

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

BODA LÁSZLÓ

Jézus Krisztus mint erkölcsstanító

BOLBERITZ PÁL

Nicolaus Cusanus filozófiai
Isten-tanának alapkérdései

DOLHAI LAJOS

Lex orandi Lex credendi

GÁRDONYI MÁTÉ

A papság reformja a Trienti Zsinaton

ROKAY ZOLTÁN

Néhány észrevétel Pázmány
filozófiai munkássága kapcsán

RÓZSA HUBA

Az Ószövetség szociális törvénykezése
a Deuteronomiumban (I. rész)

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Az Ankyrai Zsinat kánonja
az első két esztergomi zsinaton

XXXIII. évf. 1999. 3-4. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXIII. évfolyam
1999. 3-4. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Rózsa Huba

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Boda László
Bolberitz Pál
Erdő Péter
Kránitz Mihály
Lenhardt Vilmos
Puskás Attila
Rokay Zoltán
Rózsa Huba
Tarjányi Béla
Tarjányi Zoltán
Török József
Vanyó László

Felelős kiadó
Török József

Szerkesztőség
1053 Bp. Veres Pálné u. 24.
Telefon: 318-13-32
(munkanapokon: 9-13 óráig)

HU ISSN 0133-1779

Kiadja a Hittudományi Kar
megbízásából a Jel Kiadó
Előfizetés a Jel Kiadón keresztül

Egy szám ára:
330 Ft.
Előfizetés egy évre:
660 Ft.

Felelős vezető
Györfly Andrea

Nyomás
Váci ÁFÉSZ Nyomda



Tartalom

BODA LÁSZLÓ	
Jézus Krisztus mint erkölcsstanító	81
BOLBERITZ PÁL	
Nicolaus Cusanus filozófiai Isten-tanának alapkérdései	89
DOLHAI LAJOS	
Lex orandi Lex credendi	97
GÁRDONYI MÁTÉ	
A papság reformja a Trienti Zsinaton	108
ROKAY ZOLTÁN	
Néhány észrevétel Pázmány filozófiai munkássága kapcsán	115
RÓZSA HUBA	
Az Ószövetség szociális törvénykezése a Deuteronomiumban (I. rész)	131
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.	
Az Ankyrai Zsinat kánonja az első két esztergomi zsinaton	153
KÖNYVSZEMLE	159

BODA LÁSZLÓ

Jézus Krisztus mint erkölcsstanító

Jézus Krisztus születésének 2000. évfordulójára

Ernst Renant és Albert Schweitzert elég kiemelni azok sorából, akik Jézusban az emberiség egyik kiváltságos erkölcsstanítóját látják és értékelik, például Szókratész vagy Konfucse mellé helyezve. Ez az elismerés azonban egyszerre hízelgő és ugyanakkor akaratlanul is elmarasztaló. Jószándékú, de lényegbevágó félreértés. Olyanféle, mint amikor Nyugaton Petőfiben csupán a forradalmárt méltatják, a költő rovására. Hiszen ma már egyetemesen elfogadott alaptétele a katolikus, sőt az általános keresztény teológiának, hogy *Jézus Krisztus elsősorban léttanító és csak azután, mintegy ebből következően és csak másodsorban erkölcsstanító*. A tomista filozófia egyik alaptétele, hogy amint az értelem az akaratot, úgy a lét is megelőzi a cselekvést: „Operari sequitur esse”. S ez pontosan alkalmazható Jézus Krisztus életére és tanítására is.

A Názáreti Mester egyértelműen úgy jelent meg a világban, úgy kezdte és folytatta nyilvános működését, hogy Isten országát hirdette meg. S ebben személye elválaszthatatlan tanításától.¹ Keresztelő Szent János hasonlóképpen úgy mutat rá – közvetlen közlőből – mint akikben elközelt az Isten országa (Mt 3,2). A kafarnaumi zsinagógában nyilvános fellépésekor mondott beszéde megzavarhat bennünket, hiszen Izajás próféta szavait magyarázva mintha erkölcsstanítóként mutatkozna be, de az evangéliumok kontextusa minden kétséget kizár. Jézus Krisztus – akár kimondottan, akár kimondatlanul – Isten országát (Bazileia Tú Theú) hirdeti elsősorban, amely személyében jelenik meg közöttünk és tanításában kap méltó megfogalmazást. „Tartsatok bűnbánatot – hirdette –, mert közel van a mennyek országa” (Mt 4,17). Avatott tekintetű bibliatudósok figyelnek föl arra, hogy a legsajátosabban krisztusi erkölcstanként elkönyvelt hegyi beszéd sokat idézett nyolc boldogsága nem „preszkriptív módon”, parancsoló-előíró-rendelkező formában nyer megfogalmazást, hanem kijelentő, vagyis deskriptív mondatokban: „Boldogok akik...” S a végén: „Boldogok vagytok...” (Mt 5,3–12 – Lk 6,20–26).² Mindez arra utal, hogy Isten országának közöttünk és bennünk kezdődő életformájából mintegy spontán fakad egy merőben evilági szemlélet számára első pillantásra elfogadhatatlannak tűnő magatartás, olyan emberi életforma, melynek képviselői a világ minden zaklatása ellenére is megízlelhetik a létezés örömét. A nyolc boldogság ugyanis valóban eredeti és páratlan szöveg az emberi etikákban, ugyanakkor észrevehetően kiélezett ellentéte – nemcsak az Ószövetség

¹ Ld erről: BÖCKLE, F.: *Fundamentalmoral*, München, 1977, 197–203 – W. Kasper: *Jézus a Krisztus*. Bp. 1996, Vigília kd. Jézus küldetése. 75–96.

² GUARDINI, R.: *Der Herrl*. Würzburg, 1959, 11. kd. 75. Die Seligpreisungen.

írástudói szemléletének–, hanem az evilági értékelésmódnak is, annak az életformának, melynek képviselői a „kincs, hír, gyönyör” bódulatában élnek.³ Igéit áthidalhatatlan szakadék választja el az epikureizmustól vagy Hume hírhedett tételétől, miszerint: jó az, ami kellemes, rossz az, ami kellemetlen. Nem ellentéte viszont a hitelesen emberinek, csupán fölülmúlja azt. Jézus tehát elsősorban és mindenekelőtt léttanító, amit Pál apostol kommentál hiteles teológiával leveleiben úgy, ahogyan azt Franz Böckle megfogalmazta, ami ebben a mondatban foglalható össze: „Ez lettél Krisztusban, tehát eszerint cselekedj”.⁴ Ha mindezt elfogadjuk, akkor viszont már hiteles keresztény értelmezéssel beszélhetünk Jézus Krisztusról mint erkölcsstanítóról, erre az utóbbira összpontosítva figyelmünket.⁵

1. Először a teológiai alapállásra kell tekintettel lennünk. Az Ige megtestesülése egy sajátos teremtményi létforma, az „emberi állapot” föl vállalása, önkéntesen, szabadon, szeretetből.⁶ S az egyháztörténet tapasztalata igazolja, hogy a pogány népekhez a megváltás üzenetét elvivő misszionáriusok működése is akkor hatásos, ha a küldött – legalább egy időre – felvállalja a megváltásra várók életformáját. Jézus Krisztus így vállalta föl egyetemes megváltásunkat azzal, hogy „emberré lett” és a kereszten meghozta értünk halálos életáldozatát, megtisztítva, beteljesítve és fölemelve ezzel minden vallásos jellegű emberi áldozatbemutatást, a bűnök bocsánatára. Dogmatikailag Isten szeretetének hármasság kiáradása nyilatkozik meg benne és általa: a teremtés, a megváltás és a világ megszentelése. Az üdvösségtörténet kontextusában a Fiút az Atya küldi, a Szentlelket a Fiú. – Jézus Krisztus valóságos emberségének azonban ismert paradoxona, hogy *dogmatikailag könnyebb megérteni istenségét, mint emberségét*. Mert a valóságos emberség egészen konkrét következményekkel jár: konkrét történelmi térben és időben kell megjelennie a világban, konkrét nép és földterület keretében, konkrétan mérhető testi s ezzel faji mivoltában, férfiúi nemében, konkrét családban és rokonsággal, konkrét pszichológiai fejlődéssel. Konkrét emberi tapasztalatokból vett szavakkal és konkrét nyelven kellett beszélnie konkrét hallgatóságához. Mai szemmel nézve még azt is hozzátehetjük, hogy az Evolúcióban is konkrét központi helyet kell elfoglalnia, amint annak megközelítésére Teilhard de Chardin tett kísérletet.⁷ Ennek kezdeti jele az, hogy Jézus Krisztus a világtörténelem első számú és legkiemelkedőbb személyisége, akiben az „erkölcsstanítót” megelőzi és megalapozza az erkölcsi cselekvés embere, az, akit a Krisztuskövetés mintaképének, normájának tekintünk.⁸ Benne valósult meg az emberlét teljessége.

2. Az alapkérdés: *milyen volt Jézus mint erkölcsi karakter*, embersége oldaláról nézve? Elsősorban szabályosan fejlődő, pszichológiájában is alakuló-bontakozó, de ugyanakkor egyedülállóan karizmatikus személyiség. Ha nevelőapja, József eleinte

³ Ld. P. Hoffmann – V. Eid: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. 1975. Herder kd. Die Begründung einer neuen Sittlichkeit in den Antithesen der Bergpredigt. 73–95.

⁴ A morálteológia alapfogalmai. Bécs, 1975. 12.

⁵ Ld. SCHÜTZ, A.: Krisztus. Bp. 1940, Szent István Társulat kd. 24. – KONCZ L.: A mi Krisztusunk. Bp. 1975, Szent István Társulat kd. 137.

⁶ Ld. KASPER, W.: Jézus a Krisztus. i. m. 223–262.

⁷ REZEK, R.: „Minden valóság központja”. (in: Teológiai évkönyv. Bp 1982, SZIT kd.) 254.

