

T

Teológia

PIERO MARINI

*Az eucharisztia mint az egyházi kommunió forrása
Szent II. János Pál pápa tanításában és a pápai szertartásokon*

GÁJER LÁSZLÓ

A leuveni perszonalizmus

HANKOVSZKY TAMÁS

Istentélelem

KOCSIS IMRE

*„Ezekben a végső napokban a Fiú által beszélt hozzánk”
A Zsidókhoz írt levél prólogusának (1,1–4) magyarázata*

KRÁNITZ MIHÁLY

*Új ökumenikus útmutató – Vademecum Oecumenicum (2020)
A szentszéki dokumentum beillesztése az ökumenikus direktóriumok sorába*

LAURINYECS MIHÁLY

Az eucharishtiában való részvétel és részesedés feltételei

LINCZENBOLD LEVENTE

A büntetőjog reformja: egyház kontra „sex and money”

MAZGON GÁBOR

A lét mint szeretet. Ferdinand Ulrich létgondolkodása

NYÉKY KÁLMÁN

*A Gaudium et spes és a házasságteológia fejlődése
a II. Vatikáni Zsinaton*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*Szent Jeromos írásainak hatása a középkori kánonjogi
gyűjteményekben tükröződő ekkleziológiai álláspontokra*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
LV. évfolyam, 2021. 1–2.

LAPTULAJDONOS
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.ima GERHARD LUDWIG MÜLLER
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

HELMUTH PREE

(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

BRUNO ESPOSITO O.P.

(Pontificia Università Santo Tommaso d'Aquino, Roma)

FELELŐS KIADÓ
PUSKÁS ATTILA
DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

FODOR GYÖRGY
GÁJER LÁSZLÓ
GÁRDONYI MÁTÉ
KOC SIS IMRE
KRÁNITZ MIHÁLY
PERENDY LÁSZLÓ

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.Praem.
VINCZE KRISZTIÁN

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

KIADJA

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

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 1400 FT
4 EUR / 5 USD

NYOMDAI MUNKÁLATOK
MEGA-GALAXIS KFT., BUDAPEST

TARTALOM

■ TANULMÁNYOK 1–113

- **PIERO MARINI:** Az eucharisztia mint az egyházi közösség forrása
Szent II. János Pál pápa tanításában
és a pápai szertartásokon **1–13**
- **GÁJER LÁSZLÓ:** A leuveni personalizmus **14–24**
- **HANKOVSKY TAMÁS:** Istenfélelem **25–33**
- **KOC SIS IMRE:** „Ezekben a végső napokban a Fiú által beszélt
hozzánk”
A Zsidókhoz írt levél prologusának (1,1–4) magyarázata
34–42
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** Új ökumenikus útmutató
– *Vademecum Oecumenicum* (2020) **43–54**
- **LAURINYECS MIHÁLY:** Az eucharisztiaiban való részvétel
és részesedés feltételei **55–68**
- **LINCZENBOLD LEVENTE:** A büntetőjog reformja:
egyház kontra „sex and money” **69–77**
- **MAZGON GÁBOR:** A lét mint szeretet.
Ferdinand Ulrich létgondolkodása **78–96**
- **NYÉKI KÁLMÁN:** A *Gaudium et spes* és a házasságteológia
fejlődése a II. Vatikáni Zsinaton **97–113**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** Szent Jeromos írásainak hatása
a középkori kánonjogi gyűjteményekben tükröződő
ekkleziológiai álláspontokra **114–120**

■ KÖNYVSZEMLE 120–134

ERDŐ PÉTER: Beszélgetések az imádságról és a szentségekről
120–122

ERDŐ, PÉTER: Il Diritto Canonico tra salvezza e realta sociale.
In *Studi scelti in venticinque anni di doenza e pastorale*
(a cura di Esposito, Bruno) **123–125**

Inspiration of God. The One-and-a-half Millennium
of the Armenian Bible and Religious Practice
(ed. Kovács, Bálint – Tachjian, Vahé) **125–127**

Primacy and Synodality. Deepening Insights. Proceedings
of the 23rd Congress of the Society for the Law
of the Eastern Churches (ed. Szabó, Péter) **127–129**

Az Eucharisztia a Szentírásban. Bibliikus tanulmányok
az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra való készülé-
tyében (szerk. Kocsis Imre) **129–132**

GÓRBE JÓZSEF: ...Te... **132–134**

■ HÍREK, AKTUALITÁSOK 135–137

PIERO MARINI

Az eucharisztia mint az egyházi kommunió forrása Szent II. János Pál pápa tanításában és a pápai szertartásokon

BEVEZETŐ¹

Szent II. János Pál pápa hosszú pápasága idején azt a rendkívüli szolgálatot teljesítette, hogy Róma püspökeként – aki „előljáró a szeretetben” – gyakorolta a péteri hivatalt az egyház közösségének szolgálatára.

Ez különösen azokon az ünnepléseken keresztül nyilvánult meg, amelyeket ő Szent Péter apostol utódaaként vezetett az egész világon található számtalan egyházi közösségben. Tudatában volt annak, hogy a liturgikus ünneplés előmozdítja azt, „ami hozzájárulhat az összes Krisztusban hívők egységéhez”, és alkalmas arra, hogy „mindenkit meghívjon az Egyház ölébe”.² A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint ugyanis a liturgia nemcsak „az Egyház megnyilvánulása”,³ hanem „az a csúcs, amelyre az Egyház tevékenysége irányul; ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje”.⁴

Mindenekelőtt arra szeretnék rámutatni, hogy a II. Vatikáni Zsinattól kezdődően a *communio*-ekkléziológia hogyan jelent meg újból a katolikus egyház tudatában. Azután rámutatni arra, hogy ez hogyan mutatkozott meg II. János Pál pápa tanítóhivatali megnyilatkozásaiban (enciklikák, apostoli levelek, homíliák stb.). Továbbá hangsúlyozni, milyen módon nyilvánult meg az ilyen fajta ekkléziológia az általa vezetett liturgikus ünnepléseken. Végül kiemelni a különféle ajándékok megnyilvánulását a liturgikus ünnepek inkulturációjában, amelyek egy „*pluralisztikus kommuniót*” hozhatnak létre az egyházban.

1. A „COMMUNIO-EKKLÉZIOLÓGIA” ÚJRAFELFEDEZÉSE

A „*communio*-ekkléziológia” vagy „*eucharisztikus ekkléziológia*” témáját a nyugati teológia az utóbbi évtizedekben újra felfedezte. Amikor az eucharisziáról beszélünk, gyakran csak az átlényegülés szavairól van szó, vagyis csak Krisztus „valóságos jelenlétéről” és a szentmise áldozati jellegéről. Ha pedig kinyitjuk a Szentírást, vagy megnézzük az egyházatyákat és a skolasztika nagyjait, egy még sokkal gazdagabb képet látunk. Krisztus

¹ Olaszul lásd: <http://www.congressieucaristici.va/content/congressieucaristici/it/studi/conferenze.html>; Az előadás Kölnben, 2013 júniusában hangzott el a német nemzeti eucharisztikus kongresszuson. (A kutatás ideje: 2021. 11. 03. – *A ford. megj.*)

² *Sacrosanctum Concilium*, 1.

³ Uo. 41.

⁴ Uo. 10.

valóságos jelenléte az eucharisziában, valamint a szentmise áldozati jellege, természetesen hozzátartozik ehhez a képhez, de mindez az Úr lakomáját ünneplő *ecclesia* összefüggésében található meg.

A *communio*-ekkléziológia bibliai alapját Pál apostolnak a korintusiaknak írt figyelmeztetésében találta meg: „Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nemde a Krisztus vérében való részesülés? S a kenyér, amelyet megtörünk, nemde a Krisztus testében való részesedés? [koinonia tou szómatosz tou Krisztou] *Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk.*”⁵

Itt az eucharisztikus közösség nem individualista értelemben, mint a Krisztussal való személyes egység jelenik meg, hanem az egyházzal való közösség értelmében. Az Úr eucharisztikus testében való részesülés egyben Krisztus testében, vagyis az Egyházban való részesülésnek is az alapja.⁶

Az ilyen eucharisztikus ekkléziológia témáját a görög és a latin egyházatyák is kidolgozták, – gondoljunk csak Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János nevére – akiknek a szövegeire az egyház Tanítóhivatalának dokumentumai sokszor hivatkoznak.⁷

Az egyházatyák meglátásai alapján Krisztus testéről háromféle értelemben beszélhetünk: Krisztus történeti teste, Krisztus eucharisztikus teste, amelyet az egyházatyák „misztikus test”-nek neveztek (görögül: *müszterion*, latinul *sacramentum*), és végül Krisztus egyházi teste (*corpus ecclesiale*).

Jól ismerjük a félreértéseket, a súlyos következményeket, amelyek a XI. századi Berengáriusz elleni vitában születtek. Tours tanítómasterének az úrvacsoráról szóló tanítása elvetette a „Krisztus misztikus teste” kifejezést, amely az eucharisziára utalt, és az Úr eucharisztikus jelenlétének egy csupán lelki értelmezést adott. Ezért, a félreértés elkerülése végett, a teológiában az eucharisziára vonatkozóan azt az elnevezést kezdték bevezetni, hogy „Krisztus valóságos teste”. Onnantól kezdve a Krisztus „misztikus teste” megnevezést szabadon lehetett az egyházra vonatkoztatni, tehát többé már nem misztikus, vagyis a szentségtani értelmében, hanem titokzatos,⁸ természetfölötti, lelki-test értelmében értelmezték.

Az eucharisztikus ekkléziológia rendkívüli öröksége nem ment teljesen veszendőbe a második évezredben sem, mert a nagy teológusok, mint Aquinói Szent Tamás és Szent Bonaventura tanításában az egyház eucharisztikus dimenziója világos maradt. Aquinói Szent Tamás ugyanis jól tudja, hogy az eucharisztia tárgya, a „*res*” létezésének végső értelmében nem Jézus Krisztus valóságos jelenléte, sem pedig a lelkek egyesülése Jézus Krisztussal. Ez csupán a köztes valóság (*res et sacramentum*), míg a valódi „*res sacramenti*” végső értelme az egyház egysége.⁹ Ugyanezt tanítja még a IV. Lateráni Zsinat és a Trentói Zsinat¹⁰ is, melyek folytatják az ágostoni meghatározáshoz való visszatérést, amelyben az Eucharisztia úgy áll előttünk, mint „*sacramentum unitatis*”.

⁵ 1Kor 10,16–17.

⁶ Vö. LEGRAND, H., *L'inseparabilité de la communion eucharistique et de la communion ecclésiale. Un axiome chrétien et ses différences d'interprétation*, in Jean-Marie VAN CONGH (sous la direction de), *L'ecclésiologie eucharistique*, Paris 2009, 335–338.

⁷ Vö. TILLARD, J.-M. R., *Carne della Chiesa, carne di Cristo. Alle sorgenti dell'ecclésiologia di Comunione*, Magnano (BI) Quiquijon, 2006.

⁸ Ebben a témában alapvető mű: LUBAC, H., *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano 1982.

⁹ Vö. *Summa Th. III, q. 73., a. 6.*

¹⁰ Vö. a IV. Lateráni Zsinathoz: DH 802; a Trentói Zsinathoz: DH 1635.

Henri de Lubac, felvázolva a jelentéstani változások történetét, amelyek az eucharisztia teológiájának fejlődését jellemezték, és annak viszonyát az egyházzal, újra felfedezte a kommunió–ekkléziológiát, amikor az *Elmélkedések az Egyházzól* című könyvében újra kiemeli az ősi axióma igazságát: „*Ecclesia facit Eucharistiam et Eucharistia facit ecclesiam*”.¹¹ Ebben a témakörben még mindig ez a nagy francia teológus az, aki újra tárgyalja az egyházatyák gondolatait a *Corpus mysticum* című művében.

Mindez, együtt a liturgikus, bibliai és patrisztikus megújulási mozgalmakkal, melyek az előző évszázadban tevékenykedtek, előkészítette a kedvező terepet, amelyből – a II. Vatikáni Zsinat által is ösztönzött, az egyházatyák hagyományának forrásaira való visszatérés kontextusában – újra virágzásnak indult az eucharisztikus ekkléziológia.

1.1. A II. Vatikáni Zsinat tanítása

Már a II. Vatikáni Zsinaton¹² kidolgozták az eucharisztianak az egyházon alapuló közösségi dimenzióját, mindenekelőtt a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúcióban. Fellapozva a zsinati dokumentumot, már az elején fontos kijelentésekkel találkozunk: „*Ugyanakkor az Eucharisztia kenyérének szakramentuma ábrázolja és meg is valósítja a hívők egységét, akik egy testet alkotnak Krisztusban*”.¹³

Ez a kijelentés a páli levélre hivatkozik (1Kor 10,17) és ugyanabban a konstitúcióban a hetedik pontnál újra tárgyalja:¹⁴

„*Az eucharisztikus kenyér megtörésekor valóságosan részesedvén az Úr testéből fölemeljük a vele és az egymással való kommunióra. Mivel egy kenyér, egy test vagyunk mi mindnyájan, akik egy kenyérből részesülünk*” (1Kor 10,17). *Így mi valamennyien az ő testének tagjai leszünk (vö. 1Kor 12,27) egyenként pedig egymásnak tagjai*” (Róm 12,5).

Ugyanezt a kijelentést a 11. pontnál is megtaláljuk, ahol az eucharisztia nem csak jelöli az egyház egységét, hanem meg is valósítja azt:

„*Továbbá, akik Krisztus testével táplálkoznak a szentáldozásban, kézzelfogható módon mutatják meg Isten népének egységét, melyet ez a fölséges szentség jól jelez és csodálatosan meg is valósít*”.

A legfontosabb kijelentés ezzel a témával kapcsolatban a 26. pontban található, abban a fejezetben, ami a püspöki szolgálatról alkotott felfogást modellezi újra. Miután leszögezte, hogy az eucharisztikus ekkléziológia a részegyház teológiájának¹⁵ egy új teológiai értékeléséhez vezet, kijelenti:

¹¹ LUBAC, H., *Meditazioni sulla Chiesa*, Milano 1979, 82.

¹² KASPER, W., *Eclésiologie eucharistique: de Vatican II à l'exhortation Sacramentum Caritatis*, in *L'Eucharistie don de Dieu pour la vie du monde*. Actes du Symposium international de théologie. Congrès eucharistique, Québec, Canada, 11–13 juin 2008, CECC, Ottawa 2009, 194–215.

¹³ LG 3.

¹⁴ A *Lumen gentium* 7. pontjától kezdődő rész volt a témája az 50. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusnak, amely Dublinban volt, 2012 júniusában. Jelszava: „*Eucaristia comunione con Cristo e tra noi*”.

¹⁵ „*Krisztusnak ez az egyháza valóságosan jelen van a hívek valamennyi törvényes helyi közösségében: amennyiben pástoraikhoz ragaszkodnak, őket is egyházuknak nevezi az újszövetségi Szentírás.*”

„A püspök szent szolgálatához kapcsolódó bármely oltárközösség ennek a szeretetnek a szimbóluma, és a titokzatos test egységéé, mely nélkül nincs üdvösség (Sz. Tamás, *Summa Theol.* III, q. 73, a. 3.). E közösségekben – jóllehet gyakran kicsinyek, szegények vagy szétszórtságban élnek – jelen van Krisztus, akinek ereje összefogja az egy, szent, katólikus és apostoli Egyházat (Nagy Szent Leó, *Serm.* 63, 7: PL 54,357 C).”

Jóllehet az eucharisztikus ekkleziológia sok zsinati szövegben szerepel, a II. Vatikáni Zsinat nem fejtette ki szisztematikusan. Sőt eléggé elhanyagolt maradt sok más nagyon „kivirágzó” kép (metafora?) mellett: az egyház, mint Isten népe, a Szentlélek temploma, akol, Isten szántóföldje, mennyei Jeruzsálem...¹⁶

2.2. A Zsinat utáni folyamat

Az 1985-ös rendkívüli Püspöki Szinódus a zsinat utáni időszakban meghatározó volt a *communio*-ekkleziológia gondolatának megjelenése szempontjából, és ezzel együtt az eucharisztikus ekkleziológia számára, mert középpontba helyezte az egyházat, mint *communio*-t. A szinódus fő nyilatkozata az, amely összefoglalja ezt a fordulatot:

„A *communio*-ekkleziológia a központi és alapvető elképzelés a zsinati dokumentumokban. Mit jelent ez a bonyolult szó „*communio*”? Itt alapvetően arról van szó, hogy Istennel vagyunk közösségekben Jézus Krisztus által a Szentlélekben. Ez az egység az Isten szavából és a szentségekből fakad. A keresztség az alap és az ajtó az egyház közösségébe. Az Eucharisztia, amely az egész keresztény élet forrása és csúcspontja (LG 11). A Krisztus eucharisztikus testében való részesedés jelenti és létrehozza, azaz építi minden hívő intim egységét Krisztus testében, amely az egyház.”¹⁷

Ebben a szövegben úgy tűnik, hogy az eucharisztikus ekkleziológiát alkalmazták és hozzárendelték a hagyományos keresztségi ekkleziológiához, mert Szent Pál szerint Krisztus testének vagyunk a tagjai, és ez nem az eucharisziával kezdődik, hanem már a keresztség szentségével (1Kor 12,13; Gal 3,27). Mégis, az egyetemes megközelítés, amely a keresztségben emelkedik ki – ami bár egy részegyházban történik, mégis beépül az egyetemes Egyházba – újra ki van egyensúlyozva az eucharisztikus ekkleziológiával, amely a helyi közösségeket jobban értékeli. Ugyanígy *A Katolikus Egyház katekizmusa* is bemutatja ezt a kérdést, és bár felsorolja az eucharisztikus ekkleziológia elemeit (vö. 1396, 1398, 790, 1118), de más elemekhez kapcsolja őket, anélkül, hogy hangsúlyozná a jelentőségüket.¹⁸

Szent II. János Pál pápa bár előre lépett az egyház eucharisztikus alapjainak szisztematikus elfogadásában, de a kommunió-ekkleziológiát csak ajánlotta egy olyan új egyházi gyakorlathoz, amely már jobban értékeli a helyi egyházakat és a kollegialitás struktúráit.

¹⁶ Vö. LG 6.

¹⁷ *Relatio finalis*, II C 1; in *Enchiridion Vaticanum* 9., 1761.

¹⁸ Vö. KASPER, W., *Ecclesiologie eucharistique: de Vatican II à l'exhortation Sacramentum Caritatis*, 206.

3. A KOMMUNIO-ÉKKLÉZIOLOGIA RECEPCIÓJA

II. JÁNOS PÁL GONDOLKODÁSÁBAN

Szent II. János Pál pápa több alkalommal és számos dokumentumban felhívta az Egyház figyelmét az Eucharisziára. Mivel nem tudjuk elemezni beszédeinek, homíliáinak és apostoli leveleinek hatalmas anyagát, csak a legjelentősebb tanítóhivatali nyilatkozataira fogunk röviden kitérni időrendi sorrendben: *Redemptor hominis* (1979. március 4., pápaságának kezdetén kiadott enciklika), *Dominicae cenae* (apostoli levél 1981. február 24., az eucharisztia misztériumáról és kultuszáról), *Ut unum sint* (enciklika, 1995. május 25., az ökumenizmusról), *Dies Domini* (apostoli levél, 1998. május 31., a vasárnap megszenteléséről), *Novo millennio ineunte* (apostoli levél, 2001. január 6., a kétezres jubileumi év végén), *Ecclesia de Eucharistia* (enciklika, 2003. április 17., az eucharisziáról és annak az egyházzal való kapcsolatáról) és végül, *Mane nobiscum Domine* (apostoli levél, 2004. október 7., az eucharisztia évére).

Szent II. János Pál pápa pozitíve elfogadta az eucharisztikus ekkleziológiát. Erről tanúskodik az a beszéde, amelyet 1990 karácsonya előtt mondott a római Kúriához intézett beszédében:

„A »koinonia« az a dimenzió, amely átjárja az Egyház konstitúcióját és annak minden kifejezését jelképezi: A hitvallástól a gyakorlati tanúságtételig, a doktrína átadásától a szerkesztetek keletkezéséig. Értelemszerűen ezért a II. Vatikáni Zsinat is ragaszkodik ehhez a tanításhoz, ez az elgondolás minden dokumentum tartóoszlopa. Minden hívő teológiai és szentháromsági egységéről van szó az Atyával és a Fiúval és a Szentlélekkel, amely kiemelkedik a hívők egységében, ami egybegyűjti őket egy népbe... egy társadalmi és látható lényegi dimenzióval. Az egyház tehát úgy jelenik meg, mint a szeretet egyetemes közössége, amely a hiten alapszik, a hierarchiai rendben és a szentségekben, és amelyben hívők és pásztorok személyesen és közösen táplálkoznak a kegyelem forrásából, engedelmeskedve az Úr Lelkének, amely a szeretet és az igazság lelke.”¹⁹

Azért, hogy megtaláljuk azt a vezérfonalat, amely átjárja a lengyel pápa egész pápaságát, utalnunk kell már az első enciklikájára (*Redemptor hominis*, 1979), ahol megjegyzi:

„Nemcsak a tanításhoz, hanem az Egyház életéhez is tartozó alapvető igazság ez: az Eucharisztia építi az Egyházat, és úgy alakítja, hogy Isten népének igazi közössége, a hívők összegyűlt társasága legyen. Ezt a közösséget ugyanaz az egység jellemzi, amelynek az Apostolok és az első tanítványok voltak részesei. Az Eucharisztia ezt a közösséget és egységet mindig újraépíti: Krisztus áldozatával gazdagítja és táplálja, hiszen annak kereszt-halála emlékezetét őrzi, akinek vére árán meg vagyunk váltva.”²⁰

„Az Egyház az Eucharisziából él. Ennek a szentségnek a kimeríthetetlen gazdagságából” – folytatja a pápa, és onnan születik az egyház lényegi kötelezettsége, „hogy állandóan éljen és előbbre lépjen az eucharisztikus életben, az Eucharisztia iránti tiszteletben, hogy lelki fejlődése általában az Eucharisztia hatósugarán belül történjék”.²¹

¹⁹ AAS 83, 1991, 742.

²⁰ *Redemptor hominis*, 20.

²¹ Uo.

Ezek a szavak csengenek vissza két év múlva a *Dominicae cenae* apostoli levélben, amelyben az eucharisztia és az egyházzal szoros kapcsolatát szorosan egybekapcsolja a nagycsüdtörték misztériumával:

„Az Egyház Isten új népének közösségeként alapult, a tizenkét apostol közösségében, akik az utolsó vacsorán a kenyér és bor színe alatt, az Úr testében és vérében részesültek. Krisztus így szólt hozzájuk: Vegyetek és egyetek, vegyetek és igyatok. És ők az ő parancsát teljesítve, elsőként az Isten Fiával szentségi közösségbe léptek be, olyan közösség, amely az örök életnek a záloga. Onnantól kezdve az idők végéig, az Egyház ugyanazon az Isten Fiával való egyesülésen keresztül alapszik, amely az örök húsvétnek a záloga.”²²

Ebben a levélben ugyanennek a beszédnek az ökumenikus következményei is megjelennek, mert a „liturgiával kapcsolatos problémák és különösen az eucharisztikus liturgiával kapcsolatosak nem adhatnak alkalmat arra, hogy megosszák a katolikusokat és fenyegezzék az egyház egységét”. Ezért: „hogyan tudna az Eucharisztia, amely az Egyházban van: »sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis« (vö. Szent Agoston, *In Ev. Ioh.*, Tract., 26, 13), megosztani minket és viszálykodásokat teremteni, ha nem inkább, hogy egyesítő és alapító pont legyen, mint amilyen valójában a maga lényegében az Egyház egységében”.²³

A közösséget hangoztató eucharisztikus ekkleziológia ugyanebben az ökumenikus összefüggésben szerepel az 1995-ös *Ut unum sint* enciklikában, ahol az eucharisztia úgy jelenik meg, mint az egyházak által óhajtott közösség jele. Krisztusnak az Atyához intézett, a hívők egységéért mondott imájából „fakadóan kötelezettség és felelősség hárul Isten előtt az Ő tervéért mindazokra, akik a keresztség által Krisztus testévé válnak, egy olyan testté, melyben teljesen meg kell valósítaniuk a kiengesztelődést és a közösséget... Úgy vagyunk, mintha mindig vissza kellene térnünk a nagycsüdtörtéki cönakulumba, s itt kellene találkozoznunk, jönlhet közös jelenlétünk egy ilyen helyen még csak törekszik a tökéletességre, mindaddig, amikor majd a tökéletes egyházi közösség akadályainak legyőzése után az összes keresztyének egyesülnek az Eucharisztia ünneplésében.”²⁴

A „communio” mint vezérfonal újból megjelenik a vasárnap megszenteléséről szóló apostoli levélben (*Dies Domini*, 1998), egyrészt annak hangsúlyozására, hogy az egyház identitása különösen is megnyilvánult a szombat utáni első napon a Feltámadott által egybegyűjtött közösségben, másrészt kiemeli, hogy a *koinonia* leginkább az eucharisztia-ban találja meg kifejeződését és származási helyét.²⁵

A *Novo millennio ineunte* apostoli levélben, amelyben Szent II. János Pál pápa megemlékezik a kegyelem azon jeleiről, amelyeket a 2000-es nagy jubileumi évben megtapasztalhattunk, és ebben az összefüggésben a *communio* úgy van megnevezve, mint tudatos elkötelezettség az egyetemes és a helyi egyházak iránt. „A másik nagy terület, mely iránt mind az egyetemes Egyház, mind pedig a részegyházak szintjén szilárdan el kell köteleznünk programunkat, a közösség (*koinonia, communio*), mely az Egyház misztériumának lényegét testesíti meg és nyilvánítja ki. [...] Ennek a szeretetközösségnek a megvalósításával lesz az Egyház

²² *Dominicae cenae*, 4.

²³ Uo. 13.

²⁴ *Ut unum sint*, 6. 23.

²⁵ „Az Egyház életének az Eucharisztia nem csupán intenzív kifejezője, hanem bizonyos értelemben a „születési” helye is. Az Eucharisztia táplálja és alakítja az Egyházat: »Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk« (1Kor 10, 17). Mivel ilyen élő kapcsolatban van az Úr Testének és Vérének szentségével, az Egyház misztériumát leginkább az Eucharisztia-ban hirdetjük, ízleljük és éljük át.”

„szentség”, vagyis „jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének.”²⁶

Ugyanabban a levélben, újra előhozván a középkori atyáknak kedves szóhasználatát, még inkább jelzi az új évezred legnagyobb kihívását: „A közösség otthonává és iskolájává kell tennünk az Egyházat”.²⁷ A kommunió–ekkléziológiát eszközökben és struktúrákban kell megvalósítani, de nyilvánvaló, hogy mielőtt konkrét kezdeményezéseket terveznének meg, „előbb a kommunió lelkiségének megvalósítása a feladat, ezt kell nevelési elvként magunk elé tűznünk mindenütt, ahol embert és keresztényt formálunk”.²⁸

Éppen ez a lelkiség, amelyet II. János Pál pápa körvonalaz az apostoli levelében. Ezt mindenekelőtt a Szentháromság misztériumában kell szemlélnünk, aki bennünk lakik, és bennünket, keresztényeket az ő jelenlétének helyévé tesz. Arról van tehát szó, hogy meg kell születni és növekedni kell bennünk annak a képességnek, amely által elfogadjuk hittestvéreinket (azt a testvért is, akivel nem vagyunk teljes közösségben), aki Krisztus testéhez tartozik, akivel kölcsönös ismeretségben és javaink megosztásában élünk. A közösségi szellem azt a képességet is jelenti, hogy úgy fogadjuk a másikat, mint Isten ajándékát: mint „számomra való ajándékot”, és nem lehetünk keresztények akkor, ha nem teszünk meg minden lehetségest a *communio* megvalósulásáért. Így fejezi be: „Különbféle utakon haladunk mi valamennyien és különféle utakon halad valamennyi Egyház is, azok között azonban nincs távolság, akik egygyé forrtak az egyetlen közösségben – abban a közösségben, mely mindennap az eucharisztikus Kenyérnek és az Élet Igéjének asztaláról táplálkozik. Minden vasárnap olyan, mint az Utolsó Vacsora termében tartott találkozó, ahol a feltámadt Krisztus újra nekünk adja magát, mint amikor 'a hét első napjának' (Jn 20, 19) estéjén megjelent övéi előtt, rájuk 'lehelte' a Lélek éltető ajándékát és elindította őket az evangelizáció nagy kalandjára.”²⁹

Az utolsó lépés, amelyet Szent II. János Pál pápa tesz a kommunió–ekkléziológia fejlődéséért, az az *Ecclesia de eucharistia* enciklikában látható, melynek már a teljes programja olvasható a bevezető mondatokban: „Az Egyház az Eucharisziából él. Ez az igazság nemcsak a hit mindennapos tapasztalata, hanem összefoglalóan tartalmazza az Egyház misztériumának lényegét”.³⁰

Az enciklika bőségesen tárgyalja az eucharisztia és az egyházi közösség kapcsolatát, a negyedik fejezetben, amelyben fokozatosan jelenik meg a szentháromságos dimenzió; a személyek, akiknek szerepe van az eucharisztia ünneplésében: a szolgálattevők, akiknek a hivatása az eucharisztia létrehozása, azután azok a feltételek, melyek szükségesek a szentáldozáshoz, az ökumenizmussal való kapcsolat stb.

Most itt csak azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy az eucharisztia és az egyház közötti viszony csak a kölcsönös függőség szempontjából lett kifejtve: Az egyház úgy fogadja az eucharisziát mint „legértékesebb ajándékot” (*dono per eccellenza*),³¹ amely ugyanakkor „Krisztus testének egységesítő ereje” (*la forza generatrice di unità del corpo di Cristo*).³² Így

²⁶ *Novo millennio ineunte*, 42.

²⁷ Uo. 43.

²⁸ Uo. 43.

²⁹ Uo. 58.

³⁰ *Ecclesia de Eucharistia*, 1.

³¹ Uo. 11.

³² Uo. 24.

az egyház az, amely létrehozza az eucharisziát, és az eucharisztia pedig az egyházat.³³ Ezen túl azt a biblikus és patrisztikus perspektívát is javasolva, amire már utaltunk, az enciklika elmélyíti az eucharisztia missziós dimenzióját³⁴ és kinyilvánítja a gazdagságát egy szentháromságos és mariológiai ekkleziológia kontextusában, amely utat nyithat egy új egyensúly megtalálásához az egyházi gyakorlatban.

A közösség-ekkleziológiát valóban táplálja az eucharisztia szentsége, magába foglalván azt a láthatatlan dimenziót, amely nem más, mint „a Szentlélek hatására az Egy-szüültött Fiúval való azonosulás által tökéletesen megvalósuló *communio* az Atya Istennel”.³⁵ A látható dimenzióban ez magában foglalja „az Apostolok tanításában, a szentségekben és a hierarchikus rendben megvalósuló *communio*-t is”.³⁶

Az enciklikában a közösség-ekkleziológia lényegesen magában foglalja a liturgiát is: „Az eucharisztikus közösség egyházi közössége jelent a saját Püspökével és a Római Pápával. A püspök ugyanis az egység látható elve és alapja a maga részegyházában. [...] Antióchiai Szent Ignác írja: »Azt az Eucharisziát tartásatok igaznak, amelyet a püspök vagy megbízottja mutat be«. Ugyanígy, mivel »a római pápa, mint Péter utóda örök és látható princípiuma és alapja mind a püspökök, mind a hívők sokasága egységének«, a vele való *communio* az eucharisztikus Áldozat bemutatásának benső követelménye. Innen a nagy igazság, melyet a liturgia különféle módokon kifejez: »Az Eucharisztia minden ünneplése nemcsak a saját püspökkel, hanem a Pápával, a püspöki renddel, az egész klérussal és az egész néppel egységben történik. Minden érvényes szentmise kifejezi ezt az egyetemes közösséget Péterrel és az egész Egyházzal, vagy objektíven igénylik, mint a Rómától elkülönült egyházak.»³⁷

4. A LITURGIA ÉS AZ EGYHÁZI KÖZÖSSÉG

Mindazzal összefüggésben, amit állítottunk, az eucharisztikus ekkleziológia újrafelfedezése széles körben megnyilvánult a II. János Pál pápa által bemutatott ünnepi szentmiséken a különböző egyházi közösségekben. Mindenekelőtt emlékezzünk arra, hogy ő meg volt győződve arról, hogy az „Egyház nemcsak bemutatja, hanem ki is fejezi önmagát a liturgiában, a liturgiából él, és abból meríti erejét az életéhez. Ezért a liturgikus megújulás – ha a II. Vatikáni Zsinat szellemében helyesen történt – bizonyos értelemben a feltétele és mércéje annak, hogy hogyan hajtotta végre annak a Zsinatnak a tanítását, amit mély hittel akarunk elfogadni, abban a meggyőződésben, hogy általa a Szentlélek mondta ki az igazságot »az egyházaknak«. Azután olyan útmutatásokat adott, amelyek abban segítenek, hogy az Egyház teljesíteni tudja küldetését a mai ember és a jövő nemzedék számára.”³⁸

³³ Később ezt a kérdést tovább tisztázta XVI. Benedek pápa a *Sacramentum caritatis*ban, 14.: „Éppen ezért abban a megdöbbentő kölcsönhatásban, mely az Egyházat építő Eucharisztia és az Eucharisziát létrehozó Egyház között van, az elsődleges okát ez a formula fejezi ki: az Egyház azért tudja ünnepelni és imádni az Eucharisziában jelenlévő Krisztus misztériumát, mert maga Krisztus előbb neki ajándékozta magát a keresztdobozban. Az Egyház lehetősége, hogy 'létrehozza' az Eucharisziát, teljesen egészében abban az ajándékozásban gyökerezik, hogy Krisztus neki adta önmagát”. Vö. még *Redemptor hominis*, 20; *Dominicae cenae*, 4.

³⁴ Vö. *Ecclesia de Eucharistia*, 22: „Így válik az Eucharisztia az egész evangelizáció forrásává és csúcspontjává, hiszen annak célja az emberek közössége Krisztussal s benne az Atyával és a Szentlélekkel.”; Vö. még OUELLET, M., *Ecclesia de Eucharistia*, in *XLVIII Conventus Eucharisticus Internationalis*, Guadalajara 2004, 21–36.

³⁵ Uo. 34.

³⁶ Uo. 35.

³⁷ Uo. 39.

³⁸ *Dominicae cenae*, 13.

Ebből a meggyőződésből kiindulva a pápa ismételten hangoztatta, hogy az eucharisztia ünneplése az egyházi közösségnek milyen jellegű eredeti forrása: „Az eucharisztikus misztériumban Jézus, mint közösséget építi az Egyházat a nagy minta szerint, melyre főpapi imájában hivatkozott: »Miként te Atyám bennem és én tebenned, úgy legyenek ők is egyes mibennünk, hogy elhiggye a világ, hogy te küldöttél engem« (Jn 17,21). Amennyiben az Eucharisztia az egyházi egység forrása, annyiban annak legnagyobb megnyilvánulása is. Az Eucharisztia a kommunió epifániája.»³⁹

A tanítványok közössége, vagyis az egyház valójában az eucharisztia vasárnapi ünneplése által épül és formálódik: „Krisztus tanítványainak közösségében állandósul az időben az első keresztény közösség képe, amelyet Szent Lukács példaszerűen mutat be az Apostolok Cselekedeteiben [...]. Az Egyház életének az Eucharisztia nem csupán intenzív kifejezője, hanem bizonyos értelemben a „születési” helye is. Az Eucharisztia táplálja és alakítja az Egyházat: »Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk«” (1Kor 10,17). Mivel ilyen élő kapcsolatban van az Úr Testének és Vérének szentségével, az Egyház misztériumát leginkább az Eucharishtiában hirdetjük, ízleljük és éljük át.»⁴⁰

Ezek az idézetek mutatják annak az elválaszthatatlan kapcsolatnak a szükségességét, amely Krisztus, a keresztény közösség (az egyház) és a liturgikus ünneplés között van. Dinamikus és erős körkörös kapcsolat, mert a három valóság mélyen összefonódik és a kommunió mint olyan, mint egy kötelék, amely a különböző alanyokat asszimilálja. Krisztus teste egyidejűleg a szentségi test és az egyházi test; és éppen a liturgikus cselekmény az, amelyben ez az asszimiláció teljes mértékben megvalósul.

4.1. Pápai szertartások és az egyházi kommunió

A zárándokok, akik elmentek Rómába, a II. Vatikáni Zsinat előtt szinte sohasem vettek részt olyan liturgián, amelyet az egyház legfőbb pástora celebrált, mert az esztendő folyamán a pápa – a szokások szerint – nyilvánosan csak néhány ünnepélyes alkalommal szokott misézni.⁴¹

II. János Pál pápa hosszú pontifikátusa alatt azonban egyetlen püspök és a zárándokok megszámlálhatatlan sokasága – akik „ad limina Apostolorum” látogatásra jöttek Rómába – sem hagyta el Rómát anélkül, hogy részt vett volna egy olyan szentmisén, amelyet Péter apostol utóda mutatott be. Nemcsak most, hanem előtte sohasem történt meg az egyház történetében, hogy a pápa személyesen elment volna meglátogatni sok, a világ különböző pontjain található helyi egyházat, hogy ezáltal mintegy viszonzza az egyes püspökök és az ő híveik római látogatását.

Megadatott nekem az a kegyelem, hogy II. János Pál pápával sok éven keresztül együtt ünnepelhettem a liturgikus évnek a misztériumait. Szervezhettem és részt vehettem a világ különböző részein és Olaszországban történt mindegyik lelkipásztori látó-

³⁹ *Mane nobiscum Domine*, 20., 21.

⁴⁰ *Dies Domini*, 31,32.

⁴¹ „Rendszerint csak három olyan mise van, amit az esztendő folyamán a Pápa ünnepélyesen celebrál, vagyis Húsvétvasárnap, Szent Péter és Pál apostolok ünnepe és szent Karácsony.” Vö. CARINCI, A., *Pontificale del Papa*, n. 94., vol. II, 172–173., 1943. december 17-én, írógéppel írt szöveg, Archivio dell'Ufficio delle celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice, volume 864.

gatás alkalmával megrendezett különböző ünnepeken.⁴² Azok a pápai szertartások, amelyek bárhol is történtek – a zsinat kifejezése szerint – az egyháznak⁴³ és az egyházi kommuniónak legszebb és legautentikusabb megnyilvánulásai voltak.

4.2. Sokféleség a kommunióban

Szent II. János Pál pápa tehát a gyakorlatba átültette a II. Vatikáni Zsinat tanítását, és létrehozott számtalan alkalmat, hogy konkrétan megtapasztalhassuk a Róma püspökével való egyházi kommuniót.

Az a sok sajátos közösség, amely vele találkozott, köszöntötte őt, és teljes joggal beilleszkedtek az egyetemes egyházba. A pápa jelenléte jelentette az egyházzal való közösség megvalósulásában „a cementet”. Így, egyszerű és közvetlenül érthető módon, a pápa adta meg az egyháznak azt a formáját, amit a II. Vatikáni Zsinat hozott létre: „*Jól tudom, hogy a II. Vatikáni Zsinat irányította a pápát apostoli szolgálatának e különös gyakorlatára. Sőt, többet is lehet mondani. A zsinat a pápa e zarándoklatát egyenesen kötelezővé tette, hogy Róma püspöke így teljesítse a közösség szolgálatát.*”⁴⁴

Természetesen, az az egyházi *communio*, amely Róma püspökének a világ különböző részein található helyi egyházakban a látogatások során jött létre, szükségképpen egy „pluralisztikus kommunió” (*communione plurale*), amely többek között a liturgikus szertartások helyi kultúrához való illesztése által valósult meg.

A liturgiában való tevékeny részvétel, – amelynek az alapja a hívek általános papsága – már önmagában is megköveteli az „inkulturációt”. Erre volt szükség a pápa afrikai, ázsiai és Latin–Amerikai látogatásai során, mivel a római rítus lényegi egységének tiszteletben tartásával a liturgiának alkalmazkodnia kellett a különböző kultúrákhoz. Ennek tudatában volt maga (jól tudta ezt) II. János Pál pápa is, amikor a II. Vatikáni Zsinat megnyitásának 25. évfordulója alkalmával, kijelentette: „*Továbbra is jelentős marad az a törekvés, hogy folytassuk a liturgia meggyökereztetését másféle kultúrákban is, elfogadva azokat a kifejezési formákat, amelyek harmonizálhatók a liturgia igazi és autentikus szellemiségével, de tiszteletben tartva a római rítus lényegi egységét, amely a liturgikus könyvekben is megmutatkozik (Sacrosanctum Concilium, 37–40).*”⁴⁵

A Szentatya saját szemével konkrétan látta a liturgia különböző kultúrákban való meggyökerezését, hogy ezáltal is jobban kifejeződjön az Egyház hiteles kommuniója, és egyúttal megvalósuljon a Zsinat liturgikus reformja.

Az eucharisztikus ekkleziológiai *communio* alapján, a különbözőségeket úgy fogadták el mint ajándékot, amely valóban építi a „katolikus” (*catholica*) egyházat, a különbö-

⁴² A pontifikátus 27 éve alatt 104 nemzetközi utazás és 146 utazás Olaszországban, nem beleszámítva a római plébániák látogatását. A Rómában és a nemzetközi lelkipásztori látogatások alkalmával a pápa által vezetett szertartások száma tehát szinte megszámlálhatatlan.

⁴³ Vö. SC 41.

⁴⁴ *Ut unum sint*, 24.

⁴⁵ *Vicesimus Quintus Annus*, 16. Ebben az értelemben szólt a brazil püspökökhöz, 1990. március 20-án, amikor ugyanerre a törvényszerűsége emlékeztette őket: „*Az evangélizáció legkiválóbb eszköze kétségtelenül a liturgikus élet »lex orandi lex credendi«: Ezek az Egyház liturgikus ünneplései... a ti tehetségekre és kreativitásokra van szükség ahhoz, hogy általa igazi, apostoli hitet ébresszettek, azt megtartsátok és tökéletesítsétek*”. Vö. AAS 82, 1990, 975.

ző kultúrák és hagyományok értékeinek és gazdagságának köszönhetően.⁴⁶ A nemzeteknek ez a gazdagsága (*ricchezza delle genti*) tulajdonképpen a különböző népek kultúrája. Az, ami őket a tudásukkal és kezük munkájával létrehozta: bölcsességük kincsei, a világi hagyományaik, és az, ahogyan ők konkrétan élik az életüket.

Ezért a pápa által bemutatott ünnepi szentmiséken, mint a hegyen előkészített messiási lakomán (vö. Iz 25,6kk), az egyháznak, mint közösségnek sikerült átlépni minden emberi akadályt, és az Úr Testének és Vérének asztala körül összegyülekeztek a világ összes nemzetei, a hagyományaiknak és kultúrájuknak csodálatos változatosságával, mindazzal a csodálatos gazdagsággal, amivel rendelkeznek. A kommunió-ekkléziológia megengedte, hogy az egyház megmutassa az igazi arcát, amelyen ott ragyog „*Isten sokrétű bölcsessége*” (Ef 3,10).

Néhány példa. A Zimbabwei Hararében, 1988. szeptember 11-én a szentmise bevezető részébe be lett iktatva (illetve?) egy sajátos fogadási rítus. Indonéziában, Maumereben, 1989. október 11-én az ambónak egy olyan helyet jelöltek ki, amelyről a bennszülöttek azt tartották, hogy ott a természetfölötti különlegesen megnyilvánul.

Burkina Fasóban, Yagmában és Bobo Dioulassóban, 1990. január 29-én és 30-án nemcsak az evangéliumot énekelték, hanem részben az eucharisztikus imádságot (kánon) is, a helyi szokások szerint. Angola néhány helységében, 1992. június 4-én és 5-én meg lett engedve, hogy a szentírási olvasmányok előtt ünnepélyes körmenetet tartsanak a Bibliával, ahogyan azt az egész országban végzik a püspöki kar határozatának megfelelően.

Kamerunban, Yaoundè-ban 1995. szeptember 15-én az evangéliumos könyvet egy nő vitte a körmenetben, a helyi kultúra bevett szokása szerint.

Új-Guineában, Port Moresby-ban 1995. január 17-én egy helyi rítust követtek az evangéliumot hozó körmenetben.

Sri Lankán, Colombóban 1995. január 21-én, a szentmise bevezető részében egy különleges lámpát gyújtottak meg, doboknak és kagylóknak a hangjával kísérve, és közben énekeltek egy Szentlélek-himnuszt, a helyi kulturális szokás szerint.

Indiában, New Delhiben 1999. november 7-én, „Krisztus, a világ világossága” votív-misést végeztek, mivel ez egybeesett a „világosság” ünnepével, amelyet egész Indiában hagyományosan megünnepelnek: a szentmise elején meggyújtottak egy hagyományos lámpást, ezalatt a közösség énekekkel és akklamációkkal kapcsolódott be a szertartásba. Az eucharisztikus imádság végén, a nagy doxológia ámenjének eléneklése után is volt egy „Aarati”-nak nevezett régi rítus, különböző testmozgásokkal, valamint virágoznak és tömjénezésnek a használatával.

Mexikóvárosban 2002. július 31-én, a San Juan Diego képét követő körmenet alatt nagyon elegánsan táncoltak és a helyi bennszülöttek által viselt jellemző ruházatban voltak. Ugyancsak Mexikóvárosban, augusztus 1-én, az igeliturgia elején néhány bennszülött az ő kulturális hagyományaik szerinti tisztulási szertartást végzett, és a tömjénfüstöt a négy fő irány és a jelenlévők felé irányították.

Valamilyen formában, Rómában a Szent Péter téren és a Vatikáni Bazilikában is megvalósult a liturgikus rítusok inkulturációja a missziós jellegű ünnepek alkalmából, mint például néhány misszionárius boldog és szent boldoggá és szentté avatása alkalmából. Azután egy-egy kontinens színdúsa alkalmából, amikor a jelenlévő közösség

⁴⁶ Vö. BIANCHI, E., *La Chiesa è una comunione*, in *30Giorni*, 8/9 (2010), 50–53. Ebből a cikkből származik a „pluralisztikus kommunió” (*comunione plurale*) kifejezés.

nagy része valamelyik földrésről érkezett, és a 2000. Nagy Jubileum Szent Kapujának megnyitása alkalmából, egy multikulturális karaktert adva a szertartásnak.

Végül megemlíteném, hogy II. János Pál pápa támogatta az inkulturációt, mert úgy gondolta, hogy a liturgia nemcsak az egyházon belül a kommunió forrása, hanem a „nővér-egyházakkal” és más egyházi közösségekkel való kapcsolatnak is forrása. Ez az a motívum, ami ösztönözte a pápát, hogy pápasága idején részt vegyen sok ökumenikus jellegű szertartáson. Az ő lelkipásztori látogatásai „szinte mindig magukban foglalták az ökumenikus találkozt, és a közös imádságot is azokkal a testvérekkel, akik keresik az egységet Krisztusban és az ő Egyházában [...] De nem csupán a pápa lett zarándok. Az elmúlt években más egyházak és egyházi közösségek sok tekintélyes képviselője látogatott meg Rómában, s nyilvános alkalmakkor és magánformában is tudtam velük imádkozni. [...] Valóban az Úr ragadta meg a kezünket és vezet minket. Ezek a változások, ezek az imádságok már hosszú oldalakat töltenek meg az „egység könyvében”, abban a „könyvben”, melyet sokszor újra kell olvasnunk, hogy indításokat és reményt merítsünk belőle.⁴⁷

Szent II. János Pál pápa, a zsinat által óhajtott ünnepélyes liturgiák példás vezetése által, egész személyiségével, testével, érzelmeivel, értelmével tanította a papokat és a híveket arra, hogyan kell részt venni a hit misztériumainak ünneplésében, és mindenkit a katolicitásra nevelt. A valóságban mutatta meg, hogy „az Egyház hozza létre az Eucharisziát, az Eucharisztia pedig az Egyházat”.

BEFEJEZÉS

Szent Ágoston azt írta, hogy az egyház is Krisztus teste, amely úgy jön létre, mint az eucharisztia. Ugyanolyan viszontagságokon megy keresztül: a tagjai korábban egymástól különböztek és távol éltek, mint a különböző búzaszemek a dombokon; learatták őket, vagyis az ige összegyűjtötte őket, a bűnt és bűnbánat megőrlte őket, téstává lettek a keresztségben, a Szentlélek tüze által „megsültek” és egy testté váltak, mint ahogyan a búzaszemek egy kenyérré lesznek és a szőlőszemek egy borra válnak.⁴⁸

Az eucharisztia kenyere tehát jelzi és megvalósítja Krisztus tagjainak egymás közötti egységét. Ebben az összefüggésben is állíthatjuk, hogy a szentség, amit jelez, azt meg is valósítja (*significando causat*). A *Lumen gentium* szerint a szentáldozásban „Isten népének egységét ez a fölséges szentség jól jelzi és csodálatosan meg is valósítja”.⁴⁹ Ez azt jelenti, hogy a kenyér és a bor látható és materiális formában jelzik – a sok búzaszem és szőlőszemek sokaságának egysége által –, a szentség pedig láthatatlan és lelki módon megvalósítja ezt az egységet.

A téma kifejtésének befejezéseként, térjünk vissza a 2005-ös püspöki szinódusra, melynek témája az eucharisztia volt. Ebből az alkalomból Johannes Zizioulas pergamói metropolita is megállapította, hogy „a II. Vatikáni Zsinat által ajánlott és utána kiváló római katolikus teológusok által tovább mélyített *communio*-ekkléziológiának csak akkor van jelentősége,

⁴⁷ *Ut unum sint*, 24–25.

⁴⁸ S. AGOSTINO, *Sermo* 229/A, 2: „*Quomodo autem de singulis granis in unum congregatis et quodam modo sibimet consparsione commixtis fit unus panis, sic fit unum corpus Christi concordia caritatis. Quod autem habet corpus Christi in granis, hoc sanguis in acinis; nam et vinum de pressura exit, et quod in multis singillatim erat, in unum confluit, et fit vinum. Ergo et in pane et in calice mysterium est unitatis.*” In *Nuova Biblioteca Agostiniana* XXXII/1 (Roma 1985).

⁴⁹ LG 48.

ha az, az Egyház eucharisztikus életéből fakad. Az Eucharisztia nemcsak az Egyház javára válik, hanem a létéhez hozzátartozik. Az Egyház egész élete, tanítása és struktúrája, lényegében eucharisztikus.”⁵⁰

Nem marad más hátra, minthogy imádkozzunk azért, hogy az eucharisztikus ekkleziológiára való egyre nagyobb odafigyelés úgy valósuljon meg, ahogyan azt Havelbergi Anzelm (XII. század) *Dialógusa*iban olvashatjuk, aki a következőképpen írja le az egyházat mint testet:

*Unum corpus Ecclesiae,
quod Spiritus Sancto vivificatur,
regitur et gubernatur...
unum corpus Ecclesiae uno Spiritu Sancto vivificari...
semper unum una fide, sed multiformetur distinctum
multiplici vivendi varietate.*⁵¹

Fordította: Dolhai Lajos

⁵⁰ ZIZIOULAS, J., *Felszólalás a Püspöki Szinóduson, 2005. október 11.*, in *Synodus Episcoporum, Bolletino*, n. 18, 2015. 10. 11.

⁵¹ „Az Egyháznak csak egy teste van, amelyet a Szentlélek éltet, irányít és kormányoz... Az Egyház testét, amely egy, a Szentlélek élteni, amely egy, egyetlen lényegét tekintve, és sokféle a sokrétű ajándékainak a kiosztásában”, in *Dialogorum libri tres*, I, PL 188, 1144.

A leuveni perszonalizmus

Alább az erkölcssteológia személyközpontú megközelítésének egy sajátos irányát szeretném bemutatni, amely a Leuveni Katolikus Egyetemen bontakozott ki az elmúlt évtizedekben, a 20. század '30-as éveitől kezdve, és amely napjainkig újabb kutatások ösztönzőjévé vált. Ennek az irányzatnak a képviselői hangsúlyozták, hogy a római katolikus erkölcssteológia hagyományos rendszerében a személy mint „erkölcsi cselekvő” fogalma alapvetően helyes, de csak korlátozottan kidolgozott fogalom volt. Felhívták a figyelmet arra, hogy főleg az ellenreformáció idejétől a katolikus morálteológusok gyakran kánonjogászok voltak, akik egy objektív erkölcs szigorú szabályainak megállapítására törekedtek, és a személyt ugyan erkölcsi cselekvőként tételezték, de kerülni igyekeztek mindent, ami szubjektivitásra utal. A cselekvés személyes elemei legfeljebb a gyóntatási kazuisztika területén kerültek elő, de alig gyakoroltak hatást a helyes és helytelen erkölcsi kategóriák kidolgozására.¹ A leuveni célkitűzés a személyközpontú viszonyítási pontok elmélyítése volt. A figyelem fókuszába került az a tény, hogy a katolikus erkölcssteológia nem dolgozta fel az elsősorban az egzisztencializmusból következő filozófiai hagyományokat, de e folyamatok mögött egy olyan gondolkodásmód is kitapintható, amely a részben zsidó-keresztény hatásra létrejövő XX. századi filozófiai irányzat, a perszonalizmus nyomán formálódott. A katolikus erkölcssteológia perszonalista filozófiai megalapozása Leuvenben Louis Janssens (1908–2001) és tanítványi körének nevéhez fűződött. E leuveni gondolkodói kör későbbi generációi már céltudatosan használták fel a humán tudományok, elsősorban a pszichológia, az orvostudomány és a társadalomtudományok gazdag tapasztalatát is, és így határozták meg az ember bio-pszicho-szociális, illetve spirituális értékelésének szempontjait. A kutatás filozófiai elmélyítésekor az emberi személyt a kapcsolataiban, illetve történetiségében vizsgálták, vagyis viszonyainak szubjektív keretrendszerében. Mivel egy idővel szakmai specializációk mentén szélesan szerteágazó kutatásról van szó, annak átfogó bemutatására nem vállalkozom. A jelen írásban e személyközpontú gondolkodásmód filozófiai alapjait, illetve a legfontosabb, a személy meghatározására irányuló morálteológiai következtetéseit törekszem vázolni.

¹ Vö. SELLING, J., *Introduction*, in *Personalist Morals. Essays in Honour of Professor Louis Janssens* (ed. Selling, J.), Leuven University Press, Leuven 1988, 1.

1. LOUIS JANSSENS ÉS KORA

Louis Janssens a katolikus erkölcssteológia II. Vatikáni Zsinathoz kapcsolódó megújulásához személyközpontú filozófiai szempontokkal járult hozzá, a természeti törvény neotomista értelmezési keretének alternatíváját kínálva. 1934-ben az éppen felszentelt paptól a mechelen–brüsszeli érsek, Jozef-Ermest Van Roey bíboros arra kérte, hogy készítsen egy tanulmányt az emberi személy értékét megkérdőjelező olyan irányzatokkal szemben, mint nemzeti szocializmus, a fasizmus, a kommunizmus és bizonyos kollektivisták elméletek. 1939-ben jelent meg a *Személy és társadalom (Personne et société)*, amely Janssens magiszteri dolgozata volt, és amelyben olyan számára fontos, később kidolgozott témákkal is foglalkozott, mint a társadalmi és politikai etika egyes kérdései vagy a házasság erkölcstana.² Janssens – az említett gondolkodásmód iskolateremtő alapítójaként – szembesült azzal, hogy az etika nem tudja kikényszeríteni alapelveinek gyakorlati érvényesülését, mert nem állnak rendelkezésére a szükséges politikai és hatalmi eszközök. Ez az alapélmény, mely különösen erős volt a II. világháború után, arra készítette őt, hogy az emberi személy méltóságának megóvása érdekében a személy fogalmának megalapozását, átfogó meghatározását keresse. Ehhez olyan gondolkodóktól merített inspirációt, mint Emmanuel Mounier, Jacques Maritain vagy Max Scheler. Az utóbbi munkásságának fenomenológiai szakaszában erősen befolyásolt egyes katolikus gondolkodói köröket is, ő maga pedig egy platonikus és ágostoni értelemben vett szereteteszme alapján értelmezett katolicizmus mellett köteleződött el.³ Katolikus gondolkodásra gyakorolt hatásának késői tanúja Karol Wojtyła 1969-ben közölte *A személy és cselekvés (Osoba i czyn)* című műve volt.⁴ Scheler 1923-ban találkozott Nyikolaj Bergyajevvel, aki ebben az időben Párizsban élt, és kapcsolatban volt Mounier-vel és Maritainnal,⁵ miközben a perszonalista mozgalomra erőteljesen hatott annak a Hermann Lotzének az etikai szemlélete, aki tanítványán, Rudolf Euckenén keresztül Scheler gondolkodását is befolyásolta. Ebben szellemi értelemben mozgalmas összefüggésrendszerben értelmezhető tehát az általunk vizsgált személyközpontú irányzat. Most röviden szeretném bemutatni azokat a filozófiai folyamatokat, amelyek a leuveni gondolkodásmód háttérét képezték, hogy aztán ebből a háttérből kiindulva ismertessem a perszonalista etika legfontosabb következtetéseit.

² Vö. BURGGRAEVE, R., *The Holistic Personalism of Professor Magister Louis Janssens*, in *Louvain Studies* 27 (2002), 30.

³ Vö. HECKMANN, W., *Max Scheler*, in *Metzler Philosophen Lexikon* (Hrsg. Lutz, B.), Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar 1995, 784–785.

⁴ Vö. WEIGEL, G., *Witness to Hope. The Biography of John Paul II*, HarperCollins, London 2001, 172–173.

⁵ Vö. DE TAVERNIER, J., *The Historical Roots of Personalism: From Renouvier's Le Personnalisme, Mounier's Manifeste au service du personnalisme and Maritain's Humanisme intégral to Janssens' Personne et Société*, in *Ethical Perspectives* 16 (2009), 378.

2. A LEUVENI PERSZONALIZMUS FORRÁSVIDÉKE

2.1. Max Scheler hatása

Immanuel Kant megállapítását elmélyítve Janssens az emberi személy méltóságának megalapozását kereste, hangsúlyozva, hogy a személy sosem lehet társadalmi, jogi, politikai vagy gazdasági folyamatok eszköze. Kant szerint a helyes erkölcsi magatartás vezérlő imperatívusza alapján úgy kell cselekednünk, hogy a személyre mindenkor mint célra, és sohasem mint pusztán eszközre legyen szükségünk.⁶ Hermann Lotze a neokantiánus idealizmus nézőpontjából értékelte a személy Kant által így meghatározott központi szerepét. Kant gondolataira támaszkodott, amikor megkülönböztette a racionális lényt a pusztán dolgoktól, utalva az előbbi autonóm képességére. Lotze azonban úgy érvelt, hogy saját szubjektivitásunk nem az objektivitással szemben ragadható meg: az alany, vagyis az én nem a tárgyra, vagyis a nem énré reagálva, annak ellentétéként határozható meg, hanem inkább a találkozás során, a személy konkrét társadalmi és történeti helyzetében. Lotze antropológiájában nagy szerepe volt az érületnek mint az értékekre való ráirányulás képességének.⁷ Scheler nagyra értékelte, hogy Kant formális etikájában hangsúlyos az emberi személy méltósága, amikor így fogalmazott: „*A formális etikának, különösen Kanténak egyik alapvető igénye, hogy egyedül ő kölcsönöz a személynek minden árat meghaladó méltóságot.*”⁸ Loztéhoz hasonlóan azonban Scheler is tovább kívánt lépni a személy fogalmának értelmezésekor, és éppen annak méltósága érdekében tett javaslatot az etikában az értékekhez való viszony hangsúlyozására, és egy materiális etika kidolgozására. A személy fenomenológiai vizsgálata során az embert a más érték-létezőkre való ráirányulásában, illetve annak intuitív értéktulajdonításaiban kívánta megragadni. Ilyen összefüggésben „*a személyt sohasem gondolhatjuk dolognak vagy szubsztanciának, amely valamiféle 'képeségekkkel' vagy 'erőkkel' bírna, köztük az ész 'képeségével' és 'erejével' is. A személy inkább az át-élés közvetlenül átélt egysége – nemcsak valamiféle elgondolt dolog a közvetlenül átélt mögött és rajta kívül.*”⁹ A személy alany, az értéktulajdonítások aktív központja. Mint ilyen, Scheler szerint nem azért tekinthető – a kanti megfogalmazást alkalmazva – „ész-személynek” (*Vernunftperson*), mert az valamilyen törvényszerűséget követ, hanem azért, mert a személy alapján véve valamilyen észszerű törvényeket követő cselekvés logikai alánya. A személy törvényszerű észcselekedetek kiindulópontja, miközben „*a tényleges személyt, életmegnyilvánulásait és cselekedeteit a benne rejlő értékintenciókon, vagyis saját ideális értéklényegén mérjük le.*”¹⁰ Az értékmegragadásban a személy nem csupán passzívan követ egy értékérzést, hanem aktív alkotója annak. „*Nem aktusok üres kiindulópontja, hanem konkrét lét, amely nélkül csak elvont lényegiségről, de sohasem valamely aktus teljesen adekvát lényegéről beszélhetünk.*”¹¹ Kevésbé metafizikai lényeg, mint inkább az egyes cselekedeteiben adott intuitív valóság, „*az az egység, amely összefoglalja az összes lehetséges lényegileg különböző aktust.*”¹² Az erkölcsi értékek hordozója, egyedi, vagyis „in-

⁶ Vö. KANT, I., *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat Kiadó, Budapest 1991, 62.

⁷ Vö. MONDIN, B., *Storia dell'Antropologia Filosofica* 2, ESD, Bologna 2002, 216.

⁸ SCHELER, M., *Formalizmus az etikában és materiális értékética*, Gondolat Kiadó, Budapest 1979, 560.

⁹ SCHELER, M., *Formalizmus az etikában és materiális értékética*, 562.

¹⁰ Uo. 729.

¹¹ Uo. 580–581.

¹² Uo. 578.

dividuális-személyes értéklényeg”. Scheler számára meghatározó volt a személy interszubjektív jellege is. Ennek értelmében a személy a másikat a vele való együtt-cselekvésben, együtt-gondolkodásban, az aktusok közös végrehajtásában ismeri meg. Csak a másikkal való összefüggéseiben érthető meg a maga teljességében, közösségi természetének figyelembevételével tehát megkerülhetetlen.¹³ Scheler materiális értéketikája és etikai perszonalizmusa elvitathatatlan hatást gyakorolt Janssens említett 1939-es művére, aki ennek nyomán idővel az emberi személyről három szinten beszélt: mint totalitásról, mint morális személyről és mint Istennel való kapcsolatában értelmezett személyről.¹⁴

2.1. Emmanuel Mounier és Jacques Maritain hatása

Scheler hatása mellett Mounier és Maritain gondolkodásának mintázatai ugyancsak tetten érhetők a perszonalista erkölcszociológia rendszerében. Emmanuel Mounier egy új politikai filozófia megalapozásaként 1936-ban tette közzé a *Kiáltvány a perszonalizmus szolgálatában (Manifeste au service du personalisme)* című írását, majd 1949-ben a *Perszonalizmus (Le personalisme)* című kötetét. Ezekben a XX. század civilizációs válságának tetőpontján személyközpontú, illetve közösségelvű humanizmus mellett foglalt állást. Bibliái megalapozottságú keresztény perszonalizmusát a kapitalista individualizmus fogyasztói megközelítése és a kollektívizmus, illetve a bürokrácia zsarnoksága és a technikai civilizáció okozta nihilizmus alternatívájaként dolgozta ki a személy, a közösség és a munka értékének védelmében.¹⁵ Közösségelvű gondolkodásának legfontosabb következtetései alapján a személy pszichofizikai létező, vagyis testi és lélektani összefüggéseiben ragadható meg; viszonyban van a környezetével, a természettel; nyitott a másik személy és a közösség felé a kommunikáció által; élete végéig keresi a saját célját és megnyugvásának lehetőségét; szabadság és önmaga feletti uralom jellemzi; közösségi lény, és a szokásai alapján intézményeket alakít ki.¹⁶ Mounier közösségelvű perszonalizmusa a személyt dinamikus valóságként, párbeszédre képes létezőként írta le, aki megnyílik mások felé, miközben önmaga szándékainak és céljainak is tudatában van, így végül képes felfogni a végtelenre nyitott saját létét.¹⁷ Az egyetlen valóság, akit ismerünk, ugyanakkor belülről alakítunk. A személy a világra nyitott életformák és intézmények szüntelen létrehozásával fejezi ki önmagát. Lényege soha nem merül ki egy meghatározásban, és nincs alávetve semminek, ami feltételhez kötött. Nem lehet úgy meghatározni, mint valamilyen belső szubsztanciát, vagy a magatartásformáink mögött meghúzódó elvont alapelvet, hiszen ez még mindig az objektív lét, egy tárgy létmódja volna csupán. A személy önmaga alkotása, a kommunikáció és a kötődés által ismeri és ragadja meg önmagát a cselekvésben mint a személyessé válás mozgásában.¹⁸

¹³ Vö. SCHELER, M., *L'eterno nell'uomo*, 383–384, valamint FILIPPONE–THAUER, V., *Max Scheler. Fenomenologia della persona*, Edizioni Studium, Roma 2018, 117–120.

¹⁴ DE TAVERNIER, J., *The Historical Roots of Personalism*, 380.

¹⁵ Vö. GOISIS, G., *Polo politico e polo profetico nel personalismo di Mounier*, in D'ACUNTO, Giuseppe – MECCARIELLO, Aldo, (eds.) *Mounier. Persona e comunità*, Chirico, Napoli 2018, 59–62.

¹⁶ Vö. MONDIN, B., *Storia dell'Antropologia Filosofica*, 520.

¹⁷ Vö. INDELLICATO, M., *Mounier e la sfida etica del personalismo comunitario*, in *Mounier. Persona e comunità* (eds. D'ACUNTO – MECCARIELLO), 79–101.

¹⁸ Vö. MOUNIER, E., *Personalism*, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1950.

Mounier *Kiáltványának* megjelenése évében közölte Jacques Maritain *Az igazi humanizmus (Humanisme intégral)* című könyvét, melynek háttérében kitapintható Mounier demokratikus pluralizmusának hatása is. Maritain alapállítása, hogy a személyközpontú humanizmus, vagyis az a megközelítés, amely az embert állítja önmaga és a mindenség középpontjába, végül a szabadság merőben immanens, naturalista felfogásához és embertelen humanizmushoz vezet. Miközben a történész Jacob Burckhardt dicsérte a reneszánsz humanizmus szellemiséget, mert az felszabadította az individuumot,¹⁹ addig a keresztény egzisztencialista Nyikolaj Bergyajev a svájci történezt bírálva arról írt, hogy az ember lelkét sokkal inkább a középkor fedezte fel, amikor is az ember a keresztény világnézet középpontjában állt. Bergyajev a „reneszánsz sikertelenségéről”, mélységes ellentmondásairól, és „önromboló dialektikájáról” írt, mivel az elválasztotta az embert annak belső lényegétől és Istentől. Ezzel egy új humanizmus igényét fogalmazta meg,²⁰ melyhez csatlakozva Maritain így fogalmazott: „A világtörténelemnek – legalábbis, ha keresztény rendszerben gondolkodunk, eltekintve egyéb rendszerektől – már csak egyetlen kiútja van: övezze a teremtményt Istennel való kapcsolatában igazi tisztelet és megbecsülés, mert mindent Istentől kapott; ez humanizmus, de teocentrikus humanizmus, onnan nő ki, ahol az ember gyökerei találhatóak, teljes humanizmus, a Megtestesülés humanizmusa.”²¹ Maritain az embert teljes egészében akarta tanulmányozni: a természetében és tulajdonságaiban, képességeiben és tevékenységében, lényében és cselekedeteiben, testében és lelkében, önmagában és kapcsolataiban, természetes felépítésében, illetve történelmi beágyazottságában és a kegyelemmel való kapcsolatában. A *Három reformátor (Trois Réformateurs)* című 1925-ben közölt könyvében Luther számlájára írta az individualizmus túlhangsúlyozását, miközben különbséget tett az individuum és a személy fogalma között. Míg az individuum emberi lényre, állatra, növényre és mikróbára egyaránt használatos, addig a személy lélekkel rendelkező, önálló és teljes szubsztancia, aki értelmes természetű és ura a saját cselekedeteinek. Miközben tehát az individualitás alapvetően az anyagi alkotóelemtől függ, addig a személyiség és annak lelki alkotóeleme megkülönbözteti az embert más élőlényektől, és képessé teszi arra, hogy önmagától a másik felé forduljon szabadon és szeretettel.²² Maritain egy merőben antropocentrikus humanizmus helyett a középkori eszmevilágon nyugvó teocentrikus humanizmus távlatait akarta kidolgozni, ezzel pedig nem állt távol Heideggertől, aki a *Levél a humanizmusról* című írásában úgy fogalmazott, hogy „az ember Isten közelében lakozik”,²³ illetve Henri de Lubac látásmódjától, aki kiemelte, hogy „az ateista humanizmus, ha teljesen megvalósul, embertelen humanizmus”.²⁴ Maritain emberképe alapján az ember Isten képmása és személy: értelemmel, szabad akarattal és az önrendelkezés képességével bíró önálló létező. Ezek a jellemzők egyedivé teszik minden más létező között: az ember dinamikus és nyitott létező, szabad és felelős, aki viszonyban áll másokkal és végsősoron Istennel.

¹⁹ Vö. BURCKHARDT, J., *A reneszánsz Itáliában*, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest 1978, 94–95.

²⁰ Vö. BERGYAJEV, Ny., *A történelem értelme*, Atula 1994, 85–95. Vö. FRENÝÓ, Zoltán, *Jacques Maritain és a humanizmus keresztény eszméje*, in *Jacques Maritain. Tanulmányok* (szerk. FRENÝÓ, Z. – TURGONYI, Z.), L’Harmattan, Budapest 2006, 7–19.

²¹ MARITAIN, J., *Az igazi humanizmus*, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, Sárospatak–Budapest 1996, 78.

²² MARITAIN, J., *Three Reformers. Luther – Descartes – Rousseau*, Kinnikát Press, Port-Washington – New York – London 1928, 19–21. Vö. WINSNES, A. H., *Jacques Maritain. Saggio di filosofia cristiana*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, 161.

²³ HEIDEGGER, M., *Levél a humanizmusról*, in *Uő, Útjelzők*, Osiris, Budapest 2003, 326.

²⁴ LUBAC, H., *Le drame de l’humanisme athée*, Edité par Spes, Párizs 1944, 52.

3. JANSSENS ÉS A PERSZONALIZMUS LEUVENI HAGYOMÁNYA

3.1. Erkölcshilozófiái szempontok

Mounier és Maritain perszonalista gondolkodásán kívül munkásságának kezdetén három filozófiái irány hatott Janssens-re: Søren Kierkegaard egzisztencializmusa, Edmund Husserl, Martin Heidegger és Max Scheler fenomenológiai módszere, illetve a leuveni neoskolasztikus újjászületés a XX. század elején. Scheler nyomán állította, hogy a személy átfogó valóság, a tér-idő által meghatározott világegyetemben létező komplex teljesség. Nem csupán test, hanem személy, aki a tevékenységeiben feltárja és eközben meg is ismeri önmagát.²⁵ A személy vágya, hogy ismerje a végtelent és kívánja a jót, egyedi választásaiban aktualizálódik. Számára élni azt jelenti, hogy felismeri és megvalósítja saját maga, mint személy értékét.²⁶ Az így meghatározott testi lény a valóságot nem elsősorban empirikus módon ragadja meg, hanem az érzékeket és az értelmet egyaránt magába foglaló kognitív cselekvés átélésének fenomenológiai értelmében.²⁷ Ennek nyomán a statikus emberi természet helyett Janssens egy az értékválasztásaiban aktualizálódó dinamikus valóságként beszélt az emberről.

Schelernek az interszubjektivitásra és Aquinói Szent Tamásnak az ember közösségi természetére vonatkozó nézetei alapján Janssens elfogadta, hogy az ember csak az együttműködésben ismerhető meg, közösségi élet nélkül képtelen beteljesíteni a saját sorsát.²⁸ Maritaint követve különbséget tett a személy és az individuum között. Míg ugyanis az individuum anyagi, konkrét tér-idő összefüggésben létezik és teljesen elkülönül más létezőktől, addig a személy ezen túl lelki természetű, aki elmozdul önmagától a másik és végsősoron Isten felé szabadon és szeretetből.²⁹ A személy ilyen dinamikus megragadása történeti összefüggésekbe ágyazott. Janssens törekedett arra, hogy feloldja az alapvető szembenállást az emberi természetből és az ember történeti, közösségi összefüggérendszeréből kiinduló erkölcsi érvelésmódok között. Nem tartotta elegendőnek az emberi természetről úgy beszélni, mint valamilyen szigorú struktúráról, amely annál pontosabb, minél inkább leválasztunk róla minden kulturális jelleget és összefüggést. Az emberi természet ilyen felfogása az ember tiszta, hipotetikus, elvont eredeti állapotának tűnik, amely megelőzi az ember történeti beágyazottságát. Ez azt jelentené, hogy a történelem kiküszöbölésével felszabadulnánk és visszatérhetnénk valamilyen eredeti állapothoz. A természet fogalmának ilyen redukciója helyett sokkal inkább olyan megközelítést tartott irányadónak, amely a természetet és a történelmet egy érem két oldalaként ragadja meg.³⁰ Miközben tehát törekedett arra, hogy a történelem nélküli természet fogalmának merő absztrakcióját elkerülje, attól is távol szeretett volna maradni, hogy a természet történetéről beszéljen.

²⁵ Vö. JANSSENS, L., *Personne et société: Theories actuelles et essai doctrinal* (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae series II – Tomus 32), Gembloux: Duculot, Leuven 1939, 207.

²⁶ Vö. JANSSENS, L., *Personne et société*, 3.

²⁷ Vö. BÖCKLE, F., *Natura as the Basis of Morality*, in Selling (ed.), *Personalist Morals. Essays in Honour of Professor Louis Janssens* 51.

²⁸ Vö. JANSSENS, L., *Personne et société*, 217.

²⁹ Vö. DE TAVERNIER, J., *The Historical Roots of Personalism*, 381.

³⁰ Vö. SPAEMANN, R., *Natur*, in BAUMGARTNER, H. M. – WILD, Ch., *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe* II, Kösel, München 1973, 966–968.

Janssens a morálteológiát az igaz és a jó objektív eszméjére kívánta alapozni. Ez a szempont szorosán kötődik a teocentrikus humanizmus gondolatához, ahhoz a kiindulópont-hoz, hogy az ember Isten képmása, és ebben az összefüggésben rendelkezik értelemmel és szabad akarattal. A cselekvő célja az, hogy az akaratot a jóra, az értelmet pedig az igazra irányítsa, e kettőt egységben tartva. Szubjektív választásait önmaga megvalósítása során az objektív jóból eredezteti, fel kell ezért tennie a kérdést, hogy mi az, ami objektíve alkalmas arra, hogy személyhez méltó életet éljen.³¹ A személy ebben az összefüggésben már nemcsak a legmagasabb érték, ahogy azt Scheler tanította, hanem képes arra is, hogy uralja az értékek hierarchiáját, érvényesítse a maga *ordo amorisát*, és így másokat befolyásoljon a szeretet által, megnyitva őket a magasabb értékek felé.³²

3.2. Erkölcssteológiai szempontok

Emberképének kidolgozásakor Janssens nagyban támaszkodott a *Gaudium et spes* 51. pontjára,³³ mely szövegrész a hitvesi szerelemről és az emberi élet tiszteltéről szól.³⁴ Elsősorban házasságetikai vizsgálódásai során arra a következtetésre jutott, hogy egy emberi cselekedet helyes volta akkor állapítható meg, ha az embert a maga teljességében, minden lényeges aspektusával és összefüggésével együtt vesszük figyelembe. Melyek az emberi személy lényeges ismérvei és konstitutív elemei? Janssens az emberi személy nyolc dimenziójáról beszélt, melyek a következők: az emberi személy szubjektum; a személy a maga testiségben szubjektum; testünk az anyagi világ része; az emberi személy lényegénél fogva a másik felé irányul; Isten saját képmására teremtette az embert arra hívja, hogy megismerje és imádja Őt; az ember történeti létező; minden ember alapvetően egyenlő; ugyanakkor teljesen eredeti, más létezőkből levezethetetlen.³⁵ A személy ezen ismérvei a filozófiai összefüggésekből következő dimenziók rendszerbe foglalásának eredményei. Ezen szempontok alapján egy cselekedet erkölcsileg akkor jó, ha – a kinyilatkoztatás által megvilágított ész számára feltáruló igazság alapján – az emberi méltóságot, vagyis az önmagában (a testiségben személyes alannak tekintett) és kapcsolataiban (a világ, mások, társadalmi csoportok és Isten iránti nyitottságában) figyelembe vett ember javát szolgálja. A történetiség kritériuma megköveteli, hogy újra és újra gondoljuk át, hogy a történelem adott pillanatában milyen lehetőségek állnak rendelkezésünkre az emberi személy kibontakozásának szolgálatában, miközben lehető legnagyobb mértékben tiszteletben kell tartanunk minden személy levezethetetlen eredetiségét.³⁶

³¹ Vö. JANSSENS, *Personne et société*, 235.

³² Vö. DE TAVERNIER, J., *The Historical Roots of Personalism*, 382.

³³ Vö. JANSSENS, L., *Artificial Insemination: Ethical Considerations*, *Louvain Studies* 8 (1980), 3–29.

³⁴ Vö. LIÉGEAIS, A., *Louvain Personalism as Foundation of Ethics. A Revision in the Care Context*, *Louvain Studies* 40 (2017), 410–411.

³⁵ Vö. JANSSENS, L., *Artificial Insemination*, 5–12.

³⁶ Vö. uo. 13–14.

4. ÁTRENDZETT SZEMPONTOK

A perszonalizmus leuveni hagyománya alapján kidolgozott teológiai etika kapcsán meg kell említeniünk a Janssens körül kialakuló kutatói kör tagjait: elsősorban Joseph Selling, Roger Burggraeve, Johan De Tavernier, Paul Schotsmans, Chris Gastmans és Axel Liégeois nevét, akik egyes erkölcssteológiai kérdésekben alkalmazták Janssens személyfogalmát. Idővel többen közülük megfogalmazták, mintegy újrendezték az emberi személy mivoltának kritériumait a humán tudományok eredményeit figyelembe véve. Selling megközelítésében a személy kapcsolatban áll a mindenséggel, a teljes valósággal, tehát viszonyul az anyagi világhoz; kultúrát hoz létre; személyekhez és személyek csoportjaihoz kapcsolódik; történelmi vonatkozásai vannak; közösségi lény; tudatos belsővé válás, alanyiség jellemzi; illetve testi szubjektum; miközben minden ember teljesen egyedi.³⁷ Schotsmans később orvosi-etikai megfontolások kapcsán foglalta össze az emberi személy három kritériumát, mely szerint a személy egyedi és eredeti; viszonyokban létezik; interszubsztitívitás, kommunikáció és szolidaritás jellemzi.³⁸ Liégeois a leuveni perszonalizmus hagyománya alapján öt pontba szedve összegezte az emberről alkotott képét. Ennek alapján először is hangsúlyozta, hogy az egyén nem létezik kapcsolatok nélkül, de kapcsolatokról csak az egyén feltételezésével beszélhetünk, így e két alkotóelemet hiánytalanul figyelembe kell vennünk, és a kapcsolataiban létező emberi személyről kell beszélnünk, aki önmaga egyedisége és a másokkal való kapcsolata feszültségében létezik. Másodsor azt emelte ki, hogy a személy élete a történelemben zajlik, így az egyén életének eseményeit (*life story*) élettörténetként (*life history*) kell megragadnunk. Harmadik pontban az emberi személynek a természethez és a környezethez való viszonyát értékelte, mely szempont a természet védelmét Janssens-nél nyomatékosabban kívánta hangsúlyozni. A negyedik pontban Liégeois az ember vallásos dimenzióját említette, amely Janssens érvelésében explicit jelen van, Selling azonban – ahogy Liégeois megjegyzi – a szekularizált nyugati társadalmak érzékenységére figyelve csak implicit – a mindenséggel való kapcsolatként – beszélt erről. Az első javaslatot túl soknak, míg a másodikat kevésnek tartva Liégeois spiritualitásról beszélt, és azt, mint az ember alapvető dimenziójának fontosságát hangsúlyozta. Végül kiemelte minden ember alapvető egyenlőségét és levezethetetlen eredetiségét, mint a személynek az egyén feletti meta-dimenzióját.³⁹ Összességében megállapíthatjuk, hogy a perszonalizmus újabb olvasatai a személyt a kapcsolataiban értelmezték. E kapcsolati perszonalizmus (*relational personalism*) az ember személyes viszonyaiban megmutatózó természetét (*relational nature*) hangsúlyozza, amely a tér és az idő összefüggéseiben tárul fel. Az idő az ember történetiségére irányítja a figyelmet, arra, hogy az életünk fokozatosan bontakozik ki, és sohasem teljes egész, a tér pedig az emberi kapcsolataink a helye, ahol a személy a természethez és a többi emberhez való viszonyában létezik. Ebből a kiindulópontból érthetjük meg az ember bio-pszicho-szociális összefüggéseit és mentális egészségének feltételeit. Ha a személyt viszonyai alapján értelmezzük, akkor annak különböző dimenzióit a családi és társadalmi kapcsolataiban, illetve az anyagi világban, a környezetben határozhatjuk meg. A családi kapcsolatok, mint a házastársak vagy a szülők és a gyermekek, illetve a testvérek stb. közötti kapcsolatok erőteljesen befolyásolják az emberek lelki életét és

³⁷ Vö. SELLING, J., *Is a Personalist Ethic Necessarily Anthropocentric?*, in *Ethical Perspectives* 6 (1999), 61–62.

³⁸ Vö. SCHOTSMANS, P., *Personalism in Medical Ethics*, in *Ethical Perspectives* 6 (1999), 15–19.

³⁹ Vö. LIÉGEOIS, A., *Lowain Personalism as Foundation of Ethics*, 413–414.

fejlődését. Társas kapcsolataink személyes és szakmai világunkban jönnek létre, és magukban foglalják a barátainkkal, a szomszédjainkkal, sőt a munkatársainkkal és az ügyfeleinkkel való viszonyt is. A társadalom az a közösség és kulturális egység, amelyben az emberek élnek, és amelybe integrálódtak. Eközben az ember a mindennapi szükségleteit képező anyagi körülményekhez is viszonyul. A környezet a természetet, a kozmoszt és az ökológiai rendszert jelenti, melyben benne élünk. A kapcsolódás ezen összefüggéseiben létezve az emberek teljes mértékben emberi személyekként élnek, ami teret kínál számukra, hogy autonóm egyéniséggé váljanak. Egyéniségünk pszichoszomatikus egység: egyszerre vagyunk fizikai és pszichológiai lények. A fizikai dimenzió a testre utal, a pszichológiai dimenzió pedig az emberek gondolataira, érzéseire és szándékaira. E két dimenzió révén kerülünk kapcsolatba másokkal és a világgal. Ezeket az összefüggéseket említi az egzisztencialista pszichológia megalapozója, Ludwig Binswanger az *Umwelt*, *Eigenwelt* és *Mitwelt*, a természethez, önmagunkhoz és a közösséghez való viszonyunk vizsgálatakor, amelyet Heidegger nyomán kiegészíthetünk az *Überwelt*tel, vagyis a személy spirituális dimenziójával.⁴⁰ E dimenziók értékelése során a most ismertetett gondolkodói kör jelentős kutatásokat végzett az alkalmazott etika több területén.⁴¹

5. JANSSENS PERSZONALISTA ETIKÁJÁNAK HATÁSA

Janssens figyelt arra, hogy a személyt másokkal való kapcsolataiban értelmezze. Ez pedig nem pusztán az én-te kapcsolatot jelenti, hanem a személy politikai, társadalmi, jogi és gazdasági összefüggésrendszerét. Holisztikus perszonalizmusa az emberi személy minden dimenziójára tekintettel kívánt lenni. Ebből a megközelítésből bontakozhatott ki például egy ökológiai gondolkodás, de Janssens-nek a Leuveni Egyetem Orvosi Karán tartott morálfilozófia előadásai később Jos Ghoo és Juliaan De Clercq orvosi etikai, valamint Paul Schotsmans orvosbiológiai etikai kutatásainak is az alapját képezték.⁴² Gondolkodásának társadalmi karaktere megmutatkozott az 1964. áprilisi belga általános orvosi sztrájk idején, amikor a flamand *De Standaard* című lapban erőteljes hangvételű tiltakozó levelet jelentetett meg számos professzor és az egyetemi kórház orvosai aláírásával, szót emelve a minimális egészségügyi ellátás biztosításáért. A II. világháború után támogatta keresztény munkásszervezeteket, illetve a Kereszténydemokrata Pártot. A II. Vatikáni Zsinaton ugyan nem vett részt, gondolkodásának hatása mégis érződik az úgynevezett *Fribourgi Dokumentum* (1960) szövegén, melyet a *Dignitas Humanae* nyilatkozat egyik legfontosabb forrásaként tartunk számon.⁴³ Janssens a vallásszabadságról alkotott elméletét nem a katolikus hitben fennálló egyetlen és egyedüli igazság episztemológiai téziséből, hanem a lelkiismeret szabadságának etikai alapvetéséből vezette le.

⁴⁰ Vö. GHAEMI, N., *Rediscovering Existential Psychotherapy: The Contribution of Ludwig Binswanger*, in *American Journal of Psychotherapy* 55/1 (2001), 61–63.

⁴¹ Vö. LIÉGEOIS, A., *Louvain Personalism as Foundation of Ethics*, 414–417.

⁴² Vö. SELLING, J., *Is a Personalist Ethic Necessarily Anthropocentric*, in *Ethical Perspectives* 6 (1999), 60–66., valamint vö. SCHOTSMANS, *Personalism in Medical Ethics*, 10–19.

⁴³ Vö. SIEBENROCK, R. A., *Kommentar zu Dignitas Humanae*, in HÜNERMANN, P. – HILBERATH, B. J., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2009, 154.

Gondolkodásának legnagyobb hatása a perszonalista szemléletnek a házasság, a család és termékenység etikájának területén való alkalmazásában mutatkozott meg.⁴⁴ A természet fogalmát következetesen a személy fogalmával helyettesítette, ezzel pedig a természeti törvényről szóló hagyományos gondolkodás alternatíváját kínálta. A neoskolasztikus megközelítések helyett Aquinói Szent Tamásnak az emberi cselekvéssel kapcsolatos tanításához tért vissza, ötvözve azt a fenomenológiai megközelítéssel. A személy fogalmát középpontba helyezve elkerülte az ember statikus és történetietlen értelmezését, valamint a természet és a természeti törvény egyoldalú, biológiai szemléletét. Az egyediség és a történetiség hangsúlyozása által meg akarta haladni az arisztoteliánus-tomista esszencializmust, amely az ember egyediségét járulékosnak, csupán az emberi szubsztanciához kapcsolódónak írta le.⁴⁵ Átfogó emberképe konkrét, gyakorlati következtetésekre vezette őt, így a családalapítás kapcsán az olyan tényezők figyelembevételének hangsúlyozására, mint a nő egészségi állapota, a házastársi kapcsolat integritásának megőrzése, az örökletes betegségek kockázata, a gazdasági és társadalmi viszonyok, valamint az olyan demográfiai kérdések, mint a túlnépesedés és a társadalom előregedése. Janssens a gyermekek elfogadását illető felelős magatartásról, illetve a gyermekek számának tervezéséről is beszélt ebben az összefüggésben. A lélektani, affektív, illetve társadalmi tényezők figyelembevételével kidolgozott emberképét családokkal, házaspárokkal és családcsoportokkal folytatott beszélgetésekben mélyítette el.⁴⁶ Nem mindig és nem következetesen értett egyet a házasságról szóló pápai enciklikák tanításával. Ezek közül elsősorban a *Humanae vitae*-t bírálta, ennek oka pedig az volt, hogy a teljes személyt és annak minden dimenzióját akarta figyelembe venni anélkül, hogy az ember bűnösségét túlhangsúlyozná.

Nem hiszem, hogy minden alkalmazott erkölcsoteológiai következtetésével egyet kellene értenünk, azt azonban igen, hogy lelkiismeretesen átgondolt érvelésmódot dolgozott ki, amely meghatározta az egész életét és a legmélyebb meggyőződéseit. Módszerének bizonyos szempontjairól Ferenc pápa *Amoris laetitia* kezdetű buzdításának értelmezésénél sem felejtkezhetünk el. Gondolok itt arra, amit Charles Scicluna máltai érsek az egyházmegyéje számára az *Amoris laetitia* VIII. fejezetéhez adott értelmezési kritériumaiban Aquinói Szent Tamásra hivatkozva megfogalmazott partikuláris helyzetekről és körülményekről, illetve amikor a Nemzetközi Teológiai Bizottság erkölcsfilozófiai dokumentumát segítségül hívva szól a természeti törvényről úgy, mint ami „objektív inspirációs forrás a legszemélyesebb döntéshozatali folyamatban”.⁴⁷ Scicluna a személyt az erkölcsi döntési folyamat dinamikus központjaként határozta meg.⁴⁸ A természetes erkölcsi törvénynek a személyes döntéshozatal objektív inspirációs forrásaként való értelmezése megtalálható az *Amoris laetitia* 305. pontjában is, amit Walter Kasper bíboros is idézett az enciklika magyarázataként közzétett írásában.⁴⁹ Kasper hangsúlyozta, hogy a pápa nem egy elvont és hűvös erkölcsstant kíván elénk tárni, hanem a konkrét valóságban szeretné

⁴⁴ Ezzel kapcsolatban lásd GÁJER, L., *A házasság fogalmának formálódása az egyház tanításában 1880-tól 1968-ig*, in *Teológia* 48 (2014/3–4), 105–122.

⁴⁵ Vö. BURGGRAEVE, R., *The Holistic Personalism of Professor Magister Louis Janssens*, 34.

⁴⁶ Vö. BURGGRAEVE, R., *The Holistic Personalism of Professor Magister Louis Janssens*, 37.

⁴⁷ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *Az egyetemes etika keresése. A természeti törvény új szemlélete*, Római dokumentumok XLII, Szent István Társulat, Budapest 2013, 59. pont.

⁴⁸ Vö. *Criteria for the Application of Chapter VIII of Amoris laetitia*, 14–16. Vö. https://issuu.com/spieldeg/docs/amoris_1_titia_-_criteria_for_appl. (A kutatás ideje: 2021. 05. 20.)

⁴⁹ Vö. KASPER, W., *Az Amoris laetitia üzenete*, Vigilia Kiadó, Budapest 2018, 28.

szemlélni a házasság és a család témáját. Az elvont megközelítések helyett egy konkrét antropológiát kínál, amelyben az emberi személy a tér és az idő keretei között úton van, és egy meghatározott korban, egy meghatározott kultúrában, számtalan tényező hatására hozza meg a döntéseit. A pápai körlevél értelmezésére tett javaslatok mögött tágabb értelmezési horizontot kell felfedeznünk, a személyközpontú etika szempontjai azonban vitathatatlanul részét képezik ennek a horizontnak.

6. BEFEJEZÉS

A perszonalista filozófiai irányzatok hatására a teológiai gondolkodásban is egyre fontosabbá vált annak a hangsúlyozása, hogy az ember világa személyes világ. Az ember, mint egyedi létező felülmúlhatatlan és megismételhetetlen. Szabad, felelős önmagáért és a döntéseiért. Ugyanakkor kapcsolatban van másokkal, méghozzá összehasonlíthatatlanul másként, mint a tárgyakkal. Nem csupán a másikkal, a 'te'-vel való viszonyban értelmezi önmagát, hanem a 'mi' fogalmával kifejezve azonosul másokkal, tehát közösségi lény. Életének társadalmi dimenziója van: közösség része, nem izolált individuum. Az emberi közösség eközben a történelemben él és formálja azt, nem tudja a történelmet kívülről szemlélni és tárgyiasítani. Önmagát a világ történetében érti meg.⁵⁰ Ma, amikor sokan a transzhumanizmus koráról beszélnek a kereszténység jövőbeli lehetséges – akár missziós erejű – érvényes üzenetét kutatva a személyesség olyan erővel szólalhat meg, ami valóban kívánatos. Az új formában kifejtett keresztény perszonalizmus történeti horizontú szempontja a természettudományos kutatások redukcionista naturalizmusára adott érvényes válasz lehet. A szabad akarat megkérdőjelezése, illetve az agy- és génkutatás alapján megfogalmazott determinizmus állításai részben 19. századi érvekkel elutasíthatók, mégis aktuális kihívást jelentenek, mely kihívásra az egyes értékek – alapvető emberi jogok? – személyhez kötődő időfeletti érvényességének állításával válaszolhatunk.⁵¹ A további, a személyre vonatkozó kutatások következetes alkalmazása indokolt és kívánatos tehát a keresztény filozófiában is. A leuveni perszonalizmus bemutatásával ennek a személyközpontú gondolkodásnak a fontosságát szerettem volna hangsúlyozni.

⁵⁰ Vö. CORETH, E., *Was ist der Mensch. Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck–Wien–München 1976, 46–47.

⁵¹ Vö. JOAS, H., *A hit választása*, Vigilia, Budapest 2014, 203–205.

A modern nyugati ember, még ha egyébként vallásos is, nem istenfélő többé, nem fél már Istentől, nem féli már az Istent. De nem legyőzte a félelmét, nem összeszedte a bátorságát, hanem egyszerűen csak elveszített valamit. Veszteségről van szó, a vallásos lét egyik fontos elemének az elvesztéséről. Az istenfélelem ellentéte ugyanis, legalábbis a vallásos ember esetében, nem a bátorság, hanem a szellemi pimaszság. Mi pedig elszemtelenedtünk, elbizakodottá és önhitté váltunk. Az istenfélelem eltűnése keresztény szemmel nézve akkor is veszteség, ha részben közvetlenül, részben pedig közvetetten éppen magának a kereszténységnek a lényegéből is következik. Közvetlenül, amennyiben Jézus Krisztus elsősorban nem fenyegető hatalomként nyilatkoztatta ki Istent, akitől félni kellene, hanem üdvözítő szeretetként. Közvetetten, mivel a keresztény hitből sarjadó filozófia, tudomány és technika fejlődése¹ vezetett odáig, hogy az istenfélelemnek mára már presztízse is alig maradt. A keresztények nem élik már át, és nem is gondolják, hogy át kellene élniük. Miért is kellene, ha éppen vallásuk és vallásos gyökerű kultúrájuk folytán tűnt el az életükből?

1. A KERESZTÉNY ISTENKÉP KETTŐSSÉGE

Az istenfélelem eltűnése azért veszteség, mert a kereszténység összetett, sőt antinomikus vallás, amelyben a speciálisan újszövetségi elemek nem egyszerűen felváltották az ószövetségi hiteket és képzeteket, mint ahogy az összetéveszthetetlen zsidó látásmód sem küszöbölte ki, hanem integrálta azt a vallásos tapasztalatot és képzetvilágot, amely az egész emberiség vallásos közkincsének tekinthető, és a primitív vallásoktól a világvallásokig gyakorlatilag mindenhol megtalálható. A kereszténység sem nélkülözheti az olyan alapvető vallási fogalmakat, mint a bűn, az áldozat, a túlvilág vagy a pap, és ugyanilyen szervesen tartozna hozzá a fölénk magasodó, félelmetes hatalomként megélt Isten is. A Király, aki előtt leborulunk, a Felség, aki elől el kell takarni az arcunkat, mert itt a földön még színről színre látni sem lennénk képesek. Akinek még a küldötteiről, az angyalokról is azt mondja Rilke: „*ha netán a szívére vonna hirtelen egyik: én belepusztulnék az erősebb lét közelébe*”.² Ez az istenkép ellentmondásban van, vagy inkább antinomikus

¹ Vö. NYÍRI, T., *A keresztény ember küldetése a világban*, Budapest 1968, 12–15.

² RILKE, R. M., *Duinói Elégiaiák – Az első elégia* (ford. Nemes Nagy, Á.).

egységet képez azzal a másikkal, amely szerint Isten maga a szeretet. De az antinómiákat nem szabad feloldani. A kereszténységnek azok a mozzanatai, amelyek az istenfélelem ellenében hatottak, nem igazabbak vagy értékesebbek, mint maga az istenfélelem. Bibliánk nem véletlenül tartalmazza az evangéliumok mellett az Ószövetséget is. Tévedés volna, ha Istent csak félelmetesnek fognánk fel, de ugyanígy az is, ha csak szeretetként. Egyoldalúság, ha nem látjuk már benne a fenséges Urat, hanem csak a társat, a barátot, gondjaink orvoslóját. Miután hosszú ideig az egyik véglet fenyegette a hitet, ma a másik felé hajlunk.³ Példaként idézzünk egy verset, amelyre az első tíz-tizenöt találatként keresztény oldalakat vagy rendezvényeket hoz a Google: „Valaha én is úr akartam lenni; ó bár jó szolga lehetnék! De jaj, szolga csak egy van: az Isten, s uraktól nyüzsög a végtelenség”. Weöres Sándor itt nem azt panaszolja, hogy Istent már nem látjuk urunknak, hanem azt, hogy magunkat úrnak képzeljük, ami felfogása szerint *azért* baj, mert Isten sem az. Ugyanebben a szellemben nyilatkozott nemrég egy katolikus ismerősöm: „Isten nem várja el tőlünk az imádságot, nem tartozunk neki az imádással.” Pedig a hittanórán még ő is úgy tanulta, hogy az első parancsolat a tízből ezt mondja: „*Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj!*”

Isten szerető, gyöngéd, ha tetszik, anyai arca, mára már evidenciává vált. Ez önmagában véve nagyon jó, és nem is kell itt tovább foglalkozni vele. A probléma csak az, hogy ezzel párhuzamosan egyre inkább félreértésnek tartjuk azt, hogy elődeink Istent félelmetesnek találták. Ennek a véleményünknek persze az is az oka, hogy mivel mi már nem vagyunk képesek az istenfélelemre, azt se nagyon tudjuk, mit jelent ez a szó, és miért nevezhette Pavel Florenszkij még száz évvel ezelőtt is szellemi pimaszságnak, ha a (vallásos) ember nem féli az Istent.⁴

És tényleg: hogyan lehetne kívánatos, sőt kötelesség egy félelem? Először is erre fogok egyfajta választ adni, utána pedig arra, miért nem tudunk többé istenfélők lenni.

2. ISTEN MINT A FÉLELEM TÁRGYA

2.1. Szorongás és félelem

Mindenekelőtt Paul Tillich, a nagy protestáns teológus szorongástipológiáját segítségül hívva szeretném vázolni, hogyan lehetne Isten a félelem tárgya. Kierkegaard óta úgy gondoljuk, hogy a szorongás abban különbözik a félelemtől, hogy a szorongásnak nincs tárgya. A kettő mégis összefügg. Minden félelem mélyén szorongás van, és minden szorongásunkat igyekszünk félelemmé alakítani, vagyis konkrét tárgyat adni neki, amellyel szembenézhetünk. Tillich szerint a minden emberre jellemző szorongásnak három típusa van, mert „*a nemlét három irányban fenyegeti a létet*”,⁵ létünkre háromféleképp lehet nemet mondani. Ontikus önigenlésünket fenyegeti a végzet és végső soron a halál, morális önigenlésünket fenyegeti a vétkek és végső soron a kárhoztatás, spirituális önigenlésünket fenyegeti az üresség és végső soron az értelmetlenség. Az első esetben a szorongás abból fakad, hogy a „*véges lény tudatában van annak, hogy létezése minden szempontból*

³ Vö. BAÁN, I., *Isten, félelem*, in *Vigília* 84 (2019/3), 222–226.

⁴ FLORENSZKIJ, P., *A kultusz filozófiája*, Typotex, Budapest 2015, 9.

⁵ TILICH, P., *Létbátorság*, Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest 2000, 49.

esetleges, hogy létének nincs végső szükségszerűsége”.⁶ A második esetben abból, hogy felelünk kell a kérdésre, jól használjuk-e a szabadságunkat, összhangban vagyunk-e a rendeltetésünkkel, akárhogy határoztuk is meg azt. A szorongás harmadik típusa pedig abból fakad, hogy nem találunk megfelelő választ a létezés értelmének kérdésére, hogy megkérdőjeleződnek az értékek és az eszmék, és így minden céltalanná és hiábavalóvá válik. A szorongás tehát abból a fel-felsejlő tudatból fakad, hogy mindenestül esetlegesek vagyunk. Abból a tudatból, hogy nem tudjuk megőrizni a létünket, hogy talán nem lehet jóváhagyni azt, amivé tetteink által váltunk, hogy esetleg nincs is értelme annak, hogy vagyunk és cselekszünk.

Mindhárom szorongást félelemmé alakíthatjuk, ha ki tudunk jelölni valamit, ami fenyegeti a létünket, ami elítélhet bennünket, vagy ami értelmetlenné teheti az életünket; ha találunk valamit, ami a szó szoros vagy átvitt értelmében, részben vagy egészben nemet mondhat ránk és mindarra, amit elértünk, vagy amire törekszünk. Lehet ez egy betegség, egy természeti csapás, a politikai hatalom, a közvélemény, egy ellenséges ember vagy bárki, akivel közösségekben vagyunk, de aki megvonhatja tőlünk a jóindulatát. Ha talállok egy ilyen fenyegetésként is felfogható objektumot, akire vagy amire kivetíthetem a szorongásomat, akkor már nem szorongok, hanem félek – a félelemmel pedig már kezdek valamit. Tagadhatom a rám leselkedő, konkrét alakot öltött veszélyt, elrejtőzhetek vagy menekülhetek előle, védekezhetek ellene, bátran szembenézhetek vele, vagy akár meg is adhatom magamat neki. Ha valóban az emberi természethez tartozik végességünk és esetlegességünk legalább homályos tudata, akkor a legjobb, ami történhet velünk, hogy a belőle fakadó megfoghatatlan szorongást képesek vagyunk félelemmé alakítani, és ilyen módon viszonyulni hozzá.

2.2. Isten fogalma és az istenfélelem

Az istenfogalom, különösen a jól kidolgozott hagyományos keresztény istenfogalom, magában rejti mindazokat a jegyeket, amelyek miatt azok számára, akik hiszik, hogy e fogalom valami valóságosra vonatkozik, Isten minden másnál alkalmasabb arra, hogy a szorongás mindhárom típusa helyére lépő félelem tárgya legyen. Először is ő az élet és a halál ura, mert ő a lét teljessége, aki létet ad és létben tart. Másodszor ő az erkölcsi tökéletesség, és mint ilyen, az erkölcsi érték forrása, mértéke és bírója. Végül a vele való törékeny kapcsolat ad értelmet az életnek, ő a mi üdvösségünk. Lehet, hogy más is fenyeget bennünket, de semmi más nem tud olyan mértékben és olyan átfogó módon fenyegetni, mint ő. Sőt, mindazok a dolgok, amelyektől félhetünk, a keresztény tanítás szerint végső soron Istennek rendelődnek alá, és csak akkor árthatnak nekünk, ha ő megengedi.

Vannak, akik azt mondják, eleve téves az az istenkép, amely szerint Isten a félelem tárgya lehet. Én viszont fordítva látom: az az istenkép a téves, mert egyoldalú, amely nem képes őt félelmetes hatalomként is felmutatni. Ha olyan istenfogalmat alkotunk magunknak, amelyben nincsenek ott a ránk potenciális fenyegetést jelentő elemek, akkor vagy éppen azok a tökéletességek (pl. a mindenhatóság) hiányoznak a fogalmunkból, amelyek révén az éppen *Isten* fogalma lehetne, vagy egy olyan istent írunk le, aki annyira elkülönül a világtól, hogy semmiféle hatást nem gyakorolhat ránk. Bármelyik útra is

⁶ Uo. 53.

lépünk, megszakítjuk a kapcsolatot azokkal a keresztényekkel, zsidókkal és egyáltalán mindazokkal a vallásos emberekkel, akik ősidők óta hatalmat tulajdonítottak a Mindenhatónak a világ felett, akik úgy érezték és gondolták, hogy mindenestül Istentől függenek. Ha viszont úgy próbálunk megszabadulni a félelmetes Isten képzetétől, hogy a keresztény istenképben túlhangsúlyozzuk azt a kétségkívül hangsúlyos elemet, hogy Isten maga a szeretet, akkor azokhoz a farizeusokhoz hasonlítunk, akik úgy vélték, nincs mit félniük Istentől, mert ő csak egyféleképpen járhat el velük szemben. Vagy azért, mert a törvény megtartásával minden elvárásának eleget tesznek, vagy már azért is, mert ők Ábrahám fiai. Csakhogy mint Kierkegaard megfogalmazta, „Istennel szemben soha nincs igazunk”,⁷ Keresztelő Szent János pedig arra figyelmeztetett, hogy Isten a kövekből is tud fiaikat támasztani Ábrahámnak (Lk 3,8).

Bár „Isten nem adósunk semmivel”, az istenfélelemmel nagyon is összefér, hogy újra meg újra emlékeztetjük magunkat arra, hogy Jézus Krisztusban megismertük Isten ingyenes szeretetét. Éppen ez segít ugyanis élhető viszonyt kialakítani a félelmetes Istennel. Az istenfélelem nem feltételezi, hogy az úgynevezett haragvó Isten ószövetséginek tartott képe lebegjen előttünk. Ellenben, ha a szeretet túlhangsúlyozása miatt elvesztjük Istent mint a félelem tárgyát, akkor a szorongásunkat olyan partikuláris tárgyakra kell kivetíteni, amelyekkel szemben kevesebb reményre lehet okunk, és amelyektől való félelmünkben kevésbé lennének már azok, kiknek – József Attila szavaival – „emberhez méltó gondja van”.⁸

2.3. Istentapasztalat és istenfélelem

Az istenfélelemről adott eddigi beszámolómlóm talán túlságosan is kötődött az egzisztencialista filozófiához, és kétségkívül az absztrakt fogalmiság szintjén maradt (és így túlságosan könnyen szembe lehet vele állítani másfajta fogalmakból következő másfajta istenképeket). Még ha igaz is, hogy az esetlegességünkéből fakadó, természetünkéből adódó szorongással leginkább úgy lehet megbirkózni, ha egy fenyegető tárgytól való félelemé alakítjuk, továbbá, hogy kifürkészhetetlen és ellenállhatatlan hatalma miatt e tárgy szerepére Isten a legalkalmasabb, mindez csak utólagos reflexió a félelem egy fajtájára. Csak fogalmi hídverés valami felé, ami a maga valóságában csak a közvetlen átélésben tárulhat fel, csak egyfajta magyarázata annak, ami, ha nem is számunkra, de korábban emberek széles tömegei (vagy talán mindenki) számára reális tapasztalat volt, nevezetesen, hogy a szent mint olyan sajátos módon félelmetes. Ahogy Rudolf Otto megfogalmazta, a szent – vagy ahogy ő hívja, hogy elejét vegye a félreértésnek, amely a szentet az erkölcsi kiválósággal azonosítja, a numinózus – rettentő és elbűvölő titok (*mysterium tremendum et fascinans*). Akik az Istent elsősorban nem *gondolják*, hanem *tapasztalják* (akik egy sajátos tapasztalatot önkéntelenül Isten tapasztalataként értelmeznek), azok számára Isten félelmetes, jóllehet ellenállhatatlan vonzerővel is bír.

Az istenfélelemről azért nehéz beszélni, mert éppúgy túl van a mondhatón, mint maga Isten, akire vonatkozik. Ha valóban az Istennel való találkozásból fakad, akkor nem hasonlíthat semmilyen másik tárgyhoz való viszonyunkra, és félelemnek is csak analóg értelemben nevezhető, mert nem csak fokozatilag, hanem minőségileg más, mint a töb-

⁷ KIERKEGAARD, S., *Vágy-vagy*, Osiris, Budapest 2005, 747.

⁸ JÓZSEF, A., *Thomas Mann üdvözlése* (1937).

bi félelem. Annak, aki ismeri az istenfélelmet, bizonyára keveset mondunk azzal, hogy ez az az állapot, amikor az ember megrendül, elnémul, bénultnak, értéktelennek és semminek érzi magát egy kiismerhetetlen, rejtélyes, kísérteties és fenséges hatalommal szemben. Ez a leírás ugyanis – amellyel Otto részletes elemzését⁹ foglaltam össze – csupa olyan szavakból áll, amelyeket más viszonyok leírásában is használhatunk. Se e szavak külön-külön, se egymást értelmezve és erősítve nem kényszerítik, de még csak nem is vezetik a gondolkodást, hogy e viszonyoktól a velük analóg viszonyhoz, az istenfélelemhez lépjen tovább, a megfelelő érzést pedig még kevésbé képesek kiváltani. Éppen ezért mond keveset ez a leírás annak is, aki nem élte még át intenzíven az istenfélelmet.

3. A MEGVÁLTOZOTT TERMÉSZETKÉP MINT AZ ISTENFÉLELEM ELTŰNÉSÉNEK OKA

Arról könnyebb beszélni, miért váltunk szinte teljesen képtelenné az istenfélelemre. Úgy gondolom, alapvetően nem azért, mert megértettük az evangélium üzenetének újdonságát, amelyet János nyomán akár abban is összefoglalhatunk: „*Ne féljete!*” (vö. pl. 1Jn 4,18). Még csak nem is azért, mint Florenszkij gondolja, mert a szeretet fogalma – beleértve Isten irántunk való szeretetének fogalmát – „*teljes egészében betértette a mai ember vallási tudatát, s ezzel kiszorított onnan minden vallási tartalmat*”.¹⁰ Ez is, az is igaz lehet, de talán közelebb járunk az igazsághoz, ha elsősorban profánabb okokra gyanakszunk, köztük arra, hogy egészen másképp tapasztaljuk a világot, konkrétan a természetet, mint az őseink. Ennek háromféle következménye is van az istenfélelemre nézve.

Először is a világ Max Weber-i értelemben vett varázstanodása miatt a természet többé nem tud a *teofánia* élményével szolgálni, a szent többé nem tud az érzéki tapasztalat közegében megjelenni számunkra. A természet már régóta nem mutat túl önmagán, mert régóta nem nyitott a transzcendens befogadására. Immár nemcsak a tudomány és a filozófia, hanem a hétköznapi vallásos ember is abból indul ki – még ha talán nem is a hitvallás szintjén, de legalábbis a *gyakorlati életben* –, hogy a világ okságilag zárt, vagyis mindent immanens törvények irányítanak benne. Meghatározóvá vált a vélemény, hogy bár néha történnek szokatlan dolgok, *objektív* értelemben vett csodákra nem számíthatunk, mert ilyen esemény csak úgy volna lehetséges, ha ott és akkor nem érvényesülnének a természeti törvények.¹¹ Ezt pedig nemcsak a természet és a természeti törvény széles körben elfogadott fogalma miatt nehéz már feltételezni, hanem azért is, mert az Istennek a világhoz való viszonyára vonatkozó újabb teológiai megfontolások sem egyeztethetők össze a természeti törvények felfüggesztésének gondolatával.¹² Istennel azonban a mai ember nemcsak a rendkívüliben nem találkozhat, hanem a törvényszerű-

⁹ OTTO, R., *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Osiris, Budapest 1997, 15–43.

¹⁰ FLORENSZKIJ, P., *A kultusz filozófiája*. 7.

¹¹ Schütz Antal szerint „A csoda az emberi tapasztalás körében a természet rendjén kívül végbement esemény, melynek létesítő oka közvetlenül Isten, célja pedig a természetfölötti rend tanúsítása. A csoda tehát [...] a természet rendjén kívül esik [...], tehát meghaladja az összes teremtmények rendjét, azaz törvényeit és képességeit.” (SCHÜTZ, A., *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*, Szent István Társulat, Budapest 21937. Vö. http://www.ppek.hu/konyvek/Schutz_Antal_Dogmatika_1.pdf 67. A kutatás ideje: 2019. 10. 23.)

¹² WEISSMAHR, B., *Filozófiai és fundamentális-teológiai megfontolások a csoda problémájához*, in *Csoda-elbeszélések* (szerk. BENYIK, Gy.), JATE-Press, Szeged 2000, 171–185, 178–180.

ben is egyre kevésbé. A mikrokozmosz és a makrokozmosz titokzatos rendje, célszerűsége már nem róla tanúskodik. Lassan éppúgy kreacionizmusnak minősül a keze nyomát látni akár csak a nagy fizikai állandók úgynevezett finomhangolásában, mint órá visszavezetni egy virág szépségét vagy egy szerv célszerű működését.¹³

Egy olyan korban, amikor még minden történés háttérében Isten akaratát sejtették, minden félelem istenfélelem is volt egyben. A modern ember számára viszont a természetben Isten működése nem érhető már tetten, ezért ha valaki még fél jégveréstől, áradástól, betegségtől, haláltól, már követve sem Istentől fél. A jó termésért, a szerencsés hazaérkezésért, a világbékéért, sőt, az Istennek tetsző életért való imádság ma már sok vallásos ember szemében sem tűnik a cél alkalmas eszközének.¹⁴ Mi már azt mondjuk, „szerencsére”, nem azt, hogy „hála Istennek”, mert már arra is alig-alig számítunk, hogy – amint a skolasztika kifejezte – Isten legalább a másodlagos okokon keresztül cselekedne a világban. Szerintünk Isten egyáltalán nem cselekszik, se a vágyainknak megfelelően, se a vágyaink ellenében, így nincs is miért félni tőle. Azért nem féljük már Istent, mert úgy érezzük, hogy nem függünk tőle, a tudomány pedig, amely vívmányaival oly hatékonyan gondoskodik jólétünkről, biztonságunkról, egészségünkről és kényelmünkről, igazolja ezt az érzésünket.

Ráadásul, és ez a második következménye a természethez való megváltozott viszonyunknak, a természeti jelenségeknek való teljes kiszolgáltatottság merőben *profán* tapasztalata sem tud már az isteni hatalommal szembeni védtelenségünk *analógiájaként* szolgálni, és így nem tud már bennünket „az érzelmek társításának törvénye”¹⁵ szerint az istenfélelem érzésére *fogékonytá* tenni. Hiába hiszi még mindig a vallásos ember, hogy létezik egy hatalom, amelytől legalábbis a halál utáni sorsa mindenestül és közvetlenül függ, e függéshez képtelen már ugyanazt az érzelmi viszonyt kialakítani, mint amikor még a természet erőinek kézzelfogható fenyegetése tartotta félelemben. A domesztikált, technikailag leigázott és a városi ember mindennapjaiból kiszorított természetet immár nem *éljük meg* olyan tőlünk független hatalomként, amelytől félnünk kellene. Még a klímakatasztrófa mind inkább körvonalazódó rémét is saját önpusztításunk következményeként fogjuk fel, nem pedig egy nálunk erősebb természeti hatalom félelmetes túlerejeként. Azok az úgynevezett *természeti* hatások (a klímaváltozás, a tengerszint-emelkedés, a beporzó rovarok eltűnése, az invazív fajok térhódítása, az újonnan kialakuló járványok), amelyek ma leginkább fenyegetnek bennünket, éppen hogy *természetellenesnek*, a természet rendellenes működéseinek tűnnek. Ennek megfelelően nem azt mondjuk, hogy tennünk kellene valamit a természet erői ellen annak érdekében, hogy a Föld a jövőben is alkalmas maradjon az emberi életre, hanem azt, hogy hagyjunk kéne, hogy a természet a maga módján, emberi beavatkozástól függetlenül működjön, mert ez, a természet rendjébe való belesimulás volna jó nekünk. Nem a természet fenyeget már minket, hanem mi fenyegetjük a természetet, és amikor mégis a természet fenyeget minket, úgy tűnik, rajta keresztül mi fenyegetjük önmagunkat. A természet olyan törékennyé vált, hogy a környezetvédők oltalmára szorul.

Azon túl, hogy a mai ember egyre kevésbé vezeti vissza a természeti csapásokat közvetlenül Istenre, illetve hogy az istenfélelem kialakulását nem segíti már a természet

¹³ Apóriák. *Természettudomány és teológia párbeszédben* (szerk. BAGYINSZKI, Á. – MÉSZÁROS, L.), L'Harmattan–Sapientia, Budapest 2018, 138–140.

¹⁴ Vö. SCHAEFFLER, R., *Religion und kritisches Bewußtsein*, Alber, Freiburg–München, 1973, 154–161.

¹⁵ OTTO, R., *A szent*, 64.

erőitől való félelem gyakori átélése, van egy *harmadik*, speciális következménye is annak, hogy alapjaiban változott meg a természethez való viszonyunk. A fenséges Immanuel Kant által leírt tapasztalatában is elvétve van már csak részünk, így a fenséges azt a szerepet is aligha töltheti be számunkra a szenttel, konkrétan Istennel való viszonyunkban, amelyet Rudolf Otto még száz évvel ezelőtt is tulajdonított neki, amikor a szent *sémájának* nevezte.¹⁶ Úgy vélte, a szent és a kanti értelemben vett fenséges valamilyen belső elv szerint, szükségszerűen tartozik össze. A fenséges ránk gyakorolt hatása ugyanis, hogy tudniillik „megaláz és egyúttal föl is emel, [hogy] egyrészt kivált egy érzést, amely hasonlít a félelemhez, másrészt boldogít”,¹⁷ nem pusztán távolról hasonlít a szent tapasztalatára. Éppen ezért volna Otto szerint alkalmas rá, hogy ráhangoljon bennünket arra az érzésre, amely adekvát ahhoz a rettentő és ugyanakkor elbűvölő titokhoz, ami a szent, ami maga az Isten. Ha tehát eltűnt már előlünk a természetnek az a képe, amely Kant, de még Otto szeme előtt is lebeghetett, és vele együtt eltűnt a fenséges hozzá kapcsolódó élménye is, akkor Otto elméletének értelmében az istenfélelemnek is idegenebbé kellett válnia számunkra.

4. A FENSÉGES KANTI ANALITIKÁJA

Ha a fenséges *tapasztalata* legalább a múltban segíthetett is abban, hogy fogékonyvá vájunk az istenfélelemre, a fenséges nagy hatású kanti *analitikája*, vagyis az a mód, ahogyan ezt a tapasztalatot Kant értelmezte, éppen ellenkezőleg hatott. Kant definíciója szerint fenségesnek azt nevezzük, „amivel összehasonlítva minden más kicsi”.¹⁸ Az *ítélőerő kritikája* a fenséges két fajtáját különíti el, de ezek közül számunkra most az a fontosabb, amikor a természetet a hatalma, vagyis azon képessége szempontjából ítéljük meg, hogy akadályokat tud legyőzni. Egy természeti jelenséget ebben az értelemben akkor nevezünk fenségesnek, ha úgy találjuk, vele összemérve elenyészően kicsi az ellenállóképességünk. Egy ilyen jelenség (például egy tengeri vihar) mindig félelmetes. Ugyanakkor Kant szerint a félelem állapotában nem lehet esztétikai ítéletet hozni, így a fenséges tapasztalatának az is feltétele, hogy biztonságban legyünk a fenséges dologgal szemben. Ilyenkor anélkül tudjuk félelmetesnek találni, hogy félnénk tőle.

A fenségesnek azonban van egy további lényeges mozzanata is, nevezetesen, hogy bár hatalmunk egy bizonyos szempontból eltörpül a fenséges tárgy mellett, más szempontból *főlényben vagyunk* vele szemben. A „természet hatalmának ellenállhatatlansága [...] felismerteti ugyan velünk, mint a természethez tartozónak tekintett lényekkel, fizikai tehetetlenségünket, ám egyszersmind felfedi azon képességünket is, hogy magunkat mint a természettől függetlent ítéljük meg, és felfedi egy olyan főlényünket a természettel szemben, amelyen egy egészen más fajtájú önfenntartás alapszik, mint az, amelyet a rajtunk kívüli természet megtámadhat

¹⁶ OTTO, R., *A szent*, 67. Már Ottónál és érezhető némi bizonytalanság, amikor megjegyzi: a fenséges „talán még ma is” képes a „numinózus érzését” kiváltani (uo. 66.).

¹⁷ OTTO, R., *A szent*, 64. Vö. pl. KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, Osiris–Gond–Cura, Budapest 2003, 157, 170–171. Az istenfélelemben Florenszkij is a fenséges tapasztalatához hasonló kettősségként ragad meg: „Végső lealacsonyulásunk felmagasztosulás is egyben. Az istenfélelem kettős módon működik.” FLORENSZKIJ, P., *A kultusz filozófiája*, 12.

¹⁸ KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, 162.

és veszélyeztethet; s ezáltal a személyünkben hordozott emberiség nem aláztatik meg még akkor sem, ha maga az ember alulmarad ama hatalmassággal szemben.”¹⁹

Manapság, amikor az önmagában véve fenyegető természeti jelenségeket (legalábbis itt, Európában) többször látjuk a képernyőn, mint közvetlen közletről, a szabad ég alatt, amikor már annyira biztonságban vagyunk a természettel szemben, hogy alig-alig van alkalmunk félni tőle, egyre kevésbé tudjuk félelmetesnek látni. De még ha tudjuk is, a kanti értelemben vett fenséges tapasztalata akkor is csak súlyos kompromisszumokkal lehet az istenfélelem analógiája, mert egy olyan természet, amellyel szemben nemcsak biztonságban, de bizonyos értelemben fölényben is vagyunk, csak távolról lehet analóg Istennel. Önhittség volna Istent olyannak tekintni, akivel szemben a „személyünkben hordozott emberiség” fölényben lehet. Ezért ha a fenséges kanti értelmezését tesszük magunkévá, a természetet gondosan el kell választanunk Istentől.²⁰

Gondolatainak megvilágítása érdekében Kant maga is hivatkozik az istenfélelemre, mégpedig olyan módon, amit Florenszkij szellemi pimaszságnak nevezne. Annak szemléltetésére, hogyan lehet valamit félelmetesnek tartani anélkül, hogy félnénk tőle, Kant a következő példát hozza. Az erényes ember tudja, hogy elvileg lehetséges, hogy valaki Istennel szemben meg akarja védeni magát, és azt is tudja, hogy ez teljesen kilátástalan próbálkozás volna, vagyis tudja, hogy Isten félelmetes. Abban is biztos azonban, hogy ő maga nem kerülhet ilyen helyzetbe, hiszen erényessége miatt ő biztonságban van Istennel szemben, és nincs mit félnie tőle. „Így féli az erényes ember Istent anélkül, hogy félné tőle.”²¹ Ennek megfelelően Kant szerint sem az Istentől, sem az ő hatalmát érzékelteni képes természeti jelenségektől való félelem nem kívánatos vallásos attitűd, hanem „babonáság”.²²

Főképp azért értékelem ezeket a gondolatokat az istenfélelem szempontjából negatívan, mert Kant itt az ember és Isten viszonyát az erkölcsi dimenzióra szűkíti, mintha Isten az embert pusztán morális önigenlésében fenyegethetné, nem pedig a tillichi értelemben vett ontikus és spirituális önigenlésében is. Ráadásul az erényes emberről olyan leírást ad, amely jól illene a korábban említett farizeusra is: „tudatában van érzülete őszinte és Istennek tetsző mivoltának.”²³ Ezzel ugyanoda lyukad ki, ahova az imént még csak a természeti fenséges analógiája vezetett. Istennek egy olyan természet volt az analógiája, amellyel szemben biztonságban vagyunk. Itt viszont Isten már közvetlenül is úgy

¹⁹ Uo. 174–175. Érdemes idézni a folytatást is: „Ily módon esztétikai ítéletünkben a természetet nem annyiban ítéljük fenségesnek, amennyiben félelmet kelt, hanem mert feléleszti bennünk az erőt (mely nem természet) arra, hogy kicsiségnek tekintsük mindazt, ami iránt aggodalmas törődéssel viseltetünk.”

²⁰ Ez az elválasztás teszi lehetővé, hogy maga Kant is ellentmondás nélkül állíthassa, hogy „ostobaság és véték volna azt képzelniünk, hogy [fölényben lehetünk Isten] hatásaival, vagy netán szándékaival szemben” (KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, 176.).

²¹ KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, 173.

²² A „jó életvitel vallása” (KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, 177.) „fölelemelkedik a természet [...] hatásaitól való félelemnek, nem úgy tekintvén ezeket, mint Isten haragjának kitérésseit” (KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, 177.). A vallásos ember ahelyett, hogy félné a természettől, a fenségest ismeri fel benne, vagy még inkább általa. Kant elmélete szerint ugyanis „nem annyira a tárgyat, mint sokkal inkább a tárgy nagyságbecslésében keletkező hangoltságát kell fenségesnek itélnünk.” (KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, 188.) Mivel „semmi nem nevezhető fenségesnek, ami az érzékek tárgya lehet” (KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, 162.), a mi „szellemi képességünk” (KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, 175.) az, ami tulajdonképpeni értelemben fenséges. Ezért ha a vallásos ember egyes jelenségekben Isten mérhetetlen hatalmának alkalmas kifejezőjét látja is, nem Istent tiszteli és csodálja bennük, mert amit fenségesnek él meg bennük, az nem Isten, hanem a saját „személyében hordozott emberiség”.

²³ KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, 176.

jelenik meg, mint aki nem árthat nekem, akivel szemben védve vagyok, akit éppen félni nem kell.

Úgy tűnik, valami máig szimptomatikusra bukkantunk itt Kantnál. Miután Istent nem kis mértékben éppen az ő filozófiája segítségével kiszorítottuk a természetből, az istenfélelem számunkra legfeljebb a moralitás, a bűn és az utolsó ítélet vonatkozásában őrizhetett meg valamennyit az értelméből. Csakhogy a keresztény igehirdetésnek ma éppen az az egyik legnagyobb akadálya, hogy bár sokan hiszik, hogy van Isten, azt jóval kevesebben, hogy ők maguk bűnösök, így sem azt nem értik, miért kellene félniük az Istent, akit már csak mint bírát félhetnének, sem azt, mit jelent az evangélium tanítása: ne féljtek, Krisztus legyőzte a bűnt és a halált.

„Ezekben a végső napokban a Fiú által beszélt hozzánk”

A ZSIDÓKHOZ ÍRT LEVÉL PROLÓGUSÁNAK (1,1–4)
MAGYARÁZATA

A *Zsidóknak írt levél* bevezető szakaszának (Zsid 1,1–4) jelentőségét jól mutatja az a tény, hogy karácsony ünnepi szentmiséjében szentleckeként olvassuk fel. A bibliai olvasmányok összeállítói bizonyára azért választották éppen ezt a szakaszt, mert utalást fedeztek fel benne a megtestesülés misztériumára. Ugyanakkor érdemes tudatosítani, hogy e hititkon kívül egyéb fontos krisztológiai szempontok is jelen vannak szövegben – sőt első olvasásra hangsúlyosabbnak tűnnek –, nevezetesen a preegzisztencia, a megváltás és az egyetemes uralommal együtt járó megdicsőülés. Ebből kifolyólag nyugodtan kimondhatjuk: a Zsid 1,1–4 az Újszövetség legfontosabb krisztológiai szövegei közé tartozik, s ezért különleges figyelmet érdemel. Az értekezésben ezt a mély tartalmú szöveget elemezzük az exegézis szempontjai szerint, s egyúttal a *Zsidóknak írt levél* hátralevő részeivel való kapcsolatát is egyekszüink kidomborítani.

A ZSID 1,1–4 MIBENLÉTE ÉS SZERKEZETE

Miként a megszokott elnevezésből is kitűnik, a *Zsidóknak írt levelet* műfaj szempontjából a levélirodalom kategóriájába szokták sorolni. Am ez csak az irat záróüdvözeteket és áldáskívánságot tartalmazó befejezése alapján mondható igazán megalapozottnak. Az irat elején nem található az a fajta bevezetés, amely egyébként az újszövetségi levelek többségénél megfigyelhető. A hagyományos levélkezdetnél a szerző először önmagát nevezi meg, majd a címzetteket, akiket ünnepélyes formában köszönt. A szóban forgó könyv elején hiányzik ez a személyes kapcsolatfelvétel. Helyette egy igen ünnepélyes és mély tartalmú teológiai formula áll előttünk, amely Jézus Krisztus kilétét, egyedülálló méltóságát és megváltó művét tudatosítja az olvasó számára. Ebből kifolyólag a Zsid 1,1–4 szakaszt prológnak nevezhetjük, amellyel a levél írója a későbbi teológiai fejtegetésekre kívánja hangolni az olvasókat. A bevezető versekből már sejthető, melyek azok a szempontok, amelyek az irat hátralevő részében különösen is a figyelem középpontjában állnak.

A szóban forgó szakasz jól átgondolt szerkesztést tükröz. Kiindulópontként az 1–2a versekben a szerző Istennek arra a „beszédére” irányítja a figyelmet, amellyel a Fiú (azaz Krisztus) által fordult az emberekhez, s amely éppen ezért felülmúlja a korábbi időkből a próféták által közölt kinyilatkoztatást. A 2b vers két fontos állítása a Fiú egyedülálló rangját és szerepét tudatosítja: Isten mindenképp örökösévé tette őt, illetve a világot is ál-

tala teremtette. A 3. versben négy újabb kijelentés következik, amely a 2b vers állításai tovább vezetésének és kifejtésének tekinthető. A 4. versben, mintegy az előzőek következményeként, Krisztusnak az angyalokét felülmúló méltósága kap hangsúlyt.

Az előző megfontolások alapján a Zsid 1,1–4 szakasz két kisebb egységre osztható:

1–2a versek: Kinyilatkoztatás a Fiú által

2b–4. versek: Krisztus kiléte, méltósága és üdvtörténeti szerepe.

A szerkezetet illetően kiemelhető, hogy a szakasz elején és végén egyaránt Krisztus különleges státusza a hangsúlyos. Az 1–2a versek szerint Krisztus, az általa közvetített kinyilatkoztatás révén, felülmúlja a prófétákat, míg a 4. vers szerint magasabbrendűbb az angyaloknál. Az egyes alegységeken belül is érdekes összefüggések figyelhetők meg. Az 1–2a versek szerkesztési sajátossága az a párhuzam, amely az itt olvasható mondat két felében megfigyelhető:

Isten beszélt

sokszor és sokféleképpen egykor
az atyáknak
a próféták által

ezekben a végső napokban
nekünk
(egy) Fiú által

A 2b–4. verseket illetően mindenekelőtt arra figyelhetünk fel, hogy Krisztus bemutatása ugyanazon szempont kiemelésével kezdődik és végződik: ő az örökös. Az alegység belső összefüggéseit így szemléltethetjük:

Krisztus a mindenség örököse (végkifejlet) 2b
Krisztus a teremtés közvetítője (kezdet) 2c
Krisztus preegzisztens léte és az Istennel való kapcsolata 3a
Krisztus a teremtett világ fenntartója 3b
Krisztus megváltó műve 3c
Krisztus Isten jobbjára történő felmagasztalása 3d
Krisztus angyalokat felülmúló méltósága 4a
Krisztus mint örökös 4b¹

Könnyebb áttekintés végett álljon itt a görög szöveg magyar fordítása:

¹ *Sokszor és sokféleképpen beszélvén Isten egykor az atyáknak a próféták által*

² *ezekben a végső napokban (egy) Fiú által beszélt hozzánk,*

*akit a mindenség örökösévé tett,
aki által a világot is teremtette,*

¹ Egyéb lehetséges összefüggéseket illetően vö. MEIER, J. P., *Structure and Theology in Heb 1, 1–14*, in *Bib 66* (1985), 168–189, 189; LANE, W. L., *Hebrew 1–8* (WBC 47A), Dallas 1991, 6–7; BACKHAUS, K., *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009, 83.

³ aki levén dicsőségének kisugárzása és lényegének lenyomata,
 hordozva a mindenséget hatalmának szavával,
 a bűnöktől való megtisztulást elvégezve
 ült a fenség jobbára (a) magasságban,
⁴ annyival kiválóbb levén az angyaloknál,
 amennyivel náluk különb nevet örökölt.

A ZSID 1,1–4-BEN FELDOLGOZOTT HAGYOMÁNYOK

Már az elmúlt évszázad első felében megfogalmazódott az a vélemény, hogy *Zsidóknak írt levél* prólógusának megfogalmazásában a szerzőt az őskeresztény kateketikai és liturgikus hagyomány erőteljesen befolyásolta. Főleg a 2b és a 3. versek tartalmát tekintették korábbi eredetűnek. Otto Michel az 1935-ben megjelent kommentárjában ezt írja az 1,3 magyarázatánál: „Valószínűleg egy önálló Krisztus-költeményről van itt szó.”² Állításának alátámasztásaként a német exegeta többek között a sajátos, szövegkörnyezettől eltérő nyelvezetre és stílusra hivatkozik. Michel felvetését mások is magukévá tették, és hosszú ideig az volt az általános vélemény, hogy a 3. vers tartalma nem más, mint egy már létező Krisztus-himnusz kiegészítések nélküli idézete.³ Ezt a meggyőződést a már említett sajátos szóhasználaton és stíluson kívül egyéb szempontokkal is igyekeztek alátámasztani. Az 1–2. versekben Isten az alany, a 3. versben viszont Krisztus. A verset bevezető ös vonatkozó névmás egyéb újszövetségi himnuszok (Fil 2,6–11; Kol 1,15–20; 1Tim 3,16) elején is fellelhető. Ezekkel a himnuszokkal a ritmikus stílus, a párhuzamos szerkesztés és az állítmányi participiumok jelenléte is rokonságot mutat. Emellett a 3a. vers tartalma a levél későbbi részében nem jelenik meg.

Az 1980-as évektől kezdve az imént említett közmeggyőződés gyengülni kezdett, mert többen is kimutatták, hogy az őskeresztény eredet mellett érvek nem minden szempontból meggyőző érvényűek. Janusz Frankowski⁴ alapos vizsgálat után arra a következtetésre jutott, hogy a 3. vers nem tekinthető egy korábbi himnusz egyszerű idézetének, hanem a levél írója állította össze hagyományból kölcsönzött elemek alapján. Igaz ugyan, hogy az *ἀπαύγασμα* és a *χαρακτήρ* főnevek a levél egyéb helyein nem fordulnak elő, ám mindkettő szerepel Alexandriai Philón műveiben, amelyek hatása jól kimutatható a szóban forgó újszövetségi irat különböző részeiben. Az a megjegyzés, hogy a Fiú „hordozza a mindenséget” a Kol 1,17-tel mutat rokonságot, de ez közös forrással vagy hagyománnyal jól megmagyarázható. A bűnöktől való megtisztulás fontos teológiai elem a *Zsidóknak írt levél*ben, ezért a *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* megfogalmazást az irat szerzőjének lehet tulajdonítani. A 3. vers utolsó kijelentésében

² MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen 1935 (1984¹⁴), 96–97.

³ VÖ. BORNKAMM, G., *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, in Uö, *Studien zu Antike und Urchristentum: Gesammelte Aufsätze II*, München 1963, 188–203; DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, 1967, 137–140; SANDERS, J. T., *The New Testament Christological Hymns*, 1971, 19–20.92–94; WENGST, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentum*, 1972, 166–170.175–179; HOFIUS, O., *Der Christushymnus Philipper 2,6–11*, Tübingen 1991², 76–88. Sokkal visszafogottabban nyilatkozik VANHOYE, A., (*Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2*, Paris 1969, 103–106), hiszen csupán hagyományos elemekről beszél.