⁸ KLINGL, A.: Nachfolge Christi – ein moraltheologischer Begriff? (in: Christlich glauben und handeln. 1977, Pathmos kd. 78.). – BODA, L.: A keresztény nagykorúság erkölcssteológiája. Bp. 1987. Ecclesia kd. 131.

megküzdött is a kételyekkel, hogy az-e, akit az álmában kapott isteni üzenet előre jelzett, a későbbiekben meggyőződhetett róla, hogy valóban az. A jelek szerint már tizenkét évesen döntést hozó, kora érett alkatú. Rutinszerűen ismételjük, hogy átélte például még a kamaszkori „elszakadás” lelki periódusát is, de azt szintén a bontakozó karizmatikus személyiség módján. Emberi megítélés szerinti „engedetlensége” által anyjának és nevelő apjának okozott fájalmát az Atya iránti engedelmesség bőségesen kárpótolta, egy olyan cselekvési dilemma-szituációban, amelyben pszichológiai önállósulását nyilvánította ki. Aztán már „engedelmes volt” anyja és nevelőapja iránt, amint az Evangéliumban olvashatjuk (Lk 2,52). Édesanyja, Mária feddő szavai szelídek. Ha József vérszerinti apa, akkor ezért is, meg a patriarkális család törvényei szerint is neki kellett volna elmondani mindezt. Hogy nem ő mondta, az beszédes bizonyíték helyzetére vonatkozóan. József tapintatos nevelőapához illetően viselkedik, amikor hallgat. Az pedig, hogy Jézus önálló döntése kezdetétől, legalábbis az élet lényegi kérdéseiben, folyamatosan a mennyei Atyához fordult és nem őhozzá, mindenél többet mond erről. Újabb jele annak, hogy meddig terjed nevelőapai szerepe. – Ehhez kapcsolható Jézus erkölcsi magatartásának kulcskérdése: *alapvető szándékának, voltaképpen előzetes döntésének határozott karaktere*. Ez pedig a mennyei Atya akaratához alkalmazott élet, melyhez következetesen igazodik a legkülönbözőbb életszituációkban, amelynek legnagyobb visszhangot keltő mondata a Miatyánkban: „Legyen meg a te akaratod” (Mt 6,10). Jézus alapvető szándéka: igent mondani az Atya akaratára, ami elválaszthatatlan Isten országától.⁹ Amit tehát a dogmatika hitelesen megállapít az Atyával való dialógusra vonatkozólag, azt az erkölcszociológia tovább viszi és az *alapvető életelhatározás keretében* világítja meg. Jézus szava visszatérően igazolja ezt: „Az én eledelem, hogy annak akaratát teljesítsem, aki küldött” (Jn 4,34), továbbá: „mert nem a magam akaratát keresem, hanem annak akaratát, aki küldött” (Jn 5,30).¹⁰

Zökkenőmentes volt-e ennek az alapvető szándéknak végső döntéssé váló realizálása? Az evangéliumokból kiolvashatóan nem volt az. Ez Jézus életének drámaisága. A dráma lényege ugyanis az akaratok ütközése. Jézus Krisztus mentes volt a bűntől – ez nem tartozik hozzá a hiteles emberi létformához –, viszont nem volt mentes a kísértéstől, és ez nem csupán a pusztai hármas megkísértésére vonatkozatható.¹¹ Nehéz választási helyzetek dilemmáiban kellett meghoznia végső döntését az Atya akaratára mellett. És ő meghozta. Meghozta, amikor tanított és amikor végző elhatározásának ideje elérkezett, az Olajfák hegyén: „Mindazonáltal ne az én akaratom legyen meg, hanem a tiéd” (Lk 22,42). S meghozta a keresztfán is: „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet” (Lk 23,46). Ezzel egyértelműen a nagykorú erkölcsi személyiség mintáját adja számunkra, mert határozott és céltudatos életformát követ, megváltói küldetésének tudatában. S ezt valósítva hozza meg döntéseit. Alapvető szándéka tehát következetesen realizálódik földi életében.

⁹ Ld. GUARDINI, R.: i. m. Der Wille des Vaters. 121. – NYÍRI, T.: Ki ez az ember? Bp 1976. SZIT, 95.

¹⁰ Ld. BODA, L.: A keresztyén nagykorúság erkölcszociológiája. 153.

¹¹ Ld. GUARDINI: i. m. Die Taufe und die Versuchung. 27. – GÁL, F.: Jézus Krisztus a Megváltó. Bp. 1972. SZIT kd. 107.

3. Ami Jézus erkölcsi tanítását illeti, annak legsajátosabb, legegységibb és legmerészebb vonása, hogy *önmagát jelöli meg követendő normaként*.¹² Ez különösen az apostolok vagy a bibliai fiatalember meghívásánál olvasható s jellegje a „Jöjj, kövess engem” (Mt 8,19 s más helyek). Cselekvés-normának is önmagát jelöli meg, amikor „új parancsot” hirdet: „Úgy szeressétek egymást, amint én szerettelek titeket” (Jn 13,34), amit persze nem csak múlt időben kell érteni. Vajon az emberiség melyik nagy erkölcsstanítója mondhatta volna ezt? Szókratész? Konfucse? Vagy Kant?¹³ Nyilván egyik sem. Már ezért sem lehet őt elhelyezni a nagy etikusok között, mint azok egyikét. Így nem illik bele a sorukba. Nem lehet következetes, ha valaki – mint Renan is – azon a címen próbálja megmentei Jézus egyedülállóan kiemelkedő történelmi jelentőségét, hogy megváltói mivoltát tagadja, de elismeri mint kiváló erkölcsstanítót. Krisztus vetélytárs nélküli különállását a megtestesült Ige létformája hitelesíti. Jogosan állapítja meg Schütz Antal, hogy ha Jézus nem az volna, akinek mondja magát, akkor magatartása és szavai elviselhetetlen gögről tanúskodnának.¹⁴ Akkor egy csapásra megszűnnék erkölcsi személyiségének kivételes rangja és szuggesztivitása, karizmatikus hatóereje. A megalomániás lelki betegek közé sorolhatnák őt. Élete és szavai azonban az ellenkezőjét tanúsítják, s különösen hiteles alázata, következetessége, meg persze páratlan történelmi hatása.

4. Jézus erkölcsi tanítását nem lehet és nem szabad elszakítani Isten országának létformájától és az abba vetett hittől, ill. reménytől. Ez az ország ugyanis már általa érkezett és általa van közöttünk (Lk 17,21). Példabeszédei sohasem tisztán erkölcsi üzenetet közvetítenek, hanem – legalább rejtetten – Isten országának létformáját is közvetítik. Jellemző, hogy amikor a hegyi beszéd erkölcsi vonatkozású igéit jellemezni akarja a bibliamagyarázat, ezt a címet adja: „Példabeszédek Isten országáról” (vö. Mt 3. f.). A hegyi beszéd egyik legviszhangosabb mondata pedig ez: „Keressétek először Isten országát és annak igazságát” (Mt 6,33). – Mik ennek legsajátosabb vonásai?

a. A *szántóföldben elrejtett kincsről* szóló példabeszéd egyértelműen Isten országára vonatkozik (Mt 13,44). Ugyanakkor az ember kincskereső ösvágyát fogja be a hasonlatba, hogy az Ország különleges értékét érzékeltesse.

b. A *tékozló fiú* példabeszéde szintén sajátos vonatkozásban van Isten országával, amikor az ember megtérését a mennyei Atya irgalmas szeretetével kapcsolja össze (Lk 15,11). Ugyanakkor – mintegy mellékhatásként – arra is utal, hogy a kisebbik fiúnak is jár az örökség, nem csupán az elsőszülöttnek, ami áttételesen jelzi a pogányok számára is megnyíló üdvösséget.

¹² Az ószövetségi norma: „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat” nem azt jelenti, hogy az ember saját maga az erkölcsi mérce. Önmaga szeretete minden normális ember jellemzője. Ehhez kell mérni a felebaráti szeretetet is. Jézus azonban még önmagunk helyes – üdvösségirányú – szeretetének is normája. Ebben tehát egyedülálló. (Vö. Jn 13,15).

¹³ Az etika története arról tanúskodik, hogy a filozófusok különböző elveket és téziseket fogalmaznak meg, melyek próbatétele az egyetemes érvényűség, mint Kantnál a kategorikus imperatívusz. Az etika filozófusa tehát nem önmagát teszi meg normának. Ez még a vallásalapítókra sem jellemző. A Krisztus-követés egyetemesíthető és ugyanakkor tartalmában konkrét, vagyis nem merőben formális cselekvési elv.

¹⁴ Ld. SCHÜTZ, A.: i. m. 81–91. A szélsőséges bibliai racionalizmus még a „degenerált” jelzőt is megkockáztatja.

c. Az *irgalmas szamaritánus* példabeszéde egyszerre vonatkozik az ellenségszeretetre s azon belül arra, hogy különlegesen veszélyeztetett élethelyzetben, egy rászoruló embertársról van szó (Lk 10,33). S hogy ez mennyire az emberiség igénye s nem lehetetlen követelmény, kiderül abból, hogy hasonló esetben még a mai jog is előírja a segítségnyújtás kötelezettségét, ha valaki úgy fekszik sebesülten az útszélen, hogy egy másik autó gázolta el, majd annak vezetője cserben hagyta. A példabeszéd ugyanakkor rejtetten utal Isten országára is, egyben pedig a faji előítéletek feloldását tanítja. Az sem mellékes, hogy az irgalmas szeretet kérdésében Jézus nem az érzelmekre helyezi a hangsúlyt, hanem a cselekedetre, mellékesen még annak egyetemesíthető voltát is értékelte: „Menj és te is hasonlóképpen cselekedjél” (Lk 10,37).

d. A két fiúról szóló példabeszéd különösen sokat mond korunk számára, amelyben a verbális és reális kereszténység kérdését maga az élet veti fel és teológusok reflektálnak rá.¹⁵ Van, aki szóban igent mond a hívásra, magatartásában azonban nem igazodik ehhez. Van viszont olyan is, aki nem-hívónek vallja magát, de lelkiismerete szavát követi és a maga hivatáskörében kész szolgálni embertársait. Isten országába pedig nem az megy be, aki csak mondja, hogy „Uram, Uram” (Mt 7,21).

Ha Jézusban az erkölcsstanítót keressük, a keresztény etika ide vonatkozó szempontjai, különösen az erények adják meg a keretet a megközelítéshez. Nem szabad elfelejteni, hogy az evangéliumi aranszabállyal Jézus humánetikailag is a leghatásosabb elvet hirdeti meg, amit nem hívő etikusok is elismernek (még Hobbes sem kivétel!).¹⁶ Ezzel is jelzi, hogy a természetfölötti nem ellensége a természetes etikai értékeknek, hanem beteljesítője. Milyen erények jellemezték igazolhatóan a Názáreti Mestert?

e. A *négy sarkalatos erény* tekintetében néhány utalás elegendő annak bizonyítására, hogy ebben is mennyire példamutató. *Okossága*, sőt bölcsessége közmondásos. Elég válaszaire hivatkozni, amikor dilemmaszerű kelepcebe akarják csalni „Szabad-e adót fizetni a császárnak?” (Mt 22,17). *Igazságossága* azonban meghökkentő, amikor példabeszédében a munkások kifizetésénél a gazda a később érkezőknek is annyit ad, mint a korábban jötteknek (Mt 20. f.). Élesen jelzi ezzel, hogy Isten irgalma fölülmúlja az emberi érdekek számíthatóságait. A példabeszédbeli gazda gesztusa persze jogilag sem kifogásolható, hiszen eljárás módja nagylelkűségét jelzi a későbben érkezők iránt (s ez már rejtett utalás a pogányokból lett keresztényekre). Jézus önmérséklete, aszkézise az ószövetség hagyományának megszentelésével – pusztai böjt – s még inkább a hivatás-aszkézis vállalásával igazolható. Jellemző erre, amikor például tanítása során nincs hová fejét lehajtania (Mt 8,10). Bátorsága megmutatkozik abban, hogy – mint a Keresztelő – ő is nyíltan szemébe mondja a gazdagoknak bűneiket és ujjat mer húzni a hatalmasokkal, szolidaritásban a prófétákkal. S megváltó kereszthalálában

¹⁵ A verbális és reális hit a két fiúról szóló példabeszédben egyértelmű megfogalmazást nyer. Egyik csak mondja, hogy kimegy a szőlőbe, de nem teszi. A másik nemet mond, aztán mégis kimegy. A példabeszéd üzenete majdhogynem lappangott az elmúlt századokban. Korunkban viszont különlegesen aktuális, persze a politikában is, ahol a kimondott szó mögül hiányzik a személy és a valóság aranyfedezete.