⁴ FRANKOWSKI, J., *Early Christian Hymns Recorded in the New Testament*, in BZ NF 27 (1983), 184–194.

egyértelműen a Zsolt 110-re történik utalás: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς. Hasonló megfogalmazás olvasható a Zsid 8,1-ben és 10,12-ben is.⁵

Ugyancsak a levélíró alkotásának tekinti az 1,1–4 tartalmát John P. Meier.⁶ Az amerikai exegeta a szakaszt az 1,1–14 összefüggésében vizsgálta, s főképp arra figyel fel, hogy az 1,1–4-ben hét krisztológiai megnevezés olvasható, az 1,5–14-ben pedig hét ószövetségi idézet. Ez a sajátos struktúra egyértelműen azt jelzi, hogy az 1,1–14 egysége tudatos megfontolás eredménye. Meier rámutat arra is, hogy az 1,3-ban fellelhető sajátos kifejezések a hellenista zsidóság hatásával könnyen megmagyarázhatók. A 3. vers elején levő ὅς vonatkozónévmás nem mondható egyedinek, hiszen a névmás accusativusa és genitivusa a 2b versben is megtalálható.

A kutatók imént ismertetett meglátásait figyelembe véve az alábbi végkövetkeztésre juthatunk: bár a prolóógus egyes mondatainak sajátos szóhasználata és egyéb krisztológiai szövegekkel (Fil 2,6–11, Kol 1,15–20; 1Tim 3,16) való rokonság miatt nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy a szerző hagyományból kölcsönzött anyagot dolgozott fel, ám egy korábbi himnusz vagy hitvalló formula elkülönítésére nincs elegendő támpontunk. Ezért célszerű a prolóógus teljes szövegét úgy tekinteni, mint a levélíró hagyományos elemeket is magába foglaló alkotását.⁷

SZÖVEGMAGYARÁZAT

1–2a versek

A prolóógus első mondatában Istenre irányul a figyelem. A görögben olvasható ὁ θεός megnevezés a személyvolton kívüli Isten abszolút voltát is kifejezésre juttatja. A mondat két részből áll, s mindkettőben a λαλέω (beszélni) ige (először participiumként, majd ragozott formában) jelöli Isten cselekvését. A participiális tagmondat retorikai sajátossága a π betűvel kezdődő szavak gyakorisága (rögtön a mondat elején háromszor: πολυμερῶς – πολυτρόπως – πάλαι, majd a mondat végén kétszer: πατράσιν – προφήταις). Szintén retorikai sajátosság a participiális tagmondat és a főmondat szavai közötti párhuzam, amelyről fentebb már szóltunk. A λαλέω ige Istennek az emberek felé fordulását, vagyis kinyilatkoztatását tudatosítja. Míg a λέγω ige (mond, elbeszél, kijelent) esetében a beszéd tárgya is nagy hangsúlyt kap,⁸ a λαλέω inkább a hallgatással szembenálló beszéd aktusát nyomatékosítja.⁹

A „sokszor és sokféleképpen” (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) szókapcsolat az ószövetségi kinyilatkoztatás sokszínűségét érzékelteti: az üdvtörténet korábbi szakaszában Isten rendszeresen és különböző formákban (álmok, látomások, hallomások, szimboli-

⁵ Zsid 8,1: ὅς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς; Zsid 10,12: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ.

⁶ MEIER, J. P., *Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb, 5-14*, in *Bib* 66 (1985), 504–533, 524–528.

⁷ Mindazonáltal említést érdemel, hogy a Zsid 1,3 liturgikus hagyományból való származtatásának ma is vannak képviselői. Például: WILCKENS, U., *Theologie des Neuen Testaments* 1/3, Neukirchen-Vluyn 2005, 307. Visszafogottabban nyilatkozik KOESTER, C. R., *Hebrew* (AB 36), New York 2001, 179.

⁸ Vö. VARGA, Zs., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest 1992, 575.

⁹ Vö. GRÄSSER, E., *An die Hebräer (Hebr 1-6)* (EKK XVII/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990, 50.

kus aktusok) közölte üzenetét. A régebbi exegézis ezt a sokszínűséget a tökéletlenség jeleként értelmezte¹⁰, de manapság többen kétségbe vonják az ilyesfajta értelmezés jogosságát.¹¹ Mi mindenesetre úgy látjuk: a „próféták” – „Fiú” párhuzam azt sugallja, hogy egyedül a Fiúban tárul fel teljesen az isteni gazdagság, s ezért a próféták általi „beszéd” mégiscsak egyfajta töredékességre utal.¹² Fontos hangsúlyozni, hogy az *ἐν τοῖς προφήταις* kifejezésnél az *ἐν* prepozíció eszközhatározói értelemben veendő. Kevésbé valószínű, hogy a szókapcsolat háttérében az hellenista sugalmazás-felfogás állna, miszerint Isten mintegy a prófétában lakást véve közli üzenetét.¹³

A sokféle és sokszínű kinyilatkoztatás az „atyáknak” (*τοῖς πατέραςιν*) szólt. A bibliai és korajudaista szóhasználatban ez utóbbi főnév üdvtörténeti méltóságot jelöl. Bár esetenként (pl. Róm 9,4–5) az „atyákon” a pátriárkákat mint ígérethordozókat értik, de ez az alkalmazás nem jellemző a *Zsidóknak írt levélre*. Ezért célszerűbb egy tágabb értelmezés az elődökre vagy a korábbi nemzedékekre (vö. Zsid 3,9; 8,9).

Az *ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* görög kifejezés, amelynek szó szerinti jelentése: „ezeknek a napoknak a végén”, nyilván a végidőre vonatkozik. Azt a szilárd őskeresztény meggyőződést tükrözi, miszerint Jézus Krisztus által új üdvtörténeti korszak köszöntött be, amely a „véglegesség” jegyét hordozza. A kifejezés a *πάλαι* (régén, egykor) határozószóval párhuzamos. Nemcsak a múlt és a jelen szembeállítás ez, hanem annak nyomatékos tudatosítása, hogy a két időszak között minőségi különbség van.¹⁴ A minőségi többletet az adja, hogy Isten a „Fiú” által beszélt hozzánk. A görögben a *υἱός* főnév előtt nincs névelő. Ez a tény azt mutatja, hogy itt a fiúságból fakadó méltóságon van a hangsúly. Ő Fiúként, s nem prófétaként zárja le a kinyilatkoztatás folyamatát: az általa közölt kinyilatkoztatás éppen ezért tekinthető végérvényesnek.

2b–4. versek

A prologus második alegységében a kinyilatkoztatás teljességét hozó Fiúnak a személye kerül a figyelem középpontjába. A 2b vers mondatában még Isten az alany, ám cselekvése részben Krisztus egyedülálló helyzetére vonatkozik, részben pedig Krisztus közvetítő szerepével függ össze: Isten a Fiút egyfelől a mindenség örökösévé tette, másfelől általa teremtette a világot. A vég és a kezdet egyaránt Krisztus által fémjelzett valóság. Igen figyelemre méltó, hogy először az eszkatologikus végkifejlet nyer említést, s csak utána van szó a világ teremtéséről. A logikátlanak látszó sorrend bizonyára azzal magyarázható, hogy a fiúság és az örökség szorosan összefüggnek. Ugyanakkor e sorrend által az is kifejezésre jut, hogy Krisztus azt fogja örökölni, amelynek létrehozásában tevékenyen részt vett.

Az „örökség” motívum jól ismert a Bibliában és a korajudaizmus irataiban. A 2. zsoltárban, amelynek egyik mondatát a levél szerzője a későbbiek során idézi (vö. Zsid 1,5), Isten az alábbi szöveget intézi a Messiáskirályhoz: „A Fiam vagy, ma adtam neked életet. Kérd tőlem, és örökségül adom neked a népeket, birtokodul a föld határait”

¹⁰ Erich Grässer Kálvin Jánost (CR 83,9k) idézi: „Sequitur ergo, varietatem fuisse imperfectionis notam.” GRÄSSER, E., *An die Hebräer*, 52 (32. lábjegyzet).

¹¹ Vö. GRÄSSER, E., *An die Hebräer*, 52; MITCHELL, A. C., *Hebrew* (SP 13), Colledgeville 2009, 35.

¹² Hasonlóképpen vélekedik LANE, W. L., *Hebrew*, 11.

¹³ Vö. MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 93.

¹⁴ Vö. GRÄSSER, E., *An die Hebräer*, 55.

(Zsolt 2,7–8). Az a gondolat, hogy Krisztus az „örökös” eszkatologikus távlatban, a páli levelekben is megjelenik (Gal 4,7; Róm 8,17), s egyúttal az is kifejezésre jut, hogy Krisztus révén a Benne hívők társörökösökké válnak. Ez a szempont a *Zsidóknak írt levél* későbbi részében szintén nagy hangsúlyt kap (vö. Zsid 1,14; 6,17; 9,15).

Krisztusnak a teremtésben betöltött közvetítő szerepe ugyancsak jól ismert teológiai motívum a korai keresztények körében (vö. 1Kor 8,6; Kol 1,15). A háttérben az ószövetségi bölcsességi irodalom áll, amelyben „Isten bölcsessége” esetenként megszemélyesítve jelenik meg: a „bölcsesség” jelen volt a világ megteremtésekor (Péld 8,22–31; Sir 24,9), sőt aktív szerepet is betöltött (Bölcs 8,3–4; 9,1–2). Alexandriai Philónra is gondolhatunk, aki a Logoszt tekinti közvetítőnek, bár esetenként a *viócs* szót is használja rá.¹⁵

A teremtés tárgyát a görögben az *αιῶνας* jelöli, amely az *αιών* főnév többes szám tárgyesete. A görög szóhasználatban ez a többes számú forma a világidőket és a világszférákat egyaránt jelöli.¹⁶ A jelen esetben a második értelem a dominánsabb.¹⁷

A 3. versben folytatódik a Fiú kizárólagos helyzetének és méltóságának a bemutatása. Újdonság, hogy a mondatok alanya maga a Fiú, hiszen előzőleg arról volt szó, hogy Isten mit tett a Fiú által és a Fiúra vonatkozólag. Most négy kijelentés következik, amelyek azt teszik világossá, mi is áll amögött, hogy Krisztus a mindenség örököse lett, illetve közvetítőként részt vett a világ teremtésében. Ez utóbbi azzal magyarázható, hogy már a teremtés előtt létezett, éspedig Istennel a lehető legszorosabb egységben.

A felsorolás első két tagja egymással párhuzamos (*parallelismus membrorum*): *ἀπαύγασμα τῆς δόξης – χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. A kifejezések egyértelműen a hellenista filozófia és a hellenista zsidóság szóhasználatának hatását tükrözik.¹⁸ Az *ἀπαύγασμα* és a *χαρακτήρ* főnevek csak itt fordulnak elő az Újszövetségben, s a *ὑποστάσις* szó is igen ritkán szerepel (vö. 2Kor 9,4; 11,17; Zsid 3,14; 11,1). Ráadásul a szavak jelentéstartalma igen tág. Az *ἀπαύγασμα* jelentheti (aktívan) a kisugárzást, de éppúgy (passzívan) a visszatükrözést is. Az egyházatyák általában az aktív jelentést képviselték,¹⁹ manapság viszont egyesek, a *χαρακτήρ* főnévvel való párhuzam miatt, a passzív értelmet részesítik előnyben.²⁰ Am nagyon valószínű, hogy a szóban forgó szövegben mindkét jelentést szem előtt kell tartanunk. Szépen írja Otto Michel: „A visszfény a fénytől függ, ám magától sugárzik tovább”.²¹ Bár a Fiú teljes mértékben az Atyától függ, mégis önálló üdvösségközvetítő. Ez a két szempont a *χαρακτήρ* főnévvel kapcsolatban is megfontolandó. A görög főnév alapjelentése: „bélyegző, pecsét, pénzverő minta”.²² A pecsét nem más, mint az eredeti példány lenyomata, amely önálló valóságként jelenik meg.

¹⁵ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN, *De Cherubim* 127; *De Migratione Abrahami* 6; *De Specialibus Legibus* 1,81; *De Agricultura* 5. Egyéb szövegeket illetően vö. GRÄSSER, E., *An die Hebräer*, 59 (88. lábjegyzet).

¹⁶ A rabbinikus irodalomban a héber *מַלְאָכָה* főnév szintén ebben a két értelemben használatos. Vö. MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 96.

¹⁷ A Zsid 11,3-ban ugyanez a főnév szerepel a teremtés összefüggésében.

¹⁸ A Bölcs 7,26-ban ez olvasható a megszemélyesített Bölcsességről: *ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς αἰδίου... καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ*.

¹⁹ A nicea–konstantinápolyi hitvallás is ezt az interpretációt tükrözi: „Isten az Istentől, világosság a világosságtól.”

²⁰ Vö. GRÄSSER, E., *An die Hebräer*, 61 (101. lábjegyzet); MITCHELL, A. C., *Hebrew*, 42.

²¹ MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 98.

²² GYÖRKÖSY A. – KAPITÁNYFY I. – TEGYESI I., *Ógörög–magyar nagyszótár*, Budapest 1993, 1197.

A ὑπόστασις jelentése sokrétű: alátámasztás, alap, téma, állhatatosság, valóság, lényeg.²³ A χαρακτήρ szóhoz kapcsolódóan leginkább a „lényeg”, „legbensőbb valóság” értelmet részesíthetjük előnyben. Figyelembe vehetjük, hogy a ὑπόστασις a δόξα főnévvel párhuzamos, amely Isten egyedülálló dicsőségét jelöli. A 3. vers első felének megállapításai így azt teszik nyilvánvalóvá, hogy mind Isten hatalommal teli dicsősége, mind pedig az ő transzcendens, legbensőbb valósága a Fiú által manifesztálódik.²⁴

A Fiú Istennel való kizárólagos kapcsolatának bemutatása után a világgal és a történelemmel való viszonyára, illetve a világban és a történelemben megnyilvánuló cselekvésére irányul a figyelem. Krisztus az, aki a szava által a világ folyamatos fennállását és fennmaradását biztosítja. Ugyanez a gondolat jelenik meg a Kol 1,17-ben is: „Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fenn.”²⁵ A görög szövegben olvasható φέρων τε τὰ πάντα olyan formula, amely a zsidóság irataiban Istenre vonatkozik: „A felső és az alsó (világokat) te hordozod.”²⁶ „Isten hordozza a világot.”²⁷

Amíg a világmindenség fenntartására vonatkozó állítás olyan cselekvést jelöl, amely a jelenben is érvényes, a 3. vers hátralevő része múltbeli aktusokat hangsúlyoz: „a bűnöktől való megtisztulást elvégezve ült a fenség jobbára (a) magasságban”. A kijelentés a Zsidóknak írt levél fő témáit (a bűnöktől való megtisztulás és a megdicsőülés) vetíti előre. A „megtisztulás” (καθαρισμός), amely Krisztus engesztelő művének az eredménye, a bűnök bocsánatával azonos.²⁸ Krisztus „hatástalanította” a bűnöket,²⁹ s így tette lehetővé mind az ember benső megtisztulását (Zsid 9,14), mind az ember és az Isten közötti kapcsolat helyreállítását (Zsid 10,19–20). Bár itt nincs nyíltan kimondva, de a levél hátralevő részéből kiviláglik, hogy a megtisztítás a kereszthalál által történt (vö. 10,12–14; 12,2).

A Fiú történelmi küldetését, amely kinyilatkoztatást és megváltást egyaránt magában foglal, a felmagasztalás követi. Ezt a Zsolt 110,1-re (LXX: 109,1) való utalással írja le a levél szerzője. A 110. zsoltár eredetileg a király beiktatásának, illetve trónra lépésének ünnepi liturgiáján volt használatos. „Az intronizáció rítusában a prófétai szó által maga JHWH szólítja fel a királyt: »Jobbom felől foglalj helyet!«”³⁰ Az Újszövetség a zsoltár első mondatát Krisztus feltámadására és megdicsőülésére vonatkoztatja (vö. ApCsel 2,34–35; 1Kor 15,25; Zsid 1,13). Figyelemre méltó, hogy a Septuagintában az ἐκ δεξιῶν forma szerepel, a vizsgált prológos szövegében viszont az ἐν δεξιῷ olvasható. Nem lehetünk biztosak abban, hogy a változtatás a levél szerzőjétől származik, hiszen az ἐν δεξιῷ egyéb újszövetségi helyeken is előfordul (vö. Róm 8,34; Kol 3,1; Ef 1,20). Krisztusnak az intronizációja és az Isten jobbán való helyett foglalása egyúttal a teljhatalomban való részesedést is magában foglalja. Ezt jelzi az a tény is, hogy Isten neve helyett a μεγαλωσύνη (magnaság, fenség) főnév áll. Ez a szó a Zsidóknak írt levélen kívül csak egyszer fordul elő az Újszövetségben (Júd 25), a Septuagintában viszont gyakoribb: sokszor Isten fenségét jelöli, a Bölcs 18,14-ben pedig magának az Istennek a megnevezése.

²³ Uo. 1140. A főnév használatához a görög-hellenista iratokban vö., KÖSTER, H., Art. ὑπόστασις, in *ThWNT* VIII (1969), 571–588, 571–582.

²⁴ A δόξα és ὑπόστασις főnevek Alexandriai Philón irataiban is együtt szerepelnek. Vö. KÖSTER, H., uo. 582.

²⁵ Ezt a gondolatot a későbbi teológia a *creation continua* fogalommal jelöli.

²⁶ *Genesis Rabba* 22,11. Idézi: MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 100.

²⁷ *Exodus Rabba* 36,4. Idézi: MICHEL, O., uo.

²⁸ Az Újszövetségben a καθαρισμός főnév, a vizsgált szövegen kívül, csak 2Pét 1,9-ben vonatkozik a bűnök bocsánatára. Egyébként a mózesi törvény által megkövetelt, rituális értelemben vett megtisztulást jelöli.

²⁹ Vö. GRÄSSER, E., *An die Hebräer*, 64.

³⁰ RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest 2005, 61.

A 4. vers a prolóógus lezárása, s egyszersmind átvezetés a következő egységhez. A hangsúly továbbra is a Fiú egyedülálló pozícióján és méltóságán van, persze most már a megdicsőült Krisztusra összpontosítva. Mivel a név a bibliai szóhasználatban a legszorosabban kapcsolódik a személyhez, ezért a Krisztus által örökölt, angyalokét felülmúló név Krisztus személyének minden teremtményt felülmúló valóságát tudatosítja. Aki ugyanis az angyalokat is felülmúlja, az közvetlenül Istennél létezik. Az összehasonlítás (κρείττων – διαφορετερον) nem csupán rangbeli, hanem létbeli (ontológiai) különbséget jelöl.³¹

A prolóógus végén a levélíró nem mondja ki nyíltan, hogy a megdicsőült Krisztusnak melyik név jut örökségként osztályrésziül. Az exegéták többsége prolóógust követő szakasz alapján úgy véli, hogy ez a név csakis a „Fiú” lehet.³² Az 1,5–14 szakasz ugyanis hét ószövetségi idézetet tartalmaz, s az első kettőben a fiúvált kap hangsúlyt: „*A fiam vagy, ma születtek?*” (1,5; vö. Zsolt 2,7) „*Én atyja leszek, ő meg a fiam*” (1,5; vö. 2Sám 7,14). Mindazonáltal nem feledhetjük: Krisztus már a 2. versben Fiúként lett bemutatva, s ehhez a bemutatáshoz a preegzisztencia és a teremtésben betöltött közvetítés szempontjai kapcsolódtak. Ezért az említett nézet képviselői szerint a megdicsőüléskor örökölt Fiú név lényegében a fiúság intronizáció formájában történő nyilvánvalóvá válását jelenti. Ugyanakkor vannak olyan szentírás-magyarázók is, akik nem elégszenek meg ezzel a magyarázattal. Szerintük nemcsak az első két ószövetségi idézetet kellene figyelembe venni, hanem a többit is, sőt az 1,5–2,18 egység egészét. Matthias Rissi úgy véli, hogy az 1,4-ben említett név valójában az idézetekben megjelenő fenségcímek együttese, vagyis: Fiú – Isten – Úr.³³ Albert Vanhoye, a 2,17–18 tartalmát alapul véve, a Krisztusnak osztályrésziül jutó nevet a „főpap” megnevezéssel azonosítja.³⁴ Mi is úgy látjuk, hogy célszerű nagyobb távlatban értelmezni a 4. vers állítását. A Zsolt 2,7 és a 2Sám 7,14 idézete nem hagy kétséget afelől, hogy tényleg a Fiú névről van itt szó. Ám ehhez a névhez sajátos konnotációk kapcsolódnak: ő az Isten jobbára felmagasztalt Úr és egyúttal örök Főpap.

A PROLÓOGUS ÉS A LEVÉL KÉSŐBBI RÉSZEI

Már a szövegmagyarázat során lehetőségünk adódott arra, hogy egy-egy kifejezéssel kapcsolatban utalást tegyünk a levél hátralevő részeire. Most értekezésünk végén, mintegy lezárásként, a prolóógus fő témáinak későbbi továbbvitelére és kibontakoztatására összpontosítunk.

Az az alapgondolat, hogy Isten beszélt hozzánk – először a próféták, majd a Fiú által – a 3,7–4,13 egységben folytatódik. Világossá válik, hogy Isten szavakban történő

³¹ Vö. BACKHAUS, K., *Der Hebräerbrief*, 88. Egyes exegéták szerint a levél szerzője azokkal a személyekkel polemizál, akik az angyalokat különleges tiszteletben részesítik. Vö. MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 105; BORNKAMM, G., *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, 198 (23. lábjegyzet); VANHOYE, A., *Situation du Christ*, 98–99. Mivel a levél hátralevő részében nincs jele ilyenfajta angalkultusszal szembeni polémianak, az említett magyarázat nem mondható biztosnak. Vö. GRÄSSER, E., *An die Hebräer*, 67.

³² Vö. MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 105; MEIER, J. P., *Structure and Theology*, 187–188; GRÄSSER, E., *An die Hebräer*, 66; LANE, W. L., *Hebrew*, 17; BACKHAUS, K., *Der Hebräerbrief*, 88; MITCHELL, A. C., *Hebrew*, 39.

³³ Vö. RISSI, M., *Die Theologie des Hebräerbriefes*, Tübingen 1987, 52.

³⁴ Vö. VANHOYE, A., *Situation du Christ*, 378; Uő, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980, 105–106.

hozzánk fordulása megfelelő választ igényel, amely nem lehet más, mint figyelmes befogadás és engedelmesség. Emellett Isten szavának különleges hatékonysága és ítélő szerepe is megfogalmazódik. A megváltás és a megdicsőülés témái az 5,11–10,39 egységben nyerne kifejtést. A két teológiai szempont a legszorosabban kapcsolódik egymáshoz, hiszen Krisztus éppen az életáldozata révén jutott el a mennyei szentélybe (9,12.24).

Némileg meglepő – főként a karácsonyi liturgián történő (fentebb említett) használat miatt –, hogy a *Zsidóknak írt levél* bevezetésében nyíltan nincs kimondva a megtestesülés ténye.³⁵ A preegzisztencia határozott állítása, a Fiúnak a prófétákhoz való viszonyítása, valamint a bűnöktől való megtisztítás és a felmagasztalás hangsúlyozása miatt nem kétséges, hogy a levélíró abban a hitbeli meggyőződésben fogalmazta meg a prológu-
gust, hogy az örök Fiú valóságos ember lett. Ami viszont a bevezető sorokban csak közvetve jelenik meg, az a levél későbbi részeiben nyíltan kifejezésre jut. A 2,14-ben ez az állítás olvasható: „*Minthogy a gyermekeknek közös a testük és a vérük, ő is részt kapott belőle, hogy így halálával legyőzze azt, aki a halálon uralkodott, tudniillik az ördögöt.*” A 10,4-ben a levélíró Krisztus világba jövele kapcsán a Zsolt 40,7 (LXX: 39,7) tartalmát idézi: „*Áldozatot és felajánlást nem kívántál, de testet alkottál nekem.*”

A *Zsidóknak írt levél* egészének ismerete alapján az is meglepetést okozhat, hogy a levél legkidolgozottabb témájára, Krisztus főpapságára nem történik utalás a prológu-
sban. Ennek valószínűleg egyfajta pedagógiai megfontolás lehet az oka. Bár Krisztus halálának áldozatként való értékelése kezdettől fogva hangsúlyos volt az ősegyházban, Krisztus papi, illetve főpapi mivoltának teológiai kifejtésére csak a *Zsidóknak írt levél*ben került sor. A levélíró bizonyára tudatában volt kezdeményezése újszerűségének, ezért művét nem e teológiai szempontra összpontosítva kezdte el, hanem olyan témák felidézésével, amelyek az őskeresztények közkinccsének számítottak. Csak a Krisztusra vonatkozó „hagyományos” meggyőződés rövid kifejtése (1,1–2,18) után fogott hozzá az újnak számító főpapi krisztológia részletes megalapozásának.

Ennek ellenére nem mondhatjuk, hogy Krisztus főpapként való bemutatása teljesen előkészületlenül jelenne meg. Hiszen a papi tevékenység nem más, mint az ember és az Isten közötti közvetítés (vö. Zsid 5,1), s ez a közvetítői szerep a prológu-
sban is nagy hangsúlyt kap. Isten a Fiú által közölte velünk végérvényes üzenetét, s a bűn miatt megromlott kapcsolat Isten és az ember között szintén a Fiú által állt helyre. Amikor tehát hitvallást teszünk Krisztusról mint végső kinyilatkoztatóról és a bűneinktől megtisztító Megváltóról, egyúttal az ő főpapi mivoltáról is hitvallást teszünk.

³⁵ A vizsgált prológu-
s éppen ezen a ponton különbözik a Fil 2,6–11 és a Jn 1,1–18 rokon tartalmú szövegeitől. Ezekben ugyanis a megtestesülés ténye nagyon hangsúlyosan kifejezésre jut. A Zsid 1,1–4 és az imént említett szakaszok összehasonlításához vö. ATTRIDGE, H. W., *La christologie kénitique et l'épître aux Hébreux*, in *ETR* 89 (2014), 293–308.

KRÁNITZ MIHÁLY

Új ökumenikus útmutató

– *Vademecum Oecumenicum* (2020)

A SZENTSZÉKI DOKUMENTUM BEILLESZTÉSE
AZ ÖKUMENIKUS DIREKTÓRIUMOK SORÁBA

BEVEZETÉS

2020. december 4-én új szentszéki ökumenikus dokumentum jelent meg *A püspök és a keresztények egysége – Ökumenikus Vademecum* címmel.¹ Az új vatikáni irat amellett, hogy nagyon sok gyakorlati szempontot ad a keresztény egység előmozdítására, egyúttal áttekinti az eddig megjelent tanítóhivatali megnyilatkozásokat is, és azokra építve fogalmazza meg az új feladatokat. Érdeemes először folyamatában áttekinteni a katolikus egyház ökumenizmussal kapcsolatos szövegeit, hogy teljes egészében lássuk az egyház fel fogását, az elutasítástól az elfogadásig megnyilvánuló magatartását.

A sorban az új dokumentum már a „harmadik direktóriumnak” számít (1967/1970, 1993 után), és ez is mutatja, hogy a katolikus egyház újra és újra átgondolja „teendőit” a keresztény egység területén. Legtöbbször az elért eredmények azonban csak a legfelsőbb szinteken jelennek meg, és kevésbé jutnak el a keresztény közösségek tagjaihoz, ezért a katolikus egyház most püspökeit kéri fel arra, hogy álljanak a több mint félévszázados katolikus ökumenizmus élére és saját egyházmegyéjükben érezzék át felelősségüket az egység szolgálatában.

A kánonjogi törvénykönyv előírja, hogy a püspök „a katolikus egyházzal teljes közösségben nem lévő testvérekkel szemben viseltessék emberséggel és szeretettel, és támogassa ezt úgy, ahogyan az egyház értelmezi”.² A katolikus egyház szándékából teljesen világos, hogy a püspöknök a keresztények egységét szüntelenül szem előtt kell tartania, és „nem tekintheti az ökumenikus ügyek előmozdítását egyszerűen szerteágazó szolgálati feladatai egyikének, hanem olyan feladatnak, amelyet más, látszólag fontosabb feladatok elé kell vagy lehet helyezni”.³ A dokumentum fontosságát mutatja, hogy köz zétételét Ferenc pápa személyesen hagyta jóvá.

¹ A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, *A püspök és a keresztények egysége – Ökumenikus Vademecum* (= *Ökumenikus Vademecum*), Szent István Társulat, Budapest 2021.

² Vö. *Ökumenikus Vademecum*, Előszó.

³ Vö. *Ökumenikus Vademecum*, Előszó.

1. A KATOLIKUS EGYHÁZ MEGNYILATKOZÁSAI A KERESZTÉNY EGYSÉGRŐL

A keresztények közötti egységkeresés a protestánsok kezdeményezésére indult el a XIX. század folyamán, amikor világszerte megsokasodtak a missziós központok, főként a nyugati gyarmatbirodalmak területén. Az egyes nemzetek saját érdekének előtérbe helyezése az evangélium terjesztése során eltéréseket, összeütközéseket eredményezett. *William Carey* (1761–1834) indiai baptista misszionáriusa ezt szerette volna orvosolni 1805-ben egy, a missziókról szóló nagy világtalálkozóval, azonban mintegy száz évet kellett várni rá, hogy megfelelő akarat is legyen a szándék mögött, amellyel elvben az egyes protestáns egyházak egyetértettek. Ennek a létrejöttéig azonban több olyan kezdeményezés is született, amely az egység gondolatát erősítette. Elkötelezett lelkészek, az új egyházak lelkes tagjai, fiatal keresztény egyetemisták személyes kötelességüknek tartották Krisztus utolsó vacsorai szándékának megvalósítását, a „*Legyenek mindnyájan egy!*” fohász teljesítését.⁴

Ezeknek a különálló, de mégis egy irányba mutató törekvéseknek a gyümölcse lett az 1910-es edinburghi világmisziós konferencia meghirdetése (*World Missionary Conference*). Ezen az összejövetelen hangzott el egy fiatal, időközben sajnálatos módon elfeledett – valószínűleg kínai – felszólaló „kiáltása” az egység után. A prófétai jellegű megfogalmazás következtében kezdtek a részt vevő protestáns egyházak képviselői egy komoly egységmunkába, mely kezdeményezés váratlan, de gazdag gyümölcsöket hozott.

Bár katolikusok és ortodoxok meghívása nem volt napirenden, a konferencia mégis túlmutatott önmagán. Az esemény további pozitív következményekkel járt, a gyakorlati és a teológiai egység összehangolásában. Az elkezdődött egységfolyamat érintette a katolikus egyházat is, mely ekkor pusztán külső szemlélője volt más nem katolikus keresztények között megnyilvánuló előremutató változásoknak.

Katolikus „szálként” azonban, mintegy „virtuális jelenlétként” lehet értelmezni *Geremia Bonomelli* (1831–1914) cremonai püspöknek a missziós konferenciához írt levelét, amelyet barátja, az amerikai episzkopális egyház tagja, *Silas McBee* (1853–1924) fel is olvasott. Ez a gondviselészerű ottlét előzetes kérdéseket vet fel, nevezetesen a katolikusok között bűvópatakként jelen lévő egységvágyról.⁵ Egy ilyen – levél általi – „jelenlétnék” előzményei vannak és ezeket érdemes feltérképezni a katolikus egyház védelmében is. Ugyanakkor az adott történelmi helyzetet is ismerni kell, mert csak így lehetünk mentesek az elhamarkodott előítéletektől.⁶

⁴ Jn 17,21.

⁵ Geremia Bonomelli püspök Edinburgh-val való kapcsolatáról lásd: DELANEY, J., *From Cremona to Edinburgh*, in *The Ecumenical Review* (July 2000), 418–131. Vö. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1758-6623.2000.tb00049.x>. (A kutatás ideje: 2021. május 31.)

⁶ Szent II. János Pál személyes hangvételű levélben emlékezett meg 1994-ben *Geremia Bonomelli* halála 80. évfordulójáról, kiemelve lelkipásztori örökségét, valamint a jelen idő számára is vitathatatlan aktualitását, páratlan emberi és lelki értékeit. A pápa levele is mutatja, hogy Bonomelli magatartása nem merült feledésbe: „Si tratta di un illustre Pastore, il cui ministero è degno di essere ricordato. Al momento della sua dipartita terrena, avvenuta il 3 agosto 1914, Monsignor Bonomelli ha lasciato una copiosa eredità spirituale e pastorale, e il passare degli anni ha posto in maggiore risalto i tratti singolari della sua statura umana e spirituale, per vari aspetti tuttora di indiscussa attualità.” A szentéletű pápa külön hangsúlyozza Bonomelli párbeszédre képes magatartását: „Proprio per questa ragione, il pensiero e l’azione del Vescovo Bonomelli possono considerarsi un preludio al dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo.” Vö. <https://>

Amint a kelet–nyugati egyházszakadás esetében is mindkét részről volt törekvés az egység visszaállítására a lyoni (1274) és a firenzei (1439) zsinaton, ugyanígy a reformációt követő évszázadokban nem hivatalos, rejtett módon, néhány esetben titkolva katolikus részről is indultak kezdeményezések az egyetlen egyház ismételt helyreállítására és megtapasztalására. Mivel a protestáns, úgy a katolikus hívó sem él elszigetelten, hanem az élet adottságainak megfelelően óhatatlanul is kapcsolatok alakulnak ki a családban, a munka során, társadalmi vagy kulturális területen, úgy alapvetően jelen volt a keresztény egység gondolata az egyetlen családból származó, de mégis szétszakadt testvérek között.

A skóciai missziós konferencia hatása „elgondolkodtatta” a katolikus egyházat is, jóllehet csak az esemény híre jutott el Rómába. Ám éppen a XX. század első évtizedében értek be azok a katolikus lappangó egységtörekvések is, amelyek – bár nem látványosan, de mégis sokszor észrevétlenül – jelen voltak a látványosabb, protestánsok közötti közeledés hátterében. Ezek közül kiemelkednek *Ferdinand Portal* (1855–1926) francia katolikus pap személyes beszélgetései anglikánokkal, amelyek már a XIX. század végén ismertté váltak, de a római körök ezt „leállították”. Azonban csak két évtizedet kellett várni, amikor *Desiré Mercier* bíboros párbeszédet kezdeményezett – Portal tapasztalatai alapján is – jelentős anglikán személyekkel, akik közül kiemelkedik *Lord Halifax*. 1921–1925 között négy alkalommal is sor kerülhetett az ún. malines-i megbeszélésekre (*Conversations de Malines*) a brüsszeli érsek palotájában. A keresztény egység szempontjából jelentős eseményt – melyet utólag kimagaslónak lehet tekinteni – Róma hallgatólagosan tudomásul vette.

A malines-i megbeszélések ténye és hatása mind a mai napig meghatározó, egyrészt a katolikus–anglikán párbeszédben, másrészt az ökumenizmus II. Vatikáni Zsinat előtti történetének első nagy fejezetében. A dialógus 1926-tól Mercier bíboros (1851–1926) és Ferdinand Portal halálával abbamaradt, és valószínűleg nem volt véletlen az időzítés sem, de XI. Piusz pápa 1928-ban adta ki *Mortalium animos* kezdetű körlevelét, amely a korábbi évtizedek protestáns – és talán elmondhatjuk, katolikus – egységtörekvéseire a pánkrisztianizmus megnyilvánulásaként tekintett.⁷

A római katolikus egyház számarányából és hatalmi helyzetéből fakadóan kevésbé volt fogékony a nem katolikus keresztények egységesülésére, sőt ebben veszélyt is látott, ám amint átlépünk a XIX. századból a XX. századba, úgy enyhült az elutasítástól a távolmaradáson át egészen a tudomásul vételig Róma álláspontja. A *Syllabus* (1864) IX. Piusz idején a vallási jelenségekkel együtt ítélte el a kezdődő keresztény egység jelenségeit. XIII. Leó pápa pedig az anglikánokkal való kapcsolódást gátolta.

Az előbbiekkal együtt a *Mortalium animos* körlevél nyílt és határozott minősítéssel ítélte el az 1910-es edinburghi konferencia következtében lendületet vett immár ökumenikus törekvéseket. Ezek a jelenségek jóllehet gátolták, de mégsem akadályozták meg a lelkeség szintjén a protestáns felekezetek által kezdeményezett egységtörekvéssel való rejtett vagy nyílt azonosulást. XII. Piusz pápa pedig már új hozzáállásról tett tanúságot, amikor *Mysterium ecclesiae* (1950) megnyilatkozásában a Szentlélektől eredő mozgalomként írta le az ökumenizmust. XXIII. János fellépésével pedig nagy fordulat állt be

www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_19940803_monsignor-bonomelli.html. (A kutatás ideje: 2021. május 31.)

⁷ Mercier bíboros vállalkozásáról magyarul lásd: DÉR, I., *A malines-i megbeszélések. Mercier bíboros kísérletei az anglikán és a katolikus egyház egyesítése érdekében*, Budapest 1941.

Róma részéről, amikor építve korábbi egyháztani és gyakorlati szempontjaira, a II. Vatikáni Zsinaton kidolgozta az ökumenizmus katolikus alapelveit (*Unitatis redintegratio*).

A zsinat előtti évtizedekben a lelki ökumenizmust kimagasló módon képviselte a francia egyház. 1926-tól már élő módon gyakorolták a chevetogne-i bencés-ortodox monostor szerzetesei a keresztény egység mindennapjait, ahol a mindmáig jelentős *Irénikon* című ökumenikus folyóirat teológiai és lelki irányt mutat a megszentelt életet élők számára is. *Paul Couturier* (1881–1953) pedig a korábban protestáns talajról induló imaoktávát karolta fel, és lyoni egyházmegyes papként előjárói engedéllyel lelkesen terjesztette már 1935-től a keresztény egység iránti pozitív magatartást. 1937-ben ő alapította meg a *Groupe de Dombes* ökumenikus csoportot, amely azóta is elmélyült ökumenikus teológiai munkát végez.

Abbé Couturier utóda 1954-től a szulpiciánus *Pierre Michalon* (1911–2004), aki eredményesen folytatta elődje egységmunkáját. Ökumenikus központot hozott létre Lyonban (*Centre oecuménique Unité Chrétienne*), mely 1957-től *Ökumenikus Oldalak* címmel periodikát adott ki, mely világszerte nagy példányszámban elterjedt. Ez a tevékenység is hozzájárult az ökumenikus gondolat ébren tartásához a katolikusok között, mely törekvés sikere Michalon személyében is ténylegesen megnyilvánult, amikor konzultorként meghívást kapott az alakuló Keresztény Egységítőkárság munkatársai közé.

2. KATOLIKUS ELŐKÉSZÜLETEK A KERESZTÉNY EGYSÉGRE

A katolikus ökumenizmus kezdeteivel kapcsolatban mindenekelőtt arról a beszédes tényről kell szólni, amely XXIII. János személyéhez köthető, aki nemcsak meghirdette a II. Vatikáni Zsinatot, hanem kijelölte annak céljait is, hangsúlyossá téve közülük a keresztény egység helyreállítását.⁸ 1959. január 25-től, a zsinat meghirdetésétől kezdve egészen 1962. október 11-ig, a zsinat tényleges megnyitásáig, különleges átalakuláson ment át a katolikus egyház. A pápa „megfellebbezhetetlen” döntése alapján az egyház belső megújulása és a világgal való párbeszéd felvétele mellett különleges hangsúly került Jézus Krisztus szándékának figyelembevételével (Jn 17,21) a keresztények közötti egység újra megtalálására és kiépítésére. A zsinat megkezdéséig három és fél év állt rendelkezésre, és ez idő alatt a korábbi, sokszor elhallgattatott katolikus ökumenikus törekvésekre is építve ki kellett dolgozni egy új magatartásformát, egy új „szótárt” és az ehhez kapcsolódó új gondolkodásmódot.

XXIII. János pápa ezeket a szempontokat saját személyében egyesítette. Legközvetlenebb munkatársainak többsége azonban még nem állt közel a korábban a protestánsok ügyének tekintett vállalkozáshoz. *Augustin Bea* (1881–1968) bíboros személyében azonban a pápa nemcsak egy megfelelő szakemberre, képzett biblikusra és vallásszakértőre, hanem mint egy bizalmas barátira is támaszkodhatott. A zsinat helyes és megfelelő előkészítésére XXIII. János pápa 1960. július 5-én létrehozta a Keresztény Egység Titkarságát.⁹

⁸ Az *Ad Petri cathedram* kezdetű körlevél (1959. június 29.) már kimondja, hogy a zsinat célja „barátságos meghívás lesz azok részére, akik az apostoli Szentszéktől elváltan élnek, hogy keressék és találják meg az egységet, amelyért Krisztus olyan bensőségesen könyörgött Atyjához”. Vö. AAS 51 (1959), 497–531.

⁹ Az elterjedtebb (német) elnevezéssel *Einheitssekretariat* (*Secretariat ad Christianorum Unitatem Fovendam*) létrehozásáról szóló *Superno Dei nutu motu propriót* lásd: AAS 52 (1960), 433–437. Ez a titkarság 1989-től pápai tanácsként (*Pontificium Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam*) működik. Elnöke 2010-től Kurt Koch bíboros.

Első elnöke Augustin Bea bíboros volt (1960–1968 között), aki nemcsak az ökumenizmussal, hanem a zsinat egész lefolytatásával kapcsolatban meghatározó módon járt el.

3. A II. Vatikáni Zsinat és az Egyház jövőbeli elkötelezettsége a keresztények egysége mellett

XXIII. János pápa szándéka kiemelt célként jelölte meg a keresztények közötti megosztottság megszüntetését és az egység helyreállítását. A zsinatnak ez a törekvése hatalmas lelki és szellemi energiákat szabadított fel, ami mindenki számára megmutatta, hogy az egyház él, és képes a jövőben is megújulni és utat mutatni valamennyi keresztény számára.

Ez az intézményes döntés kifelé is egyértelművé tette, hogy a katolikus egyház belépett az ökumenikus párbeszéd világába. Az ökumenikus szakértők meghívása hónapok és évek munkája során véglegesítette és tárta a zsinati atyák és VI. Pál pápa elé az *Unitatis redintegratio* kezdetű határozatot.¹⁰ A katolikus egyház támaszkodva a korábbi évtizedek – sokszor elítélt vagy megtúrt – teológusainak a munkájára, a meglepetés erejével ható módon mondta ki, hogy „az ökumenikus mozgalom az összes keresztény egységének helyreállítására, a Szentlélek kegyelmének ihletésére kezdődött”.¹¹ Ez a dekrétum ténylegesen egy olyan alapszövegnek minősül, mely eredményesen rögzítette az ökumenizmus katolikus alapelveit, és általánosságban határozta meg a keresztény egység főbb területeit, valamint az egyház és azon belül valamennyi hívő feladatait.

A zsinati szöveg főbb témái a következők: az egyházfogalom meghatározása, a kegyelmi élet teljessége, az egység elleni vétkek beismerése és bűnbánattartás, a nem katolikusokkal való közös imádság előmozdítása, a kinyilatkoztatott igazság közös teológiai feldolgozása, a szív megtérése, a lelki ökumenizmus középpontba állítása, a leendő papság ökumenikus nevelése, a nem katolikus testvérekkel való együttműködés, továbbá liturgikus képzés a keleti keresztények hagyományainak megismerésére, valamint a Szentírás szerepének hangsúlyozása.¹²

4. AZ ELSŐ ÖKUMENIKUS DIREKTÓRIUM (1967)

A II. Vatikáni Zsinat megmutatta, hogy a katolikus egyház mennyire komolyan veszi a keresztény egység szorgalmazását, és a zsinatot követő években egy két részből álló direktóriumot (gyakorlati végrehajtási útmutatót) adtak ki. Ennek első része 1967-ben jelent meg, mely az ökumenizmus általános teendőit írja le. A másik rész 1970-ben látott napvilágot. Ebben a Keresztény Egységtitkarság a katolikus oktatási intézmények-

¹⁰ *Unitatis redintegratio* (UR), in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest 1986, 391–403. A dokumentum a következő ünnepélyes szavakkal kezdődik: „Az egység helyreállítását előmozdítani az összes keresztények között a II. Vatikáni Zsinat egyik fő célja” (UR 1.).

¹¹ UR 1; UR 4.

¹² Az ökumenikus szempont más zsinati dokumentumokban is megjelent, például *Lumen gentium*, 8. (a *subsistit in* megfogalmazás az egyházzal kapcsolatban; ugyanezt lásd: *Dignitatis humanae*, 1.), 15., 27. (az egyházzal szóló konstitúció itt hangsúlyozza, hogy a püspökök „viseljen gondot azokra is, akik még nincsenek az egy nyájban; tudnia kell, hogy ezeket is reá bízta az Úr”); *Gaudium et spes*, 32.; *Sacrosanctum concilium*, 26. (az egyház az egység szakramentuma).

ben megvalósítandó ökumenikus teendőket körvonalazza, több mint ötven évvel ezelőtt, miután a zsinati ökumenikus határozat kimondta, hogy „az egység szorgalmazása az egész egyház gondja”.¹³

A szöveg ténylegesen és szabályszerűen írásba foglalta, mit is kellene tenniük a katolikusoknak – vezetőknek és híveknek, hogy „egyre jobban meg lehessen valósítani mindazt, amit a II. Vatikáni Zsinat az egység kérdésében tanít”.¹⁴ Az ökumenikus tevékenység ugyanis csakis akkor lehet katolikus, ha az összhangban áll a katolikus egyház hitével.¹⁵

Már ez az első, útmutatásnak szánt szöveg megerősíti, hogy az ökumenikus mozgalom a Szentlélektől származik és ő hívta létre – mivel az egyház így tökéletesebben fejezi ki a Krisztustól kapott igazságot és szentséget. Ezért nyújt segítséget a direktórium a püspököknek, hogy „semmi akadályt ne gördítsenek a gondviselés útjába, de elébe se vágjanak a Szentlélek jövőendő ösztönzéseinek”.¹⁶

Az első fejezet kifejti, hogy a püspökök feladatai között szerepel az ökumenikus egyházi bizottságok szervezése, amely jelenti az egyházmegyei ökumenikus bizottságok megalakítását, amely püspökökből, szerzetesekből és szerzetesnőkből áll, de előírja a területi ökumenikus bizottság felállítását is, amely püspökökből és szakértőkből áll majd, és előírja konkrét feladataikat.¹⁷

A dokumentum második fejezete a keresztség érvényességét elemzi más egyházakban és egyházi jellegű közösségekben.¹⁸ A harmadik fejezet a lelki ökumenizmussal foglalkozik, mely az elmúlt évszázad során alkalmasnak bizonyult a keresztények egymáshoz való közeledésére.¹⁹

A negyedik fejezet azokat az elemeket és javakat emeli ki, melyek más egyházak körében felfedezhetők, és amint ezt a II. Vatikáni Zsinat is megállapította, ezek együttese élte és építi az egyházat.²⁰ Az ökumenikus összefüggéseknek nemcsak a formájára és helyére, hanem a résztvevők öltözetére is kitér a szöveg.

A dokumentum a teológiai is rendkívül összetett kérdést, a szent cselekményekben való részvétel módját is szabályozza (a keleti rítusú egyházakban való gyónás, áldozás, keresztszülei megbízatás, keleti rítusban történő szentségi házasságkötésnél való tanúság, valamint a különvált testvérekkel való szentségi jellegű közösség, melynek alapja a keresztség. Ez indokolja, hogy a különvált testvérek valamelyik szentségben részesülhessenek, és ezt mondhatjuk el a keresztséghez kapcsolódó keresztszülei, illetve a bér-máláshoz kapcsolódó bérmaszülei tisztségek vállalása esetében). Ha pedig a különvált testvéreknek nincs megfelelő épülete, a helyi ordinárius megengedheti, hogy a katolikusok templomát használják.²¹

¹³ Vö. UR 5.

¹⁴ *Ökumenikus direktórium* I/1. (1967), Szent István Társulat, Budapest 1983.

¹⁵ *Ökumenikus direktórium* I/1.

¹⁶ UR 4, UR 24.

¹⁷ *Ökumenikus direktórium* I/3–8.

¹⁸ *Ökumenikus direktórium* I/9–19.

¹⁹ *Ökumenikus direktórium* I/20–23.

²⁰ UR 3. (Imádságok, könyörgések, „sajátos liturgikus cselekmények”)

²¹ *Ökumenikus direktórium* I/24–60.

5. AZ ELSŐ DIREKTÓRIUM FOLYTATÁSA (1970)

Az *Ökumenikus direktórium* második megjelent része (1970) általános elveket közöl az ökumenikus neveléshez. Különösen a felsőoktatási intézmények – egyetemek, fakultások, akadémiák, egyházmegyei szemináriumok – számára.²² A dokumentum itt részletezi a zsinatnak azt a felvetését, hogy az összes teológiai tárgyat az ökumenizmus szellemében tanítsák.²³ Az ökumenikus jellegnek meg kell nyilvánulnia a Szentírás, az apostoli hagyomány, a liturgikus képzés, a dogmatika és morális tanítása, az egyháztörténelem, az egyházjog, a missziológia és a szociális tanítás keretében. Az „igazságok hierarchiája”²⁴ szellemében kell a papnövendékeket képezni. A tanítóhivatali dokumentum előírja, hogy az ökumenizmus mint önálló tárgy szerepeljen a szenttudományok oktatási rendjében.²⁵

Az első *Ökumenikus direktórium* folytatása tételesen felsorolja, hogy mit kell tanítani a keresztény egységtörekvésről: az „ökumené” – „ökumenizmus” fogalmak tisztázása, egyház és egyházi közösségek kapcsolata, az ökumenizmus célja és módszere, az ökumenizmus története, a keresztény közösségek élete, a papi szolgálat, az istentisztelet és az interkommunió kérdései, lelki ökumenizmus fontossága, a nemzetközi ökumenikus intézményekkel, kiemelten az Egyházak Ökumenikus Tanácsával való kapcsolat.²⁶

A harmadik fejezet még tovább fejtegeti a keresztény egység számára fontos ökumenikus nevelés részleges szabályait, amelyek kitérnek a keresztények között folytatandó párbeszéd szempontjaira (a saját hit iránti hűség, a nyitott lélek, az új utak és feltételek keresése, a felelős vezetőkkel való kapcsolat és együttműködés, a nem katolikus egyházak és egyházi közösségek értékeinek elismerése, tisztelet a másik lelkiismerete és meggyőződése iránt és a mindenkori jelen helyzet ismerete), valamint az ökumenikus szakértők (papok, szerzetesek, világi férfiak és nők) képzésére, akiknek a feladata lesz a hívek ökumenikus szemléletű nevelése, ökumenikus bizottságok, szemináriumok és katolikus iskolák támogatása, alapos teológiai ökumenikus és történeti felkészülést követően. A lelkipásztorkodó papság számára a püspököknek és a szerzetes-előjáróknak a kötelessége, hogy biztosítsák az ökumenikus útmutatásokat tájékoztatók és tanfolyamok szervezésével.

A felsőfokú teológiai intézetek tanárainak is törekedniük kell arra, hogy előmozdítsák az ökumenikus mozgalmat. Ebben az értelemben nagyon fontos, hogy a hallgatók már „az ökumenizmus tantárgyat a teológiai tanulmányok megkezdése után kapják meg, és így az ökumenikus problémák ismeretében tanulhassák a többi tárgyat”.²⁷ Emellett hasznos lehet a hallgatókkal folytatott megbeszélés és a felvetődött témákból diszertációk és dolgozatok megírásának a bátorítása. Ehhez szükséges a megfelelő tankönyvek kiválasztása és megírása, valamint a könyvtárak ellátása az ökumenizmus kérdéseivel foglalkozó könyvekkel és folyóiratokkal.²⁸

²² Vö. *Ökumenikus direktórium* II. – *Az ökumenizmus a felsőoktatási intézményekben*, Szent István Társulat, Budapest 1983, 37–66.

²³ UR 9–10.

²⁴ UR 11.

²⁵ A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán 1978-tól először a levelező tagozaton, majd 2003-tól a nappali tagozaton is bevezették az *Ökumenizmus* című tárgyat.

²⁶ *Ökumenikus direktórium* II/74.

²⁷ *Ökumenikus direktórium* II/78/a.

²⁸ Vö. *Ökumenikus direktórium* II/78/e.

Ezt követően ismét utalás történik a papságra és a szerzetesi életre készülők tájékoztatására, hogy miként kell majd viselkedniük lelkipásztori munkájukban.²⁹ Ehhez a szakaszhoz szorosan kapcsolódik a negyedik, befejező rész, amely a katolikusok és a többi keresztény közötti együttműködést szabályozza: új lehetőségek felhasználása, ökumenikus és interkonfesszionális – egyházközi – intézetek alapítása, valamint ökumenikus társintézetekben körültekintő módon kurzusok látogatása.³⁰

6. A MÁSODIK ÖKUMENIKUS DIREKTÓRIUM (1993)

Negyed századdal az első (kétrészes) direktórium megjelenése után a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács (amely 1989-től lett Egységittkarságból Pápai Tanács) egy újabb, a keresztény egységgel kapcsolatos végrehajtási dokumentumot adott ki, mely a katolikus egyház elkötelezettségét mutatja a keresztény egyházak egységkeresése területén.³¹ Az első direktórium után az illetékes hatóságok még számos dokumentumot tettek közzé az ökumenizmusról, többek között a *Latin egyház kánonjogi kódexét* (1983) és a *Keleti kódexet* (1990), valamint megjelent *A katolikus egyház katekizmusa* (1992). Ezek alapvetően egészítették ki a katolikus tanításban az ökumenikus dimenziót.³²

Az újabb ökumenikus útmutató első fejezetében bemutatja a keresztények közötti egységkeresés történetét, majd felsorolja a katolikus egyházban újnak számító kezdeményezés megvalósítását szolgáló eszközöket és az ökumenikus tevékenység különböző szintjeit.³³ A második fejezet a megjelölt célok megvalósításában szerepet játszó szervezeteket mutatja be.³⁴ A direktórium harmadik fejezete, amely a legterjedelmesebb és legkidolgozottabb, a katolikus egyházban különböző szinteken megnyilvánuló ökumenikus képzésről szól.³⁵ A direktóriumnak ez az egysége négy nagy pontra oszlik:

- A) A hívők képzése;
- B) A lelkipásztori szolgálatot végzők képzése;
- C) Különleges képzés a dialógusra (ezen belül az egyházi fakultások, a katolikus egyetemek és az ökumenikus intézmények szerepe);
- D) A folyamatos képzés.

Az ökumenikus útmutató negyedik fejezete a II. Vatikáni Zsinat által is nagyon fontosnak tartott, a keresztség szentségére építő lelkiség kimunkálását állítja előtérbe, szintén

²⁹ Vö. *Ökumenikus direktórium* II/75–78.

³⁰ Vö. *Ökumenikus direktórium* II/79–93.

³¹ A KERESZTÉNYEK EGYSÉGÉT ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, II. *Ökumenikus direktórium – Az ökumenizmus elveinek és szabályainak alkalmazásáról* (1993), Szent István Társulat, Budapest 1996. A saját indoklás szerint mivel a két részletben (1967, 1970) megjelent I. *Ökumenikus direktórium* „nagyon jó eszköznek bizonyult az ökumenikus erőfeszítések kibontakozásához, irányításához és összehangolásához”, hogy „Isten egész népe jobban részt vegyen az ökumenikus mozgalomban, szükséges volt annak pontos elméleti megalapozása” (vö. II. *Ökumenikus direktórium*, 1.3.). II. János Pál pápa 1993. március 25-én jóváhagyta a dokumentumot, és a maga tekintélyével megerősítette, melyet a pápai tanács elnöke, Edward Idris Cassidy (1924–2021) bíboros és Pierre Duprey (1922–2007) thibarisi püspök-titkár írt alá.

³² II. *Ökumenikus direktórium*, 2.

³³ II. *Ökumenikus direktórium*, 1. fejezet, 9–36. pont.

³⁴ II. *Ökumenikus direktórium*, 37–54.

³⁵ II. *Ökumenikus direktórium*, 55–91.

kisebb belső részekre osztva, az élet és a lelki tevékenység kommunióját a megkeresztek között:

- A) A keresztség szentsége;
- B) Közös részesedés lelki tevékenységben és eszközökben;
- C) Közös részvétel a szentségi életben, különösen az eucharishtiában;
- D) A lelki élet és lelki tevékenység egyéb eszközeinek közös használata;
- E) A vegyes házasságok.³⁶

A záró, ötödik fejezet az előzőhöz kapcsolódva a külön képzésben részesülő, korábban említett szervezetek tagjaihoz szól: *Az ökumenikus együttműködés, dialógus és közös tanúságtétel*.³⁷ Az említett képzésben kiemelt helyet kap a Szentírás, a közös liturgikus szövegek használata, a katekézis ökumenikus áttekintése, a szemináriumokban a papnövendékek ökumenikus felkészítése, valamint a lelkipásztori és missziós területek bemutatása.

7. A KERESZTÉNY EGYSÉGET ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS HARMADIK ÖKUMENIKUS DIREKTÓRIUMA: *A PÜSPÖK ÉS A KERESZTÉNYEK EGYSÉGE* – ÖKUMENIKUS VADEMECUM (2020)

A Keresztény Egységítőkarság – majd később pápai tanács – hatvan éve alatt már a harmadik ökumenikus útmutató jelenik meg a katolikus egyház számára. Az első Augustin Bea bíboros kezdeményezésére állították össze 1967-ben. Ennek folytatása volt a *Johannes Willebrands* által kiadott bővítés 1970-ben, mely így a második részét jelentette az 1967-es dokumentumnak. Az ökumenizmus katolikus elveinek további részletes kidolgozására és gyakorlatba való átültetésére Edward Idris Cassidy bíboros idején, 1993-ban adták ki a *II. Ökumenikus direktóriumot*. Több mint negyed századdal később jelent meg a mostani új, *Ökumenikus Vademecumnak* elnevezett útmutató *Kurt Koch* (1950–) bíboros szorgalmazására. Ez a három dokumentum átöleli azt a több mint fél évszázadot, mely jelentős mértékben átalakította a katolikus egyház gondolkodását, magatartását, teológiáját és liturgikus imáját a keresztény egységgel kapcsolatban.

A II. és a III. direktórium közötti időben (1993–2020) számos más tanítóhivatali, döntő jelentőségű ökumenikus irat jelent meg, melyek beilleszkedtek az ökumenizmus történetének jelenkori állomásai közé. Elsőként kell említeni II. János Pál *Ut unum sint* kezdetű körlevelét.³⁸ A pápai egység tanács a papnövendékeknek egy külön útmutatót állított össze: *Az ökumenikus dimenzió azok képzésében, akik a lelkipásztori szolgálatra szentelik magukat* (1997)³⁹.

³⁶ II. Ökumenikus direktórium, 92–160.

³⁷ II. Ökumenikus direktórium, 161–218.

³⁸ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint* (Hogy egyek legyenek) enciklika (1995), Szent István Társulat, Budapest 1996. A szentéletű pápa ebben a dokumentumban jegyezte le, hogy „a katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinattal visszafordíthatatlanul elkötelezte magát arra, hogy az ökumenizmus útját járja” (UUS 3.). A pápa ezen túlmenően más egyházak és egyházi közösségek képviselőivel saját pápai primátusáról való párbeszédet kezdeményezett (UUS 95.).

³⁹ Vö. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/en.html>. (A kutatás ideje: 2021. június 3.)

1999-ben Közös Nyilatkozat címmel jelent meg a hit tanítása szempontjából páratlan dokumentum, amelyben evangélikusok és római katolikusok a megigazulásról szóló közös hitüket fejezik ki.⁴⁰ A történelminek – II. János Pál pápa által mérföldkőnek – nevezett szöveg más egyházak számára is elfogadható volt az egység kifejezésére. A 2000-ben megjelent *Dominus Iesus* nyilatkozat ezt követően egy időre visszavetette a kialakult barátságos közeledés lendületét.⁴¹ 2001-ben, húsz évvel ezelőtt jelent meg a két nagy szervezet, az Európai Egyházak Konferenciája (KEK) és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának (CCEE) együttműködése következtében az az ökumenikus charta, amely irányelveket tartalmaz az európai egyházak bővülő együttműködéséhez.⁴²

II. János Pál pápa 2003-ban az eucharisziáról írt körlevelet, mely érintette az ökumenikus párbeszéd teológiai folyamatát is.⁴³ 2009-ben pedig a Hittani Kongregáció prefektusa, *William Levada* (1936–2019) bíboros adta közre az *Anglicanorum coetibus* (Anglikánok csoportjai) kezdetű apostoli konstitúciót, mely lehetővé teszi az anglikánok csatlakozását a római katolikus egyházhoz.⁴⁴ 2016-ban az ortodox egyházak felé tett gesztust Ferenc pápa, amikor Havannában (Kuba) Kirill pátriárkával találkozott, és írtak alá közös nyilatkozatot.⁴⁵

Ilyen teológiai, liturgikus, valamint jelentős eseményekhez kapcsolódó gesztusok után jelent meg 2020. decemberében a III. ökumenikus direktóriumnak nevezhető *Ökumenikus Vademecum*. Ez a dokumentum összefoglalja és pontosítja azokat az eredményeket, amelyeket a katolikus egyház elért a keresztények egységének előmozdításában, továbbá áttekintő módon rendszerezi a katolikus egyház felfogását az ökumenizmusról, és megjelöli azokat a feladatköröket, amelyek immár évtizedek óta jellemzik és meghatározzák a katolikus egyháznak más keresztény egyházakkal és egyházi jellegű közösségekkel való kapcsolatát. Újdonságnak minősül, hogy a dokumentum függelékében megtaláljuk azoknak a közösségeknek a felsorolását és leírását, melyekkel Róma kölcsönös hivatalos párbeszédet folytat.

A dokumentum elsősorban a mindenkori egyházmegyés püspököt szólítja fel az ökumenizmus katolikus elveinek képviselőtére és megvalósítására, mert a püspökre bízott szolgálat az egység szolgálata mind saját egyházmegyéjében, mind a helyi egyház és az egyetemes egyház között.⁴⁶

⁴⁰ Vö. *Az evangélikus–római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*, 1999 (ford. Hafenscher, K., Kránitz, M., Puskás, A., Reuss, A.), Evangélikus Sajtóosztály – Szent István Társulat, Budapest 2000. Christian Krause (1940–) az Evangélikus Világszövetség akkori elnöke mellett Edward Idris Cassidy bíboros írta alá a történelmi ökumenikus dokumentumot.

⁴¹ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus. Jézus Krisztus és az egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról*, SZIT, Budapest 2000. (A dokumentumot Edward Idris Cassidy bíboros a pápai tanács akkori, s a következő elnöke, Walter Kasper bíboros is nehezményezte.)

⁴² Az ökumenikus charta szövegét lásd: *Theológiai Szemle* (2001/3), 172–176, és a 2007-es imahét függelékében (MKPK–MEÖT kiadása), 47–55. A szöveg elemzését lásd: KRÁNITZ, M., *Az új ökumenikus Charta. Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez*, in *Teológia* (2001/3–4), 39–42.

⁴³ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia de eucharistia* (2003), Szent István Társulat, Budapest 2003.

⁴⁴ Az *Anglicanorum coetibus* (2009. november 12.) szövegét lásd: <http://vaticanfigyelo.freeblog.hu> (ford. Érszegi Márk). 2019-ben az elmúlt tíz év tapasztalata alapján kibővítették az alapszöveget. Vö. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2019/04/09/190409a.html>. (A kutatás ideje: 2021. június 3.)

⁴⁵ Ferenc pápa tanítóhivatali megnyilatkozásaiban is rendszeresen kitér a keresztény egység kérdésére. Vö. FERENC PÁPA, *Evangelii gaudium* (*Az evangélium öröme*), 245–246, Szent István Társulat, Budapest 2014, 138–139; FERENC PÁPA, *Fratelli tutti* (2020), 280, Szent István Társulat, Budapest 2021, 141.

⁴⁶ Vö. *Ökumenikus Vademecum*, Előszó.

Az *Ökumenikus Vademecum* két nagy részből áll. Első rész: Az ökumenizmus előmozdítása a katolikus egyházban;⁴⁷ Második rész: A katolikus egyház kapcsolatai más keresztényekkel.⁴⁸

Az Első rész főbb pontjai:

- A) Az ökumenizmus jelenléte helyi és területi szinten;
- B) A képzés ökumenikus kiterjedése;
 - I. A világiak, a papnövendékek és a papság képzése,
 - II. A közösségi média és az egyházmegyei internetes oldalak használata.

A Második rész a párbeszéd négy területét határozza meg:

- A) A lelki ökumenizmus;
- B) A szeretet párbeszéde;
- C) Az igazság párbeszéde;
- D) Az élet párbeszéde.

Ez utóbbi kifejtéséhez a dialógus három szintjét jelöli meg:

- I. A lelkipásztori ökumenizmus,
- II. A gyakorlati ökumenizmus,
- III. A kulturális ökumenizmus.

A dokumentum az egyes egységek végén gyakorlati ajánlásokat fogalmaz meg, melyek rendkívül hasznosak a tényleges végrehajtás szempontjából. A két nagy részben foglaltak után a dokumentum kijelenti: „A keresztények megosztottságának hosszú története, valamint a keresztény közösségeket elválasztó teológiai és kulturális tényezők összetett jellege nagy kihívást jelent mindazok számára, akik ökumenikus erőfeszítéseket tesznek.”⁴⁹ Az ökumenikus irat összefoglalásában megállapítja, hogy alapvető célja volt, hogy bemutassa „az egyház megújítását életében és szerkezetében, valamint a többi keresztény közösséggel való elkötelezettséget a lelki ökumenizmusban, és a szeretet, az igazság és az élet párbeszédeiben”.⁵⁰

A dokumentum az ökumenikus mozgalom és a lelki ökumenizmus nagy úttörőjének, *Paul Couturier*-nek (1881–1953) az imájával zárul:

„Uram, Jézus!

Te értünk való haláloed előestéjén azért imádkoztál, hogy minden tanítványod teljesen egy legyen, ahogy te Atyádban vagy és Atyád benned van.

Add, hogy fájdalmasnak érezzük szakadásaink hűtlenségét.

⁴⁷ *Ökumenikus Vademecum*, 6–14.

⁴⁸ *Ökumenikus Vademecum*, 15–42.

⁴⁹ *Ökumenikus Vademecum*, 42.

⁵⁰ *Ökumenikus Vademecum*, 42.

Adj világosságot annak felismeréséhez és bátorságot annak elvetéséhez, ami a közönyből bennünk rejtőzik, a bizalmatlanságunktól egészen a kölcsönös ellenségeskedésig.

Add, hogy benned találkozzunk egymással.

Add, hogy lelkünkől és ajkunkról a te imádságod fakadjon fel szüntelen a keresztények egységéért, úgy, ahogy azt te akard, és azokkal az eszközökkel, amelyekkel te kívánod.

Benned, aki a tökéletes szeretet vagy,

add, hogy megtaláljuk az egységre vezető utat, engedelmeskedve szeretetednek és igazságodnak.

Amen!⁵¹

⁵¹ *Ökumenikus Vademecum*, 42.