¹⁶ A 18. sz. angol moralistái – előttük már Hobbes is – sorozatban hangsúlyozzák az evangéliumi aranszabály humánetikai jelentőségét mint elvitathatatlan elvet, melynek érvényességét egy ateista is beláthatja. A metaetika képviselői közül különösen G. M. Hare emeli ki és teszi meg egyik fejezetének mottójává. Ld. *Freiheit und Vernunft*. 1973, Pathmos kd. 103.

mindez a hősiesség fokára emelkedik. – A hitet, reményt, szeretetet különleges visszhanggal és visszatérően hirdeti s tesz mindháromról személyesen is tanúságot. Az Ószövetség Jahve-hitét beteljesíti azzal, hogy maga iránt is hitet követel, mert rajta kívül nincs üdvösség. A szeretet nagy parancsát az Ószövetség is megfogalmazta, de az csak általa lett átütő erejű, valódi életelv, amely a legkonkrétabb döntéseket is át-
hatja. Érdemes megidézni az irgalmasság cselekedeteinek szerepét életében és tanításában. A kenyérszaporítással ételt ad az éhezőknek, italt ad a szomjazóknak (még a bort is megszaporítva). A betegeket nem csupán látogatja, de gyógyítja, sőt halottakat is feltámaszt. A tudatlanokat az üdvösség tudományára tanítja. Ott van barátja, Lázár sírjánál és könnyezik. S maga is igénybe veszi e tekintetben mások segítségét (amikor például ételt, italt, szállást adnak neki). Megbocsát a házasságtörő asszonynak. Irgalmas a bűnöshöz, de a bűnt elítéli. Jézus szeretete egyetemes és ugyanakkor konkrét. Cselekedetekben nyilvánul ki inkább, mint szavakban. Amikor azonban a szeretet misztériumáról beszél, olyan elemi erejű és közvetlenségű kifejezéseket használ, amire a legnagyobb írók sem képesek: Te énbennem és én tebenned. Ti bennem és én tibenetek (vö. Jn 17,21).¹⁷

6. Vallásosságában Jézus töretlenül tiszta és egységes magatartást tanúsít. A törvény betűjéhez mereven ragaszkodó írástudók irányában megfogalmazott „valláskritikája” fejeződik ki abban is, amikor a vámos vallásosságát tartja hitelesebbnek a farizeusénál, imádságukat összehasonlítva (Lk, 18,9). A „szent” fogalmát forradalmi újítással változtatja meg, amikor lehajol a bűnöshöz, miközben a farizeusok botránkoz-
nak rajta (vö. Magdolna kenete). Az Ószövetség – meg a pogány vallások s – a szent és a profán, ill. a bűnös, a tisztátalan elkülönítését hangsúlyozták. Még Péter is ebben a felfogásban gondolkodott, amikor Jézus csodája láttán hirtelen belé nyilall, hogy Isten Szentje áll előtte. „Menj el tőlem, Uram, mert bűnös ember vagyok” (Lk 5,8). – Az Atyához fordulva Jézus megszenteli az imádság minden lényeges formáját: a szóbeli, az elmélkedő és a szemlélődő imát. Zsoltárokat is énekel apostolaival. Víziójának a tábor hegy a tanúja (vö. Mt 17,10). Isten jelenlétének misztikai megélésében pedig senki más nem hasonlítható hozzá. Ezt vallja meg elemi egyszerűséggel: „Én és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30). Megtanít bennünket a Miatyánkra, amely kinyilatkoztatott imádság, s amely életre váltja a Szentháromság tanát ebben a teológiai képletben: az Atyához, a Fiú által, a Szentlélekben. Ezért őt „káromkodással” megvádolni – égbeki-
áltó igazságtalanság. Valóságos embersége az imádságban való fejlődés tekintetében is igazolódik.

7. Vannak azonban erkölcsi tanításának kényes mondatai is: olyan utalások, melyeket kárörvendő figyelemmel kísérnek és állandóan emlegetnek az Evangélium ellenségei. A „Boldogok, akik szegények a lélekben” (régábban „lelki szegényeknek” fordították ezt). A kifejezés az anyagiak hajszolását elutasító igénytelenség lelkületére utal, s ezzel azokra az egyszerű emberekre, akik a birtoklás vágyától mentesen, igénytelenül élnek és mégis boldogok. A szerzetesi közösségekre is gondolhatunk, vagy azokra, akik nagy írók által is ezt a minősítést kapják, miközben annyi híres és dúsgazdag ember él boldogtalanul vagy legfeljebb a telt csűrűre gondoló evangéliumi gazdag gyanús elégedettségében. Hogy a „lélekben szegény” kifejezés mennyire nem a nyomott agyú együgyűekre vonatkozik, azt Szent Ágoston példája is igazolhatja, aki zseniális

¹⁷ BODA, L.: Evangelizáció és Krisztus képmásának kialakítása (in. Teol. évkönyv, 1982, 182.).

gondolkodó és író létére megtérése után az anyagiakban igénytelen szerzetesi életformát választja, azokkal együtt, akik hozzá csatlakoztak. Ez jellemzi minden idők igazi bölceit és szentjeit. – Ugyanígy botránykő sokak szemében az egyébként fordítását tekintve sem egészen hiteles mondat: „Ha valaki követni akar, de nem gyűlöli meg apját és anyját...” (Lk 14,26). Egy katolikus családból való tanárnő emiatt fordított hátat az Egyháznak és az Evangéliumnak. A materialista nevelés állandóan ezt a kiragadott mondatot sulykolta belé. Ő csak ezt jegyezte meg Jézus szavaiból. Pedig ezek a szavak csak azt kívánják rögzíteni, hogy az élethivatás olykor a szülőkkal való szakítást követelheti meg (általában csak átmenetileg). És bizonyos esetekben vállalni kell ezt a szakítást. Elég Asszisi Szent Ferencre, Aquinói Szent Tamásra, Szent Klárára vagy a mi Szent Margitunkra gondolni. És sok millióan vannak, akiket indokolatlan szülői kényszer próbált tisztességes szándékú házasságuktól vagy papi, szerzetesi hivatásuktól eltéríteni. Ilyen drámai szembenállásokat idéző mai filmekben is hányszor elhangzik a fellázadó fiak és leányok érzelmi kitörése a hivatásukat keresztezni akaró szülő felé: „Gyűlöllek!” Nem a szülők iránti gyűlöletre való felszólítás tehát Jézus szava, de hogy is az, hiszen ő megerősítette a Tízparancsolatot és benne a szülők iránti tiszteletet (vö. Mk 10,19). A Lukács evangéliumában található kijelentésmód egyértelműen arra utal, hogy a hivatás érdekében dönteni kell, az azt akadályozó szülői akarat ellenére is. S ez az öt követőkre fokozottan vonatkozik. Máté szövege a hitelesebb, a kevésbé félreérthető: „Aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám” (Mt 10,37).

Az erkölcszociológus elcsodálkozhat azon, hogy mi minden van még az Evangéliumban, ami kiélezett jelenbeli vitáinkat válaszolja meg, elemi egyszerűséggel. Elég a több évtizedes deontologikus-teleologikus diskussziókat idézni. A két fogalom szembesítésével kiderül, hogy lehet érvelni a dolog természetéből deontologikusan és lehet a hatásaiból, irányultságából, teologikusan. Egyik sem zárhatja ki azonban a másikat. A cselekedetnek csupán következményeit figyelembe vevő konszekvencializmus hibája ebben van (ld. Veritatis splendor enciklika). Jézus ezt mindenki számára közérthető bölcsességgel fejezi ki: „A jó fa jó gyümölcsöt terem, a rossz fa pedig rossz gyümölcsöt” (Mt 7,17). Ez a fa természetéből adódó, ún. deontologikus következtetés. Amikor pedig azt mondja, hogy „Gyümölcsöiről ismeritek meg a fát” (Mt 12,33), akkor a termésből, mintegy célirányból közelítve, teologikus szentenciát mond. Mindkét érvelés lehet hatásos a maga helyén. A rossz fa a természetében hordozza azt, amit „önmagában rossznak” (in se malum) mondunk. A jó gyümölcs viszont – ha a szőlőt vesszük alapul – arra enged következtetni, hogy a tőkét beoltották és megfelelő talajba ültették. Különben vadszőlőt teremne.

Jézus Krisztus személyes példája és tanítása egységes, következetes, egy tömbből faragott. Ismerjük a Mester „hit és erkölcsi” pedagógiájának módszerét. Tanító útjain felhasználja a természeti táj adta képeket és az emberi környezet, az adott „szituáció” indításait, hogy ahhoz fűzze az üdvösség titkára vonatkozó magyarázatát. Az ég madarai, a mezők lilioma éppúgy asszisztál ehhez, mint a kiszáradt fügefafa, a szőlőskert vagy egy búzatábla. Van, amikor kérésekkel és kérdésekkel ostromolják. Ezekre példértékű okossággal válaszol, mint akkor is, amikor bírói döntésre kívánták rábírní és ő a világi hatóságokhoz irányítja a kérelmezőt (Lk 12,14). Szembetűnő, mennyire távolságot tart a vérségi kapcsolatok tekintetében – édesanyját, nevelő apját vagy unokatestvérét, Jakabot is beleértve –, amikor a megváltás ügyéről van szó. Megvan benne a

messiási küldetés öntudata és céltudata, ugyanakkor a szolgálatvállalás alázata. Megvan benne a határozott dönteni tudás. Nem engedi magát eltérítettetni a rövidlátó jóakarat által (vö. Péter). Jellemzilárdságát már Karl Adam hangsúlyozta. Kivételes formában megvan tehát benne az erkölcsi személyiség nagykorúsága. A biblikusok elismerik, hogy ezért nem kísértheti meg őt az érzékiséggel a Gonosz Lélek. Ezért nem lehet hiteles a Jézus Krisztus utolsó megkísértése c. film. Megváltónk erkölcsi személyiségének mintegy jelgéje lehetne tehát az a mondat, melyet főpapi imájában fogalmaz meg, az Atyához intézve: „feladatot, amit rám bízál, elvégeztem” (Jn 17,4).

Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatók tudományok köréből közlő monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter.

Eddigi kötetek:

- | | |
|--|-------------|
| 1. Millner, Anton: <i>Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen, Recht</i> , Bp. 1990. | 300 Ft |
| 2. Kuhn, Christian: <i>Die theologische Begündung des Kirchenrechts in der Münchener Schule</i> , Bp. 1991. | 290 Ft |
| 3. Bauer, Johannes B.: <i>Az újszövetségi apokrifek</i> , Bp. 1991. | 190 Ft |
| 4. Reisner Ferenc: <i>Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben</i> , Bp. 1991. | (elfogyott) |
| 5. Marton József: <i>Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig</i> , Bp. 1993. | 410 Ft |
| 6. Erdő Péter: <i>Latin-magyar egyházbizományi kasszótár</i> , Bp. 1993. | 205 Ft |
| 7. Muzslay István: <i>Gazdaság és erkölcs</i> , Bp. 1993. | 440 Ft |
| 8. Czopf Tamás: <i>Die spezifisch christliche Gotteserfahrung</i> , Bp. 1994. | 400 Ft |
| 9. Somorjai Ádám: <i>A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)</i> , Bp. 1993. | 410 Ft |
| 10. <i>Doctor et apostol. Szent István-tanulmányok</i> , Szerk. Török József, Bp. 1994. | |
| 11. <i>A családok lelki gondozása. Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása</i> , Bp. 1994. | |
| 12. <i>Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából</i> . Szerk.: Fila Béla, Erdő Péter | |
| 13. <i>Mindszenty emlékezete. Tanulmányok</i> . Szerk.: Török József | |
| 14. Kránitz Mihály: <i>Origenész élete és az Origenész-kutatás</i> Bp. 1995. (tanulmány) | 300 Ft |
| 15. Ladányi Erzsébet: <i>Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában</i> Bp. 1996. | 900 Ft |

Kapható és megrendelhető: **Márton Áron Kiadó**

H-1035 Budapest, Kórház u. 37., Tel.: (1) 368-9527, Fax: (1) 368-9869

BOLBERITZ PÁL

Nicolaus Cusanus filozófiai Isten-tanának alapkérdései

A filozófus Nicolaus Cusanus bíborost – épp bölcséletének sajátos eredetisége miatt – aligha lehet valamely filozófiai iskola kategóriájába besorolni. Frederik Copleston nem alaptalanul nevezi őt filozófiatörténetében átmeneti gondolkodónak („transition thinker”). Ő a reneszánsz kor olyan filozófusa volt, aki a középkori, skolasztikus hagyományt a kibontakozó, újkori, tudományos gondolkodással kívánta összhangba hozni.¹

A cusanusi filozófiában Isten eszméje mint bölcséleti téma és a végtelenség gondolata fontos szerepet játszik. Cusanus a maga rendszerén belül az Isten-kérdést a filozófia, a teológia és a természettudomány összefüggésében vizsgálja.