Az eucharishtiában való részvétel és részesedés feltételei

Miért kell az eucharishtiával kapcsolatosan felvetni azt a témát, hogy az feltételekhez kötött? Az étkezés, az áldozat, a közösség és a vallás: mind a négy fogalomhoz természetesen alapján tartoznak bizonyos feltételek. Például nem minden étel való bárkinek, nem akármilyen lehet az áldozat tartalma, különböző kultúrákban különböző feltételei alakultak ki az étkezésnek, abban való bevonásnak, a közösség kérdésének. Mikor és milyen feltételek között jelent egy kultikus étkezés adott vallási közösség iránti elköteleződést is (gondoljunk csak a pogány áldozati szertartásokra a keresztény vértanúk idejében, de gondolhatunk a makkabeusi korra is); a kultikus étkezés hogyan kapcsolódik vallásos tisztasághoz, méltósághoz, az étkezési és áldozati közösségben való részesedéshez – ezek a kérdések mind azokról a tapasztalatokról szólnak, amelyek a keresztény valláson kívül is felmerülő kérdések, így magától értetődő, hogy azon belül is megjelenhetnek.

Az eucharishtiával kapcsolatban – a fentiek fényében – több feltételről is beszélhetünk. Ezek között vannak olyanok, amelyek magára az eucharisztikus áldozat tartalmára, anyagára vonatkoznak, vannak olyanok, amelyek az áldozat bemutatójára, s vannak olyanok, amelyek az áldozatban való részesedésre, fizikai körülményeire és van, ami az abban részesedők személyes feltételeire vonatkoznak. Jelen előadásunkban,¹ tanulmányunkban erkölcszociológiai szempontból vizsgáljuk meg ezeket a kérdéseket: mikor és milyen feltételekkel történik meg megfelelő, méltó módon, Istenhez illőnek az eucharisztikus áldozat, mind a bemutató, mind a bemutatott, mind az abban részesedő szempontjából.

ÓSZÖVETSÉGI MINTAVÉTEL AZ ÁLDOZATBEMUTATÁSRÓL

Csupán néhány utalás erejéig tekintünk bele az ószövetségi áldozatbemutató gazdagságába, hiszen tudjuk, hogy milyen nagy azon szövegek száma, amelyek az áldozattal kapcsolatosak. Szem előtt tartva kiindulópontként azt a helyzetet, amikor még nem beszélhetünk intézményesített templomi áldozati előírásokról és gyakorlatról, hanem az Istennel

¹ Az előadás eredetileg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán, az eucharisztikus kurzus során 2019. október 21-én hangzott el.

való találkozás lelkesedéséből indítatva, vagy személyes isteni felszólításra épít emlékeztető jelet, áldozati oltárt a hit embere és/vagy mutat be áldozatot.²

Az első áldozatbemutatás, mely komoly erkölcsi konfliktust eredményez, Kain és Ábel áldozata.³ Vitatkoznak a teológusok arról, hogy mi is lehetett az az ok, ami miatt Kain áldozata nem volt kedves Isten előtt. Egyesek szerint Isten már előre látta Kain magatartását (irigységét, gyilkosságát). Az áldozatok különbözőségéből (föld termése és a zsenge bárányok zsírja) ugyanis önmagában még nem fakadna a különbségtétel Isten részéről, hiszen mindegyik a maga által megműveltből adott. Egyes hágadák szerint a kifejezés itt azt jelenti, hogy Kain azt áldozta fel, ami éppen a keze ügyében volt. Vagyis nem válogatott, nem a legjobbat, hanem valami nagyon hétköznapit adott. Van olyan magyarázó, aki a felajánlott áldozatot a lennaggal azonosítja.⁴ Ehhez képest Ábel áldozata az elsősülött, mégpedig annak kövérjéből való.⁵ Mindenesetre a következmény, az áldozatbemutatás Isten részéről való elfogadásának megkülönböztetése fájdalmas következményekkel járt az azt feldolgozni nem tudó Kain részére.

A következő történet Noé esete. A vízözön előtt ő az egyetlen, aki „igaz ember volt, kifogástalanul élt kortársai között”.⁶ Engedelmes Istennek, majd a vízözön után különösebb bevezetés nélkül írja le a *Teremtés könyve*, hogy Noé áldozatot mutat be. Az indítást nem ismerjük, de a következményeit leírja a szent író: „Amikor az Úr megérezte a jó illatot, így szólt magában: 'Az ember miatt nem átkozom meg többé a földet, hiszen az emberi szív vágya ifjúkorától kezdve hajlik a rosszra. Nem török el még egyszer minden élőlényt, ahogy megtettem. Mostantól fogva, amíg a föld áll, nem szűnik meg a vetés és az aratás, a hideg és a meleg, a nyár és a tél, a nappal és az éjszaka.'”⁷ Egy különleges istenélmény: a vízözön pusztításának közeledtére való figyelmeztetés, valamint a szabadulás élménye indította ezt az áldozatbemutatást. Noé a vízözön után ilyen állapotban mutat be áldozatot.⁸ Itt megjelenik egy érdekes utalás is: csak tiszta állatokból mutathatta azt be (míg a bárkába valamennyi állatot bevihette, nem csak a tisztákat). Pedig ekkor még nem volt szó a Mózesi törvény szerint a kettő megkülönböztetéséről: mi számít tisztának és mi nem az. A lényeg a vizsgálódásunk szempontjából ez: Istenhez a tiszta áldozat bemutatása méltó.

Több⁹ apróbb eseménnyel kapcsolatos áldozatbemutatással találkozunk Ábrahám történeteiben, amelyek isten-élményből fakadtak. Külön kiemelendő három esemény

² Vö. Rózsa, H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Szent István Társulat, Budapest 2016, 68: „Amikor valahol JHWH a pátriárkákhoz szólt, akkor azok ott oltárt emeltek tiszteletére.”

³ Ter 4,3–7: „Bizonyos idő elteltével történt, hogy Kain a föld terméséből áldozatot mutatott be az Úrnak. Ábel is áldozatot mutatott be, nyája zsenge bárányaiból, azok zsírjából. Az Úr kegyesen tekintett Ábelre és áldozatára, Kainra és áldozatára azonban nem tekintett. Ezért Kain nagyon haragos lett, és lehorgasztotta fejét. Az Úr szólt Kainhoz: „Miért vagy haragos, és miért horgasztod le a fejed? Ha helyesen teszel, miért nem emeled fel a fejed? De ha nem cselekszel helyesen, nem bűn van-e az ajtó előtt, mint leselkedő állat, amely hatalmába akar keríteni, s amelyen uralkodnod kell?”

⁴ Vö. <http://enok.uw.hu/rasi/bresit-rasi-teljes.pdf>. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

⁵ Ter 4,2.4.

⁶ Ter 6,9

⁷ Ter 8,21–22.

⁸ Vö. Ter 8,20: „Noé oltárt épített az Úrnak. Aztán fogott minden tiszta állatból és tiszta madárból, s égőáldozatot mutatott be az oltáron.”

⁹ Ter 12,7; 12,8; 13,18; 14,17–24: ez Melkizedek áldozatbemutatása, aki a Magasságbeli Isten papja kenyeret és bort áldozott; Itt megjegyzi, hogy Ábrahám fölemeli kezeit az Úrhoz. Nem áldozatbemutatás, de imádság. 20,17: Ábrahám könyörög Abimelekért Istennél, hogy születhessen gyermeke; 21,33: Ábrahám egy tamariszkuszt ültet és ott hívja segítségül Istent; Ter 22,1–19: Izsák feláldozása – Isten gondoskodik bárányról az égő áldozathoz.

ezek közül. Az egyik az a helyzet, amikor az Úr Ábrahámnak megmutatja a neki és utódainak adandó földet. A jelenés és felismerés áldozatbemutatásra készíti Ábrahámot.¹⁰ A másik a szövetségkötés állatáldozatai. Ennek sajátossága, hogy a feláldozott állatok a szövetségkötés elemei is voltak egyszerre.¹¹ A harmadik, a nagy áldozatbemutatása: éppen a fiának, Izsáknak, a legkedvesebb áldozata lett volna, aki helyett maga az Úr adott másik áldozatot, a szarvánál fennakadt kost.¹²

Különleges helyet foglal el az ősatyák, pátriárkák sorában a katartikus álombeli találkozás, a megborzadó Jákob esete: „Jákob fölébredt álmából és így szólt: »Valóban az Úr van ezen a helyen és én nem tudtam.« Megborzadt, és azt mondta: »Milyen félelmetes ez a hely, valóban itt van az Isten háza és itt van az ég kapuja.« Amikor Jákob másnap reggel fölébredt, vette a követ, amelyen fejét nyugtatta, felállította emlékköül és olajat öntött rá. [...] »Ez a kő, amelyet emlékköül felállítottam, az Isten háza lesz, és mindenből, amit adsz nekem, hűségesen tizedet adok neked.«”¹³

AZ ÓSZÖVETSÉGI ÁLDOZATBEMUTATÓK MEGTISZTULÁSA

Az áldozatbemutató hol a maga gyarlóságával, hol pedig szentségével jelenik meg előttünk a bibliai történetekben. Éppen ezért nem véletlen, hogy a későbbiek során, amikor intézményesül az áldozatbemutatás formája,¹⁴ az azt törvényesen végrehajtó önmaga tisztulásáért is áldozatot kell, hogy először bemutasson. Ez 44,22:¹⁵ „Ezen a napon a fejedelem mutasson be saját magáért és az ország egész népéért bűnért való áldozatul egy bikát.” Illetve Ez 44,15.27: „Azok a levita-papok pedig, Szádok fiai, akik végezték szentélyem szolgálatát, miközben Izrael fiai eltévelyegtek tőlem, járuljanak elem, hogy nekem szolgáljanak... és aznap, amikor bemegy a szentélybe, a belső udvarba, hogy nekem a szentélyben szolgáljon, mutasson be önmagáért bűnért való áldozatot – mondja az Úr Isten.” Erre utal a Zsidókhöz írt levél 5,1–3: „Mert minden főpapot az emberek közül választanak, és arra rendelik, hogy az Isten tiszteletében képviselje az embereket, ajándékokat és áldozatot mutasson be a bűnökért, mint olyan valaki, aki megértő tud lenni a tudatlanok és a tévelygők iránt, hiszen őr a gyöngeség nehezedi. Ezért a népért is, saját vétkeiért is áldozatot kell bemutatnia.” Viszont ez az előírás Jézusra az örök főpapra nem vonatkozik (később bővebben kifejtyük), ő a tiszta és szep-lőtelen áldozat, amint arról a Zsid 7,26 így ír: „Ilyen főpap kellett nekünk: szent, ártatlan, szeplőtelen, a bűnösöktől elkülönített, fölségesebb az egeknél.”

Több ószövetségi leírás rendelkezik a pap önmagáért bemutatott áldozatáról: „Azzal azt mondta Áronnak: »Járulj az oltárhoz, s mutasd be bűnért való áldozatodat, s áldozd fel egészen elégő áldozatodat, s könyörögj magadért, s a népért, aztán pedig mutasd be a nép áldozatát, s könyörögj érte – amint az Úr megparancsolta«” (Lev 9,7). Másutt: „Amióta ezt így

¹⁰ Vö. Ter 12,8.

¹¹ Vö. Ter 15,1–20.

¹² Vö. Ter 22,1–19.

¹³ Ter 28,16–18.22.

¹⁴ Vö. RÓZSA, H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 141: „A Papi írás vonása a kultikus-papi beállítottság, figyelm a legitim kultusz és a papság eredete felé fordul. Ezért hangsúlyozza annyira a kultikus tisztaságot és szentséget.”

¹⁵ Az új templomról szóló látomások leírásában megfogalmazódnak azok az előírások, amelyek a templomi szolgálatra vonatkoznak. Vö. RÓZSA, H., *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, 512: „JHWH üdvözítő jelenléte teljesen átalakítja a közösség életét. A megújulás első és legfontosabb következménye a bűn és a kultikus tisztátalanság megszűnése (Ez 43,6–9; 44,1–31; 45,9–17).”

elrendezték, az első sátorrészbe mindig beléptek a szolgálatot végző papok. A másodikba azonban csak a főpap lépett be, egyszer egy évben, azzal a vérrel, amelyet a maga és a nép bűneiért ajánlott föl” (Zsid 9,6–7).

JÉZUS MINT TISZTA ÁLDOZATBEMUTATÓ ÉS TISZTA ÁLDOZAT

Egy módszertani megjegyzés kell megfogalmaznunk: Krisztus eucharisztikus áldozatában az áldozat bemutatató, az áldozat és az oltár is ugyanő.¹⁶

Annak ellenére is fennáll Krisztus tisztaságáról a keresztény meggyőződés, hogy róla mint emberről nagyon más kép élt az őt el nem fogadó farizeusokban, írástudókban, akik Jézust bűnösnek tartották: „A farizeusok közül némelyek így vélekedtek: »Ez az ember nem Istentől való, hisz nem tartja meg a szombatot.« Mások ellene vetették: »Hogyan tehet bűnös ember ilyen csodát?« Így szakadás támadt közöttük” (Jn 9,16.24). A keresztien pedig kigúnyolták „Így beteljesedett az Írás: »A gonoszok közé sorolták«” (Mk 15,28). Jézus bűntelenségéről így tesz tanúságot Szent Pál: „Krisztus nevében kérünk: engesztelődjete ki az Istennel. Ő azt, aki bűnt nem ismert, »bűnné« tette értünk, hogy benne »Isten igazságossága« legyünk” (2Kor 5,20–21). És tudjuk, hogy ez a bűnné tétel nem azt jelenti, hogy bűnt követett volna el, hanem azt, hogy közékük állt, vagy feszítettet, mint a két lator között is.

De itt még nem különült el az, hogy Jézusról az áldozatbemutató szeplőtelen papról, vagy az áldozatról, mint szeplőtelen Barányról beszélünk. Az első Péter-levél viszont erre is kitér: „Hiszen tudjátok, hogy nem mulandó dolog, ezüst vagy arany váltott meg öröklött, értéktelen életmódokból, hanem a hibátlan és szeplőtelen Baránynak, Krisztusnak drága vére” (1Pét 1,18–19).

AZ ÁLDOZAT BEMUTATÓJÁRA VONATKOZÓ NÉHÁNY AKTUÁLIS ELŐÍRÁS – A LEENDŐ ÁLDOZATBEMUTATÓK

A papságra vonatkozó törvények, előírások történelmi forrásokra visszamenő bőséges gyűjteményét és ismertetését találjuk Szuromi Szabolcs Anzelm művében. Vegyünk csak egyetlen példát Gratianus *Decretuma* ismertetéséből: „A jelöltnek, mind testileg, mind lelkiileg egészségesnek kellett lennie (X 1.20.3; X 1.20.6), ...továbbá hitben, erkölcsben és szellemi képességben alkalmasnak a klerikusi életre.”¹⁷

Kuminetz Géza kétkötetes munkájában a klerikusokra vonatkozóan sok helyen elemzi életmódjuk kötelezettségei között a „tökéletességre és életszentségre törekvést”.¹⁸

Az egyház jog következőképpen szabályozza a szentelendők személyét: az *Egyházi Törvénykönyv* 1051. kánonja a következőket írja: „A szentelendőtől megkövetelt tulajdonságokat illető vizsgálattal kapcsolatban a következő előírásokat kell megtartani:

– 1. legyen meg a szeminárium vagy a növendékház rektorának igazolása a rend felvételéhez szükséges tulajdonságokról, vagyis a jelölt igazhítőségéről, hiteles vallásosságáról, jó erkölcséről és a szolgálat gyakorlására való alkalmasságról; továbbá – szabályosan lefolytatott vizsgálat után – fizikai és pszichés egészségi állapotáról.”

¹⁶ Húsvéti prefáció V.

¹⁷ SZUROMI, Sz. A., *Az egyházi intézményrendszer története*, Szent István Társulat, Budapest 2017, 164.

¹⁸ KUMINETZ, G., *Klerikusok kézikönyve I–II.*, Szent István Társulat, Budapest 2012, 230.

Ugyancsak komoly előírások határozzák meg, hogy kit lehet szerzetesi fogadalomhoz, vagy annak megújításához engedni fizikai vagy pszichikai betegségek esetén: „Az a tagot, akinek ideiglenes fogadalma éppen lejárt, megfelelő okok fennállása esetén az illetékes nagyobb előljáró – tanácsa meghallgatásával – kizárhatja a következő fogadalomtételből. – 2. §. Az a fizikai vagy pszichikai betegség, amely – még ha a fogadalomtétel után lépett is fel – az 1. §-ban említett tagot, a szakértők megítélése szerint alkalmatlanná teszi az intézményben való életre, okot ad arra, hogy az illetőt ne engedjék a fogadalom megújulására vagy örök fogadalom letételére, hacsak a betegség nem az intézmény hanyagságából vagy az intézményben végzett munka következtében lépett fel. – 3. §. Ha pedig a szerzetes az ideiglenes fogadalom érvényességi ideje alatt elmebetegségre esett, nem bocsátható el az intézményből még akkor sem, ha új fogadalom letételére nem képes.”¹⁹

Ezeknek a szem előtt tartásáról bizonyosságot vehetünk, amennyiben figyelemmel kísérijük az újonnan fölszenteltek sorsát, lelki és egészségi állapotuk alakulását az első papi éveikben, de a későbbiek során is.

Az eucharisztia áldozatát bemutató lelki feltételeit így írja elő a Törvénykönyv: 916. kán. „Aki tudatában van súlyos bűnének, előzetes szentségi gyónás nélkül ne mutasson be szentmisét, és az Úr testét se vegye magához, kivéve, ha súlyos indok áll fenn, és a gyónási alkalom hiányzik; ebben az esetben ne feledkezzék meg arról, hogy köteles felindítani a tökéletes bánatot, mely magában foglalja a mielőbbi gyónás szándékát.”²⁰

Ha egy mód van rá, ne mutasson be eucharisztikus áldozatot bűnben, ha mégis, akkor indítsa fel a tökéletes bánatot, illetve a mielőbbi szentgyónás szándékát.

Ezeken túl ne csak a lelki tisztasággal, hanem kellő lelki felkészüléssel is legyen méltóvá az áldozat bemutatója: „A pap ne mulassza el, hogy az eucharisztikus áldozat ünneplésére imádsággal kellően felkészüljön, annak végeztével pedig Istennek hálát adjon.”²¹

Az egyszerű hívő milyen formában jelenik meg a pap mellett áldozat felajánlójaként? A liturgia szövege így hangzik: „Imádkozzatok, testvéreim, hogy áldozatunk kedves legyen a mindenható Atyaisten előtt.”²² Ez a közös áldozatbemutató lényeges szempont: „Nem csak a papok mutatják be az áldozatot, hanem a hívek összessége is: mert ami a papi szolgálat révén különleges módon végbe megy, az egyetemesen a hívek kívánságára történik.”²³ Tiltott viszont a világi Krisztus-hívő „koncelebrálása” szerint érteni.²⁴ Tehát közös áldozat, de a közösség Krisztus titokzatos testének a közösségből fakad, szükség szerű a pap jelenléte annak érvényességéhez, a hívek csak mint ezen a titokzatos egységen keresztül kapcsolódnak az áldozatbemutatóba. Külön tanulmányt szenteltünk az *Erkölcsteológiai Tanulmányok* 21. kötetében a „participatio actuosa” kifejezés ismertetésének, ahol részletesen kitértünk annak elemzésére, hogy mit jelentett a II. Vatikáni Zsinat előtt és alatt megfogalmazott dokumentumokban a hívek tevékeny részvétele általában a liturgiában és kiemelten az eucharisztikus áldozatban.

¹⁹ 689. kán. 1. §.

²⁰ Lásd: KUMINETZ, *Klerikusok kézikönyve* I., 624 („A méltó misézés feltételei”).

²¹ 909. kán.

²² Részlet a *Római misekönyvből*.

²³ Bellarmin, Szent Róbertet idézi XII. PIUS, *Mediator Dei* DS 3851, in *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (szerk. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P.), 753.

²⁴ Vö. uo.

A BEMUTATOTT ÁLDOZAT MÉLTÓSÁGA

Ószövetségi utalás

Az ószövetségi szövegek egyértelműen megfogalmazzák, hogy az, ami méltó az Istennek bemutatásra, nem lehet hibás, beteg. Számunkra itt most az a fontos, hogy egyáltalán vannak feltételek, amelyek messzi múltba visszanyúlóan határozzák meg az áldozat minőségét, milyenségét: „Az állat legyen hibátlan, hím és egyéves. Véhettek bárányt vagy kecskét.”²⁵ Ugyancsak meghatározó, hogy a felajánlott áldozati állat, még ha formájában hibátlan is, de becsületes módon szerzett kell, hogy legyen: „Idehoztok lopott, beteg és sánta állatot, hogy bemutassátok áldozatul. Vajon elfogadjam-e az ilyet kezeteiből? – mondja a Seregek Ura. Átkozott az a csalo, aki – bár van szép hím a nyájában fogadalmi áldozatul – mégis egy sériültet áldoz fel.”²⁶

Újszövetségi utalás: a Krisztus-áldozat méltósága

Miután beszéltünk Krisztus főpapságának tisztaságáról, méltóságáról, kitérünk arra a kérdésre, hogy ő maga mint felajánlott áldozat, bűn nélkül való: „Hisz tudjátok, hogy nem veszendő ezüstön vagy aranyon szabadultatok ki az atyáitoktól rátok hagyományozott értéktelen életmódból, hanem Krisztusnak, a hibátlan és egészen tiszta báránynak drága vére árán.”²⁷ Ő a tisztaság és igazság kovásztalansága: „Ünnepeljünk tehát, de ne a régi kovással, sem a rosszaság és gonoszság kovásával, hanem a tisztaság és igazság kovásztalan kenyérével.”²⁸

Ki kell emelnünk azt a fokozatos fejlődést, mely a Biblia erkölcsi tanításában megjelenik az istentisztelettel kapcsolatban. A Pápai Biblikus Bizottság dokumentuma az alapelvek között állítja elénk a fokozatosság elvét, melyet így bont ki a dokumentum: „Az Istennek járó tisztelet különböző formáinak helyes módja fontos téma az Ószövetségben. E formák értelmezése (böjt és szombat, áldozat, a tisztasági törvények) egyre inkább igyekszik gondoskodni arról, hogy biztosítsa a kultusz fő célját: az Istennel való közösséget.”²⁹

AZ ÁLDOZATBAN RÉSZESEDŐK MÉLTÓSÁGA

Az eucharisztikus áldozatban az áldozat bemutató főpappal (Krisztussal), egységben van a pap mint Krisztus-hívó is. A pap egyszerre áldozatbemutató, amennyiben Krisztus jelenik meg benne, és egyszerre az eucharisztikus ételáldozatban részesedő is, áldozik. (Az eucharishtiának sajátossága, hogy amikor azt mondjuk: „áldozunk”, azt értjük alatta, hogy magunkhoz vesszük az oltáriszentséget, a kenyér és a bor színe alatt Krisztust. Közben pedig amikor a pap bemutatja az eucharisztikus áldozatot, az gyakorlatilag akkor történik, amikor átváltoztatja a kenyeret és a bort Krisztus testvé és vérévé, még annak magához vétele előtt.)

²⁵ Kiv 12,5.

²⁶ Mal 1,13–14.

²⁷ 1Pét 1,18–19.

²⁸ 1Kor 5,8.

²⁹ PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Biblia és erkölcs* (szerk. MARTOS, L. B.), Szent István Társulat, Budapest 2019, 129.

Az áldozat befogadóira vonatkozóan is megfogalmazódnak konkrét kánoni feltételek:

„A szentáldozáshoz ne engedjék a kiközösítetteket és az egyházi tilalommal sújtottakat a büntetés kiszabása vagy kinyilvánítása után, de ne engedjék oda azokat az egyéb személyeket sem, akik nyilvánvaló, súlyos bűnben makacsul kitartanak.”³⁰

AZ ÚJSZÖVETSÉGI ÁLDOZATBAN VALÓ MÉLTÓ RÉSZESÉDÉS AZ APOSTOLI KOR IDEJÉBEN

Miután érintettük az áldozat bemutatók személyét, térjünk ki az utolsó vacsora eseményeire, az apostolokra, kiemelten annak tisztulási szertartására, a lábmosásra. Kérdés, hogy itt csupán a zsidó szokásnak megfelelő tisztulásról van-e szó, vagy az utolsó vacsora különleges előkészületeiről, vagy egy nagyobb távú előkészületről, amellyel Jézus a tanítványokat küldetésükre akarja felkészíteni. A János-evangélium 13. fejezetének eseménye akkor történik, amikor az ördög már felébresztette Júdás szívében az árulás gondolatát.³¹ Ez azért is fontos, mivel ez után történik a lábmosás, de ekkor utal Jézus arra is, hogy el fogja őt valaki árulni. Tehát Júdás részesült a lábmosásban, mégsem tisztult meg, mert utána árulta el Jézust, viszont részesült a kenyértörésben is.³² Hogyan lehetséges ez? Hogyan tűrhette meg ezt Jézus? Erkölcszociológiai szempontból nagyon komoly kérdést vet föl ez a tény. Jézus Júdásnak, az embernek gyarló, bűnös szabad akaratát nem gátolja, nem rendez botrányt, hiszen még a bemártott falatot is csak diszkrétan nyújtja neki.

Az Apostolok Cselekedetei így mutatja be a jeruzsálemi egyház életét: „Állhatatosan kitarítottak az apostolok tanításában és közösségében, a kenyértörésben és az imádságban. [...] Egy szívvel-lélekkel mindennap összegyűltek a templomban. A kenyeret házaknál törték meg, s örömmel és egyszerű szívvel vették magukhoz az ételt.”³³ Jellemző tulajdonságai az áldozatban részesedőknek: állhatatosság, egység, imaközösség, öröm, egyszerűség. De nem volt

³⁰ 915. kán.

³¹ Vö. Jn 13,2.

³² Jn 13,1–20: „Húsvét ünnepe előtt történt: Jézus tudta, hogy elérkezett az óra, amikor a világból vissza kell térnie az Atyához, mivel szerette övét, akik a világban maradtak, mindvégig szerette. Vacsora közben történt, amikor az ördög már fölébresztette az áruló Júdásnak, Simon fiának szívében a gondolatot, hogy árulja el. Jézus tudta, hogy az Atya mindent a kezébe adott, s hogy Istentől jött és Istenhez tér vissza. Mégis fölkel a vacsora mellől, levetette felsőruháját, fogott egy vászonkendőt, és maga elé kötötte. Aztán vizet öntött egy mosdótálba, majd hozzáfogott, hogy sorra megmossa, s a derekára kötött kendővel megtörölje tanítványainak a lábát. Amikor Simon Péterhez ért, az tiltakozott: »Uram, te akarod megmosni az én lábamat?!« Jézus így válaszolt: »Most még nem érted, amit teszek, de később majd megérted.« Péter tovább tiltakozott: »Az én lábamat ugyan meg nem mosod soha!« »Ha nem moslak meg – felelte Jézus –, nem lehetsz közösségben velem.« »Akkor, Uram, ne csak a lábamat, hanem a fejemet és a kezemet is!« – mondta Simon Péter. De Jézus ezt felelte: »Aki megfürdött, annak csak a lábát kell megmosni, s akkor egészen tiszta lesz. Ti tiszták vagytok, de nem mindnyájan. Tudta, hogy ki árulja el, azért mondta: »Nem vagytok mindnyájan tiszták.« Amikor megmosa lábukat, fölvetette felsőruháját, újra asztalhoz ült és így szólt hozzájuk: »Tudjátok, mit tettem veletek? Ti Mesternek és Úrnak hívtok, s jól teszitek, mert az vagyok. Ha tehát én, az Úr és Mester megmostam lábokat, nektek is meg kell mosnotok egymás lábát. Példát adtam, hogy amit én tettem, ti is tegyétek meg. Bizony, bizony, mondom nektek: Nem nagyobb a szolgáló uránál, sem a küldött annál, aki küldte. Ha ezt megértitek, s tetteitekben ehhez igazodtok, boldogok lesztek. Nem mindnyájatokról mondom ezt, mert hiszen tudom, kiket választottam ki. De be kell teljesednie az Írásnak: 'Aki kenyeremet eszi, sarkát emelte ellenem'. Előre megmondom, mielőtt megtörténnék, hogy amikor majd bekövetkezik, higgyétek, hogy én vagyok. Bizony, bizony, mondom nektek: Aki befogadja azt, akit küldök, engem fogad be, s aki engem befogad, azt fogadja be, aki engem küldött.«”

³³ ApCsel 2,42.46.

minden ilyen problémamentes. A korintusi közösség életéről egy negatív látélet kapcsán ezt olvassuk az 1Kor 11,17–19-ben: „A következő intézkedéssel kapcsolatban nem dicserlek meg titeket, mivel összejövetelek nem javatokra, hanem károtokra szolgál. Először is azt hallom, hogy amikor közösségbe gyűltök, szakadás mutatkozik köztetek, s ezt részben el is hiszem. Kell is, hogy szakadás legyen körötökben, mert a megbízhatók csak így tűnnek ki közületek.”

Sajnos az az ideális egység, amelyről korábban olvastunk, nem mindig valósult meg: „Ezért aki méltatlanul eszi a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, az Úr teste és vére ellen vét. Tehát vizsgálja meg magát mindenki, s csak úgy egyék a kenyérből és igyék a kehelyből, mert aki csak eszik és iszik anélkül, hogy megkülönböztetné az (Úr) testét, saját ítéletét eszi és issza. Ezért sokan gyöngék és betegek közületek, többen pedig meghaltak. Ha megítélnék magunkat, nem vonnánk magunkra ítéletet. Ha azonban az Úr ítéel meg bennünket, az fenyítésünkre szolgál, hogy ezzel a világgal együtt el ne kárhozzunk. Ezért, testvéreim, ha étkezésre gyülekeztek, várjátok meg egymást. Aki éhes, egyék otthon, hogy ne ítéleltre gyűljetekek össze. A többit majd megérkezésem után rendezem el.”³⁴ Az egy dolog, hogy a levél által figyelmezteti őket az apostol a megfelelő magatartásra, de ezzel még nincs teljesen lezárva a dolog, a többit később rendezik.

AZ ÚJSZÖVETSÉGI ÁLDOZATBAN VALÓ RÉSZESEDES FELTÉTELEI – AZ ÖSEGYHÁZ TANÚSÁGA

Didaché (Kr. u. 125–150) a következőket tanítja: „5. Ne egyék és ne igyék az eukharishtiátokból senki más, csak az, aki meg van keresztelve az Úr nevére! Erről mondta ugyanis az Úr: ne dobjátok a szentet a kutyák elé (vö. Mt 7, 6).”³⁵

Majd később írja: „XIV. 1. Az Úr napján gyűljetekek egybe, törjetekek meg a kenyeret és adjatok hálát, előtte tegyetekek bűnvallomást, hogy tiszta legyen áldozatotok. 2. Mindaz, akinek vitás ügye van felebarátjával, addig ne jöjjön közétékek, míg ki nem békiült (vö. Mt 5,23 kk.), nehogy közönségessé váljon áldozatotok. 3. Az Úr ugyanis erről mondotta: Mindenütt tiszta áldozatot mutatnak be nékem, mert nagy király vagyok, mondja az Úr, és nevem csodálatos a nemzetek között (Mal 1,11–14).”³⁶

Római Szent Kelemen a korintusiakhoz (Kr. u. 92–101) így ír: „IV. Meg van írva ugyanis: „Napok multával történt, hogy Káin a föld terméséből áldozatot mutatott be az Istennek, és Ábel is bemutatta áldozatát, de ő bányáinak zsengeiből és azok hájából. 2. Letekintett Isten Ábelre és áldozatára, de Káinhoz és annak áldozati adományaihoz már nem fordult oda. (A Septuaginta szövege alapján Kelemen valószínűleg úgy gondolta, hogy az áldozat a bemutatás módját illetően kifogástalan volt, de Káin nem „osztotta” helyesen, azaz nem jól választotta ki, ezért vétkezett.) 5. Legyél nyugodt, visszaharul tereád adományod, tiéd lesz annak következménye is.”³⁷

Szent Ignác (Kr. u. 50–115) levele a trallésziakhoz (Kr. u. 115): „VI. 1. Kérlek hát titeket, nem is én, hanem Jézus Krisztus szeretete: csak keresztény táplálékkal éljetekek, tartózkodjatekek az idegen fűszertől, mely az eretnekség. 2. Akik saját magukkal keverik össze Jézus Kriszt-

³⁴ 1Kor 11,27–34.

³⁵ In *Didaché* IX.1. Vö. http://www.ppek.hu/konyvek/Vanyo_Laszlo_Apostoli_atyak_1.pdf 52. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

³⁶ In *Didaché* X.1. Vö. http://www.ppek.hu/konyvek/Vanyo_Laszlo_Apostoli_atyak_1.pdf 53. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

³⁷ Vö. http://www.ppek.hu/konyvek/Vanyo_Laszlo_Apostoli_atyak_1.pdf 57. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

tust, hogy így hitelt méltóknak tűnjenek, olyanok, mint akik borral kevert halálos mérget kínálnak, melyet, ha valaki nem ismer, a gyönyörűséggel a halált vesz... VII. 1. Őrizkedjétek az ilyenektől. Így is lesz nálatok, ha nem fuvalkodtok fel, ha elszakíthatatlanok lesztek az Isten Jézus Krisztustól és az apostolok rendelkezéseitől. 2. Aki áldozati oltár kerületén belül van, az tiszta, aki az oltár területén kívül van, nem tiszta; azaz, aki a presbiter, diakónus és a püspök tudta nélkül tesz bármit is, az nem tiszta lelkiismeretében.”³⁸

Szent Ignác levele a rómaiakhoz (Kr. u. 115): „IV. 1. Minden egyháznak megírom és mindenkinek meghagyom, hogy önként halok meg Istenért, ha meg nem akadályozzátok! Kérlek titeket, jószándékokkal ne legyetek alkalmatlanok nekem! Hagyjátok, hogy a vadállatok eledele legyek, melyek által lehetséges számomra Isten elérése! Isten gabonája vagyok, akit a vadállatok fogai őrölnek meg, hogy Krisztus tiszta kenyerének bizonyuljak (231. lábjegyzet: A „tiszta kenyér” a koinéban a keveretlen búzalisztból készült kenyeret jelentette.)”³⁹

Szent Ignác levele a filadelfiaiakhoz (Kr. u. 115): „IV. Arra törekedjétek, hogy eukharishtiátok egy legyen. Egy ugyanis a mi Urunk Jézus Krisztus teste, és egy a kehely az ő vérének egységére, egy az áldozati oltár, ahogyan egy a püspök a presbitériummal és a diakónusokkal, hogy Isten szerint cselekedjétek, amit cselekedtek.”

A SZENTGYÓNÁS MINT A MÉLTÓ SZENTÁLDOZÁS FELTÉTELE – KÖZÉPKORI LÁTLELET

Az IV. Lateráni Zsinat gyónási szabálya így fogalmaz, kiemelve a hívők „saját papjánál” végzendő szentgyónását: „Minden nemből való minden hívő, miután a megkülönböztetni tudás éveihez elérkezett, legalább egyszer egy évben minden bűnét egyedül és becsületesen gyónja meg saját papjának, és a rá kiszabott elégtételt (penitencia) törekedjék erői szerint elvégezni; majd vegye magához tisztelettel legalább Húsvétkor az Oltáriszentséget, hacsak esetleg úgy nem ítélte saját papjának a tanácsára, hogy valami ésszerű okból egy időre annak vételétől tartózkodni kell; máskülönben mind életében tartsák távol a templomba való belépéstől, mind halálában nélkülözzék a keresztény temetést. Ezért ezt az üdvös intézkedést gyakran tegyék közhírré a templomokban, nehogy valaki a tudatlanság vakságával mint indokolt felmentéssel takaróddzék. Ha pedig valaki idegen papnak akarná jogos okból meggyónni bűneit, előbb kérjen engedélyt és kapja meg saját papjától, minthogy másképpen amaz nem oldozhatja vagy kötheti meg őt.”⁴⁰

Kérdést vet fel a zsinati dokumentumban, hogy mit jelent a szentáldozástól való tartózkodás egy időre, ésszerű okból a saját pap tanácsára. Jelenti ez azt a helyzetet, amely a visszatérő bűnalkalmat tartalmazná, melyből ésszerűen nem látható kiút adott időn belül? Egy olyan jogi helyzet, mely nem tenné megvalósíthatóvá a feloldozást és így a szentáldozást? Gondoljunk csak olyan, egyházi személyek által viselt hivatalok ellátására, amelyek például halálbüntetés kiszabását is magában hordoznák, amely hivatal gyakorlása következtében visszatérő bűnalkalom lehetett a hivatal gyakorlása. S amint az lezárult, ésszerű, hogy megszűnt a szentáldozást akadályozó indok.

Boldog XI. Ince pápa alatt a Kongregáció a következőket írta elő: „Minthogy ezekben emberi szemmel betekinteni nem tudunk, biztosan megállapítani semmit sem lehet bárki mélt-

³⁸ Vö. http://www.ppek.hu/konyvek/Vanyo_Laszlo_Apostoli_atyak_1.pdf 96. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

³⁹ Vö. http://www.ppek.hu/konyvek/Vanyo_Laszlo_Apostoli_atyak_1.pdf 98. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

⁴⁰ IV. Lateráni Zsinat 1215 – DS 812/437, in *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (szerk. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P.), 278.

tóságáról, a tisztaságáról és következőképpen az életet adó kenyér gyakoribb vagy mindennapi magunkhoz vételéről.”⁴¹ Majd kiemelten tárgyalja az üzleti tevékenységben élők és házasság-életet élők áldozáshoz járulásának kérdését. A dokumentum tartózkodik attól, hogy meghatározott naphoz kösse a szentáldozáshoz járulást, azt a plébánosok, vagy gyóntatók saját belátásuk szerint döntsék el, hogy az egyes személyeknek mi engedhető meg.⁴²

Számtalan dokumentum foglalkozik még a kérdéssel, itt hasznos megállnunk és tudatosítanunk azt a lelkipásztori felelősséget, amely segít a hívőnek a döntés meghozatalában.

A SZENTÁLDÓZÁSBAN VALÓ RÉSZESÉDÉS – KORUNK ELŐÍRÁSAIBÓL

A legáltalánosabb megfogalmazást az *Egyházi Törvénykönyv* 912. kánonja így írja le a szentáldozáshoz bocsájtásról: „Szentáldozáshoz szabad és kell bocsátani minden megkereszteltet, akit a jog el nem tilt.” Az „akit a jog el nem tilt” kitétel nem engedi meg a feltétel nélküli szentáldozáshoz járulást, illetve az nem csupán szubjektív lelkiismereti szemponthoz kötött. De ha a jog nem tiltja, akkor „szabad”, sőt: „kell”. Ez utóbbi azt jelenti, hogy ha a feltételek adottak, akkor a lehetőséget nem szabad megtagadni. Kérdés az, hogy a kifejezés jogot is biztosít-e – ha igen, milyen mértékűt és milyen feltételekhez kötötte – a szentáldozásra. A Kódex lábjegyzet, Megjegyzés-e kifejti részletesebben azokat az eseteket, amelyekben a jog eltilt valakit a szentáldozástól: nem áldozhat a kiközösített, tilalom alatt lévő, nyilvánosan súlyos bűnben kitartó. Erről azután a 915. kánon konkrétan így rendelkezik: „A szentáldozáshoz ne engedjék a kiközösítetteket és az egyházi tilalommal sújtottakat a büntetés kiszabása vagy kinyilvánítása után, de ne engedjék oda azokat az egyéb személyeket sem, akik nyilvánvaló, súlyos bűnben makacsul kitartanak.”⁴³ A „Megjegyzés” hivatkozott része, a *Familiaris consortio* 84. pontja szó szerint így hangzik: „Mindazonáltal az Egyház megerősíti a Szentírásra támaszkodó hagyományát, mely szerint a válás után újra megházasodott híveket nem engedi szentáldozáshoz járulni. Ugyanis ők maguk akadályozzák meg, hogy szentáldozásban részesülhessenek, mert állapotuk és életkörülményeik objektíven ellentmondanak annak a Krisztus és Egyháza közötti szeretetnek, amelyet az Eucharisztia jelez és megvalósít. De van e fegyelemnek egy különleges lelkipásztori indoka is: ha az ilyen embereket az Eucharishtiához bocsátaná, az Egyháznak a házasság felbonthatatlanságáról szóló tanítására vonatkozóan tévedés és zavar támadna a hívőkben. A bűnbánat szentségében való kiengesztelődés – amely utat nyit az Eucharishtiához – csak azoknak engedhető meg, akik bánkódván amiatt, hogy megsértették Krisztus húségének és Szövetségének jelét (a felbonthatatlan házasságot) őszintén késznek mutatkoznak arra, hogy a továbbiakban olyan életet élnek, amely már nem ellenkezik a házasság felbonthatatlanságával. Ez azonban valójában azt követeli, hogy valahányszor a férfi és a nő súlyos okok – pl. a gyermekek nevelése – miatt nem tehet eleget a szétválás követelményének, vállalják magukra azt a kötelezettséget, hogy teljes megtartóztatásban élnek, azaz tartózkodnak az olyan cselekedetektől, amelyek csak a házastársakat illetik meg”⁴⁴

⁴¹ „Cum ad aures” Zsinati Kongregáció rendelete, 1679. február 12. DS 2091 in *Hitvallások és az Egyház Tánthivatalának megnyilatkozásai* (szerk. DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P.), 458.

⁴² Uo.

⁴³ Vö. 915/1331–1332. can. Érvénytelen házasságban élő: SCFidLitt 1973.IV.11: Leges V. 6572–6573. Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Adh. Ap. postsyn Familiaris consortio*, 1981. XI.22. nr. 84, AAS 73, 1981, 185–186.

⁴⁴ 180. lábjegyzet: II. János Pál pápa homíliája a VI. Püspöki Szinódus zárása alkalmából, 7 (1981). A dátum a magyar szövegben téves, mert az 1980. okt. 25. AAS 72 (1981) hely tévesen van megadva: AAS 72 1980/,

EGY VITATOTT KÉRDÉS: AZ AMORIS LAETITIA 351. LÁBJEGYZETE

Sokak számára ismert annak az előkészítő folyamatnak a tartalma, amely a 2014-es rendkívüli püspöki szinódust és a 2015-ös rendes szinódust előzte meg. A cél az volt, hogy választ adjon az Anyaszentegyház korunk kihívásaira, melyek a családdal kapcsolatosak.⁴⁵ A szinódus utáni apostoli buzdítás, az *Amoris laetitia* számtalan korábbi egyházi tanítást összefoglalva és megerősítve kérdéses pontot is tartalmaz. Kifejezetten a 351. lábjegyzetet szeretnénk most megemlíteni. Ez a 305. ponthoz tartozik, ahol a „szabálytalan helyzetben” élőkről szól a Szentatya. Miután a főszöveg kifejti, hogy a törvények „nem kövek”, a természettörvény pedig „objektív inspiráció forrása”, konkrétan így ír: „A feltételek, vagyis az enyhítő körülmények miatt lehetséges, hogy az objektív bűn helyzetében - amely szubjektív szempontból nem vétkes, vagy legalábbis nem teljesen az - valaki Isten kegyelmében élhet, szerethet, és növekedhet is a kegyelem és a szeretet életében, megkapva ehhez az Egyház segítségét.” És ide kapcsolódik a 351. lábjegyzet, melynek konkrét szövege ez: „Bizonyos esetekben ez a szentségek jelentette segítséget is magába foglalhatja. Ezért ’emlékeztetem a papokat, hogy a gyóntatószék nem lehet kínzókamra, hanem az Úr irgalmassága helyének kell lennie’ (Evangelium apostoli buzdítás [2013. november 24.], 44: AAS 105 [2013], 1038). Hasonlóképpen jeleztem, hogy az Eucharisztia ’nem a tökéletesek jutalma, hanem nagylelkű gyógyszer és táplálék a gyengék számára’ (uo., 47: AAS 105 [2013], 1039).” Sokan vitatkoztak a szöveg értelmezéséről, még azután is, hogy a Szentatya, Ferenc pápa a Buenos Aires-i püspökök értelmezését „hiteles tanítási értelmezésként” minősítette 2016. szeptember 5-én írt levelében.⁴⁶ A Buenos Aires-i lelkipásztori körzet püspökei írtak ebben az üzenetükben a lelkipásztoroknak ugyanazon a napon, szoros értelemben az *Amoris laetitia* VIII. fejezetével kapcsolatban. Itt arról szólnak, hogy az *Amoris laetitia* pápai dokumentum megnyitja az utat a bűnbocsánat szentségéhez és az eucharisziához, mindazonáltal ez nem egy feltételek nélküli és minden helyzetben igazolható dolog szabad, hogy legyen.⁴⁷ A személyes kísérés, a törődés és a megkülönböztetés folyamatos lelkipásztori feladat minden esetben, mely feltárja a szubjektív szempontból nem, vagy nem teljes vétkeiséget.⁴⁸ Mivel ez a Buenos Aires-i püspökök üzenete nem hit és erkölcs vonatkozásában, hanem „lelkipásztori gyakorlat” értelmezéseként jelenik meg, ezért

1082–83. Vö. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/october/documents/hf_jp-ii_spe_19801025_sinodo-vescovi.html. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

⁴⁵ A III. rendkívüli – előkészítő – püspöki szinódus (2014 október 5–19) „A családdal kapcsolatos lelkipásztori kihívások az evangelizálás távlatában” címmel és a XIV. rendes püspöki szinódus (2015 október 4–25) „A család hivatása és küldetése az Egyházban és a mai világban” címmel.

⁴⁶ „No hay otras interpretaciones.” AAS 1071. old. EPISTULA APOSTOLICA Ad Excellentissimum Dominum Sergium Alfredum Fenoy, delegatum Regionis Pastoralis Bonaërensis, necnon adiunctum documentum (de praecipuis rationibus usus capitis VIII Adhortationis post-synodalis “Amoris Laetitia” <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2016/acta-ottobre2016.pdf> Letöltés: 2019. 10. 19.

⁴⁷ *Amoris Laetitia* opens up the possibility of access to the sacraments of Reconciliation and the Eucharist (cf. notes 336 and 351)... However, it is necessary to avoid understanding this possibility as an unrestricted access to the sacraments, or as though any situation might justify it.

⁴⁸ <https://nebula.wsimg.com/425003f9eb16d005edf788d147c6ec6a?AccessKeyId=EEC4442C9A64986D8B58&disposition=0&alloworigin=1> in: Directive of the bishops of the Buenos Aires Pastoral Region to the regional clergy September 5, 2016 Published by the Argentinean Blog “The Wanderer” and the Spanish news service Info Católica Translation by Matthew Cullinan Hoffman of LifeSiteNews.com Letöltés: 2019. 10. 19.

egyesek az egész pápai minősítést megkérdőjelezzik.⁴⁹ A téma újból és újból föltámad és várhatóan föl is fog támadni, mindazonáltal fontos lenne egy összegzés arra vonatkozóan, hogy ténylegesen hogyan is történik a gyakorlatban mind a korábbi tanítás szem előtt tartása, mind ezen fölvetések alapján az elváltak és újraraházasodottak lelki élete és annak kísérése, támogatása.

EXKURZUS: A FOGYATÉKOSSÁGGAL ÉLŐK ÁLDOZTATÁSA

A korábbiakhoz képest kisebb számú hívő közösséget érint, de elhanyagoltságát tekintve – legalábbis a magyar pasztorálteológiában – fontos lenne jobban odafigyelnünk, éppen ezért térünk ki a fogyatékossgal élők szentségi gondozására. Nem kell nagyon megszire mennünk, hogy konstataljuk: hosszú ideig bizonyos érzékszervi betegek, pl. látás-sérültek, hallássérültek, mozgássérültek teljesen egy elbírálás alá estek az értelmi képességeikben akadályozottakkal. Miután ebből a hozzáállásból jócskán kilábaló félben van a szakemberek társadalma, ideje elkezdni a megkülönböztetett törődést a különböző akadályozottsággal élők lelkipásztori ellátásában is. Első lépései között találjuk ennek a hitoktatásban az 1977-es színódust, mely után a Catechesi tradendae apostoli buzdítás biztató szempontokat fogalmazott meg a 41. pontban: „Nagy örömmel hallottuk a Színóduson, hogy vannak olyan katolikus intézmények, amelyek ilyen fogyatékos fiatalok gondozásával foglalkoznak és átadták tapasztalataikat a Színódusnak. A Színódus pedig eltökélte, hogy komolyabban is foglalkozni akar ezzel a kérdéssel. Az ilyen intézményeket nagyon buzdítjuk és bátorítjuk tevékenységük folytatására.”⁵⁰ Az eltökéltséget egyelőre kevés konkrét lépés követte, az adott intézmények különböző elköteleződéssel végzik tevékenységüket.

Fokozatosan bontakoztak ki az elmúlt évtizedekben a szakpasztoráció gyakorlatai is Magyarországon. Ezekben alkalmi módon fogalmaznak meg különböző feltételeket a szentségekhez járulás miatt. Egy hallássérült gyóntatása, vagy hitoktatása kérdésében, vagy a különböző szellemi képességek gyakorlásában akadályozottak eseteiben az érintett lelkipásztor szokta eldönteni a szentségekhez járulás feltételeit. Központi útmutatás erre vonatkozóan a magyar elméleti lelkipásztorkodásban egyelőre nem található. Azért is fontos lenne elveket rögzíteni, mivel az esélyegyenlőség és az inklúzió világi gyakorlata egyre több olyan helyzetet is előhoz, amelyben a különböző mértékű értelmi akadályozottság különböző lehetőséget tár elénk a társadalmi életben pl. szexuális élet gyakorlására, párkapcsolatok kialakítására, önállóság irányába történő lépésekre, amelyek párhuzamba állíthatóak a felelősségvállalás egyházi kérdéseivel. Ehhez hasonló párhuzam áll előtűnk például a Down szindrómás emberek szerzetesi elkötelezettségében.⁵¹

Nézzük meg az *Egyházi Törvénykönyv* előírását. Bár az külön nem rendelkezik a fogyatékossgal élőkéről, a kérdést leginkább a gyermekek áldoztatásának feltételeiből tudjuk levezetni, illetve törvénytárgyak tudnak támpontot adni. A Kódex konkrétan így ír: „Ahhoz, hogy a legszentebb eucharishtiát gyermekeknek ki lehessen szolgáltatni, szükséges, hogy kellő ismerettel rendelkezzenek, és gondos felkészítésben részesüljenek, s így ké-

⁴⁹ https://katolikusvalasz.blog.hu/2017/12/04/ferenc_papa_tanitohivatali_rangra_emelte_az_amoris_la-etitia_vitatott_ertelmezest. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

⁵⁰ Vö. <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=205#J4>. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

⁵¹ Például a „Little Sisters Disciples of the Lamb”, vö. <https://aleteia.org/2019/08/02/the-religious-order-for-women-with-and-without-down-syndrome-is-growing-are-you-called/>. (A kutatás ideje: 2019. 10. 19.)

ességük szerint felfogják Krisztus misztériumát, és az Úr testét hittel és áhítattal tudják magukhoz venni. 2. §. A halálveszélyben forgó gyermekeknek azonban a legszentebb eucharishtiát ki lehet szolgáltatni, ha Krisztus testét a közönséges ételtől meg tudják különböztetni, és az oltáriszentséget tisztelettel tudják magukhoz venni.”⁵² A kellő ismeret,⁵³ hit, áhítat, tisztelet itt a korosztálynak megfelelő tartalmat jelenti, amire a felkészítés során el tudnak jutni. Ez természetesen nem azonos a felnőtt tartalmakkal. De hol az a határ a kellő ismeret szempontjából, vagy hogy néz ki a kellő hit vagy áhítat és tisztelet, amire egyik vagy másik korú gyermek el tud jutni? Gondoljunk csak azokra a vitákra a gyermekek áldoztatásának alsó korhatáráról, amelyek a XX. század elején jelentek meg, vagy azokra a kérdésekre, amelyek párhuzamba hozhatóak a keleti rítusú csecsemők áldoztatásával. Mennyiben vonható párhuzam az ártatlan csecsemők áldoztatása a szellemi fogyatékos-sággal élők bizonyos helyzetei között?

A 913. kán. magyarázatával kapcsolatban érdekes a következő szöveg: „*He will have to make prudent, individual judgments here, and he should be guided by all the circumstances of a given case and not just by circumstances of age or mental ability.*” Magyarítva a szöveg: „körültekintő egyedi ítéletet kell hoznia (ti. a lelkipásztornak) az adott eset minden körülményét szem előtt tartva, és ne csak az életkor, vagy a szellemi képesség szempontjából hozza meg az ítéletet”⁵⁴ Vagyis önmagában az életkor, de az adott diagnosztizált szellemi akadályozottság sem adhat abszolút, egyetemes szempontot az elutasításhoz vagy odaengedéshez.

Még egy kánoni utalásunk van a fogyatékos-sággal élők jogi elbírálásáról: „*Aki általában nem rendelkezik esze használatával, azt úgy tekintjük, mint aki nem felel magáért, és a gyermekekhez hasonló elbírálás alá esik.*”⁵⁵ A gyermek pedig alapjában véve az eucharishtiához engedhetőség szempontjából képes annak vételére.

BEFEJEZŐ GONDOLATOK

Az eucharishtiában való részesedés legfontosabb belső feltétele tehát a lélek tisztasága. XVI. Benedek pápa szinódus utáni apostoli buzdításában, a *Sacramentum Caritatis*-ban így ír a két szentség kapcsolatáról: „20. A Szinódusi Atyák joggal állapították meg, hogy az Eucharisztia iránti szeretet magával hozza a kiengesztelődés szentségének egyre nagyobb megbecsülését is. Az e két szentség közötti kapcsolat következtében az Eucharishtiáról szóló hiteles katekézis nem választható el a bűnbánat útjára való bátorítástól (vö. 1Kor 11,27–29). Kétségtelen, láthatjuk, hogy korunk hívei mennyire olyan kultúrában élnek, mely törölni akarja a bűn érzékét, és olyan felületes magatartást sugall, mely feledteti, hogy a kegyelem állapotában kell lenniünk ahhoz, hogy méltón járulhassunk a szentáldozáshoz... Nagyon hasznos a hívők számára, ha emlékeztetjük őket azokra a mozzanatokra, melyek a szentmisében kifejezik a bűntudatot és vele együtt Isten irgalmasságának tudatát [...] a kiengesztelődés, miként az egyházatyák mondták, bizonyos fáradságos keresztség, s ezzel azt hangsúlyozták, hogy a megtérés útjának

⁵² 913. kán. 1. §.

⁵³ Az ítélőképesség kora a X. Szent Piusz alatt kiadott *Quam singulari – La Sacra Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti* 1910. aug. 8-án kiadott dekrétumával kapcsolatosan többszörösen előkerült. Vö. DS 3530–3536, 681.

⁵⁴ Vö. *The Canon Law Letters and Spirit. A practical guide to the Code of Canon Law; The Canon Law Society of Great Britain and Ireland*, Goffrey Chapman, London 1995, 502.

⁵⁵ 99. kán.

a vége a teljes egyházi közösség helyreállítása is, mely azzal fejeződik ki, hogy a megtérő újra szentáldozáshoz járul.”

A megtérést az eucharisztia megalapozza, lehetővé teszi, újjáéleszti. De ehhez hosszadalmas nevelés szükséges.⁵⁶ A megyéspüspöktől kezdve minden szinten szükséges szorgalmazni ezt a nevelési folyamatot, hogy méltó és gyümölcsöző formában történhessen mind a papság liturgikus szolgálata, mind pedig az eucharishtiában való részesedés mindenki szentáldozásában.

⁵⁶ XVI. BENEDEK pápa, *Sacramentum Caritatis*: „A Szinódus emlékeztetett arra, hogy a püspök lelkipásztori feladata gondoskodni arról, hogy a saját egyházmegyéjében határozottan újjáéledjen az Eucharishtiából születő megtérésre nevelés, és szorgalmazni a hívők körében a gyakori szentgyónást.” (22.)

A büntetőjog reformja: egyház kontra „sex and money”

1. A BÜNTETŐJOG REFORMJA

Ferenc pápa 2021. május 23-án kiadott *Pascite gregem Dei*¹ kezdetű apostoli konstitúciójával megújította a latin egyház büntetőjogát, amely december 8-án lép hatályba. A hatályos törvénykönyv hét könyvből a hatodik teljesen megújul, így a régi rendelkezések hatályukat veszítik.

A büntetőjog átdolgozásának elemzésekor arra a kérdésre keresem a választ, hogy a megújított rendelkezések milyen társadalmi, morális és egyházjogi viták keresztüztüében születtek meg valamint a visszaélésekre kiszabott büntetések, azok lelkipásztori vagy inkább jogi jellegűek?

A joganyagot tekintve nagy változást nem történt, hiszen a régi szabályozás (1311. kán.–1399. kán.) 89 kánont foglalt magában, a jelenlegi szabályozás pedig nagyjából követi ezt a számozást, betoldásokkal, bővítésekkel. Számottevő változás elsősorban a szellemiségében, a törvényhozó azon szándékában van, hogy milyen büntetések alkalmazandók az egyházban. Ez a változtatás magában foglalja azokat a jogszabályokat is, amelyeket az elmúlt években kerültek kiadásra.

Az újszerűsége az átdolgozott joganyagoknak abban áll, hogy választ ad az egyház hittelességét romboló jelenségekre, visszaélésekre, amely főként két területet érint: a klerikusok szexuális magatartását, valamint az anyagi javak kezelését. A szaknyelv ezt még pontosabban így fogalmazza meg: kiskorúak védelme² és transzparencia,³ azaz átláthatóság.

Ami szükségessé tette a büntetőjog reformját, annak az okait a II. Vatikáni Zsinat antijuridikus felfogásában kell keresnünk. Nem csupán az egyházon belüli különböző jogi jelenségek kerültek az éles kritika keresztüztüébe, de egy olyan törekvés is kirajzoló-

¹ FERENC PÁPA, *Pascite gregem Dei*, vö. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html. (A kutatás ideje: 2021. 10. 25.)

² A Hittani Kongregáció által 2020. 07. 16-án kiadott *Vademecum* foglalkozik a klerikusok által a kiskorúak ellen elkövetett szexuális visszaélésekre vonatkozó bánásmód szabályozását illetően. Vö. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200716_vademecum-casi-abuso_it.html. (A kutatás ideje: 2021. 10. 29.)

³ Vö. FERENC PÁPA, *Sulla trasparenza*, vö. https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20200519_procedure-aggiudicazione-contrattipubblici.html. (A kutatás ideje: 2021. 10. 29.)

dott, amely az egész kánonjogot globálisan akarta elutasítani. A jogot az egyház misztériumától idegennek kezdték tekinteni, így olyan alternatívák láttak napvilágot, miszerint a jogot meg kell szüntetni, permre kell szorítani, vagy pedig a létezését egészen új alapokra kell helyezni.⁴ Bár a zsinati dokumentumok *communio-egyház*tana⁵ félreérthetetlenül kritikát gyakorolt azzal, hogy többé már nem használta az egyháza a „tökéletes társaság” fogalmát,⁶ mégis meghagyta a kánonjog mozgásterét, és nem vetette el az egyház jogi természetét. Mindenesetre a zsinat utáni reflexió az egyház jogi dimenzióját háttérbe szorította. A papság és a hívek körében széles körben terjedt el az a nézet, hogy nincs szükség törvényre, Isten a szeretet egyházát hirdette meg Jézusban, ezért a jog csupán valami kötelező rossz, amelyet csak az együttélés szabályai miatt kell elviselni.

Fontos megjegyezni, miközben a II. Vatikáni Zsinat összehívásával egyidőben XXIII. János pápa 1959. január 24-i beszédében bejelenti az *Egyházi Törvénykönyv* reformját is,⁷ addig egy világiárványhoz hasonló gyorsasággal söpör végig a fejlett országok kontinensein az a járvány – amely nem Kínából, hanem Amerikából indult el az 1960-as években –, amelyet három csapásnak is hívtak: „szex, drogok és rock and roll”. Ezek közül az első indította el a szexuális forradalmat, amely komoly hatással volt a Krisztus-hívőkre is az egyházban.

Benedek pápa leírja személyes tapasztalatait ezekről az évekről, mikor az állam elrendelte, hogy tárják fel a gyerekek és a fiatalok előtt a szexualitás természetét. A nemiség megjelenítése eleinte csak a fiatalok felvilágosítását szolgálta, később már általános lehetőségként kezelték. Széles körben elterjedtek a szex- és pornófilmek. Az 1968-as szexuális forradalom egyebek mellett a semmiféle normát el nem ismerő szexuális szabadság kikiűzésére törekedett. Ezekben az években az erőszak sem volt ritka, amely szorosan összefüggött a lelki összeomlással. Mivel pedig az öltözködés területén a szélsőségek szintén agressziót eredményeztek, ezért az iskolaigazgatók is igyekeztek olyan egységes öltözetet előírni, amely pozitívan hathat a tanulásra. A ’68-as forradalom összképéhez szintén hozzátartozik, hogy ekkor a pedofiliát is megengedettnek és elfogadhatónak minősítették.⁸

A katolikus erkölcssteológiában is összeomlás következett be, amelynek hatására az egyház védtelenné vált a társadalmi változásokkal szemben. A katolikus erkölcssteológia egészen a II. Vatikáni Zsinatig túlnyomórészt természetjogi alapokon állt, a Szentírás ellenben csak háttérként vagy alátámasztás céljából használták a tudósok. Egyre inkább olyan erkölcssteológia tűnt kívánatosnak, amely teljes egészében csak a Biblián alapul,

⁴ ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, Szent István Társulat, Budapest 1995, 28–30.

⁵ VÖ. ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája*, Budapest 1995, 148–171; TOMKA, F., *Lelkipásztori teológia és újevangelizáció Ferenc pápa szellemében*, SZIT, Budapest 2015, 69–79, lásd még: GEROSA, L., *La scomunica e una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, Fribourg 1984, 264–296; BORRAS, A., *Appartenance à l’Église, communion ecclésiale et excommunication*, in *NRTh* 110 (1988), 808–814; DE PAOLIS, V., *Communio et excommunicatio*, in *Per* 70 (1981), 271–302.

⁶ Bellarmin Szent Róbert meghatározása szerint az egyház „az egyazon keresztény hit, és az azonos szentségek közössége kötelékével összekapcsolt és a törvényes pásztorok, különösen Krisztus egyetlen földi helytartója, a római pápa kormányzása alatt egyesített emberek társasága”. VÖ. ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája*, 24.

⁷ ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája*, 28.

⁸ XVI. BENEDEK pápa, *Az Egyház és a szexuális visszaélésekkel kapcsolatos botrány*, vö. <https://www.magyarokurir.hu/nezopont/exkluziv-xvi-benedek-az-egyhasz-es-szexualis-visszaelesekkel-kapcsolatos-botran-y-i-resz>. (A kutatás ideje: 2021. 10. 25.)

elvetve minden tanítóhivatali tekintélyt, mondván, hogy a hittani igen, de az erkölcsi kérdések nem képezhetik az egyházi tanítóhivatal tévedhetetlen döntéseinek tárgyát.⁹

A papképzés tekintetében is voltak nehézségek, hiszen a tévesen alkalmazott „zsinati szellem” nevében a papi formáció idegen utakra tévedt. Különböző papi szemináriumokban kis homoszexuális körök alakultak ki sok helyen, amelyek többé-kevésbé nyíltan működtek és érzékelhetően megváltoztatták a szemináriumok légkörét. Volt olyan püspök, aki korábban szemináriumi rektor volt, pornófilmet nézetett a szeminaristákkal, arra hivatkozva, hogy így kívánja ellenállóvá tenni őket egy olyan magatartásformával szemben, amely ellentétes a hittel. A büntetőjogban pedig „zsinati szelleműnek” számított a garantizmus intézménye. Ennek értelmében mindenekelőtt a vádlottak jogait kellett biztosítani, mégpedig olyan mértékben, hogy az már valójában meg is akadályozta büntetésüket. A váddal illetett teológusok sokszor nem kellő mértékű védekezési lehetőségeinek ellensúlyozása érdekében – a garantizmus szellemében –, olyannyira kiterjesztették a védekezéshez való jogukat, hogy szinte már nem is lehetett elítélni őket.¹⁰

Mindezeket figyelembe véve, így utólag, jogosnak tűnik az az egyház- és társadalomkritika, miszerint az egyház helytelenül viselkedett akkor, amikor a zsinat utáni időszakban a társadalom részéről megfelelt annak az elvárásnak, hogy legyen megértőbb, hajlékonyabb a megnyilatkozásait illetően a szexuális jelenségekkel (abortusz, fogamzásgátlás, pornográfia, pedofília) kapcsolatban. Manapság pedig azt tapasztaljuk, hogy ugyanez az egyház nem győz szembesülni azokkal a támadásokkal, amelyek azt vetik a szemére, hogy a szexuális visszaélésekkel szemben nem volt elég radikális. Amerikában egyházmegyék mennek csődbe anyagi és erkölcsi értelemben, az ellenük indított perek miatt.

Megállapíthatjuk még, hogy az egyház a szexuális visszaélésekkel kapcsolatban rossz választ adott, amikor ezeket lelkipásztori kérdésként kezelte. Ez vezetett ahhoz a széles körben kialakult lelkipásztori gyakorlathoz, hogy a visszaélés gyanújába keveredett, vagy az azt elkövető klerikust állandóan helyezték plébániáról, plébániára. A törvényes eljárások elkerülésének tendenciája, valamint az előbb említett garantizmus eszméje pedig a klerikus-fegyelem fellazulásához vezetett, így történhetett meg az, hogy a visszaélő klerikus büntetlenül folytathatta a cselekedeteit.

Ferenc pápa a büntetőjog változásait kihirdető apostoli konstitúciójában a következőket írja: „Isten egész népének kötelessége, hogy megtartsa a büntető fegyelem előírásait, de a helyes alkalmazás felelőssége viszont a pásztorok és az egyes közösségek előljáróinak illetékességébe tartozik.”¹¹

A szentatya rávilágít a korábban helytelenül megítélt jog és szeretet relációjára, amelynek káros hatásait ma is tapasztaljuk. „A múltban az egyházban, nagyon sok kárt okozott a szeretet gyakorlása és a szankció – ahol a körülmények vagy az igazságosság megkívánta – alkalmazása közötti bensőséges kapcsolat hiánya. Ez a gondolkodásmód – tapasztalatok tanítanak bennünket –, egy olyan magatartáshoz vezet, amely szemben

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

¹¹ FERENC PÁPA, *Pascite gregem Dei*, vö. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html. (A kutatás ideje: 2021. 10. 25.)

áll az erkölcsi tanítással, valamint nem orvosolható csupán nyilatkozatokkal és javaslatokkal.”¹²

Az *Egyházi Törvénykönyv* VI. könyve reformjának terve, amint ezt Ferenc pápa is megjegyzi, XVI Benedek pápasága alatt készült 2007-ben¹³ és egy olyan hosszú törvényes eljárás része volt, amely azt célozta meg, hogy az egyház büntetőjoga naprakész legyen, miután rengeteg botrány látott napvilágot, beleértve a 2000-es évek reflektorfénybe került egyházi botrányait is.

60 év távlatából most már világos, hogy eljött az ideje a jogi válasznak is ezekre a problémákra, amely megnyilvánul az új büntetőjog szellemiségében.

Az átdolgozott joganyaggal kapcsolatban sokan elégedettek, mások élesen bírálják azt, mondván, hogy nem elég átfogó jellegű és mélyreható változásokat eszközölt a törvényhozó.

1. BÜNTETŐJOGI ALAPISMERETEK

Mielőtt a büntetőjogi változtatásokat tárgyalnánk, érdemes a büntetőjog fogalmát, célját, jellegzetességét, fajtáit, kiszabásának módját, valamint az eljárás típusokat tisztázni.¹⁴

Fogalma: bár az 1983-as CIC tartózkodik a bűncselekmény meghatározásától,¹⁵ mégis közvetett formában¹⁶ megtalálhatóak azok az elemek, amelyeket a régi Kódex meghatározásából átvett. „Az egyházi büntetés valamilyen jótól való megfosztás, melyet a törvényes hatóság ró ki a büntetendő cselekmény elkövetőjének megjavítására és a büntetendő cselekmény megbüntetésére” (CIC 17, 2215. kán.).