Ám a Bíboros Isten-tanának lehetséges megközelítésének és megértésének feltétele, hogy ismeretelméletének főbb gondolatait megismerjük. Ez lehetővé teszi, hogy a szerző gondolkodási módszere jobban feltáruljon előttünk. Ám ez mégsem jelenti azt, hogy Cusanus Isten-tanát ismeretelméletéből lehet levezetni. Épp ellenkezőleg: Cusanusnak sajátos Isten-képe van, és minden filozófiai törekvése arra irányul, hogy ezt a képet lépésről lépésre mind jobban megvilágítsa.

A CUSANUSI GONDOLKODÁSI MÓDSZER

Cusanus ismeretelmélete szerint a hagyományos, aristoelészi logika eszközei nem elegendők a világ racionális értelmezéséhez. Nézete szerint a fogalmi megismerés által pusztán megközelítő tudáshoz juthatunk. Ám a hagyományos eszközökkel a tárgyi világ a maga teljes valóságában megragadhatatlan marad számunkra. Úgy véli, hogy a megismerés – és itt Cusanus matematikai példákra utal – az ismereti tartalmak egymáshoz való viszonyítása által, illetve az ismeretlenek a már ismertre történő visszavezetése útján valósul meg. A hasonló dolgok azonban csak kisebb vagy nagyobb mértékben viszonyulnak egymáshoz, így a tökéletes egyenlőség és egybevágóság sohasem valósulhat meg maradéktalanul. Az igazság így kizárja a „több” és „kevesebb” mozzanatát. Az emberi ész (intellectus) úgy viszonyul – szerinte – az igazsághoz,

¹ F. COPLESTON, A history of Philosophy, New York 1963, Vol.3, Part V.37.o

mint a sokszög a körhöz. Minél jobban közelíti meg a sokszög a kör területét, annál több „területen” érintkezik vele, jóllehet a végtelenben nem jut a kettő azonosságba.² Mivel tehát megismerésünk alapján véve csak *megközelítő* (vö. „coniecturalis”), maga a végtelenség is – amire a megismerés törekszik – megragadhatatlan lesz számunkra. A megismerés ezen feltételei mellett a véges és végtelen nem tudnak egymáshoz viszonyulni. Ez az, amit Cusanus „docta ignorantia”-nak, vagyis „tudós-tudatlanság”-nak nevez. Csakhogy Cusanus itt nem torpan meg, és nem marad meg a tagadásban. Azért tudjuk, hogy nem ismerjük meg az Istent, mert szellemi lelkünkben ott szunnyad ama háttéri ismeret, ami már „valamit” (jóllehet nem-megfogalmazottan) tud Istenről, hiszen tagadni csak azt lehet, ami – legalábbis a létbe-helyezettség értelmében – már van. Cusanus szerint nem ismerjük a végtelent, csak azt tudjuk, hogy tudunk valamit róla. Értelmünk eléri ugyan a végtelent, de ugyanakkor kívülre is marad. A „docta ignorantia” tehát Cusanusnál a gondolkodási módszer, az út, amin keresztül az értelem eljuthat Istenhez.

A fogalmi megismerésről kialakított kép Cusanusnál nem annyira a nominalizmus hatását, hanem inkább a középkori, újplatonikus mozzanatokot is magában hordozó, misztikus teológia és a matematikai evidenciára való törekvés gondolatainak befolyását tükrözi. Cusanusnál ugyanis a misztikus megismerés és a matematikai egyértelműség a bizonyosság legmagasabb fokát nyújtja.

Cusanus ismeretelmélete azon ontológiai belátáson alapul, hogy az „egy” fogalma minden megismerésünk előtt már adva van.³ Az „egy” mint minden tapasztalás végső lehetőségű feltétele – nézete szerint – nem származhat sem a tapasztalatból, sem az elvonatkoztatásból. Az „egy” nem más Cusanus rendszerében, mint az az őselv, amiből (s itt az újplatonizmus beállítottóságát követi) metafizikai deductio-val levezeti a létező dolgokat. Az „egy” az az idea, amiből minden létező „mindensége” (omnitudo realitatis) származik és amit csak az ész (intellectus) tár föl a számunkra. Az „egy” mindent megelőző, transzcendens, onto-logikai valóság, ami minden számlálás lehetőségű feltétele. Szellemi lelkünk megismerő képessége (mens) az isteni szellem hasonmása. Benne valósul meg az ellentétek egysége (complicatio), amiből a sokaság kibomlik (explicatio). A szellemi léleknek mint megismerési képességnek (mens) további két ismerő fakultása van: Az értelem (ratio) és az ész (intellectus). Az értelem az elemzés és megkülönböztetés, vagyis a diszkurzív és fogalmi gondolkodás képessége, míg az ész (intellectus) nem a különbözőség és az ellentétek felismerésének, hanem az egység megragadásának princípiuma bennünk.

Az intellectus nem arra törekszik, hogy a végest, hanem arra, hogy a végtelent ismerje meg. Az ész – szemben az értelemmel – nem fogalmilag, hanem közvetlenül ragadja meg az ismeret tárgyát.⁴

Az értelem (ratio) számára a létezők tökéletessége és diszkurzív fogalmi megismerésünk részére az ideális igazság mindig lemaradásban van, vagyis az értelem képte-

² Vö. De docta ignorantia, hrg. von E. Hoffmann und R. Klibansky, Lipsiae Meiner) 1932. I.c.3. Nicolai de Cusa, Opera omnia, Bd.I.

³ Vö. Idiota de sapientia, I.c.6., hrg. von L. Baur, Lipsiae (Meiner) 1937. Nicolai de Cusa, Opera omnia, Bd.V.

⁴ Vö. De coniecturis, II.c. 16 és 1,6. hrg. von L. Baur, Lipsiae (Meiner) 1940. Nicolai de Cusa, Opera omnia, Bd.XI.

len arra, hogy a dolgokról adekvát ismeretet alakítson ki, hiszen megismerése pusztán hozzávetőleges (coniecturalis). Ám a tökéletesség mint idea valamiképpen mind a létezőkben, mind a szellemben „fölvillan”, megismerésünk mégsem reked meg pusztán a negativitásban. A szellem (mens) az ész (intellectus) által lehetővé teszi, hogy legyőzzük kétségeinket és a viszonylagosságból fakadó bizonytalanságot, és elvezet minket az igaz ismerethez. Jóllehet a diszkurzív gondolkodás nem juttat el a megismerés legmagasabb szintjére, de lehetségessé válik ez a megismerés egy másik módja által, ami nem más, mint a „szellemi látás” (visio intellectualis). A szellemi látás – Cusanus szerint – nem azonos a „misztikus látás”-sal, mivel az előbbi intellectuális aktivitás, ami nem zárja ki a tudat megismerő működését, hanem ellenkezőleg: az intellectuális látás által jut el az ész a veleszületett erőinek legmagasabb fokára.

Az így értelmezett ész pedig már el tud jutni az abszolútumhoz, mivel Isten túl van az ellentétek világán, ami a mi emberi tudásunkat jellemzi. Cusanus tudatában van annak, hogy csak a véges világ részei vannak egymással ellentétes viszonyban. Az abszolútumban az ellentétek tökéletesen feloldódnak: Isten ugyanis szerinte maga az „ellentétek egybeesése” („coincidentia oppositorum”), akiben a „legnagyobb” és a „legkisebb”, a „lét” és a „nemlét” és minden más ellentét feloldódik.⁵

A szellem (mens) megismerő ereje az ész (intellectus) által teszi lehetővé, hogy a gondolkodó elme Isten lényegét, ami a „coincidentia oppositorum” – jóllehet pusztán a „tudós tudatlanság” közvetítésével – világosabban megértse.

CUSANUS ISTEN-TANA

Isten létének kérdése Nicolaus Cusanus számára nem gyötrő probléma. Bizonyos értelemben még azt is mondhatjuk, hogy találhatók írásaiban Isten-érvek, amelyek arra irányulnak, hogy értelmi megalapozást nyújtsanak Isten léte igazságának alátámasztására. Ám ezek a megfontolások korántsem kapnak Cusanusnál olyan jelentést végkövetkeztetéseikben, mint a szenttamási ún. Isten-érvek (pontosabban Isten léte felismerésének értelmi útjai). Ugyanis Cusanus amikor Isten megismerésének értelmi lehetőségeit tárgyalja, akkor nem apologetikus szándék vezérli.⁶ Úgy tűnik, hogy Aquinói Szent Tamás érvelése Isten léte mellett közelebb áll az újkori ember gondolkodásmódjához, hiszen elvonatkoztat a hívő ember hitből fakadó meggyőződésétől és racionális megközelítéssel a mindenki által elfogadható tényekből és tapasztalatokból indul ki, amelyeket végső alapjukhoz kíván visszavezetni.⁷

Cusanus Isten létére irányuló gondolatmenetei nem annyira érvek és bizonyítékok, hanem inkább arra törekszenek, hogy Isten fogalmát jobban körülírják és megvilágítsák. Cusanus Isten-tanában azt fogalmazza meg, ami lelkében Isten-kép gyanánt él,

⁵ Vö. De doct.ign. I.c.11

⁶ Ez magyarázza meg azt, hogy J.Hommes szerint miért észlelhető Cusanusnál tisztázatlanság a létesítő okságot illetően. Vö. J.HOMMES: Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Cusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt, München 1926. 153. o.

⁷ Vö. F. COPLESTON: Aquinas, Baltimore 1965. 111 kk. és Thomas Aquinatis: Summa Theologica, I.a.2,1 sed contra.

és épp az a lényegi vonatkozás Istenhez – amit ez az Isten-kép hordoz –, lesz számára ama tény, ami elégségesen megindokolja, hogy Isten a világ egyetlen végső oka.

Cusanus Isten-tanát gondolkodási módszerének összefüggésében kell vizsgálnunk, aminek középpontjában az „ellentétek egybeesésének” („coincidentia oppositorum”) elmélete áll. »Egységes álláspontként lehet elfogadni, hogy a „coincidentia oppositorum” tana a cusanusi Isten-tan alapvető magva. Az sem kétséges, hogy ez a fogalom nála általános jelentéssel és jelentőséggel bír. E tannal a Bíboros azt kívánja mondani, hogy Istenben nincs ellentmondás, hogy Őbenne minden egy és azonos az isteni lényeggel, amiből ki van zárva minden ellentmondó határozomány. Ily összefüggésben azt is lehet mondani, hogy az „ellentétek egybeesésé”-nek tana épp Isten fenségét és mindenekfölöttiségét fogalmazza meg« – írja Paul Wilpert, e kérdés kiváló szakértője.⁸ Jóllehet formailag nem ugyanaz, ha azt mondom, hogy Isten maga az egység és az ellentétek egybeesése, de tárgyi tartalmát illetően a kettő mégis ugyanazt jelenti. Ebben az összefüggésben viszont joggal felmerül a kérdés: Vajon mit ért Nicolaus Cusanus a „coincidentia oppositorum” tanán, amikor ezt Istenre alkalmazza?