Célja: Az egyházi törvénykönyven a legfőbb cél mindig a lelkek üdvössége¹⁷ (1752. kán.), amely a büntetés alkalmazásakor két szempontot vesz figyelembe: egyrészt cél a tettes megjavítása a büntetésekkel, „hogy a büntetettől okozott sebeket gyógyítsák” (CCEO 1401. kán.), másrészt a közösség védelme, ez utóbbit az igazságosság helyreállításával, és a botrány helyrehozásával lehet megtenni (1311.2.§.).¹⁸

Jellegzetessége: külső fórum, csak végső eszközként lehet alkalmazni a büntetéseket, akkor amikor semmilyen más megelőző fegyelmi intézkedéssel, pasztorális eszközzel (eltiltás, figyelmeztetés, dorgálás stb.) nem lehet elérni a büntetés célját. Ilyenkor el kell indítani a peres vagy peren kívüli eljárást.

Fajtái: A büntető rendelkezéseket (*sanctio*) három csoportba soroljuk: büntetések, büntető óvintézkedések, vezeklés. A büntetés lehet gyógyító büntetés (cenzúra), vagy

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ ARTNER, P., *A kánoni büntetések alkalmazását megelőző fegyelmi intézkedések* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae IV/9), Budapest 2013, 11–80.

¹⁵ Vö. SUCHECKI, Z., *Le Sanzioni penali nella Chiesa. Parte I. I delitti e le sanzioni penali en genere (cann. 1311–1363)*, Città del Vaticano 1999, 50–51.

¹⁶ ERDŐ, P., *Bűn és bűncselekmény – Két alapvető fogalom viszonya az egyházi jog tükrében*, Szent István Társulat, Budapest 2013, 83–88.

¹⁷ ERDŐ, P., „*Salus animarum: suprema lex*” – A lelkek üdvösségére való utalások szerepe a katolikus egyház hatályos törvénykönyvében, in *Kánonjog* 5 (2003), 12–13.

¹⁸ ERDŐ, P., *Egyházjog*, (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2014, 608.

jóvátevő büntetés, a büntető óvintézkedés célja a büntetés vagy a megelőzés, végül a vezeklés célja, hogy garantálja vagy szigorítsa a büntetést, valamint a tettet megjavítsa.¹⁹

Kiszabásuk szerint: a büntetések többnyire utólag kimondandók, de lehetnek önmaguktól beállók, amelyek a cselekmény elkövetésével lépnek hatályba, ha ezt a törvény vagy parancs kifejezetten elrendeli (1314. kán.).²⁰

A törvénykönyvben egyrészt megkülönböztetjük az önmagától beálló (*latae sententiae*) büntetést, amely a cenzúrát (felfüggesztés, tilalom, kiközösítés), valamint a jóvátevő büntetés foglalja magában, másrészt az utólag kimondandó (*ferendae sententiae*) büntetéseket, amelyek lehetnek kötelezők vagy fakultatívak. A törvényes mértékük szerint pedig a büntetés mértéke lehet meghatározott, vagy meghatározatlan.²¹

Eljárás: A hatályos jogrendszerben kétféle eljárás közül lehet választani: az egyik a közigazgatási (vagy peren kívüli) eljárás, a másik pedig a bírói (azaz peres) eljárás.²² Az előbbi eljárás egyszerűbb, míg az utóbbi bonyolultabb, de a kánonjogi szerzők biztosabbnak mondják, mivel a lefolytatott eljárás sokkal nagyobb lehetőséget ad akár a bizonyítékok, vagy körülmények alaposabb megismerésére. Az 1718. kánon az ordinárius bölcs döntésére bízta, hogy melyik eljárást elindítását választja.²³

2. NÉHÁNY PÉLDA A BÜNTETŐJOGI VÁLTOZÁSOKRA

A régi szabályozásban az 1311. kánon, amely a büntetőjog bevezető kánonja, így fogalmaz: „Az egyház született és saját joga, hogy a büntetendő cselekményeket elkövető krisztushívőket büntető rendelkezésekkel fenyítse.” Ezzel szemben az új norma a 2.§-ban kifejti: „Aki az egyház élén áll, kell, hogy őrizze és előmozdítsa a közösség javát, valamint az egyes krisztushívő javát a pasztorális szeretet, életpélda, tanács és buzdítás, s ha szükséges büntetések kiszabása és kinyilvánítása által, a törvény előírásainak megfelelően, amelyeket mindig a kánoni méltányosság figyelembevételével kell alkalmazni, szem előtt tartva, hogy az igazságosság helyrehozását, a tettes megjavítását és a botrány helyrehozatalát.”

Ez a paragrafus dióhéjban kellően felvázolja a büntetőjog célját és azt, hogy mindez miként illeszkedik az egyház életébe.

Utasítás az eljárás megindítására (1341. kán.)

A korábbi normaszöveg kifejti, hogy „Az ordinárius csak akkor gondoskodik a büntetések kimondására, vagy kinyilvánítására irányuló bírói vagy közigazgatási eljárás megindításáról, ha megállapította, hogy sem a testvéri figyelmeztetés, sem a dorgálás, sem a lelkipásztori gondoskodás más útjai révén nem lehet eléggé a botrányt helyrehozni, az igazságosságot helyreállítani, a tettet megjavítani.” (1341. kán.)

¹⁹ Vö. AZNAR, G., *Los bienes temporales de la Iglesia*, in *Derecho Canónico II*, (Sapientia Fidei), by MYRIAM M. CORTÉS DIÉGUEZ, JOSÉ SAN JOSÉ PRIESCO, et al., BOC, Madrid 2006, 223–254.

²⁰ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 610.

²¹ Uo. 611.

²² Vö. INGELS, G., *Processes which govern the application of penalties*, in *Clergy procedural handbook* (ed. CALVO, R. – KLINGER, J.), CLSA, Washington 1992, 207–230.

²³ ARTNER, P., *A kánoni büntetések*, 132.

Az új verzió utasítja a püspököt arra, hogy indítsa meg az eljárások valamelyikét, ilyen körülmények között. Valójában az új szöveg előírja a püspöknek, vagy a nagyobb szerzetes előjárónak, hogy indítsa el az eljárást, vagy szabja ki a büntetést abban az esetben, ha a kánoni törvényt a tettes megsérti. Ezzel szemben a régi szöveg nagyobb mérlegelési lehetőséget adott a megyéspüspöknek.

Ez a hangsúlyeltolódás azt az elvárás támogatja a püspökök és a nagyobb szerzetes előjárók felé, hogy a büntetőjogot építsék be a rendes egyházkormányzati tevékenységükbe, mint az egyházfegyelem általános szigorításának részeként.

A büntetőjog új előírásai megkönnyítik a püspökök számára a jelenlegi büntetések alkalmazását is, azáltal, hogy felsorolják és minősítik azokat a büntetendő cselekményeket, beleértve a monetáris büntetéseket is, amelyek sértik a törvényt. Ugyanakkor a törvény sürgeti a püspöki konferenciákat is, hogy a helyi viszonyokra hozzanak megfelelő előírásokat a büntetések alkalmazását illetően.

A pápa újra hangsúlyozza, hogy a büntetőjog az Isten népe számára egy kötelesség és szolgálat, amely megalapozza és megújítja a megfelelő eljárás alkalmazását az ügyek tekintetében.

Eljárás, ártatlanság véelme (1321. kán. 1.§.)

Miközben egyre nő azoknak a botrányoknak a száma, amelyet a klerikusok követtek el, általános jelenség lett az is, hogy a megvádolt klerikusok a „zéró tolerancia” nevében sokszor évekig bizonytalanságban vannak az ügyüket tekintve. Sok egyházmegyében a megvádolt klerikust azonnal felmentik a szolgálatukból annak ellenére, hogy az eljárás ellenük még nem zárult le, de a nyilvánosság, valamint a botránytól való félelem miatt köztes helyzetben vannak. Ezért az 1321. kánon első paragrafusa újdonság a kódexben, és jelentős betoldás a papok jogainak védelmét illetően: „Bármely személy ártatlannak minősül egészen addig, amíg az ellenkezője be nem bizonyosul.” Tehát az ártatlanság véelme úgy tűnik, hogy megerősíti a tisztességes meghallgatáshoz fűződő emberi jogát a klerikusnak.

Érdekes változtatás még, hogy az új büntetőjogi előírás egyszerre védi a megvádolt klerikus eljáráshoz való jogát, valamint az elszámoltathatóságot és az igazságosságot az áldozat számára.

Időlimit 20 év (1362. kán. 1.§.2.)

Újdonság még a büntetésekért kiszabott idő is. Súlyos bűncselekmények (pl. 1398. kán. 1.§. kiskorúak és az értelem használatának híjával élő emberekkel szembeni szexuális visszaélés) esetében 20 év az elévülési idő, kivéve, ha a Szentszék másként nem rendelkezik. De gyakran megtörténik, hogy a klerikus 19 évvel korábbi cselekményével kapcsolatos, most kezdődő büntető eljárás nagyon elhúzódik, ami sem a vádlott, sem pedig a sértett számára nem megnyugtató. Az 1362. kán. szerint a bűnvádi kereset három év alatt évül el. Ellenben könnyen előfordulhat az, hogy a megvádolt klerikust jogilag már nem lehet büntetni, hiszen a bűncselekménye három év után elévült.

A büntetőjogban nem csupán a szexuális visszaélésekkel kapcsolatos törvények változtak, de más téren is történtek újítások.

A pénzügyi visszaélések (1376. kán.)

A régi kánon (1377. kán.) elég szűkszavúan határozta meg ezt a fajta bűncselekményt, mondván: „Aki az előírt engedély nélkül egyházi javakat elidegenít,²⁴ megfelelő büntetéssel büntetendő.” Az új előírás (1376. kán.) ezzel szemben felsorolja azokat a büntetéseket, beleértve a pénzbírságot, hivataltól való megfosztást, az egyházi szolgálattal járó anyagi javak kezelésétől való eltiltást, valamint azokat a bűncselekményeket, amelyekre büntetéseket kell kiszabni. Figyelemreméltó az az előírás, amely bünteti azt a személyt, aki az érvénytelenség terhe alatt az előírt tanácsot, véleményt, engedélyt nem kéri ki a cselekmény végrehajtásához és így tulajdonít el egyházi javakat, vagy azokat nem megfelelő módon kezeli. (1376. kán. 1.§.2)

Ezek az előírások azokra a püspökökre és papokra vonatkoznak, akik jelentős gazdasági döntéseket hoznak²⁵ anélkül, hogy az ilyen esetekre hozott kánonjogi előírásokat megtartanák. Például a templomok bezárása, eladása, vagy olyan egyházmegyei ügyletek, amelyek a Szentszék által előírt jóváhagyást kívánják.²⁶

Nők pappászentelése (1378. kán.)

A korábbi 1379. kán. szerint: „Aki az 1378.kán-ban említett eseteken kívül színleli, hogy szentséget szolgátat ki, megfelelő büntetéssel büntetendő.” A jelenlegi kánon így fogalmaz: „Ha valaki megkísérli, hogy nőnek szolgáltassa ki a szent rend szentségét, valamint ha az a nő, aki megkísérli a szent rend felvételét, a Szentszéknek fenntartott önmagától beálló kiközösítésbe esik, ezen felül a klerikusi állapotról való elbocsátással is büntethető.” (1379. kán. 3.§.)

A jelenlegi szabályozás világossá teszi, hogy a nők diakónussá és pappá való szentelését illetően – amivel kapcsolatban különösen a német püspökök körében történtek visszaélések –, bármilyen ilyen jellegű kísérlet súlyos büntetéssel jár.

Abortusz (1398. k.)

Az 1398. kánonban megfogalmazott előírás: „aki sikeresen magzatelhajtást végez, önmagától beálló kiközösítésbe esik”, nem változott semmiben.

Ismert a vita lényege: ki végzi a sikeres magzatelhajtást? Az, aki kéri, aki végrehajtja, vagy aki szponzorálja? Sokan – jelenleg az amerikai püspöki konferencia is –, azon a véleményen vannak, hogy azok a politikusok (pl. Joe Biden), akik nyíltan támogatják az abortuszt,²⁷ morálisan részt vesznek ebben a cselekményben.²⁸ Ezért őket, ha nem is

²⁴ Vö. KUMINETZ, G., *Az egyházi vagyoni jog alapjai*, Jel, Veszprém 1995, 106–111.

²⁵ Vö. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180106_oeconomicae-et-pecuniariae_it.html. (A kutatás ideje: 2021. 10. 29.)

²⁶ Vö. AZNAR, G., *Los bienes temporales de la Iglesia*, 220–222.

²⁷ Vö. <https://www.pillaratholic.com/p/abortion-and-the-eucharist-what-did>. (A kutatás ideje: 2021. 10. 29.) Az abortusz témájához a szocializmus idejében érdekes ismertetést ad: TÓTH, E. Zs. – MURAI, A., *Sex és szocializmus avagy „hagyjuk a szexualitást a hanyatló nyugat ópiumának”?*, Libri Kiadó, Budapest 2014, 25–31., vö. NAVARRO-VALLS, R., *Nuevas leyes penales en la Iglesia*, in *Diario Derecho*, https://www.iustel.com/diario_del_derecho/noticia.asp?ref_justel=1212144. (A kutatás ideje: 2021. 10. 26.)

²⁸ A katolikus egyházzal teljes közösségben lévő ember is el lehet tiltva a szentáldozástól, amikor például halálos bűnben van. Vö. ERDŐ, P., *Egyházjog*, 352; ARTNER P., *A kánoni büntetések alkalmazását megelőző fegyelmi*

kiközösítéssel, de bizonyos eltiltásokkal (áldozástól való eltiltás) büntetni kellene.²⁹ A szentséget kiszolgáltató személlyel kapcsolatban pedig az új büntetőjog 1379. kán. 4.§-a így fogalmaz: „Aki szándékosan kiszolgáltatta a szentséget annak, aki el van tiltva annak felvételétől, akár felfüggesztéssel, és még más büntetésekkel is büntethető az 1336. kán. 2–4 paragrafusai szerint.”

Az 1397.kán.3.§-a azt a klerikust, aki az abortusz cselekményében részt vesz, a klerikusi állapotból való elbocsátással³⁰ bünteti. Figyelemre méltó az a tendencia is, hogy a Szentszék egyre inkább megkönnyíti a szolgálatukat elhagyó gyermekes papok laicizálását, mivel szem előtt tartja a gyermeknek szülőkhöz (apához és anyához) való emberi jogát. Komoly vitát eredményez így az az álláspont, miszerint nemcsak a szolgálatukat elhagyó gyermekes papokat kellene laicizálni, hanem azokat is, akik a papi szolgálatuk során felelőtlenül gyermeket vállalnak anélkül, hogy szülői tisztségüket – a cölibátus törvénye miatt – képesek lennének megfelelően ellátni.

Világiak büntethetősége (1370. kán.)

Az átdolgozott büntetőjog kulcsfogalma lehet a világiak elismerése, részvételük, az egyház intézményes életében való szerepük.³¹ Ferenc pápa sokat nyilatkozik róluk, pl. katechetikai szerepvállalásuk, vagy mint akolitusok,³² gazdasági hivatalban vagy éppen a bíróságban való tevékenységük stb. Plébániai szinten is ismert, hogy rájuk lehet bízni egy plébánia ellátását, klerikus felügyelete mellett.³³ A büntetőjogban is találunk számos hivatkozást szerzetes férfiakra és nőkre, akik nem klerikusok,³⁴ a szexuális visszaélésekkel kapcsolatos büntetések rájuk is vonatkoznak. Érdekességként említendő, hogy korábban az 1333. kánon szerint a felfüggesztés csak klerikusokat sújtott, melyből adódott a hivatallal járó összes vagy bizonyos feladatok gyakorlásának a tilalma. Most már azok a vilá-

intézkedések, (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae IV/9), Budapest 2013, 176.

²⁹ Vö. NAVARRO–VALLS, R., *Nuevas leyes penales en la Iglesia*, in *Diario Derecho*, https://www.iustel.com/diario_del_derecho/noticia.asp?ref_iustel=1212144 (kutatás időpontja: 2021. október 25.)

³⁰ HYNOS, M. D., *Processes for Departure from the Clerical State*, in *Clergy procedural handbook* (ed. CALVO, R. – KLINGER, J.), CLSA, Washington 1992, 238–249.

³¹ A szent hatalom (*potestas sacra*) jelenti a tanítói, papi és kormányzói hatalmat. A kormányzói hatalom pedig magában foglalja a törvényhozói, végrehajtói és bírói hatalmat. A kérdésről bővebben: KISS, G., *A világi krisztushívők közreműködése a krisztusi hármis küldetésben és a kormányzati hatalom gyakorlásában*, Budapest 2020, 30–41. A kormányzati hatalommal kapcsolatban vö. BEYER, J., *La nouvelle définition de la „Potestas Regiminis”* in *AnCan*, 24 (1980), 53–67.; MCDONOUGH, E., *Laity and the Inner Working of the Church*, in *The Jurist* 47 (1987), 231–234.; FELIX, G., *Canon 129: The participation of christ’s-lay-faithful in „potestas regiminis”*, 1993, 24–26.; PROVOST, J., *The Participation of the Laity in the Governance of the Church*, in *Studia Canonica* 18 (1983), 417–448. különösen is: 423–430.

³² Vö. https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html. (A kutatás ideje: 2021. 10. 29.)

³³ ERDŐ, P., *A Világiak munkája a plébánián*, in *Távlatok* 12–13 (1993), 632. Vö. LONGHITANO, A.; *Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria fondamentale per i battezzati?*, in LONGHITANO A. (cur.), *Il fedele cristiano. Il Codice del Vaticano II*, Bologna 1989, 48–52.

³⁴ A szerzetes intézmények tagjai, azok a szerzetesek, akik nyilvános fogadalommal vállalják az evangéliumi tanácsokat (vö. 607. kán.), a világi intézmények tagjai pedig azok a személyek, akik vállalják az evangéliumi tanácsokat, de nem nyilvánosan, azaz fogadalmakkal. (vö. 710. kán.) Az apostoli élet társaságainak tagjai közösségi életet élnek, szerzetesi fogadalmak nélkül követik sajátos apostoli céljaikat és a szeretet tökéletességére törekcsenek. (vö. 731. kán.)

giak, akik hivatalt kapnak a klerikusokhoz, hasonlóan büntethetők a hivataluk gyakorlását illetően.

Fizikai erőszak és a Krisztus-hívők (1370. kán.3.§)

Végül az 1370. kán. korábbi verziója szerint, aki fizikai erőszakot alkalmazott a pápa, püspök, klerikus, szerzetessel szemben a hit, az egyház, az egyházi hatalom vagy a szolgálat iránti megvetésből, kiközösítéssel, felfüggesztéssel vagy megfelelő büntetéssel volt büntetendő. A hatályos büntetőjogban az újdonság az, hogy ide még felvették a „más krisztushívőket” (1370. kán.3.§.) is.

3. KONKLÚZIÓ

Befejezőként megállapíthatjuk, hogy az új büntetőjog elsősorban nem a joganyagot illetően ment át nagy változásokon, hanem szellemiségében. A törvényhozó szándéka az volt, hogy a régóta fennálló égető problémákra elsősorban ne pasztorális, hanem jogi válaszokat adjon. A II. vatikáni zsinat utáni antijuridikus felfogás, valamint a szexuális forradalom mint társadalmi jelenség elterjedése, próbára tette az egyház zsinat által újrafogalmazott identitását, amely a vadkapitalizmus³⁵ és az erkölcsi relativizmussal szemben túlzottan engedékeny volt, így az időközben jelentkező nehézségeket (*sex and money*) elsősorban pasztorális dimenzióban próbálta megoldani. Ezeknek a mélyreható következményeit próbálják az új büntetőjogi normák a sajátos jogi eszközeikkel orvosolni. A kiskorúak védelmében hozott törvények, valamint az anyagi javak kezelésének az átláthatóságára vonatkozó előírások kellő választ adnak azokra a jelenségekre, amelyek az egyház erkölcsi hitelességét évtizedek óta aláássák. Természetesen a büntetőjogi előírások, amint a fentebbi példákból is láthattuk, nem csupán ezt a két nagy dimenziót érintik, hanem vannak még olyan jogvitát érintő témák (pl. a titoktartás fogalma, a hivatallal való visszaélés témája, az egyházas öltözet, a pornográfia kérdésköre, az önmagától beálló büntetések megítélése a *Keleti Kódex*hez viszonyítva), amelyeket a továbbiakban még érdemes mélyrehatóbban vizsgálni.

³⁵ ТОМКА, F., *Lelkipásztori teológia és újevangelizáció Ferenc pápa szellemében*, 26–27.

A lét mint szeretet. Ferdinand Ulrich létgondolkodása*

„Aquinói Szent Tamás egy helyen azt mondja: »A mi tudásunk olyan esetleges, hogy egyetlen filozófus sem volt képes akár csak egy légy természetét teljesen feltárni«, Ezen tény ismeretében nem hiábavalóság a létező létéről valamit mondani, kijelenteni? [...] hisz »a természet szeret rejtezködni (Hérakleitosz)«.»¹

Létezik térdeplő gondolkodás és értelmes imádás?² Ferdinand Ulrich mint filozófus ezt az utat járja, sokak számára épp ez az intuíció teszi érdekessé – és épp ezen intuíció taszítja leginkább azokat, akik itt hit ill. gondolkodás autonómiáját veszélyeztetve látják. Gondolkodás és imádság ezen perikorézisének ontológiai háttere: a lét mint szeretet³ elgondolása. De ki is a filozófus Ferdinand Ulrich? A filozófiai közélet tulajdonképpen nem ismeri,⁴ műveinek visszhangja nem jelentős. Recepciójának fő elemei: az életmű a tamási hagyomány spekulatív megújítása; elsősorban Hegel, Marx, Heidegger filozófiájával áll dialógusban; szellemi rokonsága: Siewerth, Bruaire, Balthasar és a megújuló tamási hagyomány más képviselői; túlterhelt nyelvezete miatt nehezen olvasható.

* Ferdinand Ulrich (1931. február 23. Odrau [ma Odry, Csehország] – 2020. február 11., Regensburg). Freisingben, illetve Münchenben tanult. 1958-tól tanított filozófiát Regensburgban, Salzburgban, kurzusokat tartott a jezsuita növendékeknek Pullachban, Münchenben. Részt vesz a Giaccon SJ által kezdeményezett Movimento di Gallarate konferenciáin. – Jelen tanulmány doktori dolgozatunk 2–3–4. fejezetének összefoglalása. *Máriában olvasni az Írást. Ferdinand Ulrich biblikus ontológiája és ontologikus exegézise*, PPKE-HTK, 2020.

¹ *Homo abyssus – Das Wagnis der Seinsfrage*, Johannes,²1998 (1961). 7 (1). (A szerző fordítása) (A zárójelben az első kiadás éve, illetve oldalszáma. A továbbiakban: HA)

² Vö. BALTHASAR, H. U. v.; „Theologie und Heiligkeit”, in *Wort und Wahrheit* (Wien) 3, 1948, 881–896.

³ „Es geht seiner Philosophie eben nicht darum, ein absolutes System zu schaffen, welches dann im Schlagwort „Liebe“ abstrakt alle offenstehenden Fragen beantwortet hätte. Sondern darum, betrachtend in die wirkliche Bedeutungstiefe von Sein und Liebe einzudringen.” JAGWITZ, L., *Nachruf auf Ferdinand Ulrich*. Vö. http://www.johannes-verlag.de/jh_ulrich_nachruf.pdf. (A kutatás ideje: 2021. 03. 11.)

⁴ A recenziók német nyelvű folyóiratokban jelennek meg, ez talán csak a „kötelező minimum”. A recepció második köre olyan teológusokhoz köthető, kik Ulrichot személyesen ismerik: W. Klein, C. Bruaire, Balthasar. Ulrich recepciójának egy további része épp velük való kapcsolat hozadéka – így J. Servais és G. Haeflner írásai. – A monográfiák szerzői Ulrich tanítványai: FETER, R., *Zur Freiheit befreit. Apologie des Christlichen bei Ferdinand Ulrich*, Würzburg 1994; BIELER, M., *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburg-Basel–Wien 1991; OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Alber, München 2004. Az utóbbi években egyre többek érdeklődését kelti fel: D. C. Schindler, a *Homo abyssus* angol fordítója; E. Tourpe; M. de la Tour; R. Aldana; J. Bieler; J. Trabbic; R. Hüter; A. López; W. Desmond; J. Betz; R. M. Coleman. Két magyar nyelvű publikációt tudunk megemlíteni: JAKAB, K. F., *Teljes üresség. Léttapasztalás és teológiai apriori Ferdinand Ulrich Homo abyssus-ában*. Theol. Lic., PPKE-HTK, 2009.; SZALAY, M., *A filozófia tekintélye – philosophari in Maria – Válasz Ferdinand Ulrich elmélkedésére*, in *Communio* 24 (2016), 1–2, 110–136.

Mi az oka annak, hogy Balthasar felfigyel a fiatal filozófusra? Hisz leginkább az ő figyelme emelte Ulrichot szélesebb ismertségbe.⁵ Értékelése legerősebben abban jut kifejeződésre, hogy ontológiai felfogását Ulrichnak tulajdonítja. Balthasar mint teológus nem alkot saját ontológiát – noha életművében kirajzolódik egy nagyon tudatos ontológia.⁶ Mivel azonban Ulrich írásaiban megtalálta saját ontológiai intuíciónak kifejtését, mintegy neki tulajdonítja ezeket.⁷ Az értékelés tehát egyértelmű és jelentős – de ha figyelembe vesszük, hogy egy barátság légkörében született, könnyen leértékelődhet.

1. ULRICH FORRÁSAI

Ulrich esetében óvatosan kell kezelniünk a források kérdését. Hegelhez hasonlóan gondolkodása mindig valamilyen egészre vonatkozik, mintha valamiféle filozófiai látomást írna le spekulatív módon, s ezért elzárkózna attól, hogy az általa fontosnak tartott szerzők hatását konkrét gondolatok megjelenésében vagy elutasításában kimutassuk.⁸ Pedig Ulrich gondolkodását mélyen jellemzi egy nyíltan vállalt *tanítványi magatartás*, egy gondolkodói alázat. Ez a tanítványi lét azonban – s itt valóban az ulrichi gondolkodás forrásvidékén járunk – nem sülyed egy úr-szolga dialektikába (Hegel), nem az ember méltóságának gyáva megtagadása (Nietzsche) vagy a gondolkodás szegénységét és tágaságát feladó hamis engedelmesség (Heidegger). Ez az egész létezését átfogó engedelmesség – *Seinsgehorsam* – az evangélium és a tamási hagyomány igen érzékeny és eleven újraértelmezése, a gondolkodásnak a Teremtő iránti szabad engedelmességben való növekedése.⁹

Ezzel együtt jogosan mondhatjuk, hogy Ulrich filozófiai szempontból mindenkélettől Aquinói Szent Tamás tanítványa. Szellemi rokonságát pedig azok alkotják, akik a huszadik században a tamási hagyomány spekulatív megújításán fáradoztak.¹⁰ Am ha

⁵ Nézetünk szerint itt barátság, kölcsönös nagybecsülés és gondolkodói rokonság erősítették egymást. Balthasar számos alkalommal kifejezésre juttatta e nagybecsülést: amikor javasolta a müncheni „Guardiani-tanszék” élére, amikor a „*Pneuma und Institution*”-t „neki tulajdonította” – „*Ferdinand Ulrich freundschaftlich zugeeignet*”. Ulrich imádságról szóló könyve olvasása után pedig így nyilatkozott: „*Man kann sich gerade zu fragen, ob Ferdinand Ulrich auf diesen kurzen, dichten Seiten nicht etwas unternommen hat, worauf Jahrhunderte gewartet worden ist*”. Vö. <http://www.johannes-verlag.de/2875.htm>. (A kutatás ideje: 2017. 10. 28.)

⁶ Balthasar ontológiai intuícói jóval első teológiai publikációi előtt készen állnak. Vö. DISSE, J., *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien 1996.

⁷ Ebben az összefüggésben szerepel Siewerth és H. André is. TOURPE, E., *Le thomisme ontologique de G. Siewerth, F. Ulrich et H. André à l'arrière-plan de la pensée balthasarienne: Die vielen Freunde, deren Namen ich jetzt verschweige...*, in *Revista española de teología* 65 (2005), 467–491. Summario. Ulrich válaszként az ezzel kapcsolatos kérdésre Balthasar gondolkodói alázatáról beszélt, túlzásnak érezte Tourpe megfogalmazását (F. Ulrich szóbeli közlése).

⁸ „*Je ursprünglicher jemand denkt, desto weniger läßt sich sein Denken mit Hilfe der bis dahin schon vorliegenden Kategorien kennzeichnen und begreifen. [...] In hohem Maße trifft dies auf das Werk des Regensburger Philosophen Ulrich zu...*” HAEFFNER, G., *Rezension zu »F. Ulrich, Gegenwart der Freiheit«*, in *Theologie und Philosophie* 51 (1976), 118.

⁹ Ezen a ponton válik érthetővé, miért olyan kulcsfontosságú az egész európai gondolkodás számára a szabadság és a tradíció viszonya. Vö. ULRICH, F., *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974. Főleg az első tanulmány érdekes: „*Überlieferte Freiheit*”, 11–72.

¹⁰ „*Ferdinand Ulrich Homo abyssus c. alkotása a tamási metafizika múlt század eleji-közepi reneszánszának légkörében született.*” JAKAB, K., *Teljes üresség*, 9. Ezzel kapcsolatban fontos megjegyeznünk, hogy ezen kör, a tamási hagyomány spekulatív megújításán fáradozók esetén nem beszélhetünk „iskoláról”. Vö. PESCH, O. H. *Thomismus in Lexikon für Theologie und Kirche* X, Herder, 2006², 157–167.

gondolkodását pontosabban akarjuk meghatározni, nehézségbe ütközünk, mert a tamási hagyományfolyamon belül nehéz „iskolákat” elkülöníteni. Schmidinger¹¹ ehelyett azt vizsgálja, hogy az egyes szerzők kívül dialogizálnak. Így például Maréchal a kanti transzcendentál-filozófiát akarja a tamási filozófia felől értelmezni – Ulrich e tekintetben más úton jár, hisz a kanti transzcendentálfilozófia az ő gondolkodását alig érintette. Francia területen erős a dialógus Henri Bergsonnal, Németországban Heideggerrel.¹² Talán egy szerencsésebb kiindulópontot talált Jakab Krisztina, amikor a *Homo abyssus* szövegében fellelhető utalásokat tekinti át: „A legfontosabb Tamás-kutatók, akikkel Ferdinand Ulrich párbeszédet nyit a Homo abyssusban [...] Jacques Maritain, Étienne Gilson, Cornelio Fabro.”¹³ Így azonban épp azon szerzők nem válnak láthatóvá, akiknek talán a legtöbbet köszönhet, mint Balthasar vagy Siewerth. A fiatal Ulrich legközelebb Siewerthez¹⁴ áll, hisz a tamási létgondolkodás megújításán fáradozva közel azonos csapáson járnak.¹⁵ Ő maga mégis élesen elutasítja, hogy köztük mester-tanítvány viszony állna fenn. Talán közhelyesen hangzik, de igaz: ami összeköti, az el is választja őket egymástól, nevezetesen a létről való gondolkodásuk, ontológiájuk legbensőbb hasonlósága és különbözősége.

Nézetünk szerint legszerencsésebb azt szemügyre venni, hogy kikhez áll közel Ulrich létfelfogása. Ezen kritérium alapján egy olyan viszonylag szűk baráti körben helyezhetjük el, melyet könnyű nevesíteni, amint ezt már tulajdonképpen meg is tettük: Gustav Siewerth, Wilhelm Klein SJ, Claude Bruaire, Hans Urs von Balthasar. Innen nézve pedig az is mélyebben érthető, miképp választja ki azokat a gondolkodókat, akiknek életművével számot vet: Hegel és Heidegger, kisebb mértékben Marx, Nietzsche, Freud, Kierkegaard vagy épp a „titkos beszélgetőtárs”:¹⁶ Kis Szent Teréz. De legfontosabb vitapartnerre, „a nagy Szfinx”¹⁷ végül is Hegel, akivel életművének jelentős része foglalkozik.¹⁸ A fiatal Ulrich Hegel-kritikája a *Homo abyssus* lapjain kiérlelt formában és nyelven

¹¹ SCHMIDINGER, H. M., »Scholastik« und »Neuscholastik« – Geschichte zweier Begriffe in Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II, Styria, 1988, 23–53. Itt: 51.

¹² De ezek az irányzatok akár csak a 19. századi „iskolákhoz” képest kevésbé egységesek és egybetartók, ezért nem látjuk szerencsésnek itt pl. a Maréchal-iskola” megjelölést.

¹³ JAKAB, K., *Teljes üresség*, 10.

¹⁴ Így látja Haeffner, Bieler, Tourpe és Servais.

¹⁵ „Der Denkweg Siewerths steht Ulrich nahe, dessen Werk über das Wagnis der Seinsfrage in tiefgründigen Auseinandersetzungen die Wege des Aquinaten nachgeht und weiterführt.” LOTZ, J. B., *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, in *Theologie und Philosophie* 49/2–3 (1974), 382–387. 384. „Siewerth mintegy filozófiai küldetésének tekintette Aquinói Szent Tamás létértelmezésének »rendszerzését«, hogy így lehetővé váljon a Hegellel való termékeny összemérése, pontosabban: ennek az összemérésnek a folyamán akarta egységes rendszerré kerekíteni a tamási intuíciókat.” JAKAB, *Teljes üresség*, 12. Siewerth és Ulrich közös szándéka a lét logiczálásának leleplezése és meghaladása, „a létfeljlesztés heideggeri vádja alól akarta tisztázni Aquinói Tamást”, illetve „felmutatni a tamási és heideggeri létértelmezés rokon, netalántán közös intuícióit” (uo.).

¹⁶ Ulrich úgy tekint Hegelre és Terézre, mint akik egymással titkos dialógusban állnak: „Die kleine Therese von Lisieux... Sie steht im verborgenen Gespräch mit Hegel und Nietzsche.” HA, 245. (273.)

¹⁷ „Thomas legt den Grund, Heidegger stiftet die Unruhe, Hegel aber bleibt die große Sphinx, welche die Landschaft des Denkens überschattet.” FEITER, R., *Zur Freiheit befreit*, 16.

¹⁸ Hegel und die Zeitgestalt der Freiheit, in *Hegel-Jahrbuch 1968/69*, Meisenheim 1970, 233–250.; *Logik der Existenz und Offenbarung. Ein Gespräch mit Hegel anhand zweier Bücher von Claude Bruaire*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969), 249–275.; Hegel und die Religion in der Gestalt des Denkens, in *Anales de la Catedra Francisco Suarez* 9–10 (1969–1970), 31–93.; Hegel und die Frage nach der reinen Endlichkeit. *Dialektik des Werdens – Panlogismus – Spekulativer Anfang*, in *Theorein. Rivista Trimestrale di Filosofia* Palermo 1972; *Gnosis und Agape. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Religion bei Hegel.*, in *Kairos* 15 (1973), 280–310.; *Der letzte Wendungspunkt. Zum Verhältnis von Philosophie und Kirche bei Hegel*, in *Miscellanea di studi filosofici in memoria S. Caramella* Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo Palermo 1974, 315–

szólal meg, s e Hegel-értelmezés a későbbiekben alig változik. Ahol útjaik elválnak – újra csak – az ontológia legközepén található: lét és gondolkodás viszonyának elgondolásában Ulrich radikálisan eltér Hegeltől, a „lét logicizálásának” útjától, melyen lét és logika egybeesik, a természet és a történelem végül is csupán az abszolút szellem mozgásának belső mozzanata – így Ulrich szerint Hegel végül is feladja a szeretet intuícióját. Ulrich létgondolkodása tulajdonképpen így értelmezendő: *a létezők létének mint szeretetnek spekulatív kibontása.*

2. A LÉT ÉS A LÉTEZŐK

Ulrich gondolkodásában egészen eleven a tamási örökség.¹⁹ Jellemző rá, hogy az általa fontos helyeken mintegy mélyfúrást végezve olvas – ezért lehet viszonylag könnyen megnevezni azt a néhány mondatot, melyek egyúttal jelzik a mélyben szövevényesen jelen lévő tamási hatást.²⁰

„*Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis*”²¹

A lét az isteni jóság képmása. A lét nem maga Isten.²² Ezt Eckhart Mester és vele együtt Heidegger is így látja. Ezzel szemben Hegel úgy tűnik legalábbis nyitott a „teológiai interpretációra”, azaz Isten és a lét beazonosítására. Tamás szembesítése Hegellel és Heideggerrel ennél a mondatnál megelevenedik. Am ha a lét az isteni jóság képmása, akkor a lét és Isten között mégiscsak létezik valamilyen hasonlóság – valamilyen analógia. Ulrich szerint e hasonlóság elsősorban a lét ön-közvetítésében ragadható meg, ez az ami által a lét az isteni jóság létadó szétáradásának hasonmása.

340.; *Begriff und Glaube*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 17 (1970), 344–399. Disszertációjában Hegel gondolkodásának eredetvidékét térképezi fel – s már ekkor a lét logicizálásának gyökereit keresi. *Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffs bei Thomas von Aquin, J. Duns Scotus und Fr. Suarez?* Disszertáció, München 1955. Főművének, a *Homo abyssus*nak is témája a Hegellel való dialógus.

¹⁹ „*Damit ist nie Repristinaton eines Thomismus die Angelegenheit Ulrichs.*” FEITER, R., *Zur Freiheit befreit*, 16.

²⁰ Ulrich Szent Tamás igen sok művét ismeri: *De Ente et Essentia, De Veritate, De Potentia, De Anima, De Malo, Super Sententiarum, Summa Theologica, Summa contra Gentiles, Commentaria in Aristotelem, De divinis nominibus*. Gyakran idézi a zsoltármagyarázatokat. Ulrich útja egy több évtizedes elmélkedés Tamás műveiről.

²¹ AQUINÓI SZENT TAMÁS (Szent Tamás műveinél a továbbiakban csak a címet adjuk meg.) *Quaestiones Disputatae De veritate*, 22. a. 2. ad 2. „[Das Sein ist das] *Gleichnis der göttlichen Güte*” HA 34, (27.) A mondat jól összegezi Gustav Siewerth ontológiáját is. SIEWERTH, G., *Das Sein als Gleichnis Gottes*, In *Gesammelte Werke*, I. (Sein und Wahrheit) Patmos, 1971, 651–685.

²² A létezők léte nem azonos Isten létével: „*divinum esse non est esse commune*”. *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 7. 2. ad 6. Ugyanakkor, mivel a lét nem szubszisztál, nem „valami” Isten és a teremtmény között, ezért ha a lét szubszisztenciájára kérdezzük, akkor már Istenre tekintünk: „*Das Sein als Sein existiert nicht als ein Mittleres zwischen Gott und den Geschöpfen. Auf seine Subsistenz als Sein (!) hin befragt, ist es Gott selbst.*” HA, 24. (16.) A háttérben érezhetünk egy „ontológiai arianizmustól” való elhatárolódást: „*Non potest autem aliquid esse medium inter creatum et increatum.*” *Quaestiones Disputatae de Veritate*, 8. 17.

„*Esse significat aliquid simplex et completum, sed non subsistens*”²³

A lét valami „egyszerű és teljes”,²⁴ de „nem fennálló”. A *Homo abyssus* lapjain²⁵ ezen tamási mondat jelentését három további tamási mondat pontosítja: „A lét az »*actus ultimus*«,²⁶ »*actualitas omnium actuum et propter hoc perfectio omnium perfectionum*«²⁷ s az »*actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum*«. ”²⁸ A lét teljes és egyszerű, ezért foglalhatja magában minden létező aktualitását és tökéletességét, és ezért tud e végtelenfelé-szóródásban mégis önmagánál maradni. Ugyanakkor a lét sem nem hasonlít a formához, sem nem hasonlít a materiához,²⁹ de a szubsztanciához sem, ezért a lét nem lehet egy „ens”, nem mondhatjuk, hogy „létezik”, hogy „fennáll”.³⁰ Ez a „nem-szubszisztens” vonása lesz a lét létezőkbe közvetítésének kulcskérdése, s az ulrichi gondolkodás vállalkozása nem más, mint ennek spekulatív kifejtése.³¹ Mindez azt is jelenti, hogy a lét – Hegel szavával – „tisztá közvetítés”. Ha a lét más is lenne, mint tiszta közvetítés, akkor valamit megtartana magának, s nem lehetne tovább az isteni jószág hasonmása.³²

2.1. „Dare esse”

Létet adni. Aquinói Szent Tamásnál ez a kifejezés bizonyos értelemben egészen „semleges” – egyaránt kifejezheti a világ teremtését vagy a Fiú örök születését.³³ Sőt még a létezők világán belüli viszonyokra is alkalmazza.³⁴ Másfelől – legalábbis Ulrich értelmezésében – a „dare” Isten felülmúlhatatlan szeretetének megnyilatkozása, s még a létezők világán belüli viszonyokban is őriz magában valamit a személyes cselekvésből, az isteni létadás szabadságából, ingyenességéből, túlaradó szeretetéből. A létet Isten adja – a lét ajándék: „*Sein als Gabe*”. Innen kiindulva lehet legegyszerűbben azt is megérteni, hogy mi köti Ulrichot Hegelhez és Heideggerhez, és még inkább, hogy mi választja el tőlük: náluk a létezők és a lét viszonyának legközepe ez a személyes ajándék-jelleg nem érkekelhető.

²³ *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 1. 1. A mondat szintén fontos már Siewerth számára is, vö. SIEWERTH, G., *Das Sein als Gleichnis Gottes*, 468.

²⁴ „*ein completum... also kein in-completum, da ihm nichts hinzugefügt werden kann, was ihm äußerlich wäre.*” HA 50. (46.) Háttérben a tamási elv áll, miszerint a létben „kívül” semmi sincs, csak a nem-lét: „*Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia.*” *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 7. 2. ad 9.

²⁵ HA 34. (26.)

²⁶ *Quaestiones Disputatae de Anima*, 6. 2. A tamási filozófia e kulcsszavainak magyarításának súlyos problematikájába nem kívántunk itt belebonyolodni, hisz a továbbiakhoz nem lesz rá szükség.

²⁷ *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 7. 2. ad 9.

²⁸ *Summa Theologica*, I. 4. 1. ad3.

²⁹ HA 34. (27.)

³⁰ Ulrich szerint Heidegger igen közel áll a non-subsistit felismeréséhez, s igazolásul a következő helyet idézi: „*Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das andere in einer Verwandtschaft, deren Wesensfülle wir noch kaum bedacht haben... Das Sein »ist« so wenig wie das Nichts.*” HEIDEGGER, M., *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M. 1956, 38. Idézés helye: HA 35. (28.)

³¹ „*Die ganze Schwierigkeit liegt in der spekulativen Bestimmung der Selbstvermittlung des Seins*” HA, 43. (37.)

³² „*Wird das Sein hypostasiert, dann fordert diese Setzung einen lieblosen, geizigen, schöpfungsohnmächtigen Gott, der in sich verschlossen das Sein nicht übereignen kann*” HA, 33. (26.)

³³ „*Sicut pater dat esse filio, ita creator dat esse creaturae.*” *Quaestiones Disputatae de Potentia*, 7. 10. ad 3.

³⁴ „*Sed forma substantialis dat esse substantiale.*” *Summa Theologica*, I. 7. 6. 4. s.c.

2.2. A lét pozitivitása és lényegfelettsége³⁵

A lét lényegfelettsége világosan jelzi lét és lényeg különbségét, differenciáját.³⁶ A lét lényegfelettsége bevilágítja a létezőt s ugyanakkor meg is különbözteti tőle. A lét fénye, a létezők létének belső ragyogása, a létnek minden létezőben megmutatkozó pozitivitása, mert jobb a lét, mint a nem-lét. A lét, mint az isteni jóság hasonmása felragyogtatja magában az isteni jóság titkát, mellyel teremtményeinek kinyilatkoztatja magát.³⁷ A jóság kiárasztja és közli önmagát. Ezért minden létezőt átjár a jóság – még a formálatlan materia is egy a jósággal tele lehelt lehetőség.³⁸ Innen fakad minden létező létének pozitivitása, ez a hegeli logocentrikus ontológia és az onto-teo-lógikus metafizika valódi meghaladása. A létező létének pozitivitásából fakad az is, hogy amikor egy létezőről állítjuk, hogy van, az nem csupán és nem elsősorban egy „logikai művelet”. Ezt megelőzően már észleltük e létező létének fényét, létének valóságosságát, túlradó gazdagságát. Az embert ugyanis megismerőképessége nem elvont lényegeket, absztrahált fogalmak felé fordítja, hanem a létezők felé, s figyelmét elsősorban valóságos létük és számunkra való jelenlétük ragadja meg. Ilyen módon a megismerés minden aktusában a létezőkben eleven lét is jelen van, sőt valamiképp az vonzza az ember megismerőképességét.

2.3. A lét önközvetítése a létezők felé, a lét végessé válása

A létező oldaláról nézve: a létező részesedik a létből. A lét oldaláról nézve: a lét önmagát közli a létezőnek. Ez a közlés, a lét önközlése egyben a végtelen lét végessé válása.³⁹ A lét önközlése által a létező egy lét-birtokló. Ez a létközlés a *Homo abyssus* első témája, az egész mű először is ennek spekulatív kifejtése.⁴⁰ Ulrich gondolkodása tehát minde-

³⁵ „Überwesenhaftigkeit des Seins” – már Siewerth is használja e fogalmat. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, 1959, 492–506.

³⁶ S egyben már előre jelzi a lét belső nyitottságát a kegyelem megjelenésére. „Obwohl das Sein grundsätzlich nur im Vorgriff der Vernunft «aus» einer konkreten Natur bestimmt werden kann und in seiner Überwesenhaftigkeit aufleuchtet (...), so ist dieser Vorgriff letztlich nur möglich, wenn der seinsgehorsam sich bestimmt in seiner Offenheit auf die ankünftige Gnade hin (potest per gratiam elevari!).” *HA*, 106. (111.)

³⁷ „sed bonum est diffusivum et communicativum sui.” *Summa Theologica*, I. 73. 3. arg 2. E mondat a középkorban általánosan ismert, Pseudo-areopagita Dénestől eredeztetik. Vö. *De divinis nominibus*, 4.1.

³⁸ A jóság Isten kiáradásának nyoma a létezők létének mélyén, a tiszta materia mélyén. Ulrich e gondolatot Tamástól veszi: „Nam materia prima participat bonum cum appetat ipsum” *Summa Theologica*, I. 5. 2. Ulrichnál így a materia a bonumhoz hasonló „Die Materie ist also dem bonum «ähnlich»... Sie ist aus der Macht der Bonität des seins genufen.” *HA*, 291. (327.)

³⁹ E „mozgásnak” – mely valójában nem mozgás – a megnevezései: „exinanitio” des Seins, Selbstvermittlung, Verendlichungsbewegung, Subsistenzbewegung, attól függően, hogy mely szempontból tekintünk rá.

⁴⁰ „Wir fragen also, wie das «esse habens» zu-stande kommt: «aus» der Dimension der ipsum esse non subsistens in das konkrete subsistere des endlichen Seienden und dessen relativer Identität mit sich selbst hinein.” *HA*, 46. (41.) „Identität mit sich selbst” – a kései Ulrich itt *Selbigkeit*-et mondana. A létközlés a tamási „dare esse” ütköztetése Hegellel és Heideggerrel. Szent Tamás a teremtés leírása során folyamatos dialógusban van Plotinosz emanáció-tanával. A *creatio* aktusára három magyarázó kifejezést használ: „dare esse”, „communicare esse”, ill. „emanatio”. Csakhogy Plótinosznál az Egy emanációja, kiáradása személytelen, szükségyszerű. Miért veszi át Tamás mégis? Mit érzékel itt, ami a keresztény teremtés-tan számára megőrzendő? Ez a kérdés nagyon közel áll ahhoz, hogy miért áll Ulrich dialógusban Hegellel – ezen a ponton van valami mély hasonlóság Hegel és Plótinosz világlátásában: a szellem-tűz-fény-kiáradása egészen a *materia* sötétjéig. Az emanáció-tannal Tamás az egész késő-platonikus hagyománnyal lép dialógusba – erről a dialógusról aligha szabadna lemondani, hisz bizonyos értelemben ez a dialógus a keresztény filozófia kiindulópontja. Am az

nekelőtt a lét önközlésének spekulatív kifejtése. Itt a „spekulatív” jelző igen hangsúlyos. Ulrich nagyon tudatosan vállalja, hogy a Heidegger által hangsúlyozott ontológiai differenciát komolyan véve mégiscsak valamiképp spekulatíván gondolja el a lét útját a létezőkig. Tisztában van vele, hogy ezen út elgondolhatósága nem kézenfekvő, sőt megkérdőjelezhető. Ezen út heideggeri megkérdőjelezése azonban Ulrich szerint Hegelhez vezet vissza, a negáció negációjáig, a lét „semmisségéig”. Ulrich itt Siewerth gondolatmenetét viszi tovább, aki a lét közvetítését a létezők felé a következő problematikában látja: Isten a teremtéskor a létet önmagából „veszi” – a lét eredetét tekintve Isten léte, s ilyen értelemben Istennel azonos, identikus. De a lét nem maga Isten, s így Isten és a lét nem lehet identikus. Ezért Isten és a lét kapcsolatában *identitás és nem-identitás identitásáról* van szó. Hasonló a helyzet a lét és a létezők viszonyában. Itt valójában tehát az ontológiai differencia fogalmi megragadásáról, illetve e megragadás lehetetlenségéről van szó. Ulrich szerint ez a differencia és a belőle a lét számára fakadó ellentmondás végül a lét szubzisztenciamozgásának témájához vezet el minket.⁴¹ A lét önközvetítésének spekulatív kifejtése tehát Ulrichnál egybefoglalja mindazt, amit Tamás, Hegel és Heidegger létértelmezéséből meg kíván őrizni, és reflektál arra is, amit az utóbbiaknál meg kíván haladni.

2.4. A létadás mint Isten szabadságának és szeretetének túláradása

„Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?”⁴² A kérdés egy keresztény gondolkodó esetén így módosul: *Miért teremtette meg Isten a létezőket? A keresztény filozófus számára pedig így: elgondolható-e a teremtés folyamata az emberi értelem számára?* Heidegger kritikája, az onto-teo-lógia vádja is tulajdonképpen erre vonatkozik: felismertük-e annak *kérdésességét*, hogy a teremtés elgondolható?⁴³

Hegelnél abban alighanem teljességgel igaz van, hogy a szeretet feltárja a saját indítékait, mert ez a szeretet logikája. Épp ezért *amennyiben* el tudjuk gondolni, hogy a létadás egy ajándékozó, szabad szeretet műve, *annyiban* a létadás, a lét önközvetítése elgondolhatóvá válik. Ilyen értelemben a lét végessé válásának spekulatív kifejtése alig több, mint a létadás szándékának megértése. S ezért e spekulatív út lehetőségessége lényegében egybeesik a teremtés „miértjének” megválaszolásával. Ez a válasz pedig végső soron a szeretet ingyenessége és hiábavalósága.⁴⁴ A teremtés „oka” épp a szeretet „okta-

emanáció Tamásnál megtelik a Teremtő ingyenes szeretetével, irgalmával. Ugyanígy áll Ulrich dialógusban Hegellel és Heideggerrel, gondolkodásuknak a létre, a létezők létre vonatkozó szálaival.

⁴¹ „Die Erfahrung des Widerspruchs des Seins «neben Gott» und das Thema des Zu-sich-kommens des Seins in der Subsistenzbewegung hängen zutiefst miteinander zusammen.” HA, 46. (41.) A differencia tulajdonképpen e lét-közvetítés következménye: „Obwohl uns ein besseres Wort dafür fehlt, wollen wir dennoch die Differenz von Sein und Seienden als Ereignis der «Subsistenzbewegung» auszulegen versuchen”. HA, 47. (42.)

⁴² HEIDEGGER, M., *Bevezetés a metafizikába*, IKON, 1995, 5.

⁴³ Ez a kérdés nézetünk szerint egybeesik Isten szabadságának, a teremtés aktusát illetve a teremtett világ létét átható szabadságnak a kérdésével. Isten abszolút szabadságban önmagából veszi a létet és adja a létezőknek a jóság kiárasztásának módján – ezért e létadásban nyoma sincs semmiféle szükségyszerűségnek. S a teremtmények épp az így elnyert szabadságuk miatt valódi önállósággal bírnak, létüket teljességgel birtokolják.

⁴⁴ „Umsonst der Liebe” – „Umsonst”: e szó egyaránt jelenthet ingyenességet – *gratuité* – és hiábavalóságot – *vanité*. ULRICH, F., *A szeretet hiábavalósága és ingyenessége a halálban*, in *Embertárs* 8 (2010), 93–95.

lansága”⁴⁵ – azaz egy egészen szabad és ingyenes, örök spontaneitásból kiáradó nagylelkűség, mely képes arra, hogy kiáradása által a teremtmény maga is szabad, önálló, saját létében „kész”, „befejezett” azaz a „*perfectum*” értelmében tökéletes legyen. Ha bármilyen más alapot tételezünk a teremtmények létezésében, mint Isten egészen szabad és ingyenes szeretetét, akkor ezzel a teremtésben Istent egy rajta kívül álló szükségszerűségnek rendeljük alá, a teremtmény a léteért egyfajta tartozásba kerül, s így egy negatív önállótlanúság kerül a teremtmények létének közepébe – s méltán fogja az ember úgy remélni szabadságát, ha a forrástól és alaptól elszakad. S az elsőre egyszerű kifejezés – „*dare esse*” – szegényes egyszerűségével épp ezt a szabadságot és ingyenességet őrzi, a Teremtőnek a teremtményekre kimondatott egyszerű, de teremtő erejű igenjét. Ha a létadás a szeretet eseménye és gyümölcse, akkor az ontológiai differencia alapvetően dialogikus differencia, s Ulrich szerint így a differencia kérdését radikálisan, azaz a gyökere felé elmélyítettük. Akár a hegeli–plótinosi emanációhoz – mely esetén a létező tulajdonképpen a *lét személytelen meghosszabbítása* – akár a heideggeri lét-misztikához – mely pedig a *lét misztikus át-advá át-nem-adása* – viszonyítjuk, e dialogikus differenciában eredendőbbnek tűnik mind a lét és létező egymásra hangoltsága, mind a lét és létező elkülönültségének. Az emanációban ugyanis a létező nem részesedik igazán a lét legfőbb jellemzőjéből, valóságosságának belső szabadságából – a lét-misztikában pedig nem tárul fel a differencia igazi mélysége: a létnek a létezőhöz való odafordulásának szabadsága, minden szükségszerűségtől mentes volta. Az emanáció felszámolja a differenciát, a lét-misztika kérdésessé teszi lét és létező egymásra hangoltságát. Az emanáció esetén a „sokféleség” valójában lét-vesztés, a lét-misztikában az Egység a létezők számára, a sokaság pedig a lét számára jelent fenyegetettséget. S ha így áll a dolog, akkor a legmagasabb rendű létező csak az lehet, aki ugyanilyen személyes szabadságban adja vissza a hála ajándékát. A hálaadó ima a teremtett világ és a létezők összességének legteljesebb aktusa, a teremtés legelevenebb aktualitása. Az ontológiai differencia *mint* dialogikus differencia legmélyebb misztériuma, hogy a létező, midőn befogadja a létet, maga is – valamilyen titokzatos, „teljesen más” módon – a létadásban részt vesz: adja a lényegét a lét számára, hogy az a létező lényegében önjándékozó és önközvetítő lét lehessen.

A dialogikus differencia az ember témájához vezet el minket. Az ember az a létező, akiben az ontologikus differencia mint dialogikus differencia teljesen megmutatkozik, s ilyen értelemben a létadás a maga teljességében történik. Ő az, akinek a *léttel*⁴⁶ való differencia valóban a *léttel* való dialógus: a szellem, amikor befogadja a létet, amikor ilyen értelemben „először” önmagánál van, akkor már a dialogikus differencia által úton van a másikhoz, kilépett önmagából. Az ember mint véges szellem, mint gondolkodó lény

⁴⁵ Németül a szójáték: „*Warum*”, „*Wofür*” der *Schöpfung* – „*Warum-lose*”, „*Wofür-lose*” der *Liebe* „*Umsonst*”.

⁴⁶ *Differenz mit* – ez Heidegger szóhasználata. „(*Das Sein denken wir demnach nur dann sachlich, wenn wir es in der Differenz mit dem Seienden denken*)” HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, I. Abt. Bd. 11. Frankfurt a. M. 2006, 33–50. 26.

– *animal rationale* – a létadás alapirányultsága.⁴⁷ Az ember mint véges szellem eleve nyitott a létre, s ilyen értelemben adott számára a gondolkodása „kezdeté”.⁴⁸

A létgondolkodásnak így nem csak a lét és gondolkodás viszonya lesz témája, hanem ontológia és antropológia viszonya is. Az ontológia eleve antropologikus, az antropológia pedig eleve ontologikus irányultságú kell legyen.⁴⁹ E ponton azonban Ulrich továbblép a mai filozófiai gondolkodás bevett határain, s az onto-antropo-lógiát megnyitja a krisztológiára.⁵⁰ Ennek alapja egyrészt, hogy Krisztus az emberré lett Isten, s ha erre filozófiai értelemben reflektálunk, akkor megnyílik egy út az antropológián át a krisztológia felé. S ha Krisztus emberré, azaz véges létezővé lett, az ember Jézus *egy létező*, így megnyílik egy út az ontológián át a krisztológia felé.⁵¹

De Ulrichnál egy ezektől különböző utat is találhatunk, sőt ezt kell alapvetőbbnek látnunk. Ő a létadás, a szubzisztencia-mozgás, a lét önközvetítésének mozgása és a megtestesülés mozgása között lát hasonlóságot. A létadás mint az ingyenes és szabad szeretet műve valójában a Fiú emberréválásában van megalapozva. A lét önközvetítése mint kenotikus ön-semmisítés valójában a Fiú kenózisában van megalapozva, s így a lét önközvetítését a Fiú kenotikus megtestesülése nyilatkoztatta ki. Az ontológiai differencia végső alapja pedig az Atya és Fiú különbözőségében rejlik, melyet a Fiú velünk való hasonlósága és különbözősége nyilatkoztatt ki. A krisztológia tehát egy olyan utat ír le, mely egészen bensőleg áll hasonlóságban a létadással: *a Fiú a lét útján jött el közénk*.

3. SZERETET ÉS LÉTGONDOLKODÁS: A SZERETET ONTOLÓGIÁJA

Ezen onto-antropo-lógia, mely meg lett nyitva a krisztológiára, felkínálja annak lehetőségét, hogy a szeretetre mint ontológiai témára kérdezzünk rá. A szeretet ugyanis a fentiek értelmében nem valamiféle érzelem, nem az ember önerejéből származik. A szeretet a létezők létének alapszöveve, mely tetten érhető a létadásban, s ily módon a gondolkodás minden mozzanatában is. Ezen ontológia első alapfogalma: „a lét mint szeretet”, „a lét mint ajándék”. A szeretet mint a lét alapszöveve megmutatkozik az ontológiai

⁴⁷ Ulrich szavával „*Richte des Seins*”. HA, B. II. 5., 351–384. (397–436.) Ulrich itt sajátos szójátékot úz Heidegger szavával, akinél az ember a „Lét Pásztorá” – „*Hirte des Seins*”. Már maga a pásztor képe is érdekes, hiszen – Heideggernek ez fontos – ez a szó és kép a görög gondolkodás bölcsőjéhez vezet el minket. Ugyanakkor a pásztor biblikus alakként is szemlélhető, s ilyen értelemben a „Lét Pásztorá” kifejezésnek lehetséges akár egy krisztológiai értelmezése is. Ulrich mégis pontosabbnak érzi a „*Richte des Seins*” képet: az ember a létadás mozgásának legbelsőbb irányultsága.

⁴⁸ Ulrich számára a „kezdet” a gondolkodás egyik maradandó témája, melyet részben Hegeltől örököl. De épp a kezdetre való reflexióban más szerzők is jelen vannak – természetesen Heidegger, de mellette egy „marxi vonal” is Feuerbachtól Ernst Blochig, végül maga az Írás, melynek *kezdőszava* maga a „kezdet” – vö. Gen 1,1 ill. Jn 1,1.

⁴⁹ „*Ich versuchte darin aufzuzeigen, wie Sein und Mensch ursprünglich zusammengehören und das Sein in eben diesem Bezug zum Menschen seine Überwesenhaftigkeit auch und gerade im Hinblick auf das Menschen-wesen offenbart.*” HA, 11. (1.)

⁵⁰ „*Im Zug der Sache habe ich daher die Ontologie in die Anthropologie und diese in die Christologie überstiegen.*” HA, 11. (1.)

⁵¹ Nézetünk szerint ezt az utat járja Maximosz amikor Krisztust minden létező prototípusának tekinti. Ontológiai és kozmológiai gondolkodásában megjelenik a gondolat, hogy a Krisztusban megvalósult hiposztatikus egység ugyan bizonyos módon „egyedi eset”, mégis a létezés alaptörvényét tárja elénk. Vö. BALTHASAR, H. U. von, *Die „Gnostische Centurien” des Maximus Confessor*, Freiburg 1941; BALTHASAR, H. U. von, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus’ des Bekenners*, Einsiedeln 1961.

différenciában is, pontosabban az ontológiai differencia mint dialogikus differencia az, ami a létadásban jelen lévő szeretetről hírt ad. Ilyen módon a szeretet az antropologikus ontológia első témája is, s amennyiben antropologikus ontológiáról beszélünk, az egybeesik egy *perszonális* ontológiával. E „perszonális” jelző azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a „szeretet ontológiájában” a létezők prototípusa nem a személytelen *res*, nem egy semleges „dolog”, hanem a személyes léttel bíró létező, tehát az ember.⁵² Innen, a szeretet ontológiájától elindulva új értelmet nyerhet a „szeretet filozófiája”. Már nem csupán egy olyan filozófiai reflexió, mely a létezők viszonyában fellelhető személyes és személytelen vonzásokról beszél, hanem egy olyan nézőpont, mely a szeretet titkát a létezés titkának legeredendőbb önfeltárulkozásaként értelmezi. Ezen ponton az értelemre irányuló kérdezés, a létezés végső értelmességének kérdése is új távlatokat kap. Egy létező léte értelmességének alapja nem valamilyen személytelen szükségyszerűség, hanem a lét irgalmas odafordulása a létezőhöz.⁵³

Ha a szeretet ontológiáját megnyitjuk a krisztológiára, az egyben az ontológia megnyitása a szentháromságtanra. Így a szeretet ontológiája szembeesít minket az ontológiai differencia legradikálisabb következményével: az embert elevenen érintő és meghatározó dialogikus differenciával, mely nem csak a másik emberrel való kapcsolatában jelenik meg, hanem létének kezdetétől jelen van, s egyszerre teszi kérdéssé magányát és a kozmoszban betöltött helyét, s ugyanakkor felszólít arra, hogy lépjen ki önmagából, hagyja el szellemi otthonát a másikkal való személyes találkozás lehetőségéért. Ilyen módon épp a szeretet ontológiája tárja fel előttünk, hogy a dialógusban nem két egymástól távolságban lévő létező kiáltozik egymás felé. Az ő dialógusuk magában a létben van megalapozva, s magával a léttel adott köztük egy valódi, perszonális értelemben vett közösség.⁵⁴ Végül a szeretet ontológiája mintegy önmagától megnyílik Schelling nagy témája, a szabadság ontológiája⁵⁵ felé – hiszen a hiteles szeretet nem más, mint szabad igen a másik szabadságára és szabad megnyílás a másik által rám kimondott szabad igenre.

⁵² S az ember beteljesedése ezért csak egy dialogikus beteljesedés lehet – így lesz Szent Tamásnál az emberi létezés célja az Istennel való barátság. Vö. BIELER, M., *Freiheit als Gabe*, C. III. 2. e) dd) „*Das Ziel menschlicher Freiheit: Die Freundschaft mit Gott und den Mitmenschen*”, 363–371.

⁵³ „*Not-wendiger Seinssinn*” HA, 63–95. (61–98.) Ulrich szójátékának értelme: a „szükségyszerűség” – Notwendigkeiten – látszólagos személytelenségének mélyén a lét forrása mintegy irgalmasan fordul a szűkséget szenvedő létezőhöz – „*wendet sich der Not hin*” – és a maga végtelen értelmességéből részt ad a létezőnek. Így lesz a létező léte értelemmel bíró, mert részesül a lét végső értelmességéből.

⁵⁴ Ennek legvilágosabb kifejeződése a „*Wir-Gestalt*”, a közös „mi” eleven alakja, melyben a dialógus két szereplője „egy”. Ez Ulrich egyik központi jelentőségű kifejezése. Vö. *Gegenwart der Freiheit*, 75–158. A fogalom értelmezése megtalálható itt: OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein*, 346–360.

⁵⁵ Elsősorban a következő publikált műveire kell gondolnunk: SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung*, 1841/42, Frankfurt a. M. 1977; *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenstände*, Frankfurt a. M. 1975. A témához alapvető fontosságú monográfiát írt Luigi Pareyson. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995. A téma fontosságára a fiatalon elhunyt Bolla István hívta fel figyelmünket.

4. KENOTIKUS ONTOLÓGIA⁵⁶

Mint láttuk Ulrich szerint a lét valami „nem fennálló”, „*aliquid non subsistens*”. A nem-szubisztens lét így „*tiszta közvetítés*” – „*reine Vermittlung*”. A lét önközvetítése kenotikus jellegű,⁵⁷ és teológiai szempontból az örök Fiú megtestesülésének kenózisában van megalapozva. Ha ezek után kenotikus ontológiáról beszélünk, akkor itt újra hangsúlyos a modernitással való párbeszéd. A modernitás ugyanis az emberre úgy tekint, mint aki „önmagának teremtője” – akinek autonómiája legteljesebben a szabad önmeghatározásban mutatkozik meg.⁵⁸ A kenózis mélyén rejlik a szabadságnak és önazonosságnak egy ettől eltérő felfogása.

A kenotikus ontológia közvetlen kiindulópontja a lét-mozgás kenotikus jellegében van. A lét kenózisa: a lét önközvetítése. Saját valóságosságát arra „használja”, hogy a létezőknek léteet adjon. Ilyen értelemben léte tiszta önküresítés, semmit sem tart meg magának.⁵⁹ A keresztény hit ezt a kenotikus mozgást ismeri fel Krisztus alakjában – ahogy a filippi levél Krisztus-himnusza ezt artikulálja a hívő gondolkodás számára. A létgondolkodásnak mindez eleve kenotikus jelleget ad, mert az a lét kenózisának spekulatív kifejtésével veszi kezdetét. Ugyanakkor innen kiindulva a létgondolkodás egyik legalapvetőbb kritériumát lehet kifejteni: a gondolkodói önküresítés és alázat témáját, mely szerint a gondolkodás mindenekelőtt annak felismerése és elfogadása, hogy a létem ajándék. Nem én alapozom meg magam, nem valamilyen kollektívum vagy eszme. Sőt bizonyos értelemben még a létem „megalapozásának” igényéről is lemondok: létem kezdete, forrása semmi más, mint ingyenes, ajándékozó szeretet.