Cusanus végső soron Isten lényegét kívánja megvilágítani az „ellentétek egybeesésé”-nek elméletével. Isten nem csupán az ellentétek „fölött” van, hanem az ellentétek egybeesése benne van Isten lényegében. Az ellentétek egybeesésében van Isten lényege és igazsága. Isten mint az „elgondolható legnagyobb”, „aminél nagyobbat nem lehet elgondolni” olyan felismerés, ami a bölcséleti hagyományban meg van alapozva.⁹ Ez a kiindulása az ún. ontológiai (anselmi) Isten-érvnek is. Ám Cusanus a „coincidentia oppositorum” tanában azt is hangsúlyozza, hogy Isten a lehető legkisebb, amit egyáltalán el lehet gondolni. A „legnagyobb” és a „legkisebb” ellentétének egybeesése a cusanusi bizonyítási gondolatsor sarkpontja. Isten a „legnagyobb” és a „legkisebb” egybeesése és azonossága, mivel Isten végtelenségében a „legnagyobb” nem lehet még nagyobb és a „legkisebb” nem lehet még kisebb. A „coincidentia oppositorum” tanának tükrében tehát Istent úgy kell szemlélni, mint a tökéletesség foglatát, aki egyben a legnagyobb és legfőnségesebb a létezők fölött.¹⁰

A „coincidentia oppositorum” tan alaptétele a Bíboros „De docta ignorantia” c. művében így hangzik az eredeti szövegben: „Maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum ait omne id, quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere.”¹¹ Cusanus itt nem csupán a „legnagyobb” és a „legkisebb” egybeesést tanítja, hanem az „est omne id quod esse potest” kifejezéssel azt is hangsúlyozza, hogy Isten minden lehetséges lét teljes valósága. A „lehetséges” és „valóságos” egybeesése így

⁸ WILPERT, P.: Das Problem der Coincidentia Oppositorum in der Philosophie des Nicolaus Cusanus, in: J. KOCH: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, Köln. 1953. 29. o.

⁹ Vö. De doct. ign. IV. c.

¹⁰ Vö. N VON KUES: Vom Nichtanderen (De non aliud), dt und mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Paul Wilpert, Hamburg 1952. Meiner (Bd. 22)

¹¹ De doct ign. I.c. 4. „A legnagyobb abszolút értelemben mindaz, ami létezhet, mégpedig egészen ténylegesen, és mivel nem lehet nagyobb, továbbá ugyanabból a szempontból nézve kisebb, hiszen ő mindaz, ami egyáltalán létezhet. Ugyanakkor ő az, ami úgy a legkisebb, hogy kisebb már nem is lehet. S mivel a már említett módon a legnagyobb, nyilvánvaló, hogy mint legkisebb a legnagyobbal egybeesik.”

egyedül csak Isten lényegében áll fönn. A lényeket alkotó, összetevő, tulajdonsági jegek csak a mi tudatunk alkotásai. Ám Isten lényege az, hogy létezik, és így ő mint a lét teljessége az egysége lehet a „lehetséges”-nek és a „valóságos”-nak, a képességi és tényleges létnek, mert ő tényleges teljessége mindannak, ami egyáltalán létezhet. Ez már az a gondolat, amit Cusanus később a „De possest” c. művében mint sajátos Isten-fogalmat dolgoz ki.

A De docta ignorantia-ból előbb elemzett idézet gondolatmenete mindig újra és újra visszatér a Bíboros későbbi írásaiban, és kiindulópontja lesz Isten-fogalma sokoldalúbb megvilágításának. Így a már említett „De possest” c. művében azt tanítja, hogy Istenben a tiszta lehetőség és a tiszta ténylegesség tiszta valóságban azonosak egymással. Isten a potentia és az actus egysége, és e felismerésből a következő konklúzióra jut: „Ita ut solus Deus id sit quod esse potest”.¹² Ám minden teremtett létezőben – vallja – különbség van a lehetséges és a valóságos lét között.

A „coincidentia oppositorum” tana tehát alkalmas Cusanus számára, hogy ezzel körülírja Isten legbensőbb lényegét. Így Isten nála – akárcsak Aquinói Szent Tamásnál – ugyancsak tiszta ténylegesség (actus purus), mégpedig úgy, mint minden létező létének ősforrása.

A cusanusi „coincidentia elmélet” oldaláról nézve könnyebben meg tudjuk érteni a dolgok sokféleségének problémáját. Isten az ellentétek egybeesése, az abszolút őszonosság. „Az, hogy Isten minden dolgok foglalata, abból következik, hogy Isten – természeténél fogva – színtiszta ténylegesség, és épp ez teszi őt minden létező dolog ősprincípiumává”.¹³

Abból a megfogalmazásból, hogy Isten „minden mindenben”, következik az a gondolat, hogy Isten azon – egységben megvalósult – összefogása mindennek, ami a teremtmények sokféleségében kibontakozik. Az isteni lényeg kibontakozása magába foglalja ugyanakkor Isten viszonyát a világhoz, és ezt a viszonyulást úgy kell elgondolni, mint valamely idea oksági kapcsolatát azon dolgokhoz, amelyek az idea mintájára jöttek létre. S amint az ellentétes lehetőségek egybeesésének ideája egyben azoknak megvalósulása is, ugyanúgy Isten is az ellentétes meghatározottságok egybevágósága, ami a teremtett létben már eleve megvan, de nem úgy, mint valamely idea konkrét léte, hanem úgy, mint maga az abszolút valóság”.¹⁴

Isten abszolút őszonosságából következik (a coincidentia-elmélet szellemében), hogy Istenben virtuálisan úgy, mint lehetőség a cusanusi „complicatio” (összefogottság) értelmében minden egybe van fogva, ami térben és időben kifejlődik és így „explicatio” (kibomlás) állapotába jut: „Deus est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus”.¹⁵ Ám e cusanusi felismerés korántsem jelent panteizmust. Cusanus egyértelműen vallja, hogy egyedül Isten minden létező dolog végső oka. Isten „minden-okságát” a Bíboros analóg és nem empirikus összefüggésben értelmezi anélkül, hogy ennek bármilyen monisztikus, panteista tartalma lenne. „Ha figyelmedet Isten felé fordítod, amint ő a teremtett dolgok felé irá-

¹² „Úgy, hogy egyedül Isten az, aki létezhet”. „De possest”, in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, lateinisch-deutsch, hrg. Leo Gabriel, Wien, 1966. Bd. II. 274. o.

¹³ I.m. Vom Nichtanderen (Einführung von P.Wilpert) 49. o.

¹⁴ Uo. 50. o.

¹⁵ De doct. ign. II.c.3.

nyul, az lehet a benyomásod, hogy Isten a dolgokban van. Ám ez tévedés. Vedd el Istent a dolgokból, és nem marad semmi”.¹⁶ Nem kétséges, hogy Cusanus az iménti idézetben Isten „minden-okságára” utal. Ám nem csupán a szavak látszólagos jelentésére, hanem a szövegösszefüggésre is ügyelni kell, továbbá a szerző szándékára és szellemiségére, s így világossá válik, hogy Cusanustól mi sem áll távolabb, mint a panteizmus gondolata.¹⁷ A fentebb idézett hely után közvetlenül Isten és a világ viszonyát a substantia és az accidens kapcsolatával világítja meg a „De docta ignorantia”-ban. „Csakhogy ezen összehasonlítás nála nem azt jelenti, hogy az accidensek függenének a substantiától, hanem fontosabb számára annak hangsúlyozása, hogy a substantia nem tud accidensek nélkül létezni, míg Isten képes arra, hogy a teremtett világ nélkül létezzék”.¹⁸ Ám ezek a képek nem arra valók Cusanus szerint, hogy Isten immanentiáját megjelenítsék, hanem épp ellenkezőleg: arra, hogy Isten transcendentitását szemléltessék egyrészt a teremtmények függősége, másrészt minden teremtett lét semmissége vonatkozásában.¹⁹

A „complicatio” és az „explicatio” Cusanus filozófiájában csupán emberi kifejezések. Isten mindkettő fölött áll. Isten a lét ősképe és a teremtett dolgok pusztán képmásai. Isten és a világ között a távolság áthidalhatatlan – vallja a negatív teológia szellemében. A coincidentia-tan összefüggésében szól Cusanus az Isten-világ viszonyról. Isten az „abszolút legnagyobb” (maximum absolutum), aki a valóság-teljességet birtokló abszolút tökéletesség. A világ úgy, mint teremtett valóság pedig a „korlátozott végtelen” (maximum contractum). A megváltás által Istenhez visszatérő világ, a szintézis értelmében, a kettő együtt. A végtelenség oldaláról nézve Isten az abszolút és negatív végtelen. Ezzel szemben a világ viszont a konkrét végtelen abban az értelemben, hogy a térben és időben megvalósuló világ korlátozás nélkül hordozza Isten végtelenségét.

A „coincidentia oppositorum” cusanusi elmélete nem csupán Isten lényegének, továbbá Isten és a világ viszonyának tárgyalása során kap meghatározó szerepet a Bíboros írásaiban, hanem szentháromságtanában is érvényre jut.

Cusanus eszmerendszerében Isten lényegét a hármas-egység fejezi ki. Ám akinek trinitárius Isten-fogalma van, az nem tarthat igényt arra, hogy Isten-fogalmát filozófiai szempontból adekvátnak tekintsék, míg számot nem ad róla. Ezért nem csodálkozhatunk azon, hogy Cusanus írásaiban minden, számára elérhető, trinitárius, deduktív értelmezési kísérlet iránt érdeklődik, amivel a Szentháromságos egy Isten fogalmát megvilágíthatja. Az ilyen kísérletek nyomaival elsősorban a „De docta ignorantia” c. művének oldalain találkozhatunk, ahol az ágostoni trinitárius formulát – az örök egységet, egyenlőséget és összefüggést (vö. unitas, aequalitas, connexio) – használja föl annak megvilágítására, hogy Isten egységét az örökkévalóságában ragadja meg.²⁰

¹⁶ De doct. ign. II.c.3.

¹⁷ Vö. Wilpert, N. A. X.o.

¹⁸ Uo. XI. o.

¹⁹ Vö. Uo.

²⁰ Vö. De doct.ign. I.7.

Valójában a szentháromságos Isten-fogalom „feladata” sem lehet más, mint annak kimutatása, hogy miképp egyeztethető össze a háromság az egységgel, vagyis a háromságot úgy kell bemutatnia, mint aminek nincs köze a számbeli sokasághoz. Cusanus ezt a kérdést leginkább egy kései kiérett művében, a „De non aliud”-ban oldja meg.²¹ Ebben a munkában Isten új neve: „Non aliud” (nem más). E szónak ugyanis olyan jelentést is lehet tulajdonítani, ami Isten belső egységét, lényegi önazonosságát fejezi ki, de olyan jelentése is van, hogy Isten „nem a világ” (ha az „aliud” szó itt a teremtett világot fejezi ki), ha pedig a „non aliud” Isten-név egységét hármas összefüggésbe helyezzük, akkor megkapjuk az egy isteni lényeg (ti. hogy Isten azonos önmagával és csak önmagával definiálható, hiszen ő minden definiálás transzcendentális lehetőségi feltétele) sajátos hármas-egy megfogalmazását: „A nem-más nem más, mint nem-más” („Non aliud est non aliud quam non aliud”).²² A „Non aliud” mint Isten neve ki nyilvánítja az isteni lényeg benső mivoltát, mégpedig egy fölbonthatatlan egységben. Ám itt is ügyelni kell arra, nehogy Nicolaus Cusanus bíboros írásaiba „beleolvassunk” valamiféle kényszerítő bizonyosságú szentháromsági érvet, ugyanúgy, mint ahogy ilyen értelemben vett Isten-érvet sem tulajdoníthatunk neki. Cusanus nem annyira érvelni akar, hanem inkább bemutatni (s tán épp ebben van napjaink embere előtt értéke). Olyan Isten-fogalmat kíván elének tárnai, amely Isten „önkibontakozását” az egy-lényegűségben és három-személyűségben hasonlatokkal kívánja az értelem számára elérhetővé tenni.

Ily összefüggésben azt is mondhatjuk, hogy Cusanus egész filozófiai rendszere Isten körül forog, hiszen fokról fokra mind jobb és világosabb észbeli megközelítésekkel kívánja olvasói számára Isten fogalmát megvilágítani. E törekvésében kétségtelenül a „coincidentia oppositorum” elméletének módszertanilag nagy jelentősége van.

A cusanusi filozófia nem a tapasztalati valóságból kiindulva jut el Isten létének fölismeréséhez, hanem fordítva, arra törekszik, hogy az abszolútum megelőző ismeretét elővételezve ragadja meg a relatívot, értelmezze a teremtett világot. Ez a beállítottság inkább megfelel annak az elképzelésnek, hogy Isten a dolgok mindenható ősalapja, s így az a kijelentés, amelyet Cusanus kétségtelenül Pseudo-Dyonisios Areiopagitától vesz át, hogy ti. „Isten minden mindenben”, lesz a cusanusi, filozófiai Isten-tan alap-tézise. Ám a középkor ünnevelt, előbb említett neoplatonizmus közvetítőjének e szavaihoz a Bíboros hozzáfűzi még azt is, ami minden panteisztikus értelmezési lehetőséget kizár rendszeréből: „De Isten az általunk ismert dolgok közül semmivel sem azonos”.

²¹ Vö. N. KUIES: Vom Nichtanderen (De non aliud). c. 5.

²² Vö. BOLBERITZ, P: Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk „De non aliud”, Benno, Leipzig, 1989.

Tézisszerűen összefoglalva a következőket mondhatjuk Cusanus Isten-tanáról:

1. Nicolaus Cusanus Isten-tanát egyedül a „coincidentia oppositorum” elmélet oldaláról nézve elégséges módon nem lehet megérteni.
2. Isten mindenekfelettsége kifejezi Isten fogalomfelettségét és transcendentitáját. Istent felfoghatatlan módon fogjuk fel az ellentétek egybeesésében.
3. Isten „egyedüli-oksága” biztosítja, és alapozza meg Isten immanentiáját a világhoz való viszonyában.
4. Cusanus bölcselete szerint Isten szükségszerűen „három-egy” a „coincidentia oppositorum”-tan értelmében.

Az Új Ember Könyvesbolt ajánlata

Új Ember kalendárium 2000.	390 Ft
Új Ember zsebnaptár 2000.	240 Ft
Új Ember asztali naptár 2000.	250 Ft
Új Ember falinaptár 2000.	12 Ft
<i>Tóth Sándor: Adagio</i> (válogatott versek és műfordítások)	420 Ft
<i>Jelenits István: Kinyilatkoztatás és emberi szó</i>	1200 Ft
<i>Elmer István: A haza, az egyház</i> és a trón érdekében	790 Ft
<i>Szerdahelyi Csongor: A katolikus Európa</i>	890 Ft
<i>Tarjányi Zoltán: Vasárnapi Ige</i>	900 Ft

Megrendelhető és megvásárolható:

1364 Bp., Pf. 111.; 1053 Budapest Ferenciek tere 7-8.

Tel.: 317 39 33/123; fax: 317 34 71

DOLHAI LAJOS

Lex orandi Lex credendi

A katolikus teológia a Szentírás, a Hagyomány és a Tanítóhivatal döntéseinek figyelembe vételével fejt ki az Egyház hitét. A keresztény hagyomány írásai közül leginkább az egyházatyák és a kiváló egyháztanítók írásait szokta figyelembe venni. Újabban nemcsak a liturgikus teológiában és a szentségtanban, hanem más összefüggésben is egyre többet hivatkozik a teológia az egyház ósrégi imádságaira. A teológia művelése konkrétan is igazolja,

hogyan a „lex orandi lex credendi” közmondásszerű teológiai alapelv általánosan ismert és elfogadott lett. Az alapelv elfogadásához az is nagymértékben hozzájárult, hogy a legújabb kor pápai megnyilatkozásai ismételten idézték, sőt bizonyítékként is felhasználták. A legjelentősebbek a következők:

- a. IX. Pius, *Ineffabilis Deus* (1854. XII. 8) kezdetű bulla az Istenszülő Szűz szeplőtelen fogantatásáról.¹
- b. XI. Pius, *Quas primas* (1925. XII. 11): Krisztus Király ünnepének elrendeléséről.²
- c. XI. Pius, *Divini cultus* (1928. XII. 20): kezdetű enciklika a liturgiáról, az egyházi zenéről és a gregorián éneklés előmozdításáról.³
- d. XII. Pius, *Divino afflante* (1943. IX. 30) kezdetű enciklikája a Szentírás tanulmányozásáról.⁴
- e. XII. Pius, *Mediator Dei et hominum* (1947. XI. 20) enciklikája a szent liturgiáról.⁵
- f. XII. Pius, *Munificentissimus Deus* (1950. XI. 1) bullája Mária mennybevételeéről.⁶

A II. Vatikáni Zsinat utáni liturgikus megújulásnak köszönhetően a teológusok újra felfedezték, hogy a liturgia a hit forrásai közé tartozik. Az egyetemes zsinatok és a teológia elvont megfogalmazásainál a liturgia egyes esetekben tökéletesebben és hűségesebben fejezi ki az Egyház hitét. A jövőendő papság liturgikus képzésével kapcsolatban ezért hangsúlyozza a zsinat: „A többi szaktárgy tanárai, főként a dogmatika, a szentírástudomány, a lelkiélet és a lelkipásztorkodás tanárai törekedjenek arra, hogy tárgyuk sajátos szemszögéből úgy fejtsék ki Krisztus misztériumát és az üdvösség történetét, hogy ezek összefüggése a liturgiával nyilvánvaló legyen” (SC 16).

¹ IX. Pius, Pontif. Maximi Acta, pars I, 598-599.

² AAS 17 (1925) 598.

³ AAS 21 (1929) 33-34.

⁴ AAS 35 (1943) 311.

⁵ MD 44-47. p. nemcsak utal az alapelvre, hanem röviden ki is fejt az értelmét.

⁶ AAS 42 (1950) 758-760.

Ezek után nem véletlen az sem, hogy a Katolikus Egyház Katekizmusa (1993) is kiemelten tartalmazza ezt az adágiumot (KEK 1124, 1126), s összhangban a II. Vatikáni zsinat tanításával kijelenti, hogy a liturgia a szenthagyomány lényeges eleme (DV 8). Az új katekizmus az egyetemes egyház liturgikus szövegeit és magyarázatait gazdagon idézi. Nemcsak a római, hanem a keleti egyházak liturgiáját is felhasználja teológiai igazságok bizonyítására és megvilágítására.⁷ A Nevelési Kongregáció „A szemináriumi liturgikus nevelésről” szóló dokumentuma (1993) kiemelten felhívja a figyelmet arra, hogy *fel kell tárnunk ennek a teológiai „szólás-mondásnak” az értelmét* (25. p.) A papságra készülőknek „elő kell adni azokat a normákat, melyek révén fel lehet ismerni, miket ad az Egyház a hívek elé a liturgiában úgy, mint hittárgyakat, s miknek van olyan jellegük, hogy azokhoz nem adja hozzá a Tanítóhivatal a maga tekintélyét” (uo.). A fő kérdésünk tehát az, hogy mit jelent és milyen értelemben igaz ez a sokat emlegetett teológiai alapelv?

1. AZ ALAPELV EREDETE⁸

Az adágiumot, ami szószerinti meghatározásban így hangzik: *legem credendi lex statuat supplicandi*⁹ (az imádság szabálya határozza meg a köteles hit szabályát) Szent Celesztin pápának (422-432) szokták tulajdonítani, ámde tévesen. A hagyománykritika szerint a közmondásszerű kijelentés megfogalmazója a római pápai kancellária vezetője az Aquitániai Prosper volt, aki Szent Ágoston tanításából emelte ki ezt az elvet, hiszen ezek a szavak megtalálhatók a „De gratia et libero arbitrio” VIII. fejezetében is. Ezt a művet valaki Szent Celesztin pápa Gallia püspökeihez intézett leveléhez csatolta (vö. DS 237). Ezek a fejezetek láthatólag Rómában lettek összegyűjtve Prosper Aquitánus által, aki Szent Ágoston tanítványa volt. Az időpont pedig 435-442 között, röviddel Szt. Celesztin pápasága után. Az 500-as évek körül már úgy ismerték mint az Apostoli Szentszék hiteles tanítását. Általános elismertsége akkor kezdődött, amikor 500 körül Dionysius Exiguus beleszötte ezeket jogszabály gyűjteményébe. A VIII. fejezet valójában megegyezik S. Prosper „De vocatione omnium gentium” című művével (I.12) is, de nyilvánvaló, hogy ez a tanítás már Szent Ágostonnál is megjelentik.

⁷ 8 idézet a római liturgiából és 5 idézet a különböző keleti liturgiákból. A legszebb példa erre az, hogy a katekizmus szentáldozással kapcsolatban egymás után idézi a nyugati és keleti egyház áldozás előtti imádságát, vö. KEK 1386.

⁸ Az alapelv megtalálható a teljes szövegösszefüggésben: DS 246, in *Indiculus de gratia Dei*, 8; a szöveg legalaposabb magyarázata, vö. FEDERER K., *Liturgie und Glaube, Legem credendi lex statuat supplicandi. Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung*, Freiburg 1950; olasz nyelven: VAGAGGINI C., *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965, 477-496; a II. vatikáni zsinat utáni liturgikus teológia meglátásait is feldolgozza: DONGHI A., *Nella lode la Chiesa celebra la propria fede. Considerazioni sull' assioma „lex orandi, lex credendi”*, in *Mysterion (Miscellanea di S. Marsili)*, LDC Roma, 1981, 161-192.

⁹ A különböző egyházi dokumentumokban a következő megfogalmazásokban jelenik meg ugyanez az igazság: *Legem credendi lex statuit supplicandi*; *Lex credendi legem statutat supplicandi*; *Lex precandi lex credendi est*; és a legelterjedtebb megfogalmazás: *Lex orandi lex credendi*.

Megjegyzendő, hogy a VIII. fejezetben idézett (DS 246) adágiumot a szerző nem általános szabályként használja, hanem csak egy konkrét kérdéssel kapcsolatban.¹⁰ A szerző, amikor tíz pontban részletesen válaszol a feltett kérdésre: a bűnösök és a hitelenek megtérését a kegyelem művének tartja bizonyos papi imádságok alapján, amelyek apostoli hagyományból eredve az egész világon minden egyházban egyöntetűen használatosak. A teljes válasz így hangzik: „Tehát mindemellett tekintetbe kell vennünk a papi könyörgések szolgálatait is (*obsecrationem quoque sacerdotium sacramenta respiciamus*), amelyeket az apostolok örökítették át, s amelyeket az egész világon, s minden katolikus közösségben egyformán ünnepelek meg (*uniformiter celebrantur*), hogy az imádság törvénye szabja meg a hit törvényét” (DS 246).