Am ezen önküresítés nem csupán a gondolkodás egyfajta alázatos éthosza. A gondolkodás eleve önküresítés: a szellem önmagában ad teret a létezők számára, megnyílik létükre és teljes alakjukban befogadja őket. Eközben a gondolkodás tulajdonképpen semmi más, csak tér-adás a másiknak, bizonyos értelemben létadás a belső univerzumban. Am ha így rajzoljuk meg a gondolkodás kenotikus jellegét, világos lesz a gondolkodás megkísértettsége: hiszen megteheti, hogy belső univerzumának mindenható uraként, *teremtőjeként* értelmezze magát. Az ön-teremtő szellem göggjét épp a gondolkodás kenotikus jellege teszi lehetővé. E megjegyzés átvezet az ontológiai kísértések témájához.

5. A KÍSÉRTÉSEK ONTOLÓGIÁJA

Ulrich gondolkodásának egyik legszembetűnőbb jellegzetessége a lét-gondolkodás kísértéseire való folyamatos reflexió. Azon kísértésekre, melyek mindenkit érintenek, aki

⁵⁶ A „kenotikus ontológia” kifejezéshez: VAN ERP, S., *The Art of Theology: Hans Urs Von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, Paperback, 2004. 4.5. b. *Kenotic ontology*; VATTIMO, G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

⁵⁷ A létadás kenotikus jellegét mélyértelműen fejezi ki egy jellegzetes ulrichi szófordulat: a lét szegénységének és gazdagságának, a lét aktualitásának és semmisségének *azonossága* – *Selbigkeit* von Fülle und Leere.

⁵⁸ Ulrichnál számos helyen történik reflexió a modernitás ezen vonására. Elsősorban: *Atheismus und Menschwerdung*, Johannes, Einsiedeln 1966; *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, Johannes, Einsiedeln 1973.

⁵⁹ Ez az önküresítő végessé-válás a létezők világában is számos formában jelen van. A végessé-válás egy felül-múlhatatlan példája – s egyben Ulrich vissza-visszatérő témája – a halál. Pontosabban élet és halál kenotikus egysége. Vö. *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Frankfurt a. M. 1973.

a létezők létére kérdez.⁶⁰ E kísértések lehetőségi feltételei ugyanis bizonyos értelemben már magában a létezőben, a létező létében jelen vannak.⁶¹ Ilyen értelemben beszél Ulrich arról, hogy maga a lét van megkísértve arra, hogy az önküiresítő önközvetítést ne hordja ki, hanem saját valóságosságát és a létadás mozgását mintegy önmaga szubzisztenciájának építésére használja.

Ha tehát – képletesen szólva – a lét „nem adódna át” teljesen a létezőnek, mintegy megmaradna egy „lebegésben”⁶² a lét forrása és a létezők között, ezzel saját valóságosságát mintegy önző módon saját szubzisztenciájának építésére, a létkrízis és az ontológiai differencia megszüntetésére használná fel. S ezzel a létezők és Isten „közé állna” mint medium, ami pedig egyfajta ontológiai arianizmust jelentene. Ezt az ős-kísértést Ulrich számos formában éri tetten és nevezi meg: mint szegénység és gazdagság szembeállítását, mint a lét logicizálását; a szeretet önjándékozásának megszüntetését majd annak saját erőből való megalkotását; a teremtés utánzását. Így azonban a lét – pontosabban a lét útját végigjáró gondolkodás – önmagába zárul és a semmibe hull. Mivel bizonyos értelemben a gondolkodás is létadás, ez ember maga is meg van kísértve, hogy önmagát a fenti lebegésben tartsa: ne térjen egészen a létezőkhöz, hanem megmaradjon a lényegek világának „köztesében”. Így a gondolkodás már nem az ember nyitottságát jelenti a valóságra, ami a gondolkodás tulajdonképpeni küldetésének első mozzanata, hanem egy önmagát megalapozó, magát önmaga teremtőjének tételező véges szellem önmagába zárulását. Ezáltal azonban az emberi létezés elveszti szabad, önfelelt ingyenességét.

6. BIBLIKUS ONTOLÓGIA MINT A SZÖVEG-TEST (TEXT-LEIB) ONTOLÓGIÁJA⁶³

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. A János-evangélium kezdőmondata – minden egyszerűsége mellett – hagyományok hosszú szárait veszi fel és fűzi tovább, s elvezet a „biblikus ontológia” kifejezéshez is. De vajon lehetséges-e egyáltalán a gondolkodásnak olyan útja, melyet a biblikus ontológia megnevezéssel illethetünk? Összeegyeztethető a Szentírás üzenete a görög filozófiával? A kereszténység történetének két évezredében számtalanszor vitatták meg a Szentírás és a görög filozófia viszonyát, párbeszéd lehetőségeit vagy épp lehetetlenségét. Amikor Ulrich biblikus ontológiáról beszél, tisztában van vele, hogy e szóösszetétel milyen súlyos kérdéseket vet fel, mégis bátran vallja meg legmélyebb gondolkodói elkötelezettségét és szabadságát.

Mit is jelent ez a kifejezés: biblikus ontológia? Talán könnyebb azzal kezdeni, hogy mit *nem* jelent. Noha a filozófia örök kérdéseiről a kinyilatkoztatás fényében elmélkedik, *nem* tekinti a Szentírást az eleve meglevő válaszok tárházának. A Szentírás ilyen értelemben *nem* teszi zárójelbe a filozófiát, *nem* teszi feleslegessé a filozófiai gondolkodást. *Nem*

⁶⁰ Ulrich részéről a kísértések leírása egyfajta dialógus. Amikor meg akarja érteni dialóguspartnerét, először is azt keresi, hogyan látja a másik a lét mint szeretet elgondolását, mik az ontológiai kísértések, melyek érik.

⁶¹ Mint láttuk, a lét nem szubzisztál – ezáltal nem lehet anyja annak, amit itt kísértésnek nevezünk. E kísértések valójában egyedül a lét útját végigjáró gondolkodás kísértései, melyek azonban a gondolkodás számára a lét-mozgás félreértéseiként jelennek meg.

⁶² Ulrich kifejezése: „Seins-Schwebe”.

⁶³ Ulrich egy kései műve alcímében használja: *Gabe und Vergebung – Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*, Johannes, 2006. (GV) Ám a 825 oldalas könyvben ténylegesen csak három helyen szerepel (200–201., 707., 790.).

elfogultságokat akar a filozófia számára előírni. A Biblia úgy forrása itt a filozófiai gondolkodásnak, hogy meghagyja annak szabadságát.⁶⁴ Nem akarja a Biblia üzenetét egy attól idegen filozófiai rendszer Prokrusztész-ágyába kényszeríteni. Éppen ellenkezőleg: ezen filozófiai gondolkodás alapszándékai közé tartozik, hogy a bibliai üzenet önmaga által lehessen a filozófia tárgya. Arról sincs szó, hogy Ulrich ne tudna e vállalkozás nehézségeiről. Hogy ne látna a Biblia minden filozófiai rendszert szétfeszítő jellegét. Hogy ne tudna arról: a biblikus filozófia⁶⁵ mint zárt rendszer nem lehetséges. A biblikus ontológia tehát nem egy hegeli értelemben vett „Onto-logik”, mely végül egy körré zárja a szellem és a lét minden jelenségét, mozgását. Nem tekinti Istent az Abszolút szellemnek, akinek benső mozgása a lét egyetemes magyarázatát adja, az „Onto-theo-logik” monolit építményét. Ulrich nagyon tudatosan utasítja el az ilyesfajta „biblikus ontológiát”, s útja világosan elválik nemcsak a hegeli ill. wolffi, hanem a „lét fogalmára” építő neoskolasztikus ontológiáktól is. Ulrich ugyanakkor épp ilyen tudatosan vet számot a heideggeri feltevésekkel is, nála a biblikus ontológia nem csupán a „hit ontológiája”, azaz nem csupán a hívő egzisztencia elemzése.⁶⁶ Ulrich biblikus ontológiája nem akarja tehát hegeli értelemben a léte megragadni, de nem is mond le heideggeri módon arról, hogy rákérdezzen arra, honnan és miképp „adódik” a lét. A lét megragadása idegen a lét ajándék-gesztusától – a lét misztikája pedig nem akarja érzékelni ezt az ajándék-jellegét. Előbbi elhallgattatja a léte, utóbbi egy süket némaságba burkolózik. Ezzel szemben Ulrich egy felhangzó szóra várakozik ugyanabban a csöndben.⁶⁷ Ulrich biblikus ontológiája abban a meggyőződésben nyerte el végső formáját, mely szerint a keresztény léttapasztalat⁶⁸ az igazi válasz nem csak Hegel és Heidegger, de akár a „nagy szkeptikusok”, Marx, Freud vagy épp Nietzsche legégetőbb kérdéseire. Megérti Marxot, aki az új ember-típust mint egy új társadalom tagját keresi – de ezt az új embertípust Máriaiban fedezi fel. Őszintének látja, ahogy Nietzsche rákérdez az emberi Emberre és isteni Istenre – de újra csak a hiteles keresztény léttapasztalatban tudja ezeket megragadni. Számot vet a heideggeri „megtéréssel” s egész gondolkodói magatartásával a lét teljes titka felé fordul. De odafordulva nem egy személytelen „adódást” észlel, hanem a szeretet ingyenes ajándékát, mely semmilyen viszonzást nem vár. Ulrich útkeresése egy fájdalmas

⁶⁴ A kereszténység részéről számos inspiráció érte az európai filozófiát – ezek között egyik legfontosabb a szabadság témája. Ennek ellenére a modernitás a kereszténységet a szabadság ellenlábásának látja, s autonómia-igénye a keresztény tanokkal szemben jelentkezik. A modern filozófia Maritain szerint egy „kereszténység elleni forradalom”, így autonómiája – így Schmidinger – a kereszténységről való leválást jelenti. MARITAIN, J., *Antimodern*, Paris 1930, 4–8.; SCHMIDINGER, H. M., *Der Streit um die Christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, 24. Nézetünk szerint a modernitás és kereszténység közötti konfliktus végső soron épp a szabadság keresztény tapasztalatából fakad. A keresztények Istene a többi vallás számára elképzelhetetlen autonómiában áll a világ felett, autonómiája ezért egyfelől inspirálja, másfelől beárnyékolja az emberi autonómiát. A természeti népek istenei vagy Arisztotelész önmagát gondoló gondolata aligha okozná az európai emancipációs törekvések mélységét.

⁶⁵ „*Biblische Ontologie im Sinne Ulrichs bedeutet deshalb gerade keine Ontologie der Bibel, d. h. eine Ontologie der Offenbarung, worin der Inhalt der Religion aus der Form des Glaubens in den Wissen überginge, sondern im Gegenteil ihre äußerste Kritik.*” FEITER, R., *Zur Freiheit befreit*, 241.

⁶⁶ „*Und sie darf ebenfalls nicht in eins gesetzt werden mit einer in Anlehnung an Heidegger formulierbaren Ontologie des Glaubens: einer Besinnung auf die «Notwendigkeit des 'verstehenden Hörens' von Seiten des Menschen gegenüber der Offenbarung».*” (Uo.)

⁶⁷ „*Der Ursprung des Wortes liegt demnach nicht in der selbsherrlichen Stummheit des Denkens, sondern in der Armut des zum Wort vermögenden Schweigens.*” ULRICH, F., *Der Mensch und das Wort*, in *Mysterium Salutis II.*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, 657–706. Az idézet helye: 662.

⁶⁸ Ulrich használja a kifejezést: „*biblische Seinserfahrung*”, *Mythos – Logos – Seinserfahrung*, in *Logo-tokos*. 266.

gondolkodói magatartás, mely kész arra, hogy elhagyja egyfelől a biztosan tudható, másfelől a kételkedés nélkül hihető világot. Mégis, épp így, a biblikus ontológia a kinyilatkoztatás szavaiban észleli magának a létnek egy gazdagabb, eredendőbb önfeltárulkozását. Ezen „tudását” számtalan jogos vagy épp rosszindulatú vád érheti. Mégse hallgathat e tudásáról: nem engedi ezt sem a kinyilatkoztató Isten iránti hálája, sem gondolkodói felelőssége, sem keresztény alázata, sem emberi méltósága. A biblikus ontológia egy a kinyilatkoztató Isten szeretete által megérintett gondolkodó számvetése mindarról, amit a létről a legegységesebb horizonton észlel.⁶⁹ Milyen sajátos felvetéseket, új nézőpontokat adhat egy ilyen biblikus ontológia? Ulrich a kérdést rendszerezve nem tárgyalja, az alábbiakat részben nyelvfilozófiai megfontolásaiból szűrtük le, részben pedig azt vizsgáltuk, milyen módon olvassa és értelmezi az Írást.

Ulrich nyelvről való gondolkodása ontológiai és antropológia megalapozottságú, amit e tárgykörben íródott munkájának meghökkentően bátor címe jelez: „*Der Mensch als Logo-tokos*”.⁷⁰ Az ember az, aki magába fogadja a szót, akiben megfog, hogy aztán ő maga is szülje a szót – itt a nyelv és a szöveg kérdése kiszakíthatatlan az antropológiából, a nyelv értelmezésében is az ember mindent megalapozó léttapasztaláshoz kell visszataláljunk, innen kell a nyelv, a szó ontológiai státuszát felfejtenünk.⁷¹ Ha pedig a szó ontológiája az ember ontológiájával kezdődik, akkor ez a szó is hordozza a lét ingyenes ajándék-jellegét. A létezés forrása a teremtő, lét-adó szó – a hála ember első és végső szava. Így a lét forrásával való differencia tapasztalata lesz a szó, a nyelv születésének helye: az ontológiai differencia már eleve *dialogikus* differencia.⁷² A nyelv „kezdeté” tehát az ember dialógusa a lét forrásával. Am, mivel az ember léte már mindig is a világban-való-lét,⁷³ így létének dialogikusságából a dolgok megnevezésének képessége bontakozik ki – innen érhető igazán a *Logo-tokos* megnevezés.⁷⁴ A szó lesz a nyelvről való gondolkodás tulajdonképpeni tárgya, illetve az ember, aki a szavakat „magából előhozza”,

⁶⁹ „Christliche Philosophie im authentischen Sinne jedoch ist eine dem Christentum entsprungene Philosophie, oder es gibt sie nicht.” TILLETTE, X., *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, Johannes, 1990, 22.

⁷⁰ *Logo-tokos. Der Mensch und das Wort*, Johannes, 2003.

⁷¹ A „szó” ontológiája már a *Homo abyssus*ban is megjelenik. Részletesebb kifejtése itt található: „*Der Mensch als Logo-tokos*”, in *Logo-tokos*, 1–164. A kérdést Oster is alaposabban megvizsgálja: OSTER, S., *Mit-Mensch-Sein*, VI. *Das Wort geben – zur Ontologie der sprache*, 424–521.

⁷² „Nur in der Liebe umsonst vollzieht er im vollen Sinn auch die «reditio in seipsum», die Rückkehr in die eigene Wesenstiefe als Bejahung seines Bejaht-gewesen-sein. [...] So enthüllt sich das Urgeheimnis der ontologischen Differenz des Seins als Gabe umsonst zum empfangenden-habenden Seienden in der dialogischen Differenz von Freiheit zu Freiheit, im Ich-Du-Wir.” OSTER, S., *Einleitung in Logo-tokos*. XVI.

⁷³ „Als verliebter Geist, als Person, die sich als in-sich-gründende Beziehung vollzieht, ist der Mensch immer schon in das «In-der-Welt-sein» eingelassen. [...] Sein Handeln in der Welt, ist immer schon [...] Antwort auf das, was ihm als Gabe umsonst vor-weg zu-kommt und ihn angeht. Dieser Ausdruck geschieht vor Allem in der Sprachhandlung.” OSTER, S., *Einleitung in Logo-tokos*. XVI.

⁷⁴ „Wenn die Weise des Sprechens der Weise des Erkennens folgt, dann ist es der Erkennende, der das Wort als Frucht seiner Erkenntnis hervorbringt.” *Der Mensch als Logo-tokos*, 8.

szüli,⁷⁵ s így a megnevezett dolgoknak mintegy önmagában ad teret,⁷⁶ e szavak által mintegy őrzi⁷⁷ őket; de ugyanakkor a beszéd által tér önmagához, a beszéd hozzájárul ahhoz, hogy mélyebben legyen önmagává.⁷⁸

A nyelv ontológiája magával hozza a szöveg ontológiáját.⁷⁹ Ulrich szerint a szöveg, „betűszerűvé” vált beszéd, még sokkal jobban ki van téve annak, hogy eredetéről leválasszuk, hogy önkényesen bánjanak vele. A szöveg e „betűszerűségének”, objektivitásának így két radikálisan eltérő olvasata lehetséges. Az egyik a szöveget birtokolni akaró olvasat, mely figyelmen kívül hagyja, hogy a szöveg egy szeretetteljes önközlés dokumentuma, elszakítja az elbeszélőtől,⁸⁰ azt mintegy némaságra ítéli.⁸¹ Ugyanakkor a szöveg éppen ebben a látszólagos életteleniségében lesz alkalmas arra, hogy az elbeszélő szeretetének egyetlen szavát, az Ő miránk kimondott igenjét kimondja. A betű életteleniségében a szeretet szegény gazdagsága rejtőzik. Itt a szöveg (*textus*, *Text*) a beszéd teste (*corpus*, *Leib*).⁸² A néma betűben „benne hallgat” az elbeszélő – ez különösen az Írás esetén fontos, ahol a szöveg az Ige teste, s a betűk csendjének üressége lesz az isteni sze-

⁷⁵ „Im Wort versammelt der Mensch, sofern er erkennend (re-flektierend) in den Innen-Raum seiner Freiheit ein- und zurückkehrt, die (gegebene) Welt als erkannte, d.h. gesprochene in den «Schoß» seiner vernehmenden Vernunft.” *Der Mensch als Logo-tokos*, 8. Ulrich itt Hegelre reflektál. Míg Hegelnél a fogalom (Begriff) a szellem mozgásának mintegy célja és végpontja, úgy itt a szó (*Wort*). S a szellem mozgása itt nem áll meg a tulajdonképpen élettelen, sterilen logicizált pontszerű *fogalomnál*, hanem ezt az eleven mozgást a szó képes továbbadni, azt magában hordozza és kimondja. Hasonlóan látja ezt Balthasar, aki így fogalmaz: „Im Denken liegt ein Moment, das jeweils über den Begriff hinausliegt, im Begriff nicht einzufangen ist, und doch dem Begriff seine Begründung und Berechtigung gibt.” BALTHASAR, H. U. v.; *Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit* (1946), Johannes, 21998, 31.

⁷⁶ „Er faßt die Dinge, die sich selbst nicht ergreifen können, ins Wort ein. Er begreift sie und gibt ihnen dadurch innerhalb seiner selbst solchermaßen Ortschaft und Wohnung (...) Er birgt die erscheinende Welt «wesenhaft» in sich ein.” A figyelmes olvasó nyilván észreveszi e megfogalmazás háttérében Heidegger nyelvfilozófiáját. Ulrich szándéka Heidegger meghaladása. A *Homo abyssus* B. II. 5. fejezet címe: „Die Welt des Menschen und der Mensch als Richte des Kosmos”. Itt a „Richte” ulrichi szójáték és szóalkotás, mely a heideggeri „Hirte” helyett áll, jelentése: amire eleve, belsőleg ráirányul (sich richtet). Tehát a Kosmosban – és nem a Létben, ez is megfontolandó – eleve adott egy belső irányultság, ami már eleve az emberre irányul. HA, 351–384. (397–435. oldal).

⁷⁷ „So hütet und wahrt der Mensch das Wirkliche im Wort, das er ihm gibt.” *Der Mensch als Logo-tokos*, 8. Ez csak azért lehetséges, mert a szavak nyitottak a lét lényegfelettségére – ha ezen jellegüket elvesztik, a nyelv elemeire esik szét. „Ist das Wort nicht mehr in die Überwesenhaftigkeit des Seinslichtes erschlossen, so wird es zum Repräsentanten der fixen, unvermittelten Essenz zur bloßen «idea clara et distincta», die notwendigerweise in die Erscheinung dissoziiert, da sie nicht mehr aus dem überwesenhaften Sein sich ermittelt.” HA, 382. (434.) A mondat Ulrich ontológiájának alaposabb értelmezése nélkül valószínűleg nehezen érthető, de jelezni akartuk, hogy megállapításunk alapvetően ontológiai alapokról fakad. Továbbá meg kell jegyezzük, hogy a nyelv ezen nyitottsága a lét lényegfelettségére csak a szeretet ingyenességében őrződik meg, s tulajdonképpen csak a szeretet szavai tudják maradéktalanul megőrizni a lét lényegfelettségét.

⁷⁸ S mindezzel Ulrich csak újragondolja a tamási *reditio completa* ívét, ahogy azt már a *Homo abyssus* lapjain megtette. Vö. HA, A. I–II. 17–33.

⁷⁹ Vö. GV, I. fej. „«Versuchte» Einübung des Denkens in den Weg des Erzählten”, 3–160.

⁸⁰ „Das gegebene Wort, das im ehaften, neutralen Datum absorbiert ist, hat den Werdegang seiner Genesis, [...] seinem erkennenden (=sprechenden) Ursprung verloren.” GV, 78–79.

⁸¹ „Aber in dieser Sprache sind der Ursprung und das, worauf das wahre, lebendige Wort zeigt und wo-hinein es sich verschweigt, abwesend.” GV, 79.

⁸² „die Körperlichkeit des Buchstäblichen kann gerade die Epiphanie der lebendigen Fülle des Wortes und in ihr der liebenden Selbstmitteilung des Sprechenden sein. Der «Geist des Wortes» waltet in-über dem Buchstaben.” GV, 153.

retet kenőzísának „betűje”. Az Ige „benne hallgat” minden betűben – s az olvasó is befogadhatja az Igét minden betűben.⁸³

Ez az olvasói hozzáállás, mely tehát a maga eleven testiségében képes olvasni a szöveget, egészen belsőleg szükséges ahhoz, hogy a szöveget úgy észleljük, amint van, s ne redukáljuk alkotóelemeire – vagyis ne tekintsük halott testnek, melynek tagjain keresztül már senki nem beszél hozzánk. A jelek olvasása egy a jeleken túli, de a jelekben is jelenlévő mélység, szegénység és gazdagság befogadása⁸⁴ – az ontológia teljes íve jelen van az olvasás aktusában, a betűtől az elbeszélőig tartó utat járva az olvasó a lét útját járja végig. A betű pusztá jel-léte, szinte „csak-materia” volta valójában egy mélyértelmű szegénység-gazdagság, melyet azonban csak akkor tudunk észlelni, ha az ingyenes szeretet szabadságában olvassuk. Az elbeszélő, aki a szót „szülte”, az írott szóba, a betűbe belelehel a megszült szót, s ezzel mintegy önmagát is belehelyezi a betűbe. Az olvasó mintegy ugyanazon úton visszafelé halad,⁸⁵ ha szeretetben olvas, megnyílik az Ige befogadására.⁸⁶

7. BIBLIKUS ONTOLÓGIA

MINT A MEGTESTESÜLT IGE LÉTTAPASZTALATÁNAK KIFEJTÉSE

A biblikus ontológia artikulálása során kikerülhetetlen annak vizsgálata, hogy mi is a megtestesült Ige léttapasztalata, az Ő minden szavában és cselekedetében jelenlévő „implicit ontológia”. Balthasar a *Herrlichkeit* lapjain vizsgálja a kérdést: mi az, amit az örök Logosz emberként elnyert Isten-tapasztalatról tudhatunk?⁸⁷ Ehhez csatlakozva mi is kérdezzük: mi az, ami sajátosan az örök Logosz emberi lét-tapasztalata és az abban jelenlévő „implicit létgondolkodás”? A kérdés megkerülhetetlen, hisz az ember Jézus Isten-tapasztalata minden más emberi Isten-tapasztalat felett áll, azokat ontológiailag megelőzi, bensőleg formálja.⁸⁸

Hol kell elkezdenünk felfejteni Jézus létgondolkodását? Legkézenfekvőbb kiindulópontnak Jézus imáját látjuk.⁸⁹ Az evangéliumok szerint Jézus imájának titkos centruma

⁸³ „Wird das Wort, mitten in seiner Buchstäblichkeit, lebendig aufgenommen [...] dann wird es in der «durchatmeten» Leiblichkeit seines Sich-zeigens bejaht [...] In jedem Punkt, jedem Bereich der unerschöpflich reichen Landschaft des Wortleibes ist das Eine Wort gegenwärtig, das fleischgeworden und das Gleichnis erzählt.” Uott.

⁸⁴ „Wir versuchen, den Sinn im Gewebe der Zeichen zu verstehen. Wer wahrhaft, wirklich, lebendig einsieht (intelligere: inter (zwischen) – legere ist so gerade: «intus-legere»), der [...] muß lernen, sich auch zwischen den Zeilen und Wörtern zu bewegen, in der über-worthaften Raumentiefe des Gesagten unterwegs zu sein.” GV, 155.

⁸⁵ „So versuchen wir, den Text hörend zu lesen, das Wort in und aus seinem «Geist» zu vernehmen, den wir («wie den Wind») nicht sehen (und insofern auch nicht wissen: videre – wissen, wissen=geschaut-haben), aber hören können.” Uo.

⁸⁶ „Es ist nicht irgend ein Körper, sondern «Leib der liebend sprechenden Freiheit» (S. 45.) In der behandelten Erzählung spricht sich der fleischgewordene göttliche Logos buchstäblich selbst aus.” OSTER, S., *Philosophieren aus dem christlichen Glauben*. XXII.

⁸⁷ Elsősorban a *Herrlichkeit* I. B. 2. c. pontja. BALTHASAR, H. U. v., *A dicsőség felfénylése*, I., Budapest 2004.

⁸⁸ „Teljes képtelenség lenne, ha Jézus istentapasztalata a prófétai és apostoli tapasztalat közé próbálnánk helyezni, mivel: «föltötte van mindenkinek» (Jn 3,31), Jézus tapasztalata határoz meg és tesz lehetővé minden korábbi és későbbi istentapasztalatot.” BALTHASAR, H. U. v., *A dicsőség felfénylése*, I., 305.

⁸⁹ De „hogyan fedezhetjük fel Jézus imáját? Egyáltalán lehetséges beszélni róla? Jézusban mintha olyan jelenlét lakozna, amelyet mi, emberek nem érthetünk fel észszel. Ahhoz, hogy behatolhassunk ebbe az imádságba, mindegyik evangélista a maga módján közeledt a kérdéshez. Ám egyikük sem kísérti meg, hogy megfeytse Jézus imájának titkát. Inkább csak sugallják, úgy, hogy diszkrétan felsorolják az egymást követő, egymásból következő eseményeket.” LAPLACE, J.,

az a jézusi szó, mellyel Istent megnevezi: „Abba”, Atyám. Jézus imájának ezen egyetlen szavában az örök Háromság belső élete tárul fel, az Atya és a Fiú szeretetdrámája a Lélekben.⁹⁰ Jézus „létgondolkodása” mindenekelőtt az Atya akaratára kimondott engedelmes igenben artikulálódik.⁹¹ Jézus létgondolkodásának kérdése valójában az Ő imájának legbensőbb világára vonatkozik, hisz Jézus imájának legbensőbb világában tárul fel, hogy kicsoda Ő, kicsoda neki az Atya,⁹² és hogy mi a küldetése⁹³ – tehát hogy milyen módon helyezi el magát a lét egyetemes horizontján. Imádságában artikulálódik a létgondolkodás,⁹⁴ ott születnek a szavak, melyekből igehirdetése fakad, a szavak melyekkel minket is szólít, ahogyan már a tanítványokat is bevonta imádságának misztériumába. Ulrich sem akar mást, mint beljebb kísérni a misztériumba, mert ez a bevonódás a hit aktusához tartozik. Látni az imádkozó, az Atya akaratával viaskodó Jézust a Getszemán kertjében – „Atyám, vedd el tőlem ezt a kelyhet!” – vagy hallani utolsó szavait a kereszten – „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet!” – mindez elvezet minket nemcsak Jézus imájának misztériumához, de Isten-tapasztalatának és létgondolkodásának szívébe is – máskülönben hogyan lehetne Jézus élete Isten belső életének kinyilatkoztatása?

Ezek fényében pedig megnyílik egy út, melyen e jézusi, e legeredendőbben *biblikus* ontológiát elsajátíthatjuk. A Fiú megtestesülésének útját mintegy visszafelé járva, Őáltalában szembesülünk az Atya ránk kimondott igenjével, aki elhalmoz minket létezésünk belső gazdagságával: az *Atya szava mindent ad*.⁹⁵ Az Atya hozzánk intézett szava pedig az emberré lett Ige, a Fiú. S ha mi az egy Lélekben Istent Atyánknak hívjuk, amikor Neki a hálát kimondjuk, ez által részesedünk a fiúságban, s ami ezzel egybeesik: elsajátítjuk azt a létgondolkodást, mely eredetét a kinyilatkoztatásból nyeri.⁹⁶ E biblikus ontológia

La prière, désir et rencontre, Le Centurion, Paris 1974, 63. Idézi: DE LA POTTERIE, I., *A Fiú imája. Az Istennel való egység misztériuma*, Budapest 2014, 48.

⁹⁰ „Innergöttlich teilt der Vater dem Sohn den ganzen Reichtum des unendlichen Wesens der Liebe mit. In der Zeugung des Sohnes übergibt der Vater diesem sich selbst, und zwar, weil der Sohn alles vom Vater empfängt, durch einen absoluten Gehorsam hindurch.” *Gott unser Vater*, in *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 4 (1975), 29–38.

⁹¹ „Im Sohn als dem unbedingten Ja der Freiheit im Fleisch der Geschichte wird das Ziel selbst präsent.” *Gott unser Vater*, 37.

⁹² „Jézus személye mélységes titok: hangsúlyosan úgy jelenik meg, mint »Isten Igéje« öröktől fogva, ezzel azonban Isten (az Atya) semmi mást nem mond, mint azt, hogy mi Isten (a Fiú): amikor ez utóbbi az Atya Igéjeként észleli magát, akkor van ő maga. A hétköznapi emberi kommunikációban a szó egy-egy önmagától különböző személyt vagy dolgot jelöl; itt azonban, Jézusban szó és személy egybeesik. Ezért van, hogy a Fiú nem tudja szétválasztani azt, hogy »az Atyától kimondottnak érzi magát«, illetve hogy ő »az Atya Fia«; ezt figyelembe véve kell olvasnunk a vonatkozó evangéliumi szövegeket.” BALTHASAR, H. U. v., *La preghiera cristiana*, in *Communio* 14 (1985), 8. Idézi: DE LA POTTERIE, *A Fiú imája*, 48–49.

⁹³ „Főképp Lukács evangélista hangsúlyozza ki, hogy Jézus imája – különösen a kérő imádsága – milyen szorosan összefügg messiási küldetésével, voltaképpen végigkíséri azt.” (Uo. 64.)

⁹⁴ S ezzel együtt ott artikulálódik ön-értelmezése, messiási, istenfiúi öntudata. „Jézus öntudatának kérdése roppant, de immár megkerülhetetlen probléma.” BLONDEL, M., *Histoire et Dogme*, in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, 224. „Jézus tudatának isteni voltát tagadni annyit jelent, mint tagadni Jézus istenségét is”, vö. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, 224. Idézi: DE LA POTTERIE, I., *A Fiú imája*, 15.

⁹⁵ „«Was» spricht also der Vater zu seinem älteren Sohn? «Alles Meine ist dein»” *GV*, 707.

⁹⁶ „So sammeln wir, das ewige Wort des Vaters im fleisch der Geschichte, den Erzähler des Gleichnisses hörend, ihn in uns aufnehmend, in unbeholfenen Bilder-Schatten und Wort-Spuren das, was wir im Hören des Wortes «ΤΕΚΝΟΥ», das der Vater zum Sohn sagt, im Glauben erkennen und erspüren. Denn das Gleichnis ist reiner Verweis ins ὄντως und ἀληθώς des im Fleisch Gesprochenen: in die wahre biblische Onto-logie, die uns der Erzähler in seiner eigenen Person durch das Gleichnis schenkt.” *GV*, 707.

a létadás és létbefogadás teljes horizontját akarja megnyitni előttünk, hogy az Írás sok szavában fiúi létünket sajátítsuk el.

8. MÁRIA: A TISZTA VÉGESSÉG

Ulrich gondolkodásában a Máriára irányuló filozófiai reflexiónak centrális szerepe van – ez talán gondolkodói útjának „legkatolikusabb” vonása, bizonyos értelemben filozófiájának foglalata. A kérdés, ami e szofio-mariológia szívéhez elvezet, több megfogalmazásban van jelen Ulrichnál: *Ki a tiszta végesség?*⁹⁷ *Ki a teremtett tiszta szabadság?*⁹⁸ *Ki a teremtett szeretet, mint „tiszta kezdet”?*⁹⁹ Ulrich szerint *Mária a tiszta végesség*, tehát ő az abszolút szellem teljes mozgásának Hegel által keresett iránya, nem mint *conceptus*¹⁰⁰ hanem mint *conceptio immaculata*. De ezt nem ismerte fel, mert a logicizált lét útján nem vált számára láthatóvá Mária egyszerű alakja. Mária „a jelenvalólétben magában rejlő létmegértés”,¹⁰¹ Heidegger keresésének tárgya, melyet nem tudott megragadni, mert adventi gondolkodásában föl sem merült, hogy Mária ilyen módon jelen lehet a gondolkodás számára.¹⁰² Máriában ment végbe a végessé válás legradikálisabb formája: a megtestesülés. Ő a *Virgo-Mater*; a „*caritas creata creatrix*”¹⁰³ és „*creatrix creatoris creata*”,¹⁰⁴ akinek ölben Isten „majdnem semmi”¹⁰⁵ lett; Ő a gazdag szegénység, a szabad engedelmesség és termékeny szüzség legteljesebb alakja;¹⁰⁶ a „tiszta befogadóképesség”. A Logosz megtestesülésekor Őbenne ugyanaz a tiszta passzivitás és a legteljesebb – istenszüllői – aktivitás.¹⁰⁷ Ő az, akinek alázatosságában az „*Onto-theo-logik*” kísértése legyőzött.¹⁰⁸ Ezen

⁹⁷ „*WER ist die reine Endlichkeit IN PERSON?*” Valamikor a hatvanas évek elején történhetett, hogy Ferdinand Ulrich egy telefonbeszélgetésben röviden beszámolt Pater Kleinnek egy konferenciáról. Itt röviden vázolta a saját előadását is, ahol a tiszta végességről beszélt. Pater Klein egyszerűen megkérdezte Ulrichtól: „*Aber WER ist die reine Endlichkeit IN PERSON?*” A kérdés a meglepetés erejével, szinte a semmiből jött, de feltárta Ulrich előtt Mária teljes misztériumát. (Ferdinand Ulrich szóbeli közlése.)

⁹⁸ „*Wer ist diese geschaffene, reine Freiheit? [...] Sie ist das geschaffene Sein als Liebe in Person. [...] Sie ist die reine, selbstlose, geschaffene liebes-Armut.*” GV, 770.

⁹⁹ „*Die caritas creata als «reiner Anfang»*” GV, 776.

¹⁰⁰ Ulrich szerint Máriában a fogalom – *conceptus* – helyett a foganás – *conceptio* – teszi mindenki számára közkincsé az igazi onto-lógiát. Az emberi létezést megnyitja a Logosz befogadására, kihordására és szülésére. Egy mélyértelmű választ találunk itt a fiatal Hegel alapintenciójára. A filozófia mint tudomány ugyanis mintegy demokratizálja az emberi tudást: s a korábbi ezoterikus tanok helyét – ez a be nem fejezett, a Szellem fenomenológiájában vázolt korai hegeli rendszer egy alapmotívuma – exoterikus, mindenki számára elérhető tudás, a filozófia mint tudomány veszi át. Ha a filozófia megragadja a lét egészét, s e fogalomban az abszolút szellem önmagához tér, akkor e fogalom mindenki számára közkincs.

¹⁰¹ HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, Gondolat, Budapest 1989, 356.

¹⁰² Őbenne ment végbe a megtestesülés – s ezért csak őbenne lehetséges elgondolni a megtestesülést, s így csak őbenne lehet meghallani az Írás szavában hozzánk beszélő Logoszt.

¹⁰³ GV, 779.

¹⁰⁴ Uo.

¹⁰⁵ Clairvaux-i Szent Bernát. Ulrich számos helyen idézi, de az idézett helyet nem adja meg.

¹⁰⁶ Az evangéliumi tanácsok újrafogalmazása, Balthasar, von Speyr és Ulrich közös nézőpontja.

¹⁰⁷ „*Ontologisch betrachtet sind Rezeptivität und Spontaneität der endlichen Freiheit unseparabel eins.*” GV, 780.

¹⁰⁸ „*Denn in [Maria] ist ER Herr und in ihr ist die «Onto-theo-logik» der Verklammerung von Schöpfer und Schöpfung durch das Medium des auf sich zurückgekrümmten, den Gehorsam als Gabe verweigern den Seins zerbrochen, besiegt, d. h. das geschaffene (in ontologischer Differenz enthüllte) Sein als Liebe in personaler Gestalt gegenwärtig: die caritas creata.*” GV, 784, 417. lábjeget.

ellentétek vezetnek el a mérész megfogalmazáshoz: Mária maga az ontológiai differencia „in Person”.

*Philosophari in Maria*¹⁰⁹ – Ulrich számára nem csupán valamilyen jámbor reflex, nem egy utólag odatett díszítőelem. Mária titkon jelen van minden gondolkodásban, minden létezőre irányuló kérdésben, de még a létre való kérdés elutasításában is.¹¹⁰ Ő az, aki a lehető legradikálisabb módon „éli” az ontológiai differenciát, éli ontológia, antropológia és krisztológia perikorézisét. Ontológiai értelemben Ő a létgondolkodás otthona¹¹¹ „in Person”: *Casa Maria*.

¹⁰⁹ Mit is jelent itt a kifejezés: „Máriában”? Meglátásunk szerint ez Ulrich antropológiájának sarokpontja. Mária nem csak mintája az Ige befogadásának, kihordásának és szülésének, hanem ezen túl Mária szabadon megnyitja saját létét mindenki előtt, aki Isten Igéjét befogadja. Mária bensőjét közkinccsé tette minden ember számára, Istennek kimondott igenjét megnyitotta arra, hogy minden ember belőle merítse igenjét.

¹¹⁰ „Veborgene Gegenwart der Mutter. Die geschaffene Liebe im Atheismus der beiden Söhne”. GV, 749–790.

¹¹¹ „Nur in dieser «sapientia creata» ist biblische Onto-logie wirklich und möglich, weil sie das geschaffene personale ὄντως ὄν des absoluten Logos ist.” GV, 790.

A *Gaudium et spes* és a házasságteológia fejlődése a II. Vatikáni Zsinaton

Jelen írásomban azt a kérdést járom körül, hogy a II. Vatikáni Zsinat házasságteológiája hogyan alakult a II. Vatikáni Zsinaton és azt követően.¹ Kutatásomban ugyan csak a *Gaudium et spes* házasságról szóló részét vizsgálom, a 47–52. pontokat, de ezeket sem tudom minden szempontból (történeti, eszmetörténeti és házasságteológiai szempontokból) kimerítően megvilágítani. Ezt tanulmányom terjedelme nem teszi lehetővé, hiszen monográfiák (pl. J. W. O'Malley, Heidl Gy., C. Rocchetta) foglalkoznak bőségesen az egyes területekkel külön-külön is. Itt elsősorban annak alapjait kutatom, hogy mi jelenik meg az egyház imádságában a teológiából, hogy az „egy testté lesznek” gondolat, hogyan jelenik meg a *Gaudium et spes* dokumentumban. Ugyanakkor az egy test válósága jelen van az egyházban önmagában is, mert „az Egyház nemcsak hasonlít Krisztusra, hanem természetfeletti értelemben, misztikusan azonos is vele, éppen úgy isteni és emberi elemekből összetett valóság”.²

Először áttekintem a konstitúció történeti gyökereit a zsinat előtt és alatt, majd a házasságról szóló traktátusok különböző szempontokból való feldolgozásait mutatom be. A fogamzástól méhkas kérdését csak közvetve érintem, viszont kitérek a házasságkötés liturgiája megújulásának körülményeire a zsinaton. Majd a német nyelvű *Gaudium et spes*-kommentárt elemzem néhány részletében, amivel kapcsolatban megfogalmazok néhány kritikai észrevételt is. Ezt követően Carlo Rocchetta szisztematikus házasságteológiája segítségével világítok rá néhány új szempontra, melyeket később többek között a *Humanae vitae* dokumentum bontott ki. Végül pedig összefoglalom az elért eredményeket.

¹ Ez a tanulmány már beadott doktori dolgozatom (NYÉKY, K., *Egy test lesznek, A II. Vatikáni Zsinat és a zsinatot követő pápák házasságról szóló tanításának jelenléte a házasságkötés megújult liturgiájában*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, Budapest 2021.) 4. fejezetének rövidített és kiegészített átirata.

² CSERHÁTI, J., *Általános bevezető a zsinati dokumentumokhoz*, In: *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 20.

1. A GAUDIUM ET SPES DOKUMENTUM ELŐZMÉNYEI

A II. Vatikáni Zsinat előtt XIII. Leó és XI. Piusz is írtak enciklikát a házasság témájában.³ Noha XIII. Leó pápa a házasság értelmezésekor még a régi modell képével szól, azaz elsősorban szerződésnek tekinti, amely egyrészt jogokat biztosít, másrészt kötelességeket ró a felekre, mégis *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880) kezdetű enciklikájában⁴ újszerűen közelíti meg a házasság kérdését, amikor erőteljesen kihangsúlyozza a felek közötti szerelem, a személyes elem fontosságát. Goják János zsinati kommentárjában így folytatja: „Az 1930-ban kiadott *Casti Connubii*, valamint az egy évvel későbbi *Quadragesimo anno* körlevelekben XI. Piusz Leó témáit vetette fel ismét. Az elsőben a házassággal kapcsolatosan alig van új. A második a munkásság helyzetével foglalkozik. Ebben többek között meglepő az, hogy a munkásság helyzetének elemzését a marxi osztály-harc tétele alapján nyújtja. A hangnem persze mindkét körlevélben erősen autoritativ. [...] Ez a stílus jellemezte XII. Pius pápa tevékenységét is. [...] Úgy tűnik tehát, XI. és XII. Pius képtelenek voltak nagystílusú kapcsolatot teremteni a világgal. Ugyanakkor azonban körleveleikben és beszédeikben egyengették a találkozás útját.”⁵

2. A GAUDIUM ET SPES KIALAKULÁSA A ZSINATON

A II. Vatikáni Zsinaton egyértelmű lett, hogy szükség van a dialógusra a mai világgal. A zsinat tisztázni akarta, hogy belülről nézve, önmagában milyen a mai korban a világ, amelyhez éppúgy szól ma is az evangélium és amelyben az ember ugyanúgy választ vár a kérdéseire, mint minden korban tette. Suenens bíboros egy, a zsinatról szóló körlevélben megfogalmazta, hogy arra lenne szükség, hogy az egyház meghatározza magát „ad intra” és „ad extra”. XXIII. János pápa pedig átvette ezt a megközelítést.⁶ Ez vezetett oda, hogy bár a zsinat elején még nem volt külön bizottsága a későbbi pasztorális konstitúciónak, később pedig az első bizottság által előkészített anyag csalódást keltett, végül Suenens bíboros kezébe került a munkafolyamat. Elsőre neki sem sikerült alkalmas tárgyalási alapot létrehozni a korábbi szakemberekkel.

Ekkor merészen új bizottságot hívott össze, melyben többek között Karl Rahner és Yves Congar is helyet kapott és így sikerült sok homályos dogmatikai kérdést tisztázni,

³ GOJÁK, J., *Bevezetés. Gaudium et spes*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 613.

⁴ Figyelemreimeltő, hogy a 2004-ben kiadott *Enchiridion della Famiglia* (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Enchiridion della Famiglia*, 1965–2004, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2004. Rövidítve: EF) nem tartalmazza már ezt az enciklikát, az a *Gaudium et spes*szel kezdődik. (Magyarul: XIII. LEÓ, *Arcanum Divinae Sapientiae*, In: *Amiú Isten Egybekötött*, Szent István Társulat, Budapest 1986, 13–32.). Ahogy épp ezért XI. Piusz dokumentuma (*Casti Connubii*, Roma, 31.12.1930, in *Acta Apostolicae Sedis* 22 [1930], 539–592. Magyarul: *Amiú Isten egybekötött*, Szent István Társulat, Budapest 1986, 33–72.) sem szerepel már az *Enchiridion* XXI. századi kiadásában. A szerkesztő (A Család Pápai Tanácsa) egyértelműen jelzi ezzel, hogy véleménye szerint a házasság és család témában a II. Vatikáni Zsinattal új korszak kezdődött. A Magyar Katolikus Püspöki Kar megújult honlapján mindkét említett enciklika megtalálható. Vö. <https://katolikus.hu/dokumentumtar/>. (A kutatás ideje: 2021. 01. 22.)

⁵ GOJÁK, J., *Bevezetés*, 613.

⁶ ТОМКА, F. – ТОМКА, М., *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról (1965), in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002* (szerk. KRÁNITZ, M.), Szent István Társulat, Budapest 2002, 449.; GOJÁK, J., *Bevezetés*, 614–15.

de a szöveg olyan elvont volt, hogy nem tartották alkalmasnak arra, hogy a ma embere elé tárják. Ekkor ismét új bizottságot szervezett, akik a bibliai képek mellett foglaltak állást, hogy közérthetőbb legyen a valóság teológiai megközelítése. Hangsúlyozták az idők jeleit és a dialógus szükségességét is. Az új alapszöveg kidolgozásában Bernard Häring és a magyar származású Sigmund Rajmund OP oroszlánrészt vállaltak, a szöveg francia eredetijét ők állították össze. Ezt végül az illetékes vegyesbizottság elfogadta, bár még sok simítás és változtatás történt, mígnem a zsinati atyák elé került az új szöveg.⁷

Kránitz Mihály így ír kutatásai alapján a jövődő II. János Pál pápa szerepéről a zsinaton: „Karol Wójtyła a központi albizottság tagja volt, mely 1965 februárjában a Róma közeli Arriaciában egy héten át vitatta a tervezetet. [...] Yves Congar naplójában feljegyezte, hogy a *Gaudium et spes* második fejezetéről folytatott vitában Wójtyła kijelentette, hogy »mi itt a mai világ által felvetett kérdésekről és problémákról tárgyalunk, de ez a kérdés válaszokat is vár. Wójtyła személyisége meghatározó volt. Ebben az emberben élet és mágneses erő van, prófétai megnyilvánulással. Lehetetlen neki ellenállni.«⁸

A vitában majd mindenki részt vett, sok hiányosságra rámutatva, de egészében mégis pozitív fogadtatása volt, hogy ilyen újfajta módon közelítették az egyház és a világ kapcsolatát. A javaslatok alapján újra átdolgozták a szöveget, és bár szinte teljesen átfogalmazták, de a lényege mégis maradt a régi. Az utolsó nagy vitán még mindig kemény bírálatok érték a szöveget, annyira, hogy már-már megint úgy tűnt, hogy akár el is vetetik a szöveget. Annyira, hogy Msgr. Gérard Philips úgy érezte, hogy figyelmeztetnie kell a zsinati atyákat arra, hogyha elvetik a jelenlegi tervezetet, akkor üres kézzel távozhattak. Magyar küldöttek is felszólaltak ennek a 13. szkémának a tárgyalása során Hamvas Endre és Brezanóczy Pál személyében, akiket úgy tűnt, hogy érdeklődve hallgattak meg.⁹

A sok vihart megjárt szkémát azzal fogadták el, hogy az újabb javaslatokat még a szerkesztők dolgozzák be a szövegbe. Ez meg is történt, és az átdolgozott szöveg végül 1965. december 6-án került megszavazásra és abszolút többséggel elfogadásra 2111 igen és 251 nem szavazattal, 11 szavazat pedig érvénytelen lett. Bár igencsak komoly és nehéz utat járt be a szöveg, elmondható, hogy talán a legjobb zsinati dokumentum lett belőle.¹⁰ A dokumentumot, mivel nagyon sok témát magába foglalt, bár mi itt csak egyet emelünk ki belőle, emiatt „Noé bárkájának” is nevezték. Másnap, 1965. december 7-én végső összesítő szavazást tartottak, majd záró szentmisét mutattak be, aminek a végén Willebrands bíboros olvasta fel a római katolikus egyház és a konstantinápolyi ortodox egyház közös nyilatkozatát, hogy az 1054. évi kölcsönös kiátkozást ezennel visszavonják.¹¹ Ezzel zárult a II. Vatikáni Zsinat.

⁷ GOJÁK, J., *Bevezetés*, 614–616.

⁸ KRÁNITZ, M., *Karol Wójtyła szerepe a Gaudium et spes megalkotásában és a Gaudium et spes jelentősége II. János Pál tanítóhivatalában*, in *A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára* (szerk. PUSKÁS, A. – PERENDY, L.), Szent István Társulat, Budapest 2013, 271.

⁹ GOJÁK, J., *Bevezetés*, 616–617.

¹⁰ Uo. 617.

¹¹ TOMKA, F. – TOMKA, M., *Gaudium et spes*, 452.

3. A GAUDIUM ET SPES A HÁZASSÁGRÓL

A gyakorlati kérdések közül a *Gaudium et spes* konstitúciónak a legkidolgozottabb része a házasságról szóló rész.¹² „A konstitúció bensőséges élet- és szeretetközösségnek nevezi a házasság kapcsolatát, a házasságkötést pedig nem a mai fiúnak már bántó szerződésnek mondja, hanem szövetségkötésnek.”¹³ A *Sacrosanctum concilium* konstitúció a zsinat kezdetén még a *contrahentium consensus* kifejezést használta a házasságkötéskor, ami inkább a szerződő felekre utal.¹⁴ Itt tehát egy szép példáját láthatjuk a házasságtológia zsinat alatti fejlődésének, ami a házasság szentségét az Istennel kötött szövetség távlatába helyezi.

A házasságkötéskor tehát a felek nem a másik testéhez való jogot és a saját test átadásának kötelességét fogadják meg egy szerződésben, hanem olyan szeretet közösségre kötnek szövetséget, amelyben a férfi és a nő kölcsönösen, kizárólagosan és életre szólóan egymásnak ajándékozzák magukat.¹⁵ A *Gaudium et spes* kerüli a házasság hagyományos céljainak felsorolását és rangsorolását, sőt inkább arra tesz utalást, hogy mindegyik cél és érték nagy jelentőségű.¹⁶ Mindazonáltal a szöveg lábjegyzetében utalnak a megelőző tanításra, Szent Ágostonra, Szent Tamásra és a Tanítóhivatal korábbi megnyilatkozásaira, többek között a *Casti connubii* enciklikára. Az egyház tanítása tehát nem változott, hogy a gyermek, az egymás iránti hűség és a felbonthatatlan szentség köteléke olyan javak, amelyek összetartják a házasságot.¹⁷ Ugyanakkor a zsinat nem utal közvetlenül arra a Szent Ágoston-i tanításra, amelyet a *Casti connubii* még szó szerint idéz, amikor az a gyermek fogadásának megakadályozását tiltja a házasságban.¹⁸ Lehetséges, hogy azért nem tették, mert ezt a kérdést még jobban meg akarták vizsgálni. Ez lett végül a *Humanae vitae* enciklika előkészítő bizottságának a feladata.

Heidl György kiváló monográfiájában rámutat, hogy a *Gaudium et spes* elmélyítette a *Casti connubii* enciklika tanítását, amikor a hitvesi szeretetközösséget központi helyre állította a házasság értelmezésében. A perszonalista értelmezés újdonsága és a célhierarchikus megközelítés elhagyása nagy frissességet hozott a házasságról szóló egyházi tanításba.¹⁹ Véleménye szerint a sokak által a XIX. század legnagyobb teológusának tartott

¹² GOJÁK, J., *Bevezetés*, 615.

¹³ Uo. 636. o. GS 48: „A házastársi szeretet és élet bensőséges közössége, melyet a Teremtő alapított és törvényeivel körülvevett, a házassági szövetség, azaz a visszavonhatatlan személyes beleegyezés által jön létre.” Latinul: „*foedere coniugii*”.

¹⁴ SC 77: „*sacerdos assistens requirit excipiatque contrahentium consensus*” – „a pap veszi ki és fogadja a (szerződő) házaspár beleegyezését”. A zárójel kiegészítés a hivatalos magyar fordításban nincs benne. Franciául pedig: „*le prêtre qui assiste au mariage demande et reçoit le consentement des contractants*”. Itt láthatjuk, hogy franciául a szerződő felek még csak nem is házastársnak lettek fordítva. Vö. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm. (A kutatás ideje: 2021. 01. 15.)

¹⁵ GOJÁK, J., *Bevezetés*, 636.

¹⁶ Vö. GS 48.

¹⁷ Vö. SZENT ÁGOSTON, *De bono coniugali*, PL 40, 375–376. et 394.; SZENT TAMÁS, *Summa Theol.*, Suppl. Quaest. 49, art. 3 ad 1; IV. JENŐ, *Az örményekkel való egyesülés „Exultate Deo” bullája*, DS 1327; XI. PIUS, *Casti Connubii*, Roma, 31.12.1930, in *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930), 539–592. (magyarul: *Amit Isten egybekötött*, Szent István Társulat, Budapest 1986, 33–72.); DS 3703–3714.

¹⁸ DS 3716; SZENT ÁGOSTON, *De coniugiis adulterinis*, Lib. 2. n. 12. in PL 40 Colonna 479.: „*Illicite namque et turpiter etiam cum legitima uxore concumbitur, ubi prolis conceptio devitatur. Quod faciebat Onan filius Judae, et occidit illum propter hoc Deus*”. Vö. https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430_Augustinus_De_Coniugiis_Adulterinis_MLT.pdf.html. (A kutatás ideje: 2021. 01. 15.)

¹⁹ HEIDL, GY., „*Csont az én csontomból*”, *A házasság misztériuma*, Kairosz, Budapest 2017, 222.

Matthias Scheeben (1835–1888) gondolatai hatottak,²⁰ mire érkezett a II. Vatikáni Zsinat és ez nagyon visszatükröződni látszik ebben a dokumentumban. A házasság isteni eredetű, de az ember szabad döntése nélkül nem jöhet létre, a házassági szövetség az alapja, ami egy visszavonhatatlan személyes egyetértés a felek között, ugyanakkor tartós, felbonthatatlan és a felek kölcsönös önátadása szilárdítja meg. Emellé társul az életadás, ami a bensőséges házassági aktussal, amit a zsinat nagy tisztelettel említ,²¹ kapcsolódik össze. A házasság nem önmagáért van, nem is csupán a gyermekekért, bár ez utóbbi és a nevelés természetszerűleg benne foglaltatik,²² mégis valójában talán leginkább azért van, hogy a szeretet által Istenhez emelje a házasság szentségében élőket.²³

A gyermek a házasságban mint ajándék jelenik meg, a házastársak pedig Isten szeretetének tolmácsai, amikor befogadják és felnevelik a gyermekeket.²⁴ Heidl György is felveti a hitvesi szerelem és a teremtő Szentháromság analógiájának lehetőségét, ugyanakkor rámutat, hogy a gyermektelen párok esetében a dokumentum nem említi még a szellemi termékenység lehetséges gyümölcseit, bár hangsúlyozza, hogy a házasság ilyenkor is teljes értékű és felbonthatatlan marad.²⁵

John O'Malley SJ, aki a II. Vatikáni Zsinatot fiatal papként saját érdeklődő jelenlétével kísérte végig, azt írja, hogy a házasság céljainak meghatározása és a születésszabályozás kérdéseiben az egyes albizottságok tagjai között különböző vélemények hangzottak el, majd a többség véleménye került a szövegbe, amely nem állapított meg sorrendet a házasság egyes céljai között, ami tehát nem véletlen, hanem szándékos újítás volt.²⁶ Emellett több újszerű vonása van a *Gaudium et spes* szövegének a korábbi katolikus tanításhoz viszonyítva, legfőképpen, hogy a kölcsönös szeretet és a partneri kapcsolat került a középpontba, de nem említi a *remedium concupiscentiae* fogalmát sem, vagyis nem ejt szót a házasságban az érzéki vágyak jogos kielégítésének – korábban sokat hangoztatott – másodlagos céljáról.²⁷

Ez utóbbi a *Casti connubii* enciklikában még egyértelműen kimondásra került.²⁸ Végül így ma a katekizmus is csak érintőlegesen utal erre és inkább a házaspár java,

²⁰ Uo. 194–201.

²¹ GS 51.

²² GS 50.

²³ HEIDL, GY., „Csont az én csontomból”, 223.

²⁴ GS 50: „A gyermek a házasság legnagyobb ajándéka, és a szülők számára a legnagyobb kincs. [...] A házastársak az emberi élet továbbadásának és fölnevelésének feladatában, amit sajátos küldetésüknek kell tekinteni, a teremtő Isten szeretetének munkatársaiként s mintegy tolmácsaiként ismerik meg magukat.”

²⁵ HEIDL, GY., „Csont az én csontomból”, 224.

²⁶ O'MALLEY, J. W., *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2015, 363.

²⁷ Uo. 363–364.

²⁸ XI. PIUS, *Casti Connubii*, Roma, 31.12.1930, in *Acta Apostolicae Sedis* 22 (1930), 561.: „Neque contra naturae ordinem agere ii dicendi sunt coniuges, qui iure suo recta et naturali ratione utuntur, etsi ob naturales sive temporis sive quorundam defectuum causas nova inde vita oriri non possit. Habentur enim tam in ipso matrimonio quam in coniugalibus iuris usu etiam secundarii fines, ut sunt mutuuum adiutorium mutuusque fovendus amor et concupiscentiae sedatio, quos intendere coniuges minime vetantur, dummodo salva semper sit intrinseca illius actus natura ideoque eius ad primarium finem debita ordinatio.” Magyarul: „Amint Isten egybekötött, Szent István Társulat, Budapest 1986, III/2/a, 50.: „Azok a házastársak sem vétnek a természet rendje ellen, akik jogos és természetes módon élnek, de természetes okok, életkoruk vagy egyéb fogyatkozásuk miatt új élet nem születhet. A házasságnak ugyanis és a házassági jog használatának vannak másodrendű céljai is, mint a kölcsönös segítség, egymás közt a szeretet ápolása és az érzéki vágyak csillapítása, melyekre a házastársaknak szabad törekedniük, ha egyébként a házasság belső természetességén és elsődleges céljára való beállítottságán nem esik sorba.”

a gyermekekre való nyitottság és az önjándékozás kerül előtérbe a házasságról szóló egyházi tanításban.²⁹

4. A HÁZASSÁGKÖTÉS LITURGIÁJÁNAK KÉRDÉSE A ZSINATON

Már a zsinat első, *Sacrosanctum concilium* című dokumentuma említette a házasság kérdését a házasságkötés szertartásának szemszögéből, ami kutatásom témáját is érinti. Bár időben előbb történt, mégis itt látszik célszerűnek, hogy megemlékezzek erről is a magyar nyelvű kommentárok és az ide kapcsolódó rövid zsinati részek áttekintésével. Egyetértek azzal a megállapítással, hogy a zsinat első és utolsó dokumentuma a *Sacrosanctum concilium* és a *Gaudium et spes* szellemtörténetileg együtt értelmezhető. Mintegy bekeretezik a zsinatot, hiszen a *Gaudium et spes* majdnem pontosan két évvel a *Sacrosanctum concilium* után lett kihirdetve,³⁰ mint a zsinat záró dokumentuma.³¹

A házasság egyik oldalról az emberiség és az egyház alapsejtje, másrészt pedig szentségi képe Krisztus és az ő egyháza kapcsolatának, miközben a szeretet titkára mutat rá. A fizikai érintkezés az emberek között csak testük által valósulhat meg, azaz érzékelhető anyagi valóságok szükségesek hozzá. Mivel Krisztus testben nem látható, szükségünk van érzékelhető és látható valóságra, ami helyettesítheti Krisztus láthatatlan testét, hogy létrejöjjön az élő Krisztussal való találkozás. Nagy Szent Leó pápa is már beszélt arról, hogy az egyház szentségeibe ment át mindaz, ami Krisztusban látható volt. A szentségek személyes találkozások Istennel.³² Így lesz a házasságban a két test egy testté válása a szentség látható jelévé, és adja meg a Krisztussal való találkozást a házasság szentségében és a szentáldozásban.

Hasonló gondolatot találunk a II. Vatikáni Zsinat magyar nyelvű kommentárjában máshol is: „Régen talán kissé túlhangsúlyoztuk az eucharisztia reális jelenlétét. Mivel ebben „*praesentia substantialis*”-t látunk, háttérbe szorult a többi krisztusi jelenlét. Pedig ezek is reálisak.”³³ Ugyanitt találunk egy fontos megjegyzést arról, hogy a *Sacrosanctum concilium* megfogalmazása nem analitikus vagy skolasztikus nyelven történt, de az apologetikus hangsúly sem érezhető rajta, mint amit a korábbi zsinatok szövegeit olvasva érzünk, hanem biblikus teológiai, vagy még inkább mai közérthető nyelven írták.³⁴

A konkrét zsinati szöveget olvasva mégis felmerülhet bennünk néhány kérdés, illetve észrevétel. A II. Vatikáni Zsinat *Sacrosanctum concilium* konstitúciója kimondja, hogy megmarad a korábbi törvény, hogy az eskető papnak kell kivennie, illetve fogadnia a házasulandók beleegyezését,³⁵ amelyet a korábbi Trentói Zsinathoz kötődő *Tametsi-ren-*

²⁹ KEK 1601: „A házassági szövetséget, amelyben a férfi és a nő az egész élet olyan közösséget hozza létre egymással, mely természeténél fogva a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul. . .”; KEK 1609: „A bűnbekelés után a házasság segít legyőzni az ember önmagába zárkózását, az önzést, a gyönyör hajszolását, és segít megnyílni a másik felé, a kölcsönös segítségre, önmaga elajándékozására.”

³⁰ SC: 1963. dec. 4. és GS: 1965. dec. 7.

³¹ KAJTÁR, E., *A liturgikus megújulás és a hagyomány a Sacrosanctum Concilium konstitúcióban*, in *A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára* (szerk. PUSKÁS, A. – PERENDY, L.), Szent István Társulat, Budapest 2013, 154.

³² SZAKOS, GY. – VÁRNAGY, A., *Bevezetés Sacrosanctum Concilium*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 40.

³³ Uo. 34.

³⁴ Uo.

³⁵ SC 77.

delet fogalmazott meg a titkos házasságok elszaporodása miatt.³⁶ Ugyanakkor a korábbi gyakorlattal ellentétben a házasságkötés rendes helyét már nem a szentmise előtt, hanem abban, közvetlenül az evangélium és a homília után jelöli meg, lehetőséget adva ugyanakkor a házasság szentmisén kívüli megkötésére is. A nászaldás hagyományosan a menyasszonyért mondott áldás volt, de a zsinat ezt szándéka szerint kiterjesztette mindkét félre, hogy a kölcsönös hűség és a belőle fakadó kötelesség egyértelműbb legyen.³⁷ A zsinat ezzel is kifejezi, hogy már úgy tekint rájuk, mint egy testre, Krisztus eljegyzett Menyasszonyára, akit az egyházban megkötött házasságukkal megjelenítenek.

Egy érdekes fordítási nehézséget is találunk ebben a zsinati szövegrészben.³⁸ A magyar fordításban ugyanazt a latin szót *sponsus*, *sponsi*, hol házastársnak, hol jegyeseknek fordították. Olaszul mindkét helyen *sposi*, franciául mindkét helyen *époux*, angolul pedig mindkétszer a *spouses* szót használják, amelyek pedig általában mindkét értelemben érthetők, talán leginkább az angol *spouses* kifejezés az, amit inkább csak a házastársakra szoktak alkalmazni. Olaszul a jegyest a *fidanzato* szóval is jelölik, franciául pedig *fiancé* ennek a megfelelője, amit angolul is használnak. A *sponsus* latin szó megfelelője az angolban alapesetben a *groom*, amit csak a házasság előtt álló férfira alkalmaznak ezért itt nem jött szóba. Franciául viszont alapesetben a *fiancé*-t hozzák a szótáruk. Mivel itt már a beleegyezés kivétele után vagyunk a szertartásban, ami máshol is már házásoknak nevezi a feleket,³⁹ helyénvalóbbnak tűnik, hogy a magyar jegyes fordítást is így értsük inkább az új házastársakra.

Még egy apró fordítástechnikai észrevétel, hogy ugyanitt a latin „és”-t helyettesítő pontosvessző szintén lehet megtévesztő az SC 78. pontjának utolsó mondatában, mivel az a latinban nincs benne. Így viszont a magyar szöveg jelentése vonatkozhatna akár a jegyesmegáldásra is, ami egy egész más szertartás, mint a misén kívüli esküvő.⁴⁰ Itt is megállapíthatjuk, hogy ez az áldásra vonatkozó rész inkább a nászaldás kötelező voltát fogalmazza meg, annál is inkább, mert mint fent említettük, ezek a jegyesek, akikről itt szó van, már valójában az új házastársak.

5. A GAUDIUM ET SPES HÁZASSÁGTEOLÓGIÁJÁNAK ÉRTELMEZÉSE AZ ENNS ÉS A RAJNA KÖZÖTT

Hans-Joachim Sander, osztrák dogmatika professzor német nyelvű *Gaudium et spes* kommentárja magyarul még nem jelent meg tudomásom szerint. Ugyanakkor a Herder kiadónak köszönhetően világszerte elterjedt. Ezt a németül igen nehéz megfogalmazás-

³⁶ DS 1813–1816.

³⁷ SC 78.

³⁸ Uo. Vö. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm. (A kutatás ideje: 2021. 01. 29.)

³⁹ OCM 69. Így kezdi a hívek könyörgését: „Testvéreim! A kenyerrel és a borral együtt vigyük most Isten elé könyörgéseinket az új házastársakért és minden keresztény családjáért!” Majd ugyanitt az egyik latin és magyar könyörgésben (OCM 252.): „Pro novis sponsis hic astántibus et pro bono eiusdem familiae, Dóminum deprecémur.” OCM 69: „Órizz meg, Urunk, az új házastársakat a hit szerint való életben és az áldozatos szeretetben!” A *novis sponsis* kifejezés a latinban is egyértelműen az újdonságra, vagyis a házastársi létre utal.

⁴⁰ SC 78: „Epistola et Evangelium Missae pro sponsis legantur in initio ritus et benedictio sponsis semper impertiatur.” „Amikor azonban a házasságot szentmisén kívül kötik meg, a szertartás elején föl kell olvasni a nászmise szentleckéjét és evangéliumát; az áldásban pedig mindig részesíteni kell a jegyeseket.”

sal írt szöveget csak a házasságra vonatkozó részekre vonatkozóan idézem fel néhány gondolat erejéig a teljesség igénye nélkül.⁴¹

Sander a *Gaudium et spes* 47-es szakaszának címéből megállapítja, hogy itt egy program kitűzéséről, a házasság és a család méltóságának visszaállításáról van szó.⁴² Ő elsősorban a nehézségekre és a hiányosságokra mutat rá, különösen a mai állapotok fényében. Véleménye szerint a zsinat a házasságot, mint egy helyet jelöli meg, ahol az egyes személyek és a társadalom jóléte kölcsönösen érvényesül és összefonódik. Az új álláspont a házasságnak, mint „szeretetközösség”-nek a megfogalmazásában jelenik meg leginkább.⁴³ A házastársak megjelenítik a szeretet helyét. Ugyanakkor a *Gaudium et spes*, 47. még társadalmi intézménynek mondja a házasságot, ami a szeretet helyének kimondását marginalizálja, mintha nem számolna itt a dokumentum a zsinat által sokat hangsúlyoztatott „idők jelei”-vel.