2. AZ ALAPELV MONDANIVALÓJA

P. Oppenheim szerint két szempontból is ki kell fejtenünk az alapelv mondani-valóját.¹¹

Az egyik, az egyszerűbb kérdés: a liturgia kifejezi és tanítja az Egyház hitét, a liturgia a kinyilatkoztatott igazságok tárháza. Találónak jegyzi meg R. Guardini: „aki először foglalkozik a liturgiával (római), az elsősorban ezeket a benne rejlő pontos teológiai tételeket veszi észre, s csak később látja, hogy ezekben a finoman csiszolt mondatokban imádságos áhitat rejlik.”¹² A másik, a nehezebben megválaszolható probléma: a liturgia bizonyítja az Egyház hitét.¹³ A két újkori Mária-dogma alapján ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy a liturgia a dogmafejlődés egyik lényeges tényezője.¹⁴ A liturgia tanító, nevelő, és hitet erősítő jellege nyilvánvaló. Nem véletlen az, hogy a különböző eretnokségek és szakadárok (vö. protestánsok, anglikánok) a liturgiát mindig saját hitük és elképzelésük szerint átformálták.

A liturgia teológiai értéke, „bizonyító” jellege csak fokozatosan lett nyilvánvaló az Egyházban. Már az egyházatyák is gyakran felhasználták a liturgiát, illetve a liturgikus imádságokat eretnokségek megcáfolására és az egyház hitének bizonyítására.¹⁵ Azt is megfigyelhetjük, hogy már ebben az időben is a „lex orandi” és a „lex credendi” kölcsönösen megerősítették egymást. Elég ha csak arra gondolunk, hogy a konstantinápolyi hitvallás (381) pneumatológiai záradékának fő célja az volt, hogy a már meglévő doxológiai formulát igazolja.¹⁶

Nyilvánvaló, hogy a liturgiából vett érvek csak abban az esetben igazolják az Egyház hitét, mint más dogmatikus tradíció esetében is, ha megfelelnek a legalapvetőbb kritériumnak: az egyetemes egyház ezt az igazságot bizonyos időben elfogadta vagy vallotta; tehát ez a tanítás biztosan a „hitletéteményhez” tartozik. Lehetetlen ugyan-

¹⁰ A vitatott kérdés lényege az volt, hogy mit köszönhetünk az Isten kegyelmének: csak a megtérést vagy pedig a jóban való kitartást is.

¹¹ OPPENHEIM, PH., *Principia thologicae liturgicae*, VII., Marietti 1947, 13.

¹² Im. 2 fő része: De liturgia quatenus exprimit fidem; De liturgia quatenus demonstrat fidem.

¹³ VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia*, im., 500-508.

¹⁴ Vö. Nagy Szent Vazul a *Szentlélekről* című művét. magyar ford.: Óker. írők 6. kötet 71-164.

¹⁵ HILBERATH, B., *Pneumatológia*, in *A dogmatika kézikönyve*, Vigilia 1996, 530.

¹⁶ „Doctrinae a maioribus traditae veluti fidei speculum”(enc. Ad Coeli Reginam, 1954. nov.18 (AAS, 46 (1954), 631.

is, hogy az egyetemes egyház tévedésbe essen. Az is nyilvánvaló, s ez a dolog természetéből következik, hogy csak az Egyház által jóváhagyott liturgiáról mondható el a tisztázásra szoruló ősi alapelvünk. Ezért ragaszkodott az Egyház mindig a liturgikus imádságok hivatalos jóváhagyásához.

A liturgia a keresztény tradíció lényeges és fontos eleme. XII. Pius pápa szerint „a régiek által áthagyományozott tanításnak leghűségesebb tükre.”¹⁷ A Stenzel szerint a liturgia „a kor, a méltóság és az egyetemesség” által emelkedik ki a tradíció többi eleme közül.¹⁸ A méltóság végső soron csak tisztán formai kiemelés. Viszont az egyetemesség ezen túl már olyan tény, amely a tradíció többi tanújánál egyáltalán nem teljesen és közvetlenül nyilvánvaló. Gondoljunk arra az egyébként nehezen megszerezhető teljességre, gazdagságra, amely az egymással megegyező keleti és nyugati liturgia tanúságtételében rejlik. A kor általi „kitüntettség” azért fontos, mert a minden reflexió előtti, az egyház fennállásától elválaszthatatlan kultikus cselekmény elsősege olyan dolgokra tanít meg bennünket, amelyek a liturgikus tradíció nélkül nehezen lennének magyarázhatók az Egyház életében. Az első évszázadok liturgikus könyvei sok mindent érthetővé és elfogadhatóvá tesznek számunkra. Így például már a Didaché anaforája (kánonja) megtanít bennünket arra, hogy liturgikus imádságainkban az „Atyánkhoz” kell fordulnunk Jézus Krisztus által (IX, X.fej.). A Tradíció apostolica (215 körül) liturgikus előírásai arra utalnak, hogy a presbitérium gondolata még élő valóság volt a II. században. A papszentelésnél nemcsak a püspök, hanem a jelenlévő papság is ráteszi a kezét a szentelendőre, „mert tisztségük Lelke közös és hasonló”, de már ebben az időben is a diakónus szentelésekor csak a püspök gyakorolja a kézrátételt, mert a diakónust nem a papságra szentelik, hanem a püspök szolgálatára, és a diakónus „nem is kapja meg a presbiteri tanács Lelkét” (VIII). Éppen ezért a szentségtan dogmatörténete elképzelhetetlen a patrisztika liturgikusjellegű írásainak és az első évezred Sacramentáriumainak (Szertartáskönyveinek) ismerete nélkül.

Arról viszont nem szabad megfeledkeznünk, hogy a liturgia az egyház hitét nem a teológiai tudományok szaknyelvén hirdeti, hanem az evangélium, az imádság, a katekézis, sőt a költészet nyelvén. A liturgia nem a fogalmi gondolkodás módszerével, hanem költészet eszközeit is igénybe véve akar tanítani. Ezért nem meglepő az sem, hogy az Egyház jóváhagyásával gyakran alkalmazza a Szentírás lelki értelmezését. XII. Pius pápa szerint a Szentírás „lelki értelmét hirdeti végül ősidőktől fogva a liturgia, amaz ismert elv alapján Lex precandi lex credendi est.”¹⁹ P. De Clerk szerint „a liturgia a teológia forrásának tekinthető ha összhangban van a Szentírással és az Egyház élő hagyományával. Sajátossága az, hogy nem racionális, hanem költői, szimbolikus és egzisztenciális formában fejezi ki az Egyház hitét.”²⁰ Ezért volt szükség arra, hogy a liturgia tudományán belül kialakuljon az eucologia, a liturgikus szövegek értelmezésének tudománya.²¹ A liturgikus szövegek, imádságok elemzésének vannak törvényszerűségei, feltétlenül figyelembeveendő alapelvei.²² A teológiai alapelvek mel-

17 In: *Mysterium Salutis* (szerk.: J.Feiner- M.Löhrer), 1. köt, Benziger 1965, 610.

18 *Divino Afflante Spiritu* 23.

19 CLERK, P. DE, *Lex orandi, lex credendi*, Quest.Lit. 59/4 (1978), 211.

20 Vö. *Eucologia*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ed. Paoline Roma 1984, 509-519.

21 Vö. AUGÉ, M., *Pincipi di interpretazione dei testi liturgici*, in *Anamnesis* 1, Marietti 1974, 159-207.

22 Vö., OPPENHEIM, im. 114-118: *demonstratio theologica ex textibus; demonstratio theologica ex symbolis*.

lett figyelembe kell vennünk az imádságok műfaját, sajátos szerkezetét, a liturgiában elfoglalt helyét. Csak így, ilyen hermeneutikai elemzés után jelenthetjük ki, hogy a liturgikus imádságok hitelesen tanítják az Egyház hitét. Nyilvánvaló, hogy nemcsak a liturgikus szövegek, hanem a szimbólumok és más liturgikus elemek (ókeresztény művészet, stb.) is igazolják az Egyház szóban is megvallott hitét.²³

H. Schmiedt szerint²⁴ csak akkor igaz ez sokat idézett alapelv, *ha megfelel a következő kritériumoknak*²⁵:

1. Ezeket a liturgikus imádságokat nem csak néhány esetben és egyik-másik keresztény közösség fogalmazta meg, hanem az egész Egyház nemzedékről nemzedékre ismerte és használta azokat (vö. az eredeti szövegben: „uniformiter celebrantur”).

2. Nem minden imádság tükrözi hűségesen az Egyház hitét, hanem csak azok az imák, amelyeket a hitet tanító és továbbadó Egyház fogalmazott meg, és hagyott jóvá. Ezalatt elsősorban a liturgikus imádságokat értjük. A liturgikus cselekmények pedig nem magánjellegű tevékenységek, hanem az Egyház nyilvános ünneplései (SC 26).

3. A liturgikus hagyomány formájából és gyakoriságából, a liturgia sajátos jellegétől, magának a tanításnak a jelentőségétől is függ az, hogy ez Egyház ezt a tanítást a hitletétemény részének tartja-e. A liturgikus ünnepek szemléltetik legjobban ezt a kritériumot. Vannak ünnepek, amelyek által üdvtörténeti tényeket, hitünk alapvető igazságait ünnepeljük (pld.: Húsvét, Krisztus Király), s vannak ünnepek (Mária templomban való bemutatása), amelyek megünneplésével nem egy üdvösségünket alapvetően érintő eseményt és igazságot állít elénk az Egyház. C. Vagaggini²⁶ ennek a kritériumnak a magyarázatánál hangsúlyozza, hogy nem lehet leegyszerűsítve kijelenteni, hogy a liturgia mindig ugyanolyan kötelező erővel és érvénnyel tanítja az Egyház hitét. Minden esetben külön értékeléssel és ítélkezéssel lehet csak megállapítani a liturgia dogmatikus jelentőségét. Ez a megállapítás egyébként igaz a tanítóhivatal más megnyilatkozásaival kapcsolatban is.

4. A hit ünnepélyes megvallása a liturgia lényegéhez tartozik (MD 46). Nem véletlen tehát, hogy az apostoli hitvallás és más hitvallások is elég gyorsan bekerültek az Egyház liturgiájába. Egyébként az egyházatyák sok homíliája, a pápai dokumentumok, valamint teológiai traktátusok is bekerültek a liturgiába²⁷, mert egy sajátos formában vallják az egyháznak azt a hitét, amelyben mindenkor és minden időben élt.

5. *Az alapelv igazsága leginkább akkor mutatkozik meg, ha a szentmise, a szentségek²⁸, a szentelmények és a keresztény kultusz igazságairól van szó.* A liturgia ugyanis nem más mint ezek egyházi ünneplése, amelyben az Egyház a hitét mindig kifejezi. Igazat kell adnunk B. Botte sokat idézett kijelentésének: „szentségtani kérdésekben a hagyomány előbbre való, mint a spekuláció.”²⁹

²³ *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Herder 1965, 132-133.

²⁴ C. Vagaggini négy kritériumról beszél, vö. *im.*, 486-496.

²⁵ *Im.*, 490-491.

²⁶ Vö. a Zsolozsmában, az Imaórák liturgiájában látjuk ezt.

²⁷ Vö. GRILLO, A., *La riscoperta del simbolismo sacramentale. Il rito come „locus theologicus”*, in P. LYONS (szerk), *Parola e sacramento. Atti del Simposio della Specializzazione Dogmatico-Sacramentaria presso la Facoltà di Teologia del Pont. Ateneo S. Anselmo, S. Anselmo, Roma 1977, 83-139.*

²⁸ NOCENT, A., *La liturgie comme point de départ de la theol. sacramentelle*, in *Seminarium* 1999/2, 280.