A demográfiai növekedés felvetésénél is problémásnak látja Sander, hogy azt csak regionális kérdésként említi a dokumentum. Rámutat, hogy nem lehet hibáztatni ezért azokat a párokat, akik több gyermeket vállalnak, hiszen a gyermekek gyakran az egyetlen biztosítékát jelentik a család jövőjének, különösen az időskorban, vagy még inkább a szegényebb országokban.⁴⁴ A földi javak tisztességes elosztásának problémájára is utal, ahol a felelősök egyértelműen azok a társadalmak, amelyek ezt megakadályozzák. Az a tapasztalat, mondja Sander, hogy azokban a társadalmakban, ahol biztosított a túlélés, ott csökken a gyermekek száma is, ugyanakkor a népességnövekedés mindenképpen pasztorális kérdés is, hangsúlyozza. Talán az a legnagyobb kritikája Sandernek a dokumentumnak ezzel a részével szemben, hogy az néma marad az erőszak kérdésében, mind a házasságra, mind a családra vonatkozóan. A házasságon belüli erőszak, illetve a családon belüli szexuális visszaélések, a patriarchális becületgyilkosságok, vagy a válási csaták, melyek a gyermekeket túszként kezelik és így traumatizálják, végül a gyermeki ártatlanság áruba bocsátása a lelkiismeret nélküli, nyomorúságos családi helyzetekben azok a témák, melyekkel Sander kiegészíti a zsinati felsorolást.

A *Gaudium et spes*, 48-cal kapcsolatban Sander megállapítja, hogy a házasság, mint szeretetközösség itt is megjelenik, ezzel megerősítve ezt a kijelentést. Ráadásul Istenben megalapozott ez a házastársi szeretet. Ugyanakkor arra is rámutat, hogy nemcsak az a fontos, mit állít a zsinat, hanem az is, hogy miről hallgat a dokumentum.⁴⁵ A szerződés gondolatát a bizottság következetesen elutasította ebben a házasságról szóló zsinati szövegben. Ezzel azonban megmaradt az a probléma, hogy mi történik egy házassággal, ha a szeretet hiányzik belőle, illetve, ha nem jön vissza a kezdeti szerelem? – teszi fel a kérdést Sander. A házasság a kölcsönös önátadás ajándéka, „a visszavonhatatlan személyes beleegyezés”⁴⁶ által jön létre. Enélkül nincs szeretet, melynek ereje ugyanakkor túlmutat a szubjektivitáson. A szeretet az a hely, ahol Isten előtt áll az ember. Mivel a házasságnak a szerzője maga Isten,⁴⁷ ezért a házasság szentségében hárman vannak jelen, a két fél és

⁴¹ SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in HÜNERMANN, P. – HILBERATH, B. J., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Herder, Freiburg im Breisgau 2005, 770–779.

⁴² Uo. 770.

⁴³ GS 48,1.

⁴⁴ SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar...*, 772.

⁴⁵ Uo. 773.

⁴⁶ GS 48,1.

⁴⁷ GS 48,1.

Isten, mint a szentség kiszolgáltatói – mondja szerzőnk, aki téves kérdésnek nevezi, hogy a szeretet meghalhat-e egy házasságban.⁴⁸ A kérdés legfeljebb az lehet, hogy egy házasság megköthető-e emberként és keresztényként, ha kizárja a szeretetet? Vagyis nem az az eldöntendő kérdés, hogy a szerződés megkötött-e, vagy sem, hanem hogy a jövőendő házaspár valóban szeretetben, vagy csupán egy illúzióban, látomásban kötötték-e meg a házasságot? A külső forma szerint helyesen megkötött házasság még nem bizonyítéka annak, hogy nincs kizárva a valódi szeretet a kapcsolatból. A házasság felbonthatatlanságának alapköve Isten, aki maga a szeretet. Ha nem így van, akkor a hűség valójában csupán aszkézis. Véleménye szerint ezért alapvető fontosságú, hogy a házasság minden keresztény formájában kerüljük a szerződés gondolatát. Isten nevében senkit sem lehet kényszeríteni a saját akarata ellenére, hogy házasságot kössön. A *Gaudium et spes*, 48,2-ben az „igazi házastársi szerelem”⁴⁹ (*germanus amor coniugalis*) nem azt jelenti, hogy létezik igaztalan házastársi szeretet is, hanem megerősítése az igazi házastársi szeretetnek. A kérdés mindig az szerzőnk szerint, hogy az „amor”, a „szerelem” és az „isteni szeretet” egysége valóban megragadható-e az új házások esetében?⁵⁰

A gyermekek kérdésével kapcsolatban Sander is megállapítja, hogy a *Gaudium et spes* kerüli a célok rangsorolását, ami kifejezésre jut abban is, hogy a „házaspár szerelme” és a „házasság intézménye” egy szintre kerül a megfogalmazásban, amikor is arról olvassunk, hogy mindkettő a gyermekek nemzésére és nevelésére „irányul”.⁵¹ A gyermek nem célként jelenik meg, hanem sokkal inkább kiemelt helyként, aki saját egzisztenciával áll Isten előtt.⁵² Ezért sokkal inkább topológiai (helyszerűségében), mint teleológiai (célszerűségében) tartoznak össze a gyermekek a házassággal, még ha meg is koronázzák azt, vagy a feleket az apaság és anyaság méltóságában részesítik is. Amikor hiányoznak a gyermekek, akkor más helyet kell keresni a házastársaknak, hogy a szeretetük rajtuk kívül is megjelenjen. A gyermektelen házasságokból nem hiányzik a cél elérése, azok sem hiányosak, szerelmük egymás iránt beteljesedhet. Az idők jeleinek nevezi Sander, hogy néha drámai próbálkozásokat tesznek ezek a párok egy biológiai vagy adoptált gyermek befogadására. A *Gaudium et spes*, 48,4 utolsó mondata a szeretet krisztológiai vonatkozására mutat rá, mily nagy jelentőségű az egyház meghívása arra, hogy a házassággal Krisztust jelenítse meg a világban.

Sander rámutat, hogy a *Gaudium et spes* már a szeretet beteljesedését látja a nemi aktusban. Ugyanakkor az erotikus vonzódást mintha a dokumentum leválasztaná a szeretetről,⁵³ különösen, ha a „*meram eroticam inclinationem*” latin kifejezést „*pusztán erotikus vonzódásnak*” fordítják, ahogy a német és a magyar fordítás is tette, pedig a „*meram*” kifejezés inkább a „*tisztán*” szóval adható vissza, ami arra mutat, hogy az erotikus vonzódás is lehet tiszta. Ez mindenképpen komoly előrelépés állapítja meg.

A *Gaudium et spes*, 50 a házasság termékenységéről szól, melynek vitáját egy tövises bokorhoz hasonlítja Sander. Ismét rámutat, hogy nem teleológiai közelíti meg a házasságot a dokumentum a gyermeknemzés kérdésében.⁵⁴ A keresztények körében elfogadottan a gyermek a házasság belső célja. Felvetődik a kérdés, ki döntheti el, hogy

⁴⁸ SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar...*, 774.

⁴⁹ GS 48,2: „Az igazi házastársi szerelem fölvetetik az isteni szeretetbe...”

⁵⁰ SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar...*, 774.

⁵¹ GS 48,1.

⁵² SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar...*, 775.

⁵³ Uo. 776.

⁵⁴ Uo. 777.

mindent megtettek-e a felek, hogy ezt a célt elérjék? Mind a túlnépesedést, mind a technikai eszközök használatának kérdését az idők jeleihez sorolja szerzőnk, mely kérdéseket a dokumentum nem jár alaposan körbe, sőt inkább csak morális, mint pasztorális megközelítést kísérel meg, bár ez utóbbira nagy szükség lenne – hiányolja Sander. A tanítóhivatal megnyilatkozásaira felhívják ugyan az atyák a figyelmet, ugyanakkor magáról az élet továbbadásának feladatáról kimondja a dokumentum, hogy „minderről végső fokon maguknak a házastársaknak kell dönteniük Isten színe előtt”.⁵⁵ Egy másik, már érintett pont annak a megfogalmazása, hogy a házasság nem csupán a nemzésre alapított, hanem a házastársak kölcsönös szerelme is itt fejeződik és bontakozik ki, hogy végül gyümölcsöt hozzon. Azaz a házasság gyermekek nélkül is lehet értékes és teljes életközösség.⁵⁶

A *Gaudium et spes*, 51 a gyermekek melletti döntéssel folytatja ugyanezt a témát, konkretizálva, hogy ezek a problémák főként a sokgyermekes és a mélyszegénységben élő családoknál merülnek fel. A szándékos abortusz elvetése és a megfogant élet melletti döntés egyértelmű állásfoglalás a dokumentumban.⁵⁷ Az egyház gyermekei felé a zsinat azzal az elvárással fordul, hogy tartózkodjanak a Tanítóhivatal által kizárt születésszabályozási módoktól, és utal a lábjegyzetben egy bizottságra, amely ezt a kérdést kibontani és a pápa elé tární hivatott. Később itt találjuk majd Karol Wojtyła, akkor még krakkói érseket, a későbbi II. János Pál pápát is, aki aktívan részt vett ebben a munkában, melynek eredménye a *Humanae vitae* enciklika lett. Az ember örök rendeltetését idézi végül a *Gaudium et spes*, melynek alárendelődik az ember élete és az életfakasztás aktuusa is.⁵⁸ Sander itt az ide kapcsolódó idők jeleit sorolja fel,⁵⁹ mint például az abortuszok magas száma a katolikus országokban, vagy azt, hogy az első nemi kapcsolat nagyszámúban egyre fiatalabb korban történik. A házasság nélküli együttélések számának növekedését és a szociális rendszert felborító, alacsony születési arányszámot, valamint az AIDS kérdését hozza még ide, mint valóban sok embert gyöttrő problémát, mellyel pasztorálisan is foglalkozni kell. Megfogalmazza annak az igényét, hogy a nemi életről társadalmi vita tudjon kibontakozni, amely a szeretet méltóságának hitigazságát is magába foglalja, azonban egyből le is mond arról a lehetőségről, hogy ez a vita megvalósulhat. Végül megállapítja, hogy bizonyos szemszögből hiányosnak látszik az Egyház pasztorális meghatározása, amikor úgy tűnik, hogy tanításával ma nem tud az egyházon kívül is figyelemre méltó jellé válni az új élet nemzésével kapcsolatban.

A *Gaudium et spes*, 52-vel zárul elemzett szakaszunk, amely egyben ezt a pontot is lezárja. A család, mint „a tartalmasabb emberiség iskolája”⁶⁰ jelenik meg itt, ami metaforaként Sander szerint kiegészítésre szorul és egyértelműen túlmutat a gyermekek szüleinek körén.⁶¹ Megállapítja a nemi különbségek leírásának hiányát is a házastársak végső meghatározásában, melyet ugyanakkor pasztorálisan emelkedett megfogalmazásnak mond: „forjjanak össze a szeretetben, hasonló gondolkodásban és egymás kölcsönös megszentelésében”.⁶² Ez inkább ideális leírásnak tűnik számára, mint a házas élet realitásának. A csa-

⁵⁵ GS 50,2.

⁵⁶ GS 50,3.

⁵⁷ GS 51,2,3.

⁵⁸ GS 51,4.

⁵⁹ SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar...*, 778.

⁶⁰ GS 52,1.

⁶¹ SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar...*, 779.

⁶² GS 52,7.

lád, az egyház és a társadalom kapcsolatáról szóló cikkely viszont igen prózai megfogalmazást kapott szerinte, amikor azt írja a *Gaudium et spes*, hogy a „polgári hatalom tartsa szent kötelességének, hogy elismerje, óvja és erősítse a házasság és a család igazi természetét, védje a közkerölcsöket és segítse a családok boldogulását”.⁶³ Ugyanezt a nehézséget látja a család javának és a sugárzó családdá válás lehetőségének kiemelésénél is,⁶⁴ hiszen ma a sokgyermekes család a fejlett országokban nem tekinthető általánosnak. A kérdéskör végéhez közeledve szerzőnk rámutat arra, hogy valóban szükséges a megfelelő képzés a család problémáival kapcsolatban,⁶⁵ és e tekintetben utal különösen is a fiatal családokra. Végül Sander a topológiai átvezetést a házasság szempontjából sikeresnek ítéli a dokumentumban.

6. KRITIKAI ÉSZREVÉTELEK A NÉMET NYELVŰ KOMMENTÁRHOZ

Hans-Joachim Sander véleményének kicsit talán túlságosan is részletekbe menő, még ha nem is szó szerinti bemutatása után úgy tűnik, hogy magát a kommentárt is kommentálni szükséges. Főként azért, mert Sander néhány kérdést eltűz, vagy nem említ, hogy érvelése meggyőzőbb legyen. Többek között a népességnövekedés kérdésében csak jóval később és a szociális rendszer felborulásának összefüggésében szól a rohamosan csökkenő népességű államokról, melyek között az Európai Unió tagállamait is említhetnénk, ahol írása is megszületett. Ugyanakkor sok megfontolásra érdemes gondolatot fogalmaz meg, több felvetésében pedig rámutat arra, hogy a zsinat megállapításait a mai kor szemüvegével nézve valóban úgy érezhetjük, hogy kiegészítésre szorul például a szexuális visszaélések kihangsúlyozása, vagy az idők jeleinek mai felsorolása terén. Bár olykor nem egyértelmű, hogy mit ért Sander az idők jelei alatt. Például, amikor a gyermektelen házastársak drámai kísérleteiről ír, hogy biológiailag gyermekük lehessen, akkor nem látjuk, hogy ennek valamilyen határa lenne nála, pedig ez a tanítóhivatali megnyilatkozásokból egyértelműen kiderül.⁶⁶ Laurinyecz Mihály pedig az emberi méltóság kérdését veti fel különösen ezen a területen.⁶⁷ Az adoptálás mellett említve pedig akár még elhagyott, megtermékenyített petesejtek beültetésére is gondolhatunk, ami sokat vitatott, valóban drámai kérdés. Megemlíthetjük még az idők jelei között az online erőszak megjelenését is,⁶⁸ ami különösen érzékenyen érinti a kiskorúakat és amivel szintén komolyan kell foglalkoznia a katolikus egyháznak is.

⁶³ GS 52,2.

⁶⁴ GS 52,5.

⁶⁵ GS 52,5.

⁶⁶ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Dignitas Personae*, 8.9.2008, in *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008), 857–887. Vö. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_it.html. (A kutatás ideje: 2021. 05. 09.) Lásd különösen is a 11–23. pontokat.

⁶⁷ LAURINYEZ, M., *Az emberi méltóság fogalma napjaink bioetikai vitáinak érvelérendszerében*, in *Istenképiség, áttitenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok – Varia theologica 10.* (szerk. PUSKÁS, A. – PERENDY, L.), Budapest 2019, 216.

⁶⁸ VÖ. AIKEN, M., *Cyber-csapda, Hogyan változtatja meg az online tér az emberi viselkedést?*, Harmat – Magyar Kurír, Budapest 2020, 139–187. II. János Pál pápa már 1981-ben leírja ennek a problémának a gyökerét, bár akkor még az Internet nem volt jelen, de az alapelv azóta sem változott. FC 76: „Mivel pedig a tömeg-tájékoztató eszközök – éppen úgy, mint az iskola és a környezet – igen nagy hatással vannak a gyermekek nevelésére, a szülőknek tevékeny részt kell vállalniuk ezen eszközök használatában és ellenőrzésében, és ébernek kell ügyelniük arra, milyen hatást váltanak ki a gyermekekben.”

Ugyancsak érdekes annak a felvetése, hogy a szeretet hiánya legyen egyes esetekben (vagy akár kizárólagosan?) a házasság érvénytelenségének megállapításakor a fő kritérium. Ugy tűnik, bár igyekszik ennek látszatát elkerülni, de szubjektív vizekre tévedünk. Hogyan lehet megállapítani objektíve, hogy a szeretet, vagy amit annak gondolnak a felek, már kezdettől „igazi házastársi szerelem”-e vagy hogy az valóban felvétel-e az isteni szeretetbe vagy sem?⁶⁹ A teleológia topológiára való lecserélése is komoly kérdéseket vet fel, ami kapcsolódik a házasságnak, mint szerződés gondolatának elvetéséhez. Valóban megállapítható egy gondolati fejlődés magában a zsinaton belül is ezen a téren, de vajon ez a korábbi megközelítések teljes elvetését is jelenti? Ez egyáltalán nem olyan egyértelmű, mint azt Sander állítja. A *Gaudium et spes*, 50 értelmezésében úgy tűnik, hogy Sander is abba a csoportba áll be, amely akár a tanítóhivatal megnyilatkozásaival szemben is helyt ad a házastársak döntésének, pedig aligha állíthatjuk, hogy ez a zsinati atyák szándéka szerint lett volna. A döntés, hogy a házastársak mikor és hány gyermeket szeretnének, nem alá-fölé rendelt, hanem mellérendelt viszonyban van a Tanítóhivatallal. Még ha maga a lelkiismeret is marad a végső fórum, ezt értelemszerűen az Egyház tanítása kell megvilágítsa, amely bizonyos utakat egyértelműen tilthat. Ezt egyébként konkrétan erre a kérdésre vonatkoztatva a *Gaudium et spes*, 51 is kimondja, amit Sander is elismer, azonban kihangsúlyozza, hogy ez csak az egyház gyermekeire vonatkozik, majd itt utal a lábjegyzetre, ami végül a *Humanae vitae* enciklikában csúcsosodott ki. Sander nem emeli ki a *Gaudium et spes*, 51 egyik forradalmi újdonságát sem, amelyik kimondja, hogy „nagy tisztelet illeti a házaselet sajátos aktusait is, amennyiben azok az ember veleszületett méltóságának megfelelően folynak le”.⁷⁰ Pedig nagyon fontos elismerése ez a házasság aktus értékének, és ennek talán kulcsszerepe lesz a szöveg későbbi értelmezése során, nem utolsósorban itt válik el élesen a Zsinat a korábbi „*remedium concupiscentiae*” tanításától, vagyis, ahogy már fentebb arról szó volt, az érzéki vágyak jogos kielégítésének helyére a zsinat már nem használja a házasság aktus fogalmát. A nemi életéről szóló társadalmi vita felvetése is sajnos a reménytelenségbe hullik szerzőnkél, aki viszont írásával megfogalmazza ennek a vitának Egyházon belüli és azon túl is ható pasztorális igényét.

Végül szerzőnk a *Gaudium et spes*, 52 elemzésében nem említi azt a pozitívumot, hogy már a zsinat felhívja a figyelmet az apák aktív részvételére a nevelés során, ami pedig éppen a mai társadalom igényeivel is találkozik, ugyanakkor az idők jeleinek nevezhetnénk az apa nélküli felnövekvő gyermekek egyre nagyobb számát is, jóllehet Sander ezt sem említi. Ahogy sajnos a *Gaudium et spes*, 52 egyik központi gondolatát, a gyermekek felelősségre nevelését sem elemzi, amely lehetővé tenné, hogy esetleges egyházi hivatásukat is követhessék később a már felnőtt gyermekek.⁷¹ Pedig szintén az idők jeleihez tartozhatna a hivatások rohamosan csökkenő száma is a gazdag országokban, ami szintén pasztorális megoldásért kiált. A zsinat sok helyen utal arra is, hogy az erkölcsi érzékek nevelésre van szüksége, hogy a megfelelő erkölcsi élet kialakuljon az emberben.⁷²

Összességében elmondhatjuk, hogy Hans-Joachim Sandert becsületes törekvés jellemzi, hogy a II. Vatikáni Zsinat által megkezdett párbeszédet folytassa a mai világgal,

⁶⁹ Vö. GS 48,2.

⁷⁰ GS 51,3.

⁷¹ GS 52,1.

⁷² Vö. LAURINYEZ, M., *A Biblia a II. Vatikáni Zsinat tanítását követő erkölcsteológia megújulásában*, in *Lángolt a szívünk. A hetvenes Takács Gyula köszöntése* (szerk. KUMINETZ, G.), Szent István Társulat, Budapest, 2017, 127.

ugyanakkor az sem tagadható, hogy gondolkodási struktúráját meglehetősen kritikus létkör lengi körül, ami sajnos olykor eltakarhatja a zsinati tanítás vonzó fényét.

7. EGY KIEMELKEDŐ PÉLDA A ZSINATI HÁZASSÁGTEOLÓGIA OLASZ RECEPCIÓJÁRA

Carlo Rocchetta szisztematikus házasságteológiájának az *Il sacramento della coppia*,⁷³ azaz *A házaspár szentsége* címet adta. Ebben nem csupán egy, hanem sok helyen hivatkozik az általam tárgyalt zsinati dokumentum házassággal kapcsolatos egyes pontjaira. Ezek közül emelem most ki az általam fontosabbnak ítélt pontokat, állítva, hogy ebből a kincsebányából még másoknak is bőven jut majd lehetőség a reflexióra. Szerzőnk gondolatait az egyházi dokumentumokból vett idézetekkel keretezem, hogy így egyből látni lehessen, mely gondolatok továbblépései ezek a reflexiók.

Az élet és a szeretet közössége lesz szentséggé a házasságban, ahol a házasság szeretet lesz a központi mozgó rugó, amely felemelkedik egészen Krisztus és egyháza szeretetének mértékéig.⁷⁴ Ez az alapja a házasság personalista szemléletének, amely aztán II. János Pál pápa Test Teológiájában kerül majd kifejtésre.

Már a Trentói Zsinat szépen megfogalmazza a házasság szentségének hármas célját: *tökéletesíteni* a házasság szeretetét, *megerősíteni* a felbonthatatlanságot, és *megszentelni* a házasságokat.⁷⁵ „*Azt a kegyelmet, amely ezt a természetes szerelmet tökéletesíti, felbonthatatlan egységévé erősíti, s a hitveseket megszenteli, maga Krisztus, a tiszteletreméltó szentségek alapítója és tökéletesítője, saját szenvedésével számunkra kiérdemelte.*”⁷⁶

A házasság szentsége megszenteli a házasságok szexualitását, akik ezen keresztül ingyenes gyengédséggel ajándékozzák meg egymást.⁷⁷ „*Ez a szerelem ugyanis, mint kimagaslóan emberi jelenség, mivel az akarat érzületével személytől személyre irányul, átfogja az egész személy javát; ezért a test és a lélek megnyilatkozásait képes sajátos méltósággal gazdagítani, s ezeket a hitvesi barátság kiváltságos mozzanataivá és jeleivé nemesíteni. Ezt a szerelmet az Úr arra méltatta, hogy különleges kegyelmével és a szeretet ajándékával gyógyítsa, tökéletesítse és föl-emelje.*”⁷⁸

Vigyázni kell azonban, hogy ne emberi és isteni szeretetről beszéljünk a házasságban, mintha kétféle szeretetről lenne szó, hívja fel arra Carlo Rocchetta a figyelmet, mert a házasságban egyféle szeretet van, amely az isteni szeretet forrásából fakad és ez a Krisztus és az egyház közti szeretet sokarcú példája.⁷⁹ „*Az Úr Krisztus ezt az isteni szeretet forrásából eredő és a közte és az Egyház közti egység mintájára alapított sokarcú szeretetet bőségesen megáldotta.*”⁸⁰

A házasság szentsége egy olyan kegyelmet közvetít a házastársaknak, amely egész életükre hatással van: Krisztusban és az Egyházban új módon vannak jelen, mintegy ál-

⁷³ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2003².

⁷⁴ GS 48; ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 293.

⁷⁵ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 61.

⁷⁶ DS 1799.

⁷⁷ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 7.

⁷⁸ GS 49,1.

⁷⁹ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 61.

⁸⁰ GS 48,2.

landó szentség formájában (*sacramento permanente*).⁸¹ „Miként ugyanis egykor a szeretet és a hűség szövetségével Isten a népe elé sietett, úgy most az emberek Üdvözítője és az Egyház Völegénye a házasság szentsége által elébe jön a keresztény hitvestársaknak. Velük is marad, hogy miként ő szerette az Egyházat és önmagát adta érte, ugyanúgy szeressék egymást a házastársak is, kölcsönös odaadással és örök hűséggel.”⁸²

Bár a zsinat nem használja a permanens szentség fogalmát a házasságra, de utal arra, hogy Krisztus a keresztény hitvestársakkal úgy mond „velük is marad”,⁸³ ezért beszélhetünk a szentségi jel maradandó valóságáról, hiszen, – olvassuk a *Gaudium et spes*, 48. pontjában lévő magyarul kissé merész megfogalmazást –, a szentség megerősíti és fölszenteli⁸⁴ a keresztény házastársakat házas méltóságukra és állapotbeli feladataik ellátására.⁸⁵ Carlo Rocchetta az olasz fordításból itt a „*quasi consecrati*” kifejezést használja. A latin eredeti zsinati szövegben a *veluti consecrantur* kifejezés szerepel, azaz *mintegy felszenteltek*, ami mellett a lábjegyzet a Casti Connubii-ra utal, ahol már inkább a *megszenteli* jelentésben találjuk,⁸⁶ ami pedig ezt a Tridenti Zsinat dokumentumából idézi hasonlóan inkább a *megszenteli* jelentéssel.⁸⁷

A házasság szentségében a férfi és a nő egymás iránti szeretetének karakterét jól leírja a *Humanae vitae* enciklika, amely öt jellemző karaktert fogalmaz meg: *emberi szeretet, teljes szeretet, hűséges és kizárólagos szeretet, és végül termékeny szeretet.*⁸⁸

„Ez a szeretet mindenekelőtt egészen emberi, azaz érzékelhető és lelki. Nem merő ösztönről vagy érzelmi indulatról van szó tehát, hanem elsősorban szabad akarati tettről, [...] hogy a házasok egy szív és egy lélek legyenek, s emberi tökéletességüket együtt érik el.

Ez a szeretet teljes, azaz a személyes barátság olyan különleges formája, amelyben a házastársak mindent nagylelkűen megosztanak egymás között, nem engednek meg igazságtalan kivételeket és nem töreksenek csak a saját előnyeikre. [...]

A házastársi szeretet hűséges és kizárólagos egész az élet végéig. Ilyennek látják szeretetüket a jegyesek azon a napon, amelyen szabadon és tudatosan megkötik házasságukat. [...] Századokon keresztül oly sok házaspár példája nemcsak azt bizonyítja, hogy a hűség megfelel a házasság természetének, hanem azt is, hogy bensőséges és hosszan tartó boldogság forrása.

Végül ez a szeretet termékeny, azaz nem merül ki a házastársak közösségében, hanem arra rendelve, hogy folytatódjék és új életet fakasszon.”⁸⁹

Itt utal az enciklika a zsinatra: „A házasságnak és a hitvesi szerelemnek természete szerint az a rendeltetése, hogy utódoknak adjon életet és fölnevelje őket. A gyermek a házasság legnagyobb ajándéka, és a szülők számára a legnagyobb kincs.”⁹⁰

⁸¹ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 12.

⁸² GS 48,2.

⁸³ GS 48,2.

⁸⁴ Vö. GS 48,2; A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, Szent István Társulat, Budapest 2000, 693.

⁸⁵ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 230.

⁸⁶ Vö. DS 3713.

⁸⁷ Vö. DS 1799.

⁸⁸ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 61.

⁸⁹ HV 9. (II/39; EF 51–55.).

⁹⁰ GS 50.

8. ÖSSZEGZÉS

Összefoglalva zsinati látogatásunkat, megállapíthatjuk, hogy éppen csak érintettük azt a hatalmas munkát, amelyet a zsinati atyák a II. Vatikáni Zsinaton a házassággal kapcsolatban végeztek. Megkísértem kibontani a *Gaudium et spes*, 47–52. pontjait a különböző zsinati kommentárok és néhány mai szerző szemszögéből. Az egyház Krisztussal való egységét, az egy testté válás titkát kerestem a házasság szentségében. Ehhez áttekintettem a dokumentum kialakulásának történetét, majd konkrétan a házasságról szóló fent említett részek különböző megközelítési lehetőségeire mutattam rá. Kitértem a házasságkötés liturgiájának megújítási igényére és ennek kapcsán elemeztem a *Sacrosanctum concilio*mban még a szerződésre utaló kifejezések kérdését, amelyeket a *Gaudium et spes*ben már hiába keresnénk. A német nyelvű kommentár olykor túlzott kritikai hangnemét a házasságról szóló zsinati tanításról kritikai észrevételekkel egészítettem ki. Végül Carlo Rocchetta szisztematikus házasságteológiájának perszonalista zsinati értelmezését ismertettem, amely a *Humanae vitae* dokumentum értékére is rámutatott.

A házasságteológia tanítóhivatali történetében XIII. Leó indította el a megújulást, amikor a szerelem és a személyes elem fontosságát már kiemelte. Ugyanakkor a szerződés-gondolat még sokáig előtérben maradt az őt követő pápák idejében is. A zsinati igény a dialógusra a mai világgal és az egyház önmeghatározási igénye belülről és kívülről nézve áthatotta a pasztorális konstitúció megalkotását. Karol Wojtyła, a későbbi II. János Pál pápa is részt vett a dokumentum közvetlen kidolgozásában. A számozását tekintve végül 13. szkéma a zsinat „Noé bárkája” lett, amit a zsinat utolsó napján szavaztak meg.

A házasságról szóló rész kiemelkedik a gyakorlati kérdések közül a kidolgozottság tekintetében. Szeretközösségnek és szövetségekötésnek nevezi a dokumentum a házasságot. A célokat és értékeket a házasságban már nem rangsorolja, de jelentőségüket továbbra is aláhúzza. A perszonalista értelmezés nagy frissességgel hatotta át a dokumentumot. A házasságnak Isten a szerzője, de az ember szabad döntése szükséges hozzá. A házasság alapja a felek visszavonhatatlan személyes beleegyezése, vagyis a házassági szövetség, amely tartós és felbonthatatlan. A házasságot a felek kölcsönös önatadása megszilárdítja és a gyermekekre nyitottság a bensőséges házastársi aktussal kapcsolódik össze benne. A gyermek ajándék, a szülők Isten szeretetének tolmácsai, de a házasság a gyermektelen párok esetében is teljes értékű és felbonthatatlan. Heidl György mindemellett esetükben utal a szellemi termékenység gyümölcsseire is.⁹¹ A házasság segít legyőzni az ember önzését, a gyönyör hajszolását és segíti a feleket, hogy megnyíljanak a kölcsönös segítségre és önjajándékozásra.⁹²

A házasságkötés liturgiájával kapcsolatban a megújulás abba az irányba mutat, hogy az egy test titkát, vagyis Jézus Krisztus valóságos jelenlétét lássuk a házasság szentségében. A szentségekhez szükségesek az érzékelhető anyagi valóságok, ami a házasságban a testben jelenik meg. Ez megmutatkozik a közös eucharisztia vételével is. Az egyház ajánlja a házasságkötéskor a szentáldozást is, amikor csak lehetséges. A szentáldozás „különösen táplálja szeretetüket és ösztönzi őket az Úrral, illetve a felebaráttal való közösség elmélyí-

⁹¹ HEIDL, GY., „Csont az én csontomból”, 222–224.

⁹² KEK 1609.

tésére”.⁹³ A szertartásban a kötelező nászáldást⁹⁴ már mindkét házasúrra adja a pap vagy diakónus, ezáltal is kifejezve, hogy a kölcsönös hűség és minden, ami belőle származik mind a kettejükre vonatkozik.⁹⁵

A zsinati szöveg német nyelvű kommentárja megállapítja, hogy a cél itt a házasság és a család méltóságának kiemelése. Hans-Joachim Sander egyik fő szempontja az elemzésben, hogy a teleológiai (célirányú) megközelítést topológiai (helyirányú) alakítja, azaz a házasság egy helyként jelenik meg, ahol az egyes személyek és a társadalom összefonódik. A házasság a szeretet közösségének helye. Az idők jeleinek kellő jelenlétét hiányolja a dokumentumban, felveti a demográfiai növekedés problémáját és az igazságtalan anyagi elosztásra is utal. Komoly kritikaként veti fel, hogy a dokumentum néma marad a házasságon belüli erőszak és a családon belüli szexuális visszaélések, a becstelgyilkosságok és többek között a gyermeki ártatlanság áruba bocsátásának témájában. Igazat kell adjunk neki abban, hogy ez utóbbi felvetések ma már nem maradnának ki egy egyházi dokumentumból.

A szeretetet Sander egy olyan helynek nevezi, ahol Isten előtt áll az ember.⁹⁶ Ha a szeretetet kizárja valaki a házasságból, akkor hogy lehet házasságot kötni? – teszi fel a kérdést. Ugyanakkor számomra kérdés, hogy ez mennyire lehet objektív kritériuma egy házasság érvényességének. A gyermek kiemelt helyként jelenik meg Sander értelmezésében, nem célként, ahol a házaspár szeretete megjelenhet. Ezzel számomra még nem egyértelműen emeli fel a gyermeket az egzisztencia síkjáról a személyes lét szintjére. Pedig éppen a személy mivolt miatt nevezheti a zsinat ajándéknak a gyermeket.⁹⁷ Az erotikus vonzódás tisztaságának kapcsolódása a házasúri szeretethez ugyanakkor valóban előrelépés a dokumentumban, ahogy a német kommentár a szándékos abortusz elvetését is egyértelműnek mondja. További pasztorális megoldásért kiáltó kérdések az AIDS vagy a korai nemi kapcsolatok, melyekkel egyházon belül és kívül egyaránt kellene foglalkozni. A család, mint iskola kapcsolódik a társadalomhoz és itt hangsúlyozhatjuk a képzés szükségességét is, különösen is a fiatal családok esetében. Az apák szerepe és a gyermekek felelősségre nevelése, hogy esetleges egyházi hivatásukat is követhessék az utolsó, amit itt megemlítiünk, amit viszont a német nyelvű kommentárból hiányoltunk.

Végül Carlo Rocchetta szisztematikus művének a zsinatra vonatkozó néhány pontját emeltük ki. A házas szeretet egészen Krisztus és az ő egyháza közötti szeretet mértékéig képes felnőni. Ez az alapja a házasság perszonalista szemléletének. A házasság tökéletesíti a szeretetet a házasok között, megerősíti annak felbonthatatlanságát és megszenteli a házasokat, mondta ki már a Trentói Zsinat a házasságról.⁹⁸ Ez a megszentelt lét a szerelemre is vonatkozik a házasságban, melyet a szeretet ajándékával az Úr gyógyít, tökéletesít és felemel.⁹⁹ A házasok, mint egy állandó szentség (*sacramento permanente*) vannak jelen Krisztusban és az egyházban, bár a zsinat ezt a fogalmat nem használja. Ugyanakkor kimondja, hogy a házasok „*mintegy felszenteltek*” házas méltóságukra és ál-

⁹³ OCM 35.

⁹⁴ Vö. OCM 72.

⁹⁵ SC 78.

⁹⁶ SANDER, H.-J., *Theologischer Kommentar...*, 773–774.

⁹⁷ GS 50,1.

⁹⁸ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 61. Vö. DS 1799.

⁹⁹ Vö. GS 49,1.

lapotbeli feladataik ellátására.¹⁰⁰ Végül szerzőnk a *Humanae vitae* enciklikára való utalásával zárjuk jelen tanulmányunkat, amely a házasszeretet öt jellemző karakterét járja körbe. Bemutatva, hogy itt megmutatkozik az emberi szeretet, a teljes szeretet, a hűséges és kizárólagos szeretet és végül a termékeny szeretet.¹⁰¹

Bárcsak a házasság szentségének zsinati tanítása valóban átjárná minden keresztény házaspár életét és ragyogóvá tenné őket, miként Krisztus „ragyogóvá akarta tenni az Egyházat, amelyen sem szeplő, sem ránc, sem egyéb efféle nincsen, hanem szent és szeplőtelen”.¹⁰²

¹⁰⁰ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 230. Vö. GS 48,2.

¹⁰¹ ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia...*, 61.; HV 9.

¹⁰² Ef 5,27.

Szent Jeromos írásainak hatása a középkori kánonjogi gyűjteményekben tükröződő ekkleziológiai álláspontokra*

BEVEZETÉS

A patrisztikus és kánonjogtörténeti kutatások egészen a 20. század közepéig nem fordítottak kellő figyelmet az egyházatyák írásainak egyháztani befolyására, a különböző korszakok kánongyűjteményeinek fegyelmi anyaga tekintetében. Holott, a pápai és zsinati rendelkezések korpuszával ellentétben, ezek az írások járultak hozzá elsődlegesen a korabeli egyháztani (ekkleziológiai) koncepció szilárd rögzítéséhez. Ebben a szemléletben lényeges változást hozott Charles Munier professzor átfogó munkája 1957-ben (Mulhouse¹). Őt követték Roger E. Reynolds professzor (†2014) kutatásai a hetvenes évek közepétől, melyek összegzése 1981-ben látott napvilágot (Toronto, Kanada)²; majd Jean Gaudemet (†2001) [Párizs, 1998]³ és Peter Landau (†2019) [München, 1999]⁴ professzorok általános részkutatásai és statisztikai vizsgálatai, különös tekintettel a *Decretum Gratiani* (1140 körül) Emil Albert Friedberg (†1910) által kiadott kritikai szövegére.⁵ A patrisztikus szerzők ekkleziológiai írásainak alapvető hatására, Szt. Jeromos – valamint a további jelentős egyházatyák – munkái egyháztani lényegét megfogalmazó szövegrészleteinek szisztematikus és összehasonlító tartalmi elemzésére, és az egyes, egyetemes jelleggel összeállított kánonjogi gyűjtemények eltérő egyháztani képének karakterét kialakító szerepének feldolgozására (vö. *Decretales Pseudo-Isidorianae*, *Decretum Burchardi Wormatiensis*⁶, *Collectio in 74 titulos digesta*, *Collectio canonum cardinalis Deusdedit*, *Collectio*

* A jelen tanulmány az *Ama scientiam Scripturarum* című konferencián (Budapest, 2020. október 1.) elhangzott előadás átdolgozott változata. Készült az *International Canon Law History Research Center*-ben (Budapest), a *British Library*-ben (London), a *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA), és az *Universidad de Las Palmas* Jogtudományi Karán.

¹ MUNIER, CH., *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*, Mulhouse 1957.

² REYNOLDS, R. E., *Basil and the Medieval Latin Canonical Collections*, in FEDWICKS, P. J. (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic (A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium)*, II. Toronto 1981. 513–532.

³ GAUDEMET, J., *Les sources du Décret de Gratien*, in *Revue de Droit Canonique* 48 (1998) 247–261.

⁴ LANDAU, P., *Patristische Texte in den beiden Rezensionen des Decretum Gratianus*, in *Bulletin of Medieval Canon Law* 23 (1999) 77–84.

⁵ Vö. FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici*, I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; továbbiakban: FRIEDBERG I).

⁶ Rövidítése: BW.

*Anselmi Lucensis*⁷, Chartres-i Ivo *Decretum*, *Panormia* és *Tripartita* szövegcsaládjá⁸, és a *Decretum Gratiani*) csak 2001-től került sor, jelen sorok szerzője által.⁹

1. A PATRISZTIKUS IRODALOM, MINT AZ EGYHÁZFEGYELMI KOLLEKCIÓK EKKLEZILÓGIAI TARTALMÁNAK ALAPVETŐ FORRÁSA

Megfigyelhető már az apostoli korban, hogy az egyházon belüli tekintélyt a Krisztus által kiválasztott apostolokra vezetik vissza, akiket – és utódaikat – Jézus kormányzati hatalommal ruházott fel (Mt 28,18–20). Ennek sajátos megfogalmazását találjuk Római Szt. Kelemen korinthusiaknak írt levele 42. kapitulumában.¹⁰ Nem véletlen tehát, hogy a korai egyházfegyelmi írások, a bennük összefoglalt normákat elsődlegesen az apostoli tekintélyhez igyekeztek kapcsolni. Kiváló példa erre a 2. századból származó *Didakhé* – más néven 'A tizenkét apostol tanítása'¹¹ – ; a 3. századi *Traditio Apostolica* (vö. 'Apostoli Hagymány')¹²; vagy a 4. századi *Canones apostolici* (Apostoli kánonok).¹³ Éppen emiatt, amikor az egyházban megmutatkozó tekintély ekkleziológiai karakteréről beszélünk, sajátos figyelmet kell szentelnünk az egyházatyák írásainak. A patrisztikus források különösen is plasztikusan írják le az Egyház szakramentalitásának gyakorlati következményeit, és kristálytisztá fogalmaikkal pedig bemutatják annak elméleti, egyháztani hátterét is, vagyis az Egyház egységét. A szerzők közül – a már idézettekén túl – első-

⁷ Rövidítése: Ans.

⁸ Rövidítése: *Decretum* = ID; *Panormia* = IP; *Tripartita* = Tr.

⁹ SZUROMI, Sz. A., *Die patristische Wurzel der bischöflichen Kirchendisziplin in der «Collectio Anselmi Lucensis»*, in *Rivista Internazionale di diritto comune* 12 (2001) 249–263. Uő., *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (Recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 71–108. Uő., *Rules concerning bishops in the Decretales Pseudo-Isidorianae, especially the regulation on the death of bishops*, in *Folia Theologica* 15 (2004) 145–156. Uő., *Rules concerning bishops in an early Gregorian canonical collection*, in *Folia Theologica* 16 (2005) 143–152. Uő., *Canon Law Handbook by Ivo of Chartres*, in *Folia Canonica* 9 (2006) 93–116. Uő., *Anselm of Lucca as a Canonist (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis') [Adnotationes in Ius Canonicum]*, Frankfurt am Main 2006. Uő., *Development of the clerical duties and rights based on the 11th – 12th centuries canonical collections*, in *Folia Canonica* 10 (2007) 207–219. Uő., *Some witnesses on the gradual evolution of the Ivonian textual families*, in *Ius Canonicum* 50 (2010) 201–219. Uő., *From a reading book to structuralized canonical collection: Textual development of the Ivonian work (Aus Recht und Religion 14)*, Berlin 2010. Uő., *Peculiarities of Decretum Burchardi Wormatiensis especially regarding the discipline about bishops and their duties*, in *Revista Española de Derecho Canonico* 71 (2014) 469–482.

¹⁰ CLÉMENT DE ROME, *Épître aux corinthiens* (Sources Chrésiennes [továbbiakban: SCh] 167), Paris 1971. 168–171.

¹¹ RORDORF, W. – TUILLIER, A., *La Didaché* (SCh 248), Paris 1978.

¹² BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions* (SCh 11 bis), Paris 1984.³

¹³ METZGER, M., *Les constitutions apostoliques III* (SCh 336) Paris 1987. 274–309; vö. GAUDEMET, J., *Le sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VI^e siècle*, Paris 1985. 24–25. SZUROMI, Sz. A., *The Canones apostolici as a common disciplinary source for the Eastern and Western Church*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 19 (2008) 269–279.

sorban Szt. Cipriánt (†258)¹⁴, Szt. Ambrust (†397)¹⁵, Szt. Jeromost (†419/420)¹⁶, valamint Szt. Ágostont (†430) szükséges megemlítenünk¹⁷; a pápák közül pedig Nagy Szt. Leót (440–461)¹⁸ és Nagy Szt. Gergelyt (590–604)¹⁹, akiknek ekkleziológiai koncepciója gyakorolta a legmeghatározóbb befolyást a későbbi egyházi gyűjteményekre.²⁰ A felsorolásból kiemelkedik Szt. Ciprián, aki több írásában beszél a püspökök feladatköréről, az apostoloktól áthagyományozott tanítás megőrzéséről, és természetesen a pápa sajátos tekintélyéről.²¹ Ezek között a művek között helyezkedik el az Egyház egységéről (*De ecclesiae unitate*) szóló alapvető munkája²², amelynek tartalmához hozzá kell vennünk 55. és 66. levelét is.²³

Szt. Ciprián mellett, a második legfontosabb ekkleziológiai megalapozást nyújtó szerző Szt. Jeromos. Ő behatóan foglalkozik az egyházon belüli tekintéllyel, az egyházi hierarchiával és a megszentelő hatalom gyakorlásával.²⁴ 52. levelében a püspök úgy jelenik meg, mint az a személy, aki a klerikusok közül – Isten kegyelme folytán – méltónak találtatott arra, hogy az apostolok utódjaként az egyházban a pásztori küldetést, atyai lelkülettel, különösképpen is gyakorolja.²⁵ Annak ellenére, hogy a diakónus – presbiter – püspök hierarchia nem letisztult formában található meg Szt. Jeromosnál²⁶, 41. levele alapján egyértelmű, hogy a püspököt az apostolok utódjának tekinti, és ebből vezeti le

¹⁴ Ekkleziológiájához vö. CAMELOT, P., *Saint Cyprien et la primauté*, in *Istina* 4 (1957) 421–434. KOCH, H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926. 103. KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, London 1977. 5 203–207, 418–419. DANIÉLOU, J., *The Origins of Latin Christianity (A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea, III)*, London–Philadelphia 1977. 429–467. ALTANER, B., *Patrology* (transl. H. C. Graef), New York, N.Y. 1961. 2 201–203.

¹⁵ DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 144–153. Vö. TOSCANI, G., *Teologia della Chiesa in S. Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 3), Milano 1974.

¹⁶ DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (Augustinian Patristic Institute – Rome, Patrology IV), Westminster, Maryland 1986. 212–246. KELLY, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Peabody Mass. 1998. 210–226.

¹⁷ DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 342–462. CAMELOT, P. T., «Sacramentum fidei», in *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, Sept. 21–24, 1954), II. 891–896. STUDER, B., «Sacramentum» et «Exemplum» chez saint Augustin, in *Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 87–141.

¹⁸ ARENS, H., *Die theologien Sprache Leos des Grosen*, Freiburg 1982. HUDON, G., *L'Église dans la pensée de saint Léon le Grand*, in *Église et théologie* 14 (1983) 305–336.

¹⁹ DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977. DAMIZIA, G., *Lineamenti di diritto canonico nel «Registrum epistolarium» di S. Gregorio Magno*, Roma 1949. NORBERG, D., *Critical and exegetical notes on the letters of Gregory the Great* (Vitterhets-, Historie- och Antikvitets- Akademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien 27), Stockholm 1982. MOORHEAD, J., *Gregory the Great*, London – New York 2005.

²⁰ GAUDEMET, J., *L'héritage de Gregorie le Grand chez les canonistes médiévaux*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* (Studia ephemeridis «Augustinianum» 34), Roma 1991. 199–221. SZUROMI, Sz. A., *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (recension, A')*, 71–108.

²¹ Vö. GROSSI, V., *Episcopus in Ecclesia: The importance of an ecclesiological principle in Cyprian of Carthage*, in *The Jurist* 66 (2006) 8–29, különösen 21–29.

²² *De ecclesiae unitate*, 5: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. Vindobonae 1868. 213–214.

²³ Epist. 66, 8. 3: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/2. Vindobonae 1871. 732–733.

²⁴ Részletesen vö. SZUROMI, Sz. A., *Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)*, in ARRIETA, J. I. (a cura di), *Jus divinum* (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17–21 settembre 2008, Venezia), Venezia 2010. 1143–1163.

²⁵ *San Jeronimo: Epistolaria I* (Biblioteca de autores cristianos 530), Madrid 1993. 473–475.

²⁶ Vö. SZUROMI, Sz. A., *The Clarification of the Different Degrees of Holy Orders up to the 5th Century*, in RAAD, E. (dir.), *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridique* (XII Congrès International de Droit Canonique, 20–25 septembre 2004, Adma [Liban]), Beyrouth 2008. 711–725.

az egyházon belüli tekintélyét. Az Egyház tanítása – azaz a krisztusi hit – iránti hűséget nála is a Szt. Péter székével való közösség jelenti.²⁷

2. AZ ÉRETT KÖZÉPKOR KÁNONI GYŰJTEMÉNYEIBEN TÜKRÖZŐDŐ EKKLEZIOLÓGIAI ÁLLÁSPONT

A 11–12. században számos jelentős hatást gyakorló kánonjogi gyűjtemény keletkezett²⁸, melyek ekkleziológiai álláspontjára alapvető hatást gyakoroltak a fentebb említett patrisztikus szerzők, közöttük Szt. Jeromos. Ezek a gyűjtemények a kánonjog ‘szent jog’ (*ius sacrum*) jellegéből indultak ki, éppen ezért az Egyház teljes fegyelmének összegzésére törekedtek²⁹, amely nemcsak a kánonjogi ismeretek gyarapítását, az egyes intézmények működését, hanem az Egyház mindennapos szentségkiszolgáltató gyakorlatát is segítette.³⁰ Ugyanakkor, a gyűjteményekbe bekerült kánoni anyag alapján, világos kép rajzolódik ki előtünk a püspök egyházon belüli, sajátos kormányzati és megszentelői hatalmának meghatározó jellegéről.³¹ Tartalmi szempontból figyelemre méltó Szt. Jeromos Máté Evangéliumához írt kommentárjának az érett középkori joggyűjteményekre gyakorolt hatása³² (pl. Ans. 7. 115), ami hét kánont tesz ki a *Decretum Gratiani* szövegében.³³ A szerző itt a leprából felgyógyultakkal szemben tanúsított, és az ószövetségi törvény alapján működő, Jézus korabeli zsidó gyakorlatot használja fel analógiaként a bűnök Egyház általi megbocsátásához, amely hatalmat a püspökök és papok gyakorolják.³⁴ Azonban itt szükséges említést tenni Szt. Jeromosnak a Titusz levélhez írt kommentár-szövegének szerepéről³⁵, amely azért is jelentős, mivel egyike az Egyház egységét, illetve

²⁷ Vö. Epist. 15, 2: *San Jeronimo, Epistolario* (Biblioteca de autores cristianos 530), Madrid 1993. 126–127.

²⁸ GILCHRIST, J., *Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century*, in GILCHRIST, J., *Canon Law in the Age of Reform, 11th-12th Centuries* (Collected Studies Series CS406), Aldershot 1993. VII, 1–10.

²⁹ Részletesen vö. SZUROMI SZ. A., *Törekvés a régi egyházi kánonok összegyűjtésére, mint a középkori egyetemes kánonjoggyűjtemények sajátossága (8-12. század)* [Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/11], Budapest 2009.

³⁰ Vö. SZUROMI, SZ. A., *Ivonian intention to collect the «ancient canons» together with new decretal materials*, in *The Jurist* 67 (2007) 285–310.

³¹ CAPTANS, O., *Episcopato ad ecclesologia nell'età gregoriana*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della società cristiana dei secoli X-XII: papato, cardinalato ed episcopato* (Atti della V Settimana Internazionale di Studi medioevali, Mendola 26–31 agosto 1971; Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VII), Milano 1974. 316–373.

³² Vö. DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature*, 235.

³³ Vö. D. 56 c. 8 (Friedberg I.); C. 11 q. 2 c. 44 (Friedberg I.); C. 22 q. 1 c. 8 (Friedberg I.); C. 27 q. 2 c. 40 (Friedberg I.); C. 32 q. 1 c. 2 (Friedberg I.); D. 3 c. 38 de pen. (Friedberg I.); D. 2 c. 88 de cons. (Friedberg I.).

³⁴ (...) quodcumque ligaueris (...) Istum locum epscopi et presbiteri non intellegentes, aliquid sibi de Pharisaeorum adsumunt supercilio, ut uel damnent innocentes uel soluere se noxiberdinpoos arbitrentur, cum apud Deum non sententia sacerdotum sed reorum uita quaeratur. Legimus in Leuitico de leprosis ubi iubentur ut ostendant se sacerdotibus et, si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant, non quo sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quo habeant notitiam leprosi et non leprosi, et possint discernere qui mundus quiue immundus sit. Quomodo ergo ibi leprosum sacerdos immundum facit, sic et hic alligat uel soluit episcopus et presbiter non eos qui insontes sunt uel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit uarietates, scit qui ligandus sit, qui soluendus. BONNARD, É. (ed.), *Commentaire sur Saint Matthieu*, II (Sch 259), Paris 1979. 16–18.

³⁵ (...) Idem est ergo presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae [I Cor. I, 12], communi presbyterorum consilio Ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos Baptizaverat suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis

a hierarchiát helyesen értelmező szövegeknek, így ekkleziológiai alap kánonnak is tekinthető (vö. Ans. 7. 112), amely – Luccai Szt. Anselm kollekciójának közvetítésével – mind a gregoriánus reformgyűjteményekben, mind Chartres-i Szt. Ivónál, mind Gratianus-nál (D. 94 c. 5) megtalálható a későbbiekben.³⁶

A patrisztikus anyag szembevetően (ellentétben a mindössze néhány kánon erejéig előforduló korábbi gyakorlattal, pl. *Collectio in 74 titulos digesta* [1050–1076]³⁷) a *Decretum Burchardi Wormatiensis* összeállításának időszakától (1004–1022) kap helyet a nyugati kánongyűjteményekben, annak ellenére, hogy már a 8. századtól találhatunk fontos, ókeresztény írók műveiből idéző fegyelmi gyűjteményeket. Összehasonlítva a *Decretum Gratiani*-val, ami 1200 részletet tartalmaz egyházatyáktól származó forrásból, a *Decretum Burchardi* alapszövege 247 hasonló eredetű kánont tartalmaz. Ez a legmagasabb számú idézet kánonjogi kollekcióban a Chartres-i Ivo *Decretum* szövegcsaládjában található 755 patrisztikus kánont megelőzően³⁸ (a *Collectio Anselmi Lucensis* [1081–1083] 'A' recenziója csak 156 [158] patrisztikus kánont tartalmaz³⁹, az eddig azonosított legrégebbi szövegverzió pedig [Bibliotheca Apostolica Vaticana Vat. lat. 1361] mindössze 115-öt⁴⁰). Burchard szövegében a Szt. Ágostontól származó anyag után (amennyiben Nagy Szt. Leó és Nagy Szt. Gergely pápa írásait különválasztva, a pápai eredetű források közé soroljuk), a második legnagyobb patrisztikus korpusz Szt. Jeromosnak tulajdonítható, akinek az írásai tizenöt kánonban azonosíthatók (BW 1. 204; BW 3. 91, 160, 161; BW 9. 25; BW 10. 50; BW 11. 55, 62; BW 12. 2, 16, 24; BW 13. 22; BW 19. 31, 78, 113).⁴¹ Az egyes szakaszok a *De primatu ecclesiae* (Liber Primus), a *De ecclesiis* (Liber Tertius), a *De feminis non consecratis* (Liber Nonus), a *De incantatoribus et auguribus* (Liber Decimus), a *De excommunicatione* (Liber Undecimus), a *De periurio* (Liber Duodecimus), a *De ieiunio* (Liber Decimus Tertius), és a *De poenitentia* (Liber Decimus Nonus) témakörben helyezkednek el. A felsorolt kánonok meghatározó szerepet töltenek be Burchard gyűjteményében a szent rend fokozatainak kifejtésében, valamint a klerikusi köteleességek és jogok összegzésében, különös tekintettel a püspökökre vonatkozóan. Mindezen túl Szt. Jeromos gondolatai kellően világos áttekintést adnak a méltó papi élet szabályairól. Ha egy pillantást vetünk Szt. Jeromos munkáinak *Decretum Gratiani*-ra gyakorolt közvetlen és közvetett szövegszerű hatására, akkor megállapítható, hogy összesen 160 idézet került át tőle a *Decretum Gratiani*-ba⁴², amelyeken belül a kommentárokból átvett nagy-

Ecclesiae cura et scismatum semina tollentur. (...) Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei qui sibi prepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis Dominicae veritatae, presbyteris esse maiores, et in commune debere Ecclesiam regere (...). PL XXVI. 597–598.

³⁶ Friedberg I. 332–333.

³⁷ GILCHRIST, J. T., *Diuersorum patrum sententiae siue Collectio in LXXIV titulos digesta* (Monumenta iuris canonici B/1), Città del Vaticano 1973. Vö. SZUROMI Sz. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok a Collectio in LXXIV titulos digesta-ban*, in *Kánonjog* 3 (2001) 27–33.

³⁸ MUNIER, CH., *Les sources patristiques*, 30–40; vö. REYNOLDS, R. E., *Basil and the Medieval Latin Canonical Collections*, 513–514.

³⁹ SZUROMI, Sz. A., *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (Recension 'A')*, 79–88.

⁴⁰ SZUROMI, Sz. A., *Some observations concerning whether or not BAV Vat. lat. 1361 is a text from the Collection of Anselm of Lucca*, in *Ius Ecclesiae* 13 (2001) 693–715.

⁴¹ Kiadása: MIGNE, I. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, I–CCXXI. Lutetiae Parisiorum 1844–1864. CXL. 537–1058; vö. FRANSEN, G. – KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX*, Aalen 1992.

⁴² FRIEDBERG I. xxxiii–xxiv.

számú szövegrészlet mellett főként az egyházatya leveleinek töredékei kaptak helyet.⁴³ Mindebből tízenöt Szt. Jeromosnak tulajdonított kánon tekinthető a *Decretum Burchardi Wormatiensis*-ban található anyag közvetlen befolyásának.⁴⁴

Mindezt érdemes összevetni a *Collectio Anselmi Lucensis* anyagának a befolyásával. Luccai Szt. Anzelm gyűjteménye 'A' recenzióját figyelembe véve, 156 [158] patrisztikus kánonból 93 [95] kerül átételre – szószerinti egyezéssel – a *Decretum Gratiani*-ba, amelyből 14 tulajdonítható Szt. Jeromosnak.⁴⁵ Így négy Luccai Szt. Anzelmnél megtalálható kánon – amely nem tartozik a *Decretum Burchardi* anyagához, és a *Commentarius in Matthaem*-ot, valamint az *Epistola XIV*-et és az *Epistola LIV*-et idézi – nem került be a *Decretum Gratiani* anyagába (Ans. 7. 115; Ans. 7. 116; Ans. 10. 5; Ans. 107⁴⁶). Megfigyelhető, hogy az anzelmi kollekció közvetítésével átvett kánonok ugyan szétszórtan, de kisebb csoportokban kerültek elhelyezésre a gratianusi mű szerkezetében.⁴⁷ A további jeromosi kánonok vagy Chartres-i Ivo szövegcsaládjainak a közvetítésével, vagy közvetlenül kerültek beillesztésre a *Decretum Gratiani* anyagába. A *Decretum Burchardi*-ból, a *Collectio Anselmi Lucensis*-ből, a Chartres-i Ivo szövegcsaládjainak anyagából származó, valamint a joggyűjteményi, ill. florilégiumok közvetítése nélkül felhasznált nagyszámú Szt. Jeromosnak tulajdonítható szövegrészlet között lényegi tartalmi és szerkezeti különbségek fedezhetők fel. Amíg a *Decretum Burchardi* anyagában Szt. Jeromos szövege szinte teljesen megegyezik az egyházatya írásainak eredeti formájával, és ezt láthatjuk a Chartres-i Szt. Ivo *Decretum* és *Panormia* szövegcsaládjából átkerült szakaszok kapcsán is; addig a *Collectio Anselmi Lucensis*-ben főképpen – néhány kivételtől eltekintve – erőteljesen szerkesztett formával találkozunk. A hosszabb eredeti szövegrészletek, a gregoriánus reform szempontjait alátámasztó szókapcsolatok és mondatok egymásután rendelkezésével, így megváltozott szerkezeti, és egyúttal világosabb ekkleziológiai tartalommal rendelkeznek, amelyek változtatás nélkül kerülnek át Gratianus munkájába.⁴⁸ Hozzá kell tenni, hogy ezt a pontosabb egyháztani – egyházfegyelmi értelmezést mozdítják elő már a *Decretum Gratiani*-n belül is, a Szt. Jeromos egyes írásaiból származó kánonokat bevezető úgynevezett *summari*um-ok, melyeknek többségét Gratianus minden bizonnyal a *Panormia* szövegcsalád *summari*um-rendszeréből vette át. Jól látható, hogy a korábbi kánongyűjteményekhez képest megjelenő újabb jeromosi szövegek többsége nagy valószínűség szerint, módosítás nélkül kap helyet a *Decretum Gratiani*-ban. Ezekén túl, további – minden bizonnyal florilégium-gyűjteményből származó – rövid töredékek is gazdagítják a korpuszt.

⁴³ Vö. Epist. 14–16; Epist. 21–22; Epist. 28; Epist. 48–49; Epist. 52; Epist. 55; Epist. 57–58; Epist. 69; Epist. 71; Epist. 77; Epist. 84; Epist. 109; Epist. 120–122; Epist. 125; Epist. 128; Epist. 135; Epist. 146.

⁴⁴ FRIEDBERG I. xxiii–xxxi.

⁴⁵ Ans. 1. 46=C. 24 q. 1 c. 25; Ans. 6. 136=D. 56 c. 8; Ans. 7. 2=C. 12 q. 1 c. 5; Ans. 7. 61=D. 92 c. 1; Ans. 7. 62=D. 93 c. 23; Ans. 7. 48=D. 93 c. 24; Ans. 7. 112=D. 95 c. 5; Ans. 7. 113=D. 95 c. 6; Ans. 7. 114=D. 95 c. 7; Ans. 11. 91=C. 14 q. 6 c. 4; Ans. 11. 113=C. 26 q. 7 c. 8; Ans. 12. 48=C. 24 q. 3 c. 26; Ans. 12. 49=C. 24 q. 3 c. 27; Ans. 13. 26=C. 11 q. 3 c. 93; részletesen vö. SZUROMI, Sz. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis'), Appendix IV: *Patristic texts in the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis' (recension 'A') and their correspondence with BAV Vat. lat. 1361 and the 'Decretum Gratiani'*.

⁴⁶ Vö. THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio Canonum una cum collectione minore*, II. Oeniponte 1915. 412–413, 485.

⁴⁷ Vö. a 45. jegyzetet.

⁴⁸ A egyes szövegek részletes szövegkritikai elemzését vö. SZUROMI, Sz. A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (A textual-critical overview on the 'Collectio Canonum Anselmi Lucensis'), Appendix IV: *Examples for the correspondence of patristic canons of the Collectio Canonum Anselmi Lucensis and the Decretum Gratiani*.

KONKLÚZIÓ

A fentiekben felsorolt patrisztikus források, és azoknak a fokozatosan gyarapodó számú jelenléte a legjelentősebb középkori kánonjogi kollekciókban, jól láthatóan az egyházfegyelmi jelentőségen túl, sajátosan egyháztani tartalommal rendelkezik. Ebben az egyre inkább letisztuló folyamatban nemcsak kronologikusan, de tartalmilag is kiemelkedő szerepe van Szt. Jeromos műveinek. A fokozatosan egyre erősebb hangsúllyal rendelkező Szt. Ágostontól származó nagyszámú teológiai jellegű kánon alkalmazása mellett, Szt. Ciprián írásaival együtt Szt. Jeromos munkái képezik az Egyház hierarchikus működésének és szentségkiszolgáltató tevékenységének a legfontosabb egyháztani pilléreit a 11–12. századi kánoni gyűjteményekben. Mindez természetesen további kiegészítést kap különösen Nagy Szt. Leó és Nagy Szt. Gergely pápa gazdag tan- és egyházfegyelmi értelmezése tükrében. A *Decretum Gratiani*, mint a *Corpus iuris canonici* első kánongyűjteménye, a benne foglalt szilárd patrisztikus felfogással meghatározza nemcsak a hozzákapcsolt kortárs magyarázatok tartalmát, hanem a későbbi decretális gyűjteményekben fellelhető ekkleziológiai, szentségtani és kánonjogi gondolkodást is. Mindez biztos alapját képezi az első kodifikáció eredményeként megszülető *Codex iuris canonici*-nek (1917), és világos értelmezési keretet nyújt az új Egyházi Törvénykönyv (CIC [1983])⁴⁹, valamint az azt követő egyházi jogalkotás számára.

⁴⁹ Részletesen vö. 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.

■ ERDŐ PÉTER:

Beszélgetések az imádságról és a szentségekről

Szent István Társulat, Budapest 2021, 239 oldal

Erdő Péter bíboros már számos tudományos kötettel gazdagította nemcsak a kánonjog magyar nyelvű művelését, hanem az egyháztan, a szentségtan, és az ókeresztény kor vizsgálatához szükséges irodalmat is. Ezekben a művekben – a tudományos eredmények és forrásszövegek bemutatásán túl – láthatjuk a legaktuálisabb szakmai kérdések vizsgálatát, és az azokra teológusi érzékenységgel adott válaszokat, amelyek nem pusztán a kánonjogász vagy teológus olvasó számára szolgálnak további támpontokkal, hanem alapvetően érintik a krisztushívők mindennapi helyzetét, a klasszikus értékeknek a körülöttünk lévő társadalomban történő elutasításának drámai megtapasztalását és az arra adható szilárd válaszokat, katolikus hitünk alapján. Sőt, ezen tudományos igényű művek olvasása közben is többször szembesülhetünk a nyájáért felelős és aggódó lelkipásztor gondoskodó iránymutatásával, aki mindezt a világegyház szemszögéből, a magyarországi viszonyokat kellő közelségből ismerve, és szem előtt tartva fogalmazza meg. Azonban Erdő Péter immáron bő másfél évtizede arra is komoly hangsúlyt helyez, hogy a magyarországi krisztushívők széles köréhez, közérthető írott formában, közvetlenül is eljuttassa az Egyház hitletéteményének, tanításának, fegyelmének, szentség és szentelmény-kiszolgáltató tevékenységének kifejtését és értelmezését. Természetesen ez jóval túlmutat azon a főpásztori prédikációs tevékenységen, amelyet nagy odafigyeléssel és felkészültséggel az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye vezetésének megkezdése óta (2003) végez, kiegészítve a városmisszió és katekiézis sorozata során elhangzott beszédeivel. Ehelyütt nemcsak a 2005-ben megjelent, *Eucharisztia. Áldozat, a találkozás és a jelenlét szentsége* című pásztorlevelére szeretnék utalni (Budapest, 2005. szeptember 16.), hanem arra a két kötetre is, ami a jelen új kötetének mintegy szellemi és lelkipásztori előfutára. Ezek a *Naplójegyzetek Szt. Pál évében* (Budapest 2009), amely a Magyar Katolikus Rádióban hétről-hétre megfogalmazott gondolatainak szerkesztett formáját közvetítette, példát adva rádióhallgatók számára a felelős élet fontosságáról; valamint a *Naplójegyzetek a papság évében* (Budapest 2010), amely szintén a Magyar Katolikus Rádióban, hasonló rendszerességgel közölt gondolatait gyűjtötte össze kötet formájában, a szolgálati papságtól, az akkor ülésező Afrika szinódus, papi példaképek életének és gondolatainak bemutatásán keresztül, az egyházi ünnepek világáig, de kiemelt helyet kapott benne a kánoni – vagy egyházmegyei – vizitáció fontossága és tapasztalta is.

Ebbe a sorozatba illeszkedik a katolikus hit alapvető kérdéseiről folytatott, és a Mária Rádióban elhangzott elmélkedéseinek és gondolatainak írott formában megjelent első kötete, amely az imádságnak és a szentségeknek van szentelve. Ezek a beszélgetések az elmúlt év folyamán hangzottak el, amelyek létrejöttére jelentős hatást gyakorolt a híveknek a világjárvány miatti hosszan tartó elzártsága a napi szentmiseáldozaton történő személyes jelenléttől, sőt a családtagokkal és ismerősökkel való találkozástól. Fontos azonban a hit átadásának különböző műfajai közötti különbségtétel, amely lehet beszélgetés, tanítás (beszéd, homília, katekézis), elmélkedés, és lelkipásztori útmutatás is. Így, műfaj szempontjából – bár a Szent István Társulat jóvoltából megjelent kötet mind megjelenésében, mind szerkesztésében követi a fentebb már említett két *Naplójegyzetet* – a jelen munka különbözik az eddigiektől, mivel megtartja a Mária Rádióban elhangzott interjú-formát, a napi „kifejtő jegyzetekhez” képest inkább az elmélkedés és diskusszió kompozíciója, amelynek célja, hogy a híveknek a vírushelyzetből fakadó kényszerű bezártságában, mindennapi vallási életükhöz kötődő témaköröket érintve, a katolikus hit lényeges elemeiről érthető és hiteles teológiai magyarázatokat adjon. Úgy is fogalmazhatunk, hogy: az írott kultúrán keresztül – felhasználva klasszikus szerzők, papok, teológusok gondolatait – a Szentírás, a Szent hagyomány és Tanítóhivatal állásfoglalásai alapján, olyan összefoglalást nyújt, hogy az a mai ember nyelvezetén megfogalmazza is, ugyanazt a hittartalmat jelentse, megőrizve mindezt az örökkévalóságnak.

A munka szerkezetét világosan meghatározza a címben szereplő két terület: az imádság és a szentségek. Mindkettő olyan témakör, amelyből folyamatosan hívő cselekedetek fakadnak, és szorosan kötődnek ahhoz a krisztushívői életvitelhez, amelyet a lezártság különösen is érintett. Gondoljunk a személyes ima, vagy az elektronikus médián keresztül közvetített imádságokba történő bekapcsolódás szerepének megerősödésére; másfelől: a szentségekben történő rendszeres részesedés nehézségeire és ezáltal, az erre irányuló igény megnövekedésére. A Szerző a kötetben – a műfaji és szerkezeti elemeknek megfelelően – különböző hangsúlyokat helyezett el, amely segíti a benne összefoglalt tények és gondolatok könnyebb megértését, és az egyes fejezetek akár egymástól elválasztott olvasását. Megfigyelhető, hogy a kérdésfelvetések megfontoltak, a válaszok tartalmilag egy felkészült, bátor, naprakész, empatikus – mások problémái irányában érzékeny – és mindenekfelett: hívő lelkipásztor hitvallásáról tanúskodnak.

Az első rész az imádságnak van szentelve (pp. 9–43), amely Jézus imájának, a Miatyánknak a bemutatását jelenti, két fejezetre bontva: *Bevezető beszélgetés a Miatyánkról* (pp. 11–27); és *Elméledés a Miatyánkról* (pp. 28–43). Míg az előbbi a Miatyánk kötött ima műfajához sorolható jellegét taglalja, számos szentírási, és korai forrással összevetve; addig az utóbbi egy olyan szisztematikus magyarázat, amelyben nem pusztán tényeket és azok megalapozott értelmezését olvashatjuk, hanem a gondolatsoron áttükröződik a kötet Szerzőjének személyes hitbeli meggyőződése. Jól látszik, hogy nemcsak érti, hanem hiszi is amit állít. Ezáltal még hitelesebbé válnak a magyarázat állításai. Az egész első részről elmondható a biblikus korrektség, a kiemelkedő patrisztikus és skolasztikus ismeret, az ún. intertestamentárius forrásokban való kimagasló jártasság, az ókeresztény egyházfégyelem teljes rendszerének pontos átlátása, és az ókeresztény egyháztan területén meglévő biztos tájékozottság. Ez utóbbi területen külön utalnék Szt. Ciprián egyháztani írásainak felhasználására, valamint mindennek a II. Vatikáni Zsinat vonatkozó szövegeiben szereplő hangsúlyok felhasználására. Érdemes példaként megemlíteni a „Jöjjön el a Te Országod” szakaszhoz fűzött magyarázat tartalmát, ami áttüntetve a mai nyelvezetre annyit jelent, hogy valósuljon meg az ő uralma. A kérdés pusztán az, hogy

van-e egyáltalán olyan hely, ahol a Mindenható uralma nem valósul meg, azaz mi a valódi értelme a kérdésnek? A magyarázatban Erdő Péter az ember szabadakarati döntéseire utal, amely világossá teszi, hogy a kérdésben az Isten akaratának a saját emberi tetteinken keresztül történő megvalósulásáról van szó (pp. 32–33). Azonban említhetnénk a mindennapi táplálék kérdéskörét is, amely mind a fizikai, mind a lelki kegyelmeket közvetítő táplálékra, vagyis az Oltáriszentségre is utal.

A második rész a szentségekről szól (pp. 47–236), tizenkét fejezetben tárgyalva a hét szentséget. Minden fejezeten megfigyelhető az az egységes felépítés, amely az evangéliumok és az Apostolok Cselekedetei, a páli és a katolikus levelek elemzése után, az ókeresztény kor legkorábbi forrásokra alapozva (vö. *Didakhé; Traditio Apostolica*) fejti ki a konkrét szentség szerepét, jelentőségét, kiszolgáltatásának formáját, és magának a szentségnek a tartalmát. Egyenként két fejezetben foglalkozik a Szerző a keresztséggel (I–II: pp. 47–74), az Oltáriszentséggel (IV–V: pp. 97–127), a bűnbánat szentségével (VI–VII: pp. 128–153), az egyházi renddel (IX–X: pp. 172–203) és a házassággal (XI–XII: pp. 204–236); míg egy-egy fejezetet szentel a bérmlásnak (pp. 75–96) és a betegek kenetének (pp. 154–171). Ez a felosztás is a kötet kiegyensúlyozott és arányos szerkezetét mutatja; egyúttal jelzi a Szerző fegyelmezetttségét, a terjedelmi korlátok között a legteljesebb és letisztult értelmezésnek az átadására. A második részről is elmondható, hogy nemcsak a teológiai és egyházfegyelmi pontosságra ügyel Erdő Péter, hanem az olvasó hívó megszólítására, és az Egyház hitének autentikus kifejezésére. Erre sajátosan olyan esetekben figyelhetünk fel, amikor az egyházi tanítást, korunk kulturális és erkölcsi szétesettsége következtében a világi társadalom egyre növekvő csoportjai részben vagy egészben elutasítják (vö. a házasságról szóló mindkét fejezet világos útmutatása).

A kötetet Szabó Tamásnak, a Mária Rádió vezetőjének előszava nyitja meg (pp. 5–8), és a rövidítések jegyzéke (p. 237), valamint a tartalomjegyzék zárja (p. 239). Mindazokat, akik az egyes fejezetekben hivatkozott szentírási, ókeresztény kori, és zsinati vagy tantóhivatali állásfoglalásokat teljes szövegösszefüggésükben is el szeretnék olvasni, pontos lábjegyzetek segítik. Ezeknek az összeállításánál a Szerző törekedett arra, hogy lehetőség szerint a források magyar nyelven megjelent kiadása kerüljön a hivatkozásba beillesztésre.

Erdő Péter *Beszélgetések az imádságról és a szentségekről* című műve, mint fentebb bemutatottuk, nem pusztán egy újabb elemzés a Miatyánkról és szentségekről, hanem egy hitét ismerő és megvalló főpásztor válasza, a hitüket megérteni és követni szándékozó hívek számára. A munka könnyen olvasható fejezetei, világos és érthető stílusa lehetővé teszi, hogy akár otthoni olvasmányként, vagy az egyéni elmélkedésben, de akár a felnőtt katekézis, vagy lelkipraktika keretében is alapkönyvvé váljon. A pontos teológiai érvelés pedig lehetővé teszi, hogy a benne összegzett gondolatok útmutatását követve, mind a felszentelt szolgálattevők, a megszentelt életet élők, mind a világi krisztushívők közelebb kerüljenek hitük szent titka megértéséhez és megéléséhez.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ ERDŐ, PÉTER:

Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale.**Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale**

(a cura di Espositio, Bruno; Facoltà di Diritto Canonico San Pio X;

Ius Canonicum – Monografie 24),

Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 784

Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom–budapesti érsek újabb kötetrel örvendeztette meg a kánonjogi kultúra iránt érdeklődő, a tudományos és szellemi kihívásokra nyitott, és az egyházjog rendszerét az Egyház tanításával, működésével egységben, és mindennek a kortárs társadalomban zajló folyamatokkal összhangban szemlélő nemzetközi olvasóközönséget. Mindezt természetesen szilárdan, a hatályos egyházjog rendszerének, terminológiájának és gondolkodásának az ókori alapokig – beleértve az izraelita szakrális jogrendszert és a római jogot – visszanyúlva, szilárdan felvázolva korunk kánonjogtudományának az alapelveit, valamint a jogalkotás és jogalkalmazás mértékadó kereteit. Erdő Péter már eddig is számos – megkerülhetetlen – kötettel gazdagította a nemzetközi kánonjogi szakirodalmat, melyek közül kiemelkedik az először latinul, spanyolul, majd olasz nyelven publikált egyházjogi tudománytörténeti bevezetése (Róma 1990; Buenos Aires 1993; Róma 1999); a magyar eredeti után (Budapest 1995) olaszul, németül, spanyolul, majd franciául kiadott egyházjog–teológiájának szentelt áttekintése (Torinó 1996; Münster 1999; Budapest 2002; Párizs 2009); majd a szintén magyar eredeti után (Budapest 1998) német, majd olasz nyelven napvilágot látott egyházjogi forrástörténeti összefoglalása (Frankfurt am Main 2002; Velence 2008). Azonban itt szükséges megemlíteni, a *Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn. Gesammelte Studien* (Aus Religion und Recht 3; Berlin 2005) és az *Il peccato e il delitto* (Pontifici Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 44; Milánó 2014) című gyűjteményes kötetét is. A jelen munka azonban mind tartalmában, mind szerkezetében és terjedelmében jóval túlmutat az utóbbi két kötetén.

2020. október elején körvonalazódott a Szerző azon elhatározása, hogy az elmúlt évtizedekben különböző céllal végzett, a hatályos katolikus egyházjog egy-egy aktuális kérdését és összefüggéseit precízen – a forrásokat és a különböző tudományos eredményeket mértéktartó körületekintéssel – és kiegyensúlyozottan figyelembe vevő kutatásai eredményeként megszületett olasz nyelvű tanulmányainak a rendezéséből, néhány fő kérdés köré csoportosítva, önálló kötet kerüljön összeállításra. Ehhez természetesen mindenekelőtt, a Katolikus Egyház hatályos jogának jelenleg a homlokterében álló témák alapján, valamint kronológiai, tartalmi, és műfaji kritériumok szerint szűkíteni kellett a leendő kötetbe kerülő anyagot. Az időbeli korlát ezáltal az 1995 és 2020 közötti, olasz nyelven végzett tudományos munkásságra terjedt ki. Az így megmaradt, nagyszámú publikáció közül – a fent említett feltételrendszer alapján – a legrelevánsabbak kerültek kiválasztásra, majd az előre meghatározott négy témakör alá rendezve: 1) alapvető témák (amely itt nem az „általános normák” szinonimája, hanem jóval bővebb annál, tárgyalva metodológiai és terminológiai kérdéseket, a szabadság és a jog összefüggéseit, egészen vagyoni jogi problémáig); 2) az egyház hierarchikus felépítése; 3) a liturgiával összefüggő kánonjogi kérdések; végül 4) az egyházi eljárásjog körébe tartozó elemzések. Ezt a tematikát követve harminckettő tanulmányra szűkült le az anyag. Ahhoz azonban, hogy mind ebből a *Kánonjog az üdvösség és a társadalmi realitás szemszögéből. Válogatott tanulmányok huszonöt év tanítói és lelkipásztori munkájából* című naprakész kötet ténylege-

sen megszülethessen, szükséges volt a szerkesztés második szakaszába történő átlépés, azaz a négy témakörön belüli tartalmi sorrend felállítása, a különböző időszakokban íródott tanulmányok tartalmi javítása, egységes koncepció, és egységes nyelvezet alapján. Továbbá, a lábjegyzet apparátus naprakésszé tétele, és az egész kötetben egységesen érvényesülő metodológiai elvek bevezetése. A tartalmi és tudományos kérdések átdolgozása, beleértve a megújított jegyzeteket a Szerző alapos, és fáradhatatlan munkáját dicséri, amellyel valódi új és egységes – a kortárs kérdésekre komolyan érzékeny és kiegyensúlyozott válaszokat adó – karaktert adott a munkának. A metodológiai egységesítés és a lektorálás Bruno Esposito O.P., a *Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino* korábbi professzorának munkáját dicséri.

Ha mindezek után, az elkészült kötetre fordítjuk a figyelmünket, jól láthatjuk a fent vázolt elvek és folyamat következetes érvényesülését. Az *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale* megfelelően összegzi a munka tartalmát és irányítja rá az olvasó érdeklődését a benne található egyes rész kérdések tanulmányozására. A könyv négy részre oszlik (vö. az említett négy témakör): I. *Temi fondamentali* (pp. 33–280); II. *Organizzazione Gerarchica della Chiesa* (pp. 280–506); III. *Questioni Canoniche connesse alla Liturgia* (pp. 507–); IV. *Diritto Processuale* (pp. 652–762).

Az első részben tizenkét fejezetet olvashatunk a lelkek üdvösségének, mint célnak a sajátos szerepének mindkét Kódexben betöltött helyétől (vö. CIC; CCEO) [I. fejezet: pp. 35–51], az egyházjog teológiai értékének bemutatásán keresztül [III. fejezet: pp. 67–86], a normatív tevékenység során alkalmazott megkülönböztetés kritériumai és az Egyház irányításának összefüggésén át [VIII. fejezet: pp. 151–170], az Egyház és a világi javak kérdésének alapelveiig, a II. Vatikáni Zsinat tanításának alapján [XII. fejezet: pp. 257–280]. A második rész – amint arra már utaltunk – tartalmilag jóval egységesebb. Az itt található tíz fejezetből ki szeretnénk emelni a szinodalitás vizsgálatát, különös tekintettel az Egyház kormányzásában betöltött szerepére [III. fejezet: pp. 323–345]. Azonban hasonlóan fontos és nagyon aktuális kérdést tisztáz a Szerző a püspöki konferenciák teológiai alapját elemző fejezetben [V. fejezet: pp. 363–378], továbbá a presbiteri testület sajátos – közös – karizmájának a bemutatását – összevetve a szinodalitás kérdéskörével –, amely karizmat, a krisztusi kegyelem Lelkének elnyerésével, a rájuk bízottak irányában gyakorolt személyes alázattal, odafigyeléssel, és felelősségteljesen szükséges gyakorolni [VIII. fejezet: pp. 425–441]. A harmadik rész hat fejezetre oszlik, melyek közül ehelyütt az egyházi házasság és lényegi tulajdonságainak egyházjogtörténeti megközelítésből való bemutatására [IV. fejezet: pp. 575–603], továbbá a keleti liturgiák II. Vatikáni Zsinat utáni teológiai és jogi sajátosságainak a kifejtésére utalunk [VI. fejezet: 635–652]. A negyedik – egyben záró – rész négy fejezetet ölel fel, amelyek közül – annak ellenére, hogy mind egyik különlegesen is aktuális kérdést érint – a belső és külső fórum pontos megkülönböztetésének, egyediségének, egymásra hatásának és kánonjogi szabályozásának alapvető kérdéseit bemutató első fejezet érvelésének kiemelkedő fontosságára szeretném hangsúlyosan is felhívni a figyelmet [pp. 655–681].

A kötetet Giorgio Feliciani, az Università Cattolica del Sacra Cuore emeritus professzorának előszava (pp. 9–13) és Bruno Esposito O.P. szerkesztői bevezetője nyitja meg (pp. 15–21), amelyet részletes tudományos rövidítésjegyzék követ (pp. 23–32); lezárását pedig Erdő Péter 1995–2020 közötti válogatott műveinek három egységre osztott bibliográfiája jelenti (monográfiák és tanulmányok [pp. 763–779], recenziók [pp. 779–780], szerkesztett kötetek [pp. 780–781]).

Az *Il Diritto Canonico tra salvezza e realtà sociale* című nagyívű gyűjteményes kötet tartalma és koncepciója jól mutatja, hogy az Egyház mindennapi életében újra és újra felbukkanó – akár pasztorális – kérdések megválaszolása, mértékadó módon, csakis az Egyház fegyelmi működésének és a Tanítóhivatal álláspontjának ismeretében lehetséges. Ezért az Egyház mindennapos élete szempontjából kiemelkedően fontos, hogy mind a felszent szolgálattevők, a megszentelt életet követők, mind a világi krisztushívők is, minél inkább értsék egyházuk működési logikáját és az apostoli korig visszanyúló fegyelmi hagyományát. Erdő Péter bíboros új munkája ebben kínál világos, stabil, mértékadó, körültekintő, de mégis határozott útmutatást a kánonjogtudományt művelők, de a Katolikus Egyház jogrendje iránt érdeklődők számára is.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ Inspiration of God. The One-and-a-half Millennia of the Armenian Bible and Religious Practice

(ed. Kovács, Bálint – Tachjian, Vahé; transl. Fejérvári, Boldizsár; Studia Armenologica Hungarica, 4),
L'Harmattan – Leipziger Universitätsverlag
Budapest – Leipzig 2020, pp. 162

Impozáns kötet látott napvilágot az örmény nyelvű biblia-kultúráról, az ahhoz kapcsolódó örmény vallásos irodalomról és a mindennapi vallási életről. A reprezentatív kiemelkedő munka, az Országos Széchényi Könyvtárban 2019. március 25 és május 11 között *Egység és különbözőség – Az örmény Biblia és vallásos hagyomány* címmel megrendezett nemzetközi kiállítás katalógusa (vö. *Unity and Variety – The Armenian Bible and Religious Tradition*). Az 1666-ban Amszterdamban megjelent első nyomtatott Biblia kiadásának 350. évfordulója alkalmából, és általában a Bibliának az örmény vallási életre (elsődlegesen az Ottomán Birodalom és a Kárpát-medence területén) gyakorolt hatása bemutatásának szentelt kiállítás az *Országos Széchényi Könyvtár* (Budapest), a *Pázmány Péter Katolikus Egyetem* (Budapest), a *Leibniz-Institut für Geschichte und Kultur des östlichen Europa* (GWZO; Lipcse), és az *Örmény Nemzeti Múzeum* (Jereván) együttműködésében valósult meg, a *Houshamadyan Projekt* részeként. Azonban nemcsak a szervező partnerek járultak hozzá a kiállítás gazdag anyagához, hanem a budapesti és a gherlai (Románia) örmény-katolikus plébánia, és számos magángyűjtemény is.

A kötet hét témakörre oszlik, amelyek vagy tudományos igényű tanulmányokat tartalmaznak (összesen tizenegyet), vagy a kiállítás egyes tárlóiban elhelyezett anyaghoz fűznek magyarázatot. Az első – egyben a legterjedelmesebb – témakör az *Örmény Biblia* címet viseli (*The Armenian Bible*, pp. 11–75). Itt kapott helyet – mintegy a kiállítás tematikájához kapcsolódó tudományos bevezetőként – a legtöbb tanulmány. Elsőként S. Peter Cowe-nak, a University of California, Los Angeles (UCLA) professzorának az örmény Biblia sajátosságairól írt történelemtudományi, egyháztörténeti, irodalomtörténeti és irodalomkritikai módszert alkalmazó írását olvashatjuk (*The Armenian Bible*, pp. 13–21). Elmondható, hogy a Szerzőnek sikerült összegeznie minden olyan jelentős elemet, amely a felsorolt tudományok és tudományterületek szempontjából fontos. Nemcsak egy, Kr.u. 229-ig visszanyúló rövid történeti bevezetőt olvashatunk, hanem az örmény Biblia szövegverziója görög és szír nyelvű forrásainak bemutatását, az antióchiai

exegézis jelentőségének kifejtését, az örmény szöveg 5. századi revíziójának áttekintését, az örmény Biblia kánoni könyveinek egyedi összetételét, és az örmény Bibliának az irodalmi hatását összegző munkát. A második tanulmány Theo Maarten van Lint, az Oxfordi Egyetem professzorának munkáját dicséri. Ő Nareki Szt. Gergely *Síralmak könyve* című művének (ami magyar nyelven *A bánat könyve* címmel látott napvilágot) 39. és 40. imádságát elemzi, az örmény Biblia hatásának és az örmény lelkiségnek szentelt munkájában (*Biblical Reception and Spirituality in Armenia. Saint Gregory of Narek's Book of Lamentation, Prayers 39 and 40*, pp. 23–30). Avetis Harutyunyan, a Jereváni Pedagógiai Egyetem tanára, a Biblia és Örményország címmel a Teremtés könyvében olvasható „Éden” leírásának (Ter 2,11–14) az Örmény Felföld területével kapcsolatos párhuzamait mutatja be, de természetesen kitér Noé bárkájának és az Ararát hegyének a kapcsolatára is, valamint a Jer 51,27 magyarázatára (*The Bible and Armenia*, pp. 33–37). A középkori kodikológiai kutatások szempontjából is jelentős Levon Chookaszian-nak, a Jereváni Állami Egyetem professzorának az örmény Biblia középkori illuminált kézíratairól írt munkája, melyben a Budapesten őrzött MTA KIK KGY Ms Misc. 20. Örmény 1. kézirat leírása is helyet kap (*Armenian Medieval Illustrated Bibles*, pp. 39–47). Meliné Pehlivanian, a Berlieni Állami Könyvtár Keleti Osztályának helyettes igazgatója, a kiállítás fókuszában elhelyezkedő témáról, a korai nyomtatott örmény bibliakiadásokról ír, visszanyúlva egészen az első teljes bibliakiadást (ld. fent) megelőző, a Biblia egy-egy részletének kiadási idejéig (*The Early History of the Armenian Bible printing*, pp. 49–60). Két fordítói munkát: Mesrop Maštoc’ (360–440) – aki örmény nyelvre fordította a Bibliát – és Martin Luther (1483–1546) tevékenységét hasonlítja össze tanulmányában Armenuhi Drost-Abgarjan, a Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg professzora, összekapcsolva az örmény nyomdászok amszterdami jelenlétével és befolyásával, ami különleges irodalomtörténeti érdekesség (*Communication between Two Bible Translators More than 1000 Years Ago*, pp. 63–67). Az első témakör záró tanulmányában a vallási kéziratok tiszteletének az örmény kereszténységen belül megtalálható kultúráját összegezi Konrad Siekierski, a londoni King’s College tanára (*Gospel Books as Sacred Objects*, pp. 69–75).

A második témakör egy rövid áttekintő kommentár – számos illusztrációval – az örmény Biblia és az örmény kereszténység összefüggéséről, melyet Kovács Bálint, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Armenológiai Tanszékének (továbbiakban PPKE BTK) vezetője és Armenuhi Drost-Abgarjan állított össze (*Armenian Bible and Christianity*, pp. 77–83). *Az örmény vallási élet az Ottomán Birodalomban* című harmadik témakörben mindössze egy, de annál fontosabb és átfogóbb tudományos elemzést találunk, amely Robert Tatoyan, az Örmény Népi Múzeumának a munkatársa kutatásait dicséri. A munka az örmény kolostorokról szól, az Ottomán Birodalom végső időszakában (a 19. század vége és 20. század eleje közötti időszakban), különös tekintettel a van kaza-i területre. Az örmény genocídium időszakát felölelő tanulmány külön kitér Mkrtich Khrimian katolikosz (†1907) tevékenységére (*Armenian Monasteries and Monastic Life of Van Kaza [Sub-District] of Van Vilayet of the Ottoman Empire at the end of 19th – The Beginning of 20th Centuries*, pp. 87–94). A negyedik és ötödik témakör az Ottomán Birodalmon belüli örmény vallásosságról, az örmény családok által használt vallási könyvekből és tárgyakból kiállított anyagot mutatja be, amelyhez rövid, magyarázó megjegyzéseket fűz (*Armenian Religiosity in the Ottoman Empire*, pp. 97–103; *Religious Books and Objects Preserved in Ottoman Armenian Families*, pp. 105–123). A hatodik témakör ismét tudományos tanulmányokat tartalmaz, amelyek a kárpát-medencei örmény vallási közösségeket mu-

tatják be (*Armenian Religious Community in the Carpathian Basin*, pp. 125–151). Itt olvashatjuk Nagy Kornélnak, az MTA BTK Történettudományi Intézete kutatójának a 17–18. századi önálló erdélyi örmény egyesült (katolikus) püspökség és egyházmegye mítoszáról szóló elemzését (*The Myth of the Independent Transylvanian Armenian Uniatic [Catholic] Episcopate and Diocese in the 17th and 18th Centuries*, pp. 127–133); Kovács Bálintnak (PPKE BTK) az erdélyi örmény-katolikusok szent-tiszteletéről és a szentek kultuszáról írt hiánypótló munkáját (*Representations of Religious Identity*, pp. 135–144); és Kiss Péternek (PPKE BTK), Világosító Szt. Gergely tiszteletéről készült írását, a 19. századi Erdély területére vonatkozóan (*The Column of Fire and the New Moses*, pp. 147–151). Végül a hetedik témakör az erdélyi örmény-katolikusok vallásosságának bemutatására kialakított tárlók anyagát mutatja be (*Armenian Catholic Religiosity in Transylvania*, pp. 153–161).

A kötet elején Fodor György dékának (PPKE BTK) a köszöntőjét (p. 7), majd Kovács Bálintnak és Vahé Tachjian-nak az előszavát olvashatjuk (pp. 9–10); a munka végét pedig a szerzők rövid ismertetése zárja (p. 162).

A fentiekben elemzett, tudományos igényességű, számos – az armenológiai kutatásokban a jövőben megkerülhetetlen – tanulmányt közlő, mind Örményország, mind a kárpát-medencei diaszpóra vallásos életét közelről bemutató, képekkel és dokumentumokkal gazdagon illusztrált katalógus-kötet kiadása egyedülálló jelentőséggel bír, különösen most a 21. században. A kiállítás fókuszában a Biblia örmény nyelvű kiadása és hatásának kifejtése állt. Már magának a kiállításnak a megvalósulása is olyan széleskörű összefogás eredményeként valósult meg, amely példa nélkülinek tekinthető; és az általa átadott ismeretanyag szintén egyedülálló. Ennek az összefogásnak, és az örmény nép vallási identitása megőrzésének (mind az Ottomán Birodalmon belül, mind az örmény genocídium alatt, majd a diaszpórában), hagyományos kultúrájában történt megmaradásának, de egyúttal az egyes területek egyedi diaszpóra-kultúra kialakulásának (pl. a Kárpát-medence területén) állít emléket a jelen kötet minden lapja.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ Primacy and Synodality. Deepening Insights

Proceedings of the 23rd Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches

(*Kanon: Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches*, 25)

Péter Szabó (ed.),

St Athanasius Institute, Nyíregyháza 2019, 724 oldal

ISBN: 978-615-5073-89-2

Elérhetőség: https://szentatanaz.hu/index.php/primacy-and-synodality-kanon-25_

A II. Vatikáni zsinattól kezdődően egészen napjainkig a pápai primátus gyakorlásának mikéntje és a püspöki kollegialitás megvalósulásának konkrét formái, illetve a kettő egymáshoz való viszonyának kérdése folyamatosan tárgya a magiszteriumi megnyilatkozásoknak, a belső katolikus teológiai reflexiónak és az ökumenikus párbeszédnek, különösen is a katolikus-ortodox dialógusnak. Ez az összetett és sokrétű kérdéskör Ferenc pápa péteri szolgálatának idején a „szinodalitás” analóg fogalmára fókuszálva új dimenziókkal bővül, mindenelekőt a hívők hitérzéke (*sensus fidei*) és a püspökök hierarchikus

communiója egyházi valóságának az összekapcsolásával. Az eredetileg 2022 őszére tervezett, de az újabb híradások szerint az alaposabb felkészülés céljából egy évvel későbbre elhalasztott, 2023 őszén egybehívandó püspöki szinódus tanácskozásának tárgyául a szentatya a „szinodalitás” témáját tűzte ki. Ezt készíti elő a pápa *Episcopalis communio* (2018) c. apostoli konstitúciója, de már a püspöki szinódus intézménye VI. Pál pápa által történt felállításának (1965) ötven éves évfordulóján közzétett üzenete is (2015), melyben Ferenc pápa így nyilatkozik: „A szinodalitás az Egyház konstitutív elemeként a legmegfelelőbb értelmezési keretet kínálja magának a hierarchikus szolgálatnak a megértéséhez is”. Az előkészület távolabbi mozzanataként értelmezhető a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2014-ben *A sensus fidei az Egyház életében* címmel kiadott dokumentuma, közvetlen mozzanataként pedig ugyanezen Bizottságnak 2018-ban *A szinodalitás az Egyház életében és missziójában* címmel közzétett írása.

Ehhez az előkészítő folyamathoz kapcsolódik a teológiai-kánonjogi reflexió síkján és a katolikus-ortodox ökumenikus párbeszéd kontextusában a Keleti Kánonjogi Társaság (*Society for the Law of the Eastern Churches*) 2019-ben *Primacy and Synodality. Deepening Insights* címmel megjelentett évkönyve, mely a Társaság 2017-ben Debrecenben megtartott 23. Kongresszusán elhangzott előadások anyagát tartalmazza. Az egyházi-teológiai-ökumenikus szellemtörténeti helyzetre tett utalásként a szerkesztői előszóban a következő kijelentést olvashatjuk: „Napjainkban az Egyház szinodális karaktere – a szinodalitás konstitutív természete – a Katolikus Egyházban eddig szokatlanul erős hangsúllyal jelenik meg, miközben az ortodoxia a *prótosz* szerepének mélyebb megértését helyezte előtérbe, elsősorban a Szent és Nagy Zsinat egybehívásával összefüggésben.” (9.o.) Ez az egymás egyházi tapasztalatára és teológiai örökségére figyelmes és azt pozitívan értékelő kettős törekvés tette lehetővé a saját egyháztani szemléletmódok és kánonjogi hagyományok aktualizáló, újragondoló bemutatását a konvergenciák keresésének, a különbségek tisztázásának és a teológiai belátások elmélyítésének az igényével. A Kongresszus és a tanulmánykötet jelentőségét jól mutatja, hogy a kiadvány elején négy prominens egyházi hierarcha köszöntő üzenetét is olvashatjuk, melyet a Kongresszus résztvevőilhez intéztek: az elhangzás sorrendjében a vendéglátó Fülöp hajdúdorogi érsek-metropolitáét, a Társaság akkori elnöki tisztségét betöltő Kürillosz Katerelosz konstantinápolyi ortodox püspökét, Barthomolaiosz ökumenikus pátriárkáét valamint a Kánonjogi Szövegek Pápai Tanácsának akkori elnöki pozícióját viselő Francesco Coccalmerio bíborosét.

A kötet a Kongresszuson elhangzott előadások alapján harmincegy tanulmányt ad közre angol, francia, német nyelven. A szerzők vegyesen római katolikus, keleti katolikus, ortodox és anglikán kanonisták (és teológusok), a latin, a keleti, az ortodox és az anglikán egyházjog nemzetközileg ismert és elismert szakemberei. A szerzők között találunk nyolc egyházi vezetőt is a különböző egyházakból: két püspököt, kettő érseket, három metropolitát, egy bíborost. A tanulmányok jó betekintést és együttesen színes panorámaképet adnak arról, hogy a különböző egyházak tradíciójában a primátus és a szinodalitás intézményei és kánoni gyakorlata hogyan viszonyulnak egymáshoz, milyen egyháztani szemléletmódra és teológiai megokolásokra épülnek. Az írások természete és minősége változó. Találunk közöttük inkább csak leíró-összefoglaló jellegűeket, de mellettük olyanokat is, amelyek mélyebb elemzéseket, kritikus számvetéseket nyújtanak. Nem hiányoznak a kifejezetten konstruktív igénnyel készített reflexiók sem, melyek az „ajándékok kölcsönös cseréjének” jegyében a recepció lehetőségeire, s ezzel együtt a további közeledés perspektíváira kérdeznak. A tanulmányok sorában három magyar

szerző írását is olvashatjuk. Baán István a 34. apostoli kánonban a prótosz és a szinódus kölcsönös kapcsolatára vonatkozó szabályozásnak a trinitárius egyháztani háttérét fejtegeti. Tanulmányában Erdő Péter bíboros a püspöki szinódus intézményével kapcsolatban többek között a „képviselő” teológiai és kánonjogi fogalmát, valamint a szinódus működésének lehetséges új útjait vizsgálja. Szabó Péter az egyetemes és a részegyház kölcsönös kapcsolatát (*interioritas mutua*) hangsúlyozó *communio*-ekkléziológiából kiindulva fogalmaz meg lehetséges ekkléziológiai-egyházjogi következtetéseket a szupraepiszkopális hatalom eredetére, természetére és gyakorlásának módjára, valamint a „*missio canonica*” (részben) helyi eredetű teológiai megalapozhatóságára vonatkozóan.

A *Primacy and Synodality. Deepening Insights* című kötet az alcímének megfelelően valóban értékes hozzájárulást kínál a primátus és szinodalitás viszonyának elmélyült teológiai-kánonjogi értelmezéséhez, s ezzel figyelemre méltó állomását képezi annak a folyamatnak, mely a szinodalitásról szóló püspöki szinódusra való felkészülést segíti.

Puskás Attila

■ Az Eucharisztia a Szentírásban

Biblikus tanulmányok az 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra való készület jegyében (szerk. Kocsis Imre)
Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat
Budapest 2020.

Egyházunk tanítása szerint az „Eucharisztia »az egész keresztény élet forrása és csúcsa.«” (LG 11; KEK 1324) A budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus egy nagy lehetőség arra, hogy az Oltáriszentség e csodálatos misztériumát szemléljük és abban egyre inkább elmélyüljünk. Ebben kíván segíteni az a magyar katolikus biblikusok tanulmányait összegyűjtő kötet, amelyet a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat jelentetett meg Kocsis Imre szerkesztésében 2020-ban a Biblikus Tanárok Konferenciájának 25 éves évfordulója alkalmából *Az Eucharisztia a Szentírásban* címmel.

A tanulmánykötet három részre osztható. Az első egységben megtalálható öt írás a biblikus teológia szemszögéből vizsgálja az Eucharisziát (11–77). A második rész tíz tanulmánya az Oltáriszentséghez kapcsolódó egyes perikópák ezegézisére helyezi a hangsúlyt (81–219). Az utolsó fejezet három cikke pedig a lelkeség témakörében reflektál az élet kenyerére (222–256). A kötet tanúskodik egyrészt a tanulmányokat író biblikus tanárok közös tudományos megnyilvánulásáról, ami mindenképp dicséretes, másrészt pedig a választott téma sokszínű bemutatásáról. Az írások mögött komoly és szorgalmas kutató és összegző munka rejlik, ami gazdagítja az olvasót nemcsak azáltal, hogy tájékoztat, hanem azzal is, hogy arra ösztönzi őt, hogy maga is törekedjék egyre jobban megismerni az Oltáriszentség titkát. A téma különböző megközelítései is arra bátorítanak, hogy az Eucharisziát több szemszögéből szemléljük.

Harmai Gábor (*A hálaadás szavai a Szentírásban*, 11–24.) a hálaadás héber és görög kifejezéseit vizsgálja a Bibliában rámutatva e terminusok tartalmi jellemzőire és az egyes ígehelyeken való jelentésbeli árnyalataira. Értékes része a tanulmánynak az a táblázat is, amelyben a szerző a „hála” szó előfordulási helyeit gyűjtötte össze az ószövetségi Szentírásból, és amely az értekezés egyes megállapításainak is alapjául szolgál.

Kocsi György (*A régi pászktól az új húsvétig*, 25–44.) a pászka szó etimológiai jelentését, az ünnep eredetét, mibenlétét és megünneplését fejt ki részletesen nem csupán a Szentírást, hanem más korabeli forrásokat (pl. a Jubileumok könyve, Qumrán, Alexandriai Philón, Josephus Flavius) is vizsgálva. Érdekes és izgalmas a tanulmányban, amikor a biblikus a zsidó pászkhához hasonló arab ünnepekről, továbbá a pászkanak a zsidóság által egészen napjainkig történő megünnepeléséről ír. Hasznos a téma újszövetségi rövid összefoglalása is. Mindezek segíthetik a húsvét keresztény értelmezésének mélyebb és átfogóbb megértését.

Török László (*Az Eucharisztia, Jézus lakomája*, 45–56.) az egyes szentírási igehelyek alapján az étkezés témakörét mutatja be. Rámutat arra, hogy a lakoma nem csupán a fizikai éhség csillapítása, hanem az áldás, a vendégszeretet, a szövetség, az áldozat és az emlékezés bibliai kifejeződése is. Az ószövetségi étkezési előképeket (pl. Melkizedek kenyér és bor ajándéka, manna) is röviden ismerteti utalva azok újszövetségi beteljesülésére is. A szerző ezeknek az árnyalatoknak a bemutatásával az Eucharisztia mint lakoma kép összetettebb megértését szolgálja.

Benyik György (*Az Eucharisztia alapítása és tiszteletének rövid teológiatörténete*, 57–70) az utolsó vacsora háttérét és az Oltáriszentséget megalapító szavakat vizsgálja a szinoptikus evangéliumok s a páli leírás fényében. Illetve tanulmányozza a János-evangélium hagyományát és az apokrif beszámolókat is. Ugyanakkor felvázolja az ehhez kapcsolódó teológiatörténeti vitákat, megállapításokat és liturgikus gyakorlatokat is.

Tarjányi Béla (*Az Eucharisztia értelmezései az Újszövetségben*, 71–77) a kenyeret az ő testévé, a bort pedig az ő vérvé átváltoztató Jézus identitását mutatja be, akiről mint a dicsőséges és szenvedő Messiásról, az Isten Fiáról és az örök Istenről beszél. Ezt követően ír az Eucharisztia mint messiási és áldozati lakomáról, illetve mint az egység és egyenlőség jeléről s az élet kenyeréről.

Lukács Ottília (*Kánaáni papkirályból örök főpap? Melkizedek alakja a biblikus irodalomban*, 81–107) Melkizedek személyét mutatja be alapos elemzéssel az egyes ó-, és újszövetségi igehelyek, illetve a qumráni források ehhez kapcsolódó szövegrésze alapján. A szerző ismerteti, hogy hogyan alakult és formálódott e titokzatos pap és király alakjának az értelmezése az évszázadok során a bibliai hagyományban.

Racs Csaba (*A 87. zsoltár rövid exegézise*, 109–116) a 87. zsoltárt elemzi formai, szerkezeti, filológiai és teológiai szempontból, rámutatva annak újszövetségi vonatkozásaira is. Mindez segíti az olvasót abban, hogy egy átfogó képet kapjon arról a zsoltárról, amelynek egyik sora lett a budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus mottója.

Schmatovich János (*A csodálatos kenyérszaporítás jelentősége szent Márk evangéliumában /Mk 6,30–44/, 117–142*) a csodálatos kenyérszaporításról szóló első márki perikópát tanulmányozza. A részletes vizsgálódás során kitér az esemény hatástörténetére, az evangéliumok ehhez fűződő tanúbizonyságára, a szakasz szerkezetére és szerkesztéstörténetére, továbbá a csoda különböző értelmezési síkjaira. Hangsúlyozza, hogy a kenyérszaporítás az ősegyház életében az Eucharisztia előképévé vált.

Gánicz Endre (*Az utolsó vacsora Márk evangéliumában /Mk 14,12–31/, 143–152*) az utolsó vacsora márki elbeszélését mutatja be három részletben: előkészület, maga az utolsó vacsora és Júdás tagadásának megjövedölése. A pontos és aprólékos elemzés hozzájárul ahhoz, hogy az olvasó jobban megismerje és megértse Jézus életének e jelentős mozzanatát.

E sorok írója az emmauszi perikópát tanulmányozza (*A feltámadt Jézussal az úton. Az emmauszi tanítványok perikópa /Lk 24,13–35/ eucharisztikus vonásai*, 153–164): a for-

dítást, a behatárolást és a szövegkritikai vizsgálatot követi a részletes szakaszelemzés, amely során a szerző több pontban foglalja össze az epizód és az Oltáriszentség közötti szoros kapcsolatot (visszaemlékezés és elbeszélés; együtt haladás; velünk maradás; párbeszéd; vendéglátás és közös étkezés; látható-láthatatlan titok; az Egyház közössége és Péter szerepe).

Szatmári Györgyi (*Jn 6 igazi eledele*, 165–181) a János-evangélium hatodik fejezetét elemzi. Kifejti a szinoptikus párhuzamokat, majd narratív és dialogikus síkon szemléli a szövegrészt felhívva a figyelmet a tettek és a szavak közti egységre és dinamikára. A részletes egzegézis hozzájárul a fejezet teljesebb megértéséhez.

Csernai Balázs (*Jézus szeretetének végső jele. Lábmosás az utolsó vacsorán /Jn 13,1-17/, 182–188*) a lábmosás epizódját mutatja be világos, lényegre törő módon és rávilágít annak eucharisztikus vonására. Az Oltáriszentséghez hasonlóan ebben a cselekedetben is Jézus önmagát odaajándékozó, nagylelkű életformája mutatkozik meg, amire meghívja tanítványait is.

Takács Gyula (*A főpapi ima /Jn 17/, 189–199*) Jézusnak a főpapi imáját vizsgálja művészi finomsággal. A szó szerinti fordítást a fejezet szerkezetének felvázolása követi, amely szorgalmas kutatómunkát feltételez. Ezt követően a szerző kifejti a jánosi fejezet imádságos és papi karakterét s végül az Oltáriszentséggel való kapcsolatát, amit a biblikus elsősorban az Istennel való egység témájában lát.

Kocsis Imre (*„Lelki eledel- lelki ital” Az Eucharisztia előképei és közösségteremtő funkciója az 1Kor 10,1-22 szerint*, 201–210) a páli eucharisztia-tan egyes jellemzőit fejti ki a címbe szereplő perikópa alapján. A szakasz háttérének és a contextusban való elhelyezkedésének felvázolását követően a szerző a teológiai értelmezést domborítja ki: beszél az eucharisztikus előképekről, illetve a Jézus Krisztussal és egymással való közösségről. Hangsúlyozza továbbá a liturgia és a szeretet bensőséges kapcsolatát.

Martos Levente Balázs (*„A győztesnek elrejtett mannát adok...” /Jel 2,17/. Eucharisztikus utalások a Jelenések könyvében*, 211–219) a tanulmányában a Jelenések könyvének az Oltáriszentséggel való összefüggéseiről ír. Felhívja a figyelmet arra, hogy a Szentírás utolsó irata mögött egy bizonyos liturgikus háttér áll. Kifejti az egyes jelképek eucharisztikus vonásait (pl. manna, étkezés).

Gyürki László (*Pápák a Cenákulumban*, 222–230) az utolsó vacsora termébe vezet el. Bemutatja annak izgalmas történetét, illetve a pápák ide való látogatását. Színesség teszi az írást az itt elhangzott pápai szentbeszédek szövegeinek összegyűjtése.

Székely János (*Hangolódás a Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra. Eucharisztikus világkongresszus a Fülöp-szigeteken /rádióbeszélgetés/, 231–242*) a Fülöp-szigeteki Cebuban megrendezett Eucharisztikus Kongresszus során megtapasztalt élményeiről, benyomásairól számol be. Ezt követően a tanulmánykötet Székely János szentbeszédét is közli *Prédikáció Isten Igéjéről és az Eucharisztia* (239–242).

Végül Bíró Bertalan beszámolóját olvashatjuk, aki a világkongresszusok kialakulását, történetét foglalja össze (*Az eucharisztikus világkongresszusok története*, 242–256). A cikk segít abban, hogy a szeptemberben megrendezendő budapesti kongresszust az előtte lévő világkongresszusok történeti távlatában tudjuk értelmezni.

Összegezve elmondhatjuk tehát, hogy e tanulmánykötet szép jele annak, hogy szerzői meghallották a II. vatikáni zsinat felhívását, amely arra „bátorítja az Egyház szentírásstudományt művelő tagjait, hogy nap nap után újult erővel és teljes iparkodással az Egyház szellemében folytassák a megkezdett munkát.” (DV 23). Az ennek fényében megálmodott és létrejött kötet a maga sokszínű egységével biztosan hasznos segítség lesz

mindazok számára, akik az Eucharisztia teológiájában és titkában növekedni szeretnének. Köszönet illeti mindezt a tanulmányok íróit, illetve Kocsis Imre biblikus professzor atyát, a kötet szerkesztőjét.

Nyúl Viktor

■ GÖRBE JÓZSEF:

...Te...

Magánkiadás, Vác 2020, 317 oldal

Görbe József váci egyházmegyés pap, „... Te...” című, közelmúltban megjelent könyvről, már a könyvnek a címéről is, először Martin Buber, híres zsidó író és filozófus „Én és Te” című esszé kötetére gondolunk. A XX. századi gondolkodás számára új utakat nyitó perszonalista filozófiájának alapművét sokan olvasták. Kétségtelen, hogy Buber munkássága és ez a műve nagy hatással volt a keresztény teológusokra is.

Hans Urs von Balthasar, a XX. század nagy teológusa is felhasználta az ő meglátásait. Mindnyájan látjuk és tapasztaljuk, hogy a teremtett világban dialógus és kommunikáció jön létre ember és a létezők, valamint ember és ember között, sőt Isten és ember viszonylatában is. Balthasar is ebből a tapasztalatból kiindulva kezdi az Istenről szóló tanítást a *Mysterium Salutis* című dogmatika második kötetében (vö. 15–25. old.). Az édesanya szeretettel mosolyog a bölcsőben fekvő emberkére. Az pedig ebben a mosolyban és a vele kapcsolódó szavakban és cselekedetekben megtapasztalja a másik emberi személyt, mint önmaga tükrét és visszamosolyog az édesanyára. Így kezdődik az emberi személy transzcendentális, önmagából kilépő és mindig tovább haladó életútja. Újabb és újabb közvetítőkön keresztül hívja őt és vonzza Magához a legfőbb TE, a legfőbb értelem és a legfőbb Jóság. A másik ember (az emberi Te) segítségével jutunk el az Istenhez (*vom menschlichen Du zum göttlichen Du*). Görbe József könyve is az emberi élet dialogikus létszerkezetére akar rádöbenteni bennünket. A szerző szerint „számunkra is az igazi Te az Atya. Persze minden, ami az Atyáé, az a Fiúé is. Vagyis bátran állíthatjuk, Jézus az a Te, aki mindeneket magához vonz.” (vö. 213–230.). A szerző ismételten hangsúlyozza, hogy „minden ember rászorul a másikra – a te-re [...]. De azt is látjuk, hogy a szellemünk nem tud megenni az abszolútum nélkül” (144.).

A könyv legfontosabb alapfogalma, sőt vezérfonala az „utánozhatatlan egyediség” gondolata, ami tulajdonképpen az emberi személy”, akire úgy gondolunk, mint egy utánozhatatlan egyediségre. A szerző fejtegetési rámutatnak arra, hogy az emberi személy kimeríthetetlen és megismerhetetlen módon anyagba testesült szellem, aki fokozatosan születik meg az emberben. Ennek a folyamatát és tulajdonságait olvashatjuk az első fejezetben, és a könyv első, hat fejezetet magában foglaló filozófiai jellegű részében (19–213.).

Megtudjuk azt, hogy az emberi személy, illetve „utánozhatatlan egyediség” „a megfigyelő (24–29.), „megragadja a valóságot” (29–32.), aki a teremtett világ megismerése által „megszólítottá” is válik (32–37.), sőt ez a megismerő tevékenység a „túl-világra”, vagyis az ember transzcendenciájának felismeréséhez is elvezethet bennünket. A kozmológiai kérdések iránt érdeklődők figyelmébe ajánljuk a második fejezetet, amely felvázolja, hogy az „utánozhatatlan egyediség” hogyan jelenik meg az anyagvilágban. A szerző szerint az Isten, az ember és anyagvilág kapcsolatát akkor érhetjük meg, ha először tisztázzuk az anyag fogalmát (vö. 50–58.). A különféle elméletek (ősrobbanás,

ősanyag stb.) nem adnak elégséges magyarázatot az ember utánozhatatlan egyediségére (82–94). Az elemzés végeredménye arra utal, hogy „az anyagvilágon kívül létezik egy másik világ is, amely nemcsak megengedi, de gondoskodni is tud arról, hogy létezzenek olyanok, akik lényegük szerint utánozhatatlanok” (84.). A III. fejezet lépésről lépésre előre haladva megválaszolja azt a kérdést, hogy mi lehet az utánozhatatlan egyediség alapja. A hívő ember végkövetkeztetése nyilvánvalóan az, hogy „a világ és azon belül is az emberi személy isteni eredetű” (111.). Nagyon fontos és hasznos olvasmány a IV. fejezet, amely rámutat arra, hogy az egyediség alapja: az a benső, amely rendezetten magába tudja fogadni a „másikat” (117–154.). Ez konkrétan megfigyelhető a barátságban, az egyéb fontos és kevésbé fontos emberi kapcsolatainkban, sőt még az Istennel való viszonyunkban is. Mindezek a fejtegetések arra irányulnak, hogy belássuk, hogy mi a teljes, vagyis a boldog élet titka (157–176.). Nyilvánvaló, hogy még a halál, a boldog élet legnagyobb ellensége sem tudja megakadályozni az embert, hogy elérje létének teljes megvalósulását, ami hitünk szerint csak életünk végén és Istenben tud teljesen megvalósulni.

A többnyire filozófiai jellegű részek után, a könyv utolsó fejezete (VII. fej.) már teológiai kérdéseket, főként szentségtani témákat tárgyal. Valószínű, hogy sokak számára ez a rész lesz az érdekesebb, érthetőbb és tanulságosabb olvasmány. Először Jézus személyére és az általa alapított egyházra vonatkozó újszerű meglátásokat olvashatunk, majd pedig a szerző – az által választott szemléletmódban – az egyház a szentségekre, és főként az Eucharisziára vonatkozó hitét fogalmazza meg. Nem titkolja, arra szeretne rámutatni, hogy „Isten, aki a TE, hogyan vonja be saját életébe az embert”, többek között a szentségek által. Hangsúlyozza, hogy a kegyelmek forrása a megváltó Jézus (a szólótó, vö. 254–256.), aki az egyházban (243–247.) a szentségek által folytatja megváltói művét a világban. Ebben a logikában újszerűen definiálja szentségeket. Úgy láttatja, hogy a szentségek Istennek a valóságot magába integráló alkotásai, hiszen a láthatatlan Isten a szentségekben látható módon munkálja az üdvösségünket. A szerző is tudja, hogy nem új ez a gondolat (vö. 292.), még akkor sem, ha újszerű megfogalmazásban találkozunk vele. Már Nagy Szent Leó pápa is ezt hangoztatta sokat idézett kijelentésében: „Mindaz, ami látható volt a mi Urunkban, átment a szentségeibe” (*Sermo* 74,2). A Bibliából vett példákkal jól érzékelteti, hogy a szakramentalitás, illetve a szentségek a kereszténység lényegéhez tartoznak, a Krisztusban való megerősödése és életben maradása nemcsak a Szentírásnak köszönhető (vö. 266–267.). Manapság, főleg a protestáns egyházi közösségekkel szemben, hangoztatnunk is kell, hogy a szentségekben van valami többlet az Isten igéjéhez viszonyítva. A könyv szavai szerint ennek az újdonságnak, ennek „az új dimenzióknak a lényege: Isten bennünk él” (272.). A II. Vatikáni Zsinat óta már megszoktuk, hogy a hét szentség mellett a szentségek alapítóját és forrását Jézus Krisztust összszentségnek, az Egyházat pedig mit alapszentséget tekintjük. A legújabb teológia arra is rámutat, hogy a szentségeknek nemcsak vertikális, hanem horizontális vonatkozása is van. Nemcsak Krisztussal kapcsolnak egybe bennünket, hanem általuk a szentségek felvevője szakramentalizálódik, vagyis Isten kegyelmének jele és eszköze lesz. Erre figyelmeztet bennünket a könyv írója az ember szentségi karakteréről szóló fejezeteiben (vö. 291–302).

Mindnyájan elfogadhatjuk a tézisést: „A hívő ember, akiben Jézus él, olyan misztérium, mint maguk a szentségek” (293.).

Az elmúlt évtizedek teológiájában, főként a szentségtanban, a teológusok csak a pozitív teológia módszerével foglalták össze az Egyház hitét. A keresztény tanításban háttérbe szorult a spekulatív teológia, amely a hit misztériumai közötti összefüggésekre

is rá akar mutatni. Ennek a sajátos, filozófiai fogalmakat is igénybe vevő spekulációnak az a célja, hogy a különböző hitigazságokat olyan viszonyba hozza, hogy egymást tükrözzék, s így együtt közvetítsék. Görbe József legújabb könyve a spekulatív teológiának egy konkrét, XXI. századi megnyilvánulása. Alig vannak benne lábjegyzetek. A könyv első részében még szentírási idézetekkel sem találkozunk. A teológiai fejtegetésekben is ritkán látunk hivatkozást a szenthagyományra és tanítóhivatali megnyilatkozásokra, de a szerző állításai mégis összhangban vannak az egyház hitével. A hagyományostól eltérő, újszerű megfogalmazásai még azok számára is tanulságos lehet, akik tanultak teológiát. Mindazok számára hasznos lehet ez a könyv, akik úgy gondolják, hogy a keresztény hit „ésszerű hódolat” (Róm 12,1) az embert teremtő és üdvözíteni akaró Isten előtt. Megmutatja, hogy reális az „az ajtó”, amely mögött a kinyilatkoztatás igaz Istenével találkozhatunk. A kinyilatkoztatás Istenével való találkozásnak és a benne való hitnek megvannak a reális és racionális alapjai a tapasztalati világban és az ember saját tapasztalataiban is.

Dolhai Lajos

- 2020. december 16-án Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem. professzort az Országos Könyvtári Kuratórium elnökévé választották.
- Január 21–22-én került sor a Teológiai Tanári Konferenciára, *Zsoltárok a Bibliában, a liturgiában, a személyes imaéletben és a teológiában* címmel. A járványhelyzet miatt az előadók és a hallgatók egyaránt interneten kapcsolódtak be a konferencia munkájába. A dékáni megnyitó után az első napon a következő előadások hangzottak el: Szatmári Györgyi: *A zsoltárok mint az ószövetségi ember imádságának iskolája*; Martos Levente Balázs: *Istendicséret a 104. zsoltárban*; Racs Csaba: *Izrael fogság utáni restaurációja: Jhwh királyságának zsoltárai, a királyság és a templom teológiájának szerepe*; Fröhlich Ida: *A zsoltárok Qumránban*; Simon T. László: *Két zsoltárvers jelentése és szerepe a Róm 8-ban*; Kocsis Imre: *A zsoltárok krisztológiai értelmezése a lukácsi kettős műben*; Gyurkovics Miklós: *Zsoltárértelmezés a keleti atyáknál Origenész előtt*; Somos Róbert: *Morálteológia Origenész zsoltárértelmezésében*; Orosz Atanáz: *A zsoltárok Athanasziosz teológiájában*. A második napon elhangzott előadások: Vincze Krisztián: *Imádság és nyelvfilozófia. A csend, a beszéd és a kultusz Bernhard Welte és tanítványai reflexójában*; Görföl Tibor: *Hogyan van jelen az imádság az újabb katolikus teológiában? (Rahner, Balthasar, Lubac)*; Laurinyecz Mihály: *A hét bűnbánati zsoltár erkölcssteológiai szempontból*; Kajtár Edvárd: *A szolozsma kialakulása és teológiája*; Dobos András: *A zsoltárok szerepe a bizánci rítusú szolozsmában*; Szuromi Szabolcs Anzelm: *A zsoltárok mint a megszentelt élet mindennapi kerete*; Baán Izsák: *A zsoltárimádság és a személyes ima viszony, az „opus Dei” és a lectio divina a szerzetesség teológiájában*. Az egyes előadás-blokkok után több alkalommal is nyílt lehetőség hozzászólásokra. Január végén jelent meg az előző évi konferenciaanyag a *Varia Theologica* 12. köteteként, *Minden dolog kezdete és végső célja. Isteni kérdések egykor is ma* címmel. A kötetet Puskás Attila és Gárdonyi Máté szerkesztette.
- Január 28-án, az Egyetemi Tanács ülésén a Rektor átadta az „Egyetem Kiváló Kutatója” oklevelet Perendy Lászlónak, amellyel Veres András, egyetemünk Nagykancellárja elismerte az Ókori Egyháztörténeti Tanszék vezetőjének tudományos munkásságát.
- Február 22-án került sor a Hittudományi Kar III. rendes kari ülésére.
- Február 25-én Hallgatóink számára Vincze Krisztián professzor és a rektori hivatal munkatársai tartottak tájékoztatást az Erasmus-ösztöndíjjal kapcsolatos ügyintézésről.
- Március 24-én online könyvbemutatóra került sor, amelyen az elmúlt évek során, a Kar szervezésében az Eucharisztia szentségéről tartott előadásorozat anyagából összeállított kötetet ismertették a szerkesztők és a felkért szerzők. A hallgatók beszámoltak a kurzus során szerzett ismereteik személyes elmélyítéséről.

- Május 28-án jelent meg a Karunkon 2019-ben megrendezett nemzetközi konferencia kötete a Szent István Társulat kiadásában: Pierluca Azzaro – Gájer László (szerk.), *A közép-európai országok társadalmi, gazdasági és spirituális helyzete az Egyház társadalmi tanítása tükrében*, SZIT, 2021. A kötetben a magyar előadók szövegei magyarul, a külföldieké angolul olvashatók.
- Június 1-én a Dékán engesztelő szentmisét mutatott a Kar elhunyt tagjaiért. Ezután került sor a Hittudományi Kar IV. rendes kari ülésre, majd Gyurkovics Miklós habitációs védésére.
- Június 2-án *Eucharisztia – Egyház – Isten országa* címmel, a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra készülve rendezett kerekasztal-beszélgetést a Szent II. János Pál Pápa Kutatóközpont „Krisztus Egyháza a történelemben” kutatócsoportja. Az online megtartott diskurzuson Puskás Attila, Fejérdy András és Gárdonyi Máté vett részt. A beszélgetést Gájer László vezette.
- Június 2-án Vincze Krisztiánt, az 1-es számú Keresztény Bölcséleti Tanszék vezetőjét a köztársasági elnök rendes egyetemi tanárrá nevezte ki.
- Június 13-án tartotta az egyetem *Te Deum*-át, a felújított Egyetemi Templomban. A szentmise főcelebránsa és ünnepi szónoka Kuminetz Géza rektor volt.
- A szemeszter folyamán három doktori védésre került sor: Mazgon Gábor, *Máriában olvasni az Írást (Ferdinand Ulrich biblikus ontológiája és ontológikus exegézise)*; Rosner Zsolt, *Vallásosság a máriagyűdi kegyhelyen. Emberi igények és lelkipásztori válaszok a népi vallásosság, a Mária-tisztelet és a sensus fidei tükrében*; Nyéky Kálmán, *Egy test lesznek. A II. Vatikáni Zsinat és a zsinatot követő pápák házasságról szóló tanításának jelenléte a házasságkötés megújult liturgiájában* címmel védtek meg sikeresen doktori disszertációjukat.
- Június 24-én online könyvbemutató keretében történt Pierluca Azzaro – Gájer László (szerk.), *A közép-európai országok társadalmi, gazdasági és spirituális helyzete az Egyház társadalmi tanítása tükrében*, SZIT, 2021 kötet bemutatása.
- Szuromi Szabolcs Anzelm DSc., Karunk Kánonjogi Tanszékének és az *International Canon Law History Research Center* vezetője az elmúlt évekhez hasonlóan, 2020 decembere és 2021 júliusa között, több hazai – magyar és idegen nyelvű – szimpóziumon való szervezői, vagy előadói részvételen túl, nagyszámú nemzetközi konferenciát szervezett, mind jelenléti, hibrid, mind digitális formában, amelyek mindegyikén vezérelőadást is tartott. Ez kiegészült az *Academia Europaea* által megrendezett konferenciákon történt aktív részvétellel és azzal az öt tudományos kutatóprogrammal, amelynek keretében tovább folytatta a legjelentősebb középkori kánonjogi kézirat-állománnyal rendelkező könyvtárak leíró katalógusainak elkészítését (vö. Vatikáni Könyvtár, Bibliothèque Nationale de France, British Library, Szentpétervári Nemzeti Könyvtár, cambridge-i könyvtárak). Az Európában, a Közép-Ázsiában, Indiában, a Közel- és Távols-Keleten, valamint az Észak- és Dél-Amerikában megrendezett konferenciák, előadások és kutatások tematikája és részletes listája elérhető a <http://www.kjpi.ppke.hu/szun.html> URL címen.
- Karunk professzora, Kránitz Mihály ebben a félévben az *Institut Catholique de Paris*-n tartott kurzusokat az ökumenizmus témaköréből. Kutatási területe Pierre Michalon szulpicianusnak (1911–2004), a francia katolikus ökumenizmus úttörőjének munkássága volt. A szemeszter során a tanítás mellett megtartott konferencia előadásai: *Intégrer l’approche oecuménique à la recherche théologique: enjeux et défis?* – Ökumenikus szempont a teológiai kutatásban: feltétel vagy kihívás?; *Rencontre des enseignants-chercheurs*

des facultés de région parisienne – A párizsi régió teológiai fakultásain oktató-kutató tanároknak: A magyar ökumené és a francia Pierre Michalon ökumenikus tevékenysége; Önálló nagykonferenciája *Conférence: „L’œcuménisme spirituel à l’heure du pape François: une dynamique nouvelle?”* – A lelki ökumenizmus Ferenc pápa idején: új dinamizmus?

- 2021. augusztus 1-i hatállyal Kajtár Edvárd docenst a Nagykancellár kinevezte a Liturgia és Lekipásztorkodástani Tanszék vezetésére.
- A Karon május-augusztus során az informatikai hálózat felújítása zajlott.

ÚJDONSÁGOK A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL



ERDŐ PÉTER

Beszélgések az imádságról

és a szentségekről

Beszélgések a hitvallásról

és a tízparancsolatról

A tudós főpásztor köteteiben összefoglaló tanítást ad a katolikus gondolkodás és világkép legfontosabb alapjairól. Az Úr imádságáról és a szentségekről, a Hízekegyről és a Tízparancsolatról szóló beszélgetés-sorozat bemutatja hitünk alapigazságait napjaink emberének. – *Beszélgések az imádságról...*: 240 oldal. Ára: 2500 Ft. – *Beszélgések a hitvallásról...*: 338 oldal. Ára: 2900 Ft. A kötetek keménynyitáblás kivitelben készültek.

SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA

Familiaris consortio – A családi közösség

Apostoli buzdítás a keresztény család feladatairól a mai világban

Szent II. János Pál pápa fáradhatatlanul hirdette a család pótolhatatlanságát, a házasság misztériumát. A Katolikus Egyház tanítása szerint a házasság nem egy civilizációs képződmény, amely létrejött, amikor az ember fejlődése során szükség volt rá, és amely aztán idővel eltűnik, amikor már nem lesz rá szükség. A házasság nem gyermeke, hanem szülője a civilizációnak. Ezen küldetésünkhöz nyújt eszközt és forrást ez a kötet. – 124 oldal, puhafedeles. Ára: 1200 Ft.

ROBERT SARAH

Házaspárok, ébresszétek szerelmeteket!

A bíboros legújabb könyvében a házaspároknak és a családoknak kíván segítséget nyújtani, hogy újra felfedezzék a szeretet forrásait. A mű egy lelki gyakorlat összefoglalása, melyet a bíboros „a házaspárokat gyógyító Mária” oltalma alatt tartott Lourdes-ban. A hit misztériumairól szóló elmélkedéseivel a reménységre hív és minden házaspárhoz szól, akik

újra szeretnék felfedezni, hogy szerelmük szent történet... A kötet végén találunk egy imakilencedet a házaspárokat gyógyító Máriához és egy gyakorlati javaslatot: „a meghallgatás műhelygyakorlatát”. – 120 oldal, puhafedeles. Ára: 2200 Ft.

SZENT JEROMOS

Az igaz hit védelmében

Szent Jeromos sokak szerint az egyik legellentmondásosabb személyiség az egyházatyák közül. Heves emberi alkata ellensúlyozásaként önmegtartóztató életet élt, és sokszor ugyanilyen kérlelhetetlen volt másokkal szemben is. A kötetben közreadott hét vitairata ezt a szigorú arcát mutatja meg. Ezek a vitairatok a korabeli keresztények számára rendkívül fontos kérdésekkel foglalkoztak, és nagy hatást gyakoroltak a későbbi keresztény gondolkodásra. Többségük most először jelenik meg magyar fordításban, Szent Jeromos halálának 1600. évfordulójára. – 992 oldal, keménynyitáblás. Ára: 7200 Ft.

GILLES JEANGUENIN

A Vatikán humora

Történetek, anekdoták, humoros helyzetek, amelyeken sokat nevettek akkoriban, és gyakori beszédtema volt az Apostoli palota hangulatos társalgóiban. – 128 oldal, puhafedeles. Ára: 1950 Ft.

PAJOR ANDRÁS

Nevem: a Névtelen

Történelmi kalandregény a *Gesta Hungarorum* szerzőjéről, Anonymusról. – 216 oldal, puhafedeles. Ára: 2800 Ft.

SCOTT HAHN - EMILY STIMPSON CHAPMAN

Remélem, meghalok!

A kötet segít egyre mélyebbre tekinteni az Egyház halálról és testről szóló tanításába – a szeretet logikájába. – 182 oldal, puhafedeles. Ára: 2600 Ft.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, 1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049

POSTAI RENDELÉS: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-MAIL: vevoszolgalat@stephanus.hu; STEPHANUS INTERNETES KÖNYVÁRUHÁZ: szitkonyek.hu

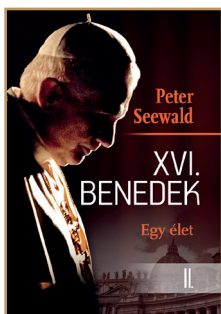
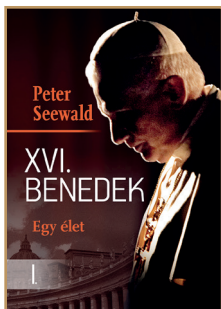
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT ÚJDONSÁGAIBÓL

PETER SEEWALD

XVI. BENEDEK

I-II. KÖTET

EGY ÉLET



A szerző, Peter Seewald, aki több mint 25 éven át kísérte figyelemmel JOSEPH RATZINGER – XVI. BENEDEK PÁPA életét, valójában az elmúlt század és jelen századunk első évtizedeinek kisenciklopédiáját adja kezünkbe e kétkötetes monumentális életrajzi művel, hiszen nyomon követhetjük benne az 1927 és 2020 közötti évtizedek szinte teljes világ- és egyháztörténetét.

Megismerhetjük XVI. Benedek pápa családját, gyermek- és ifjúkorának történetét, végigkísérhetjük életének állomásait. Megtudhatjuk, hogyan lett Frings bíboros tanácsadójából zsinati szakértő, majd az egész Zsinatot formáló teológus. Professzori állomásait követve betekintést nyerhetünk a német egyetemek és teológiai fakultások életébe. Érdekes, olykor megdöbbenő részletekről szerezhetünk tudomást XII. Piusz, XXIII. János, VI. Pál, I. János Pál, II. János Pál pápák és természetesen XVI. Benedek életéből.

A mű 76 fejezetét – bár hiteles történelmi munkáról van szó – úgy is tekinthetjük, mint egyfajta folytatásos regényt, amely néhol kriminalisztikai remekmű (például a Zsinatot megfordító „ütközet”, vagy az árulás drámája), másutt könnyeket szemünkbe csaló lírai alkotás, mint például a pápa kapcsolata szüleinevel és testvéreivel, vagy lemondásának és búcsúzásának elbeszélése. Az olvasó az életkorától függően – minél idősebb valaki, annál inkább – elmondhatja, hogy Peter Seewald könyvében „A mi pápánk” élete bontakozik ki a szeme előtt. • I. kötet: 592 oldal; II. kötet: 446 oldal. Kemény táblás, 32 oldalas színes melléklettel. I–II. kötet ára: 11 900 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 • LV. ÉVFOLYAM, 2021/1–2.

Ára: 1400 Ft