²⁹ Vö. BOZZOLO A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, LAS Roma, 1999, 120-125; RUFFINI, E., *Teologia dei sacramenti e liturgia*, in AA.VV., *Teologia e liturgia, Dehoniane, Bologna, 97-116; 175-179.*

Sajnálatos módon egy furcsa jelenséget figyelhetünk meg a szentségtanban. A szentségek természetüknél fogva jelek, amelyek Krisztus akaratából kegyelmet közvetítenek. Ezeket a jeleket az Ószövetség már előre jelezte, Krisztus pedig szentségi rangra emelte, az Egyház pedig abban a hitben ünnepli, hogy ezek által a megváltó Jézus folytatja az ő üdvözítő tevékenységét. Ezért az üdvtörténeti eredetű szentségi jel ismerete nélkül nehezen képzelhető el a szentségtan, sőt ebből kellene kiindulnia a szentségekről szóló tanításnak.³⁰ A minimum az, hogy meg kell szüntetni a dikotómiát, a liturgika és a szentségtan merev szétválasztását.³¹ Vannak olyanok is, akik legszívesebben beolvasztanák a szentségtant a liturgikus teológiába.³² Tanulságos és mérvadó lehet számunkra az egyházatyák módszere, akik misztagógikus katekézisükben általában a szentségi jelből indultak ki. Szent Ambrus módszere a keresztségi katekézisében³³, amit részleteiben is megismerhetünk, jó példa erre. „Közelebb jöttél, láttad a forrást...”³⁴, – mondja Ambrus, – és katekézise a víz jelentésének magyarázatával kezdődik. Szt. Ambrus ezért áttekinti az üdvtörténetet, és felsorolja azokat az előképeket, amelyek előre jelzik a keresztvizet. Innen kiindulva születik meg az ő teológiája. Még a liturgikus szövegeket és a szertartás egyes rítusait is felhasználja az igazság kifejtésére. Az alámerítés a halál „hasonlatosságát” jelenti Krisztussal, a kiemelés a feltámadás „hasonlóságát”, jelenti. Ez a látható hasonlóság nagyon jól érzékelteti, hogy mi történik a szentségi cselekményben: a „hasonlóság” (similitudo) elválaszthatatlanul magában foglalja a valóságot is. Ugyanez a helyzet az Eukharishtiánál: „Amint az oltárhoz jöttetek, láttátok az oltárra tett szentséget...”³⁵. Itt is szintén a jel a kiindulópont. Ezt követi rögtön a magyarázat. Mert a kenyér átlagos, mindennapi kenyérnek tűnik. Igen, az is az átváltoztatás szavai előtt, de azután a kenyér Krisztus testévé válik. Ebben az esetben is Ambrus áttekinti röviden az üdvtörténetet, s így rámutat arra, hogy az Úr hogyan készítette elő és hogyan hirdette ki az Eukharisztia alapítását az előképek által. A szentségtan bibliai megalapozása tehát nemcsak a krisztusi alapítás bizonyítását jelenti, hanem azt, hogy figyelembe kell vennünk az üdvtörténetben, a tipológia eseményeiben megmutatkozó liturgikus jeleket, amelyek nélkül érhetetlen a jel mai jelentése.

Vannak esetek, amikor a liturgia valóban igazolja az egyes dogmákat, az imádság törvénye a hit törvényét, de nyilvánvaló, hogy *a liturgia nem igazolja az összes „ex cathedra” kihirdetett hittételt*. Mint „teológiai lelőhely” a liturgia elsődleges helyet foglal amikor a liturgikus cselekményekről és az egyház belső lelki életéről van szó, és ezen a téren apologetikus és polemikus erőt képvisel az eretnenségekkel szemben. Vannak azonban olyan dogmák is, amelyeknél a liturgia nem jelent teológiai forrást.

³⁰ MARSILI, S., *La liturgia nella strutturazione della teologia*, Rivista liturgica 57 (1971) 153-162; Jól megfigyelhető ez a törekvés szentségtani jegyzetében, vö. Punti di teologia sacramentaria, in MARSILI, *I segni del mistero di Cristo*, Teologia liturgica dei sacramenti, Ed. liturgiche, Roma 1987, 17-125.

³¹ SZENT AMBRUS, *De Sacramentis*, I, 9-10; magyar fordítás: Az ősegyházi szentségi élete (szerk.: Kúhár Flóris), Budapest 1944, 168-169.

³² Uo., I, 9; 195.

³³ Uo., IV, 8; 195.

³⁴ Vö. OPPENHEIM, im., 86-113: Expositio fidei veritatis ex usu liturgico.

³⁵ Szt. Tamásnál a liturgia is a teológia forrásaként szerepel. A Summa Theologicában 57 esetben fordul a liturgiához, mint döntő auktoritáshoz; vö. H. HERING, *De loco theologico liturgiae apud S. Thomam*, in Pastor bonus 5, 456-464.

Többnyire azokkal a dogmákkal kapcsolatban nem, amelyeket valamilyen szélsőséges eretnekséggel szemben fogalmaztak meg.

Egyértelműen fogalmaz a XII. Pius pápa Mediator Dei című apostoli körlevele: „A szent liturgia tehát önmagában véve nem határozza meg és nem tartalmazza kizárólagosan a katolikus hitet, csupán arról van szó, hogy jelentős érveket és bizonyosságokat nyújthat a keresztény hittartalom megismerésére, mivel az Egyház által előadott igazságok állandó nyit megvallását jelenti” (MD 47).

Tehát nincs abban semmi rendkívüli, hogy az Egyház mindenkor felhasználta³⁶ és felhasználja a liturgiát mint a hit sajátos forrását, mint „locus teologicus”. Az első teológiai módszertan megalkotója, M. Cano (1509 – 1560) művében a liturgia még nem szerepel a teológia forrásai között. Közismert és évszázadokon keresztül használt „De locis teologicis” című művében felsorolja a „domicilia argumentorum”, és az általa felsorolt tíz „lelőhely” között nem találjuk meg a liturgiát. A későbbiekben is a vélemények ezen a téren elég változóak. Vannak, akik Aquinói Szent Tamást³⁷ követik, de még többen, akik M. Cano véleményét követve nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget a liturgiának az Egyház hitének a megfogalmazásakor.³⁸ A tridenti zsinatot követő időben, a kontroverz teológiában főként a szentségtanban hivatkoznak gyakran a teológusok a liturgiára. Ritkán szoktak azonban hivatkozni a teológusok a megelőző időszak liturgiájára, és ha idéznek is liturgikus szövegeket a régebb idők liturgikus hagyományát használják fel, mint korunkban XII. Pius pápa. A történelmi tapasztalat szerint a teológusok és teológiai iskolák esetében előfordult az, hogy letértek a katolikus hit útjáról, a liturgia viszont mindig hűséges maradt a kinyilatkoztatott igazságokhoz. Példaként szolgálhat erre a Szeplőtelen fogantatás dogmája vagy Mária mennybevételének hite.

Az igazság kedvéért azt is meg kell azért említenünk, hogy a liturgiátörténet tanúsága szerint előfordult az is, hogy helyileg és átmenetileg az egyház hitének ellentmondó liturgikus visszaélések is elterjedtek (például az Eucharisztia konszekrációja már konszekrált ostya érintése által; szentmise a pokolbéli kínok enyhítéséért stb.). A liturgia forrásértéke ettől függetlenül igen komoly. Ez a tény arra is utal, hogy a tradíció elemei között a liturgia valóban csak egy forrás a többi között; és így a más hitértelmezési forrásokra való ráutaltság nélkülözhetetlen. Erre is jó példa a Szeplőtelen fogantatás dogmája. A fogantatás ünnepe, melynek kezdetei Keleten a VIII. századra nyúlnak vissza, igen értékes érv volt a dogma elfogadhatósága mellett. Az ünnep tartalmához, igazi mondanivalójához viszont csak úgy kerülhetünk közelebb, ha a korabeli teológusokat is megkérdezzük.³⁹

³⁶ Vö. SZENNAY A., *A hittudomány alapvetése* (főisk. jegyzet), Pannonhalma 1995, 138.

³⁷ Vö. középkori teológusok (Szt. Bernát, Duns Scotus és Szt. Tamás) vitája Mária megszentelődéséről.

³⁸ Vitatott műve: TYRELL, G., *Lex orandi or prayer and creed*, London 1904.

³⁹ NOCENT, A., *La liturgie comme point de départ de la theol. sacramentelle*, in: *Seminarium* 1991/2, 286.

3. AZ ALAPELV FÉLREÉRTÉSE

A teológia történetében előfordult, hogy egyes teológusok az alapelvvel visszaéltek, mások pedig annak jelentőségét túlhangsúlyozták. A „Mediator Dei et hominum” enciklika beszél az alapelvnek téves hamis alkalmazásáról a modernizmussal kapcsolatban (MD 45; 47). Ezzel kapcsolatban ismert G. Tyrell⁴⁰ esete, aki modernista módon alkalmazta ezt az alapelvet, amint arra XII Pius pápa is rámutatott. A modernisták szerint minthogy a vallásos érzés a liturgiában tükröződik, az imádság és a kultusz a dogmák megállapítására és kifejtésére vezetnek. Különösen nem fogadható el az az érvelés, hogy ha valamilyen tanítás liturgikus téren a vallásosság és megszentelődés gyümölcseit termi, akkor az Egyház jóváhagyhatja, ha pedig ilyen gyümölcsöket nem terem, akkor elítélheti (MD 45).

Tehát a liturgia nem „teremti” a katolikus hitet; ezt egyébként nem tulajdoníthatjuk a szentírásnak sem, sem az egyetemes keresztény életnek, sem pedig a teológia tudományának. Azonkívül a szent liturgia csak egyike azoknak a tényezőeknek, amelyekben a hit tükröződik, egyedül nem bizonyíthatja a hitet, először azért ami a tanítást illeti afölött a legfőbb tekintélyt a tanítóhivatal gyakorolja és nem a papi szolgálat. Egyébként is az Egyház hite nemcsak a liturgiában tükröződik. Ha a liturgia teológiai jelentőségét túlhangsúlyoznánk, akkor eljuthatunk odáig, hogy a liturgikus hagyomány bármelyik elemét szorosan tudományos értelemben igaznak és a katolikus hit lényegéhez tartozónak valljuk. Ámde a liturgia tartalmaz olyan elemeket is, amely a katolikus hitet homályosan tükrözi, vagy azzal nem függ össze, sőt esetleg implicit módon tévedéseket is tartalmaz. Még a szentségek kiszolgáltatásának liturgiája sem tükrözi mindig adekvát módon az Egyház szentségekre vonatkozó hitét. A bérmálás szentségénél is nehézséget jelenthet a liturgiából való kiindulás.⁴¹ A lényegyet nem érintő eltérést fedezhetünk fel a szentírás és a liturgia tanítása között. Az Apostolok cselekedeteinek a könyvéből (8,15-17; 19,5) azt látjuk, hogy az ősegyházban imádság és kézrátétel által adták át a Szentlelket, s ezt a hagyományt a nyugati egyház meg is tartotta. Keleti hatásra a krizmával való megkenés is bekerült a liturgiába, sőt a szentség-kiszolgáltatás legfontosabb mozzanata a krizmával való megkenés, és az azt követő szentségi forma („N., vedd a Szentlélek ajándékának a jelét!”) lett.

A jelenlegi szentség-kiszolgáltatásban először történik imádság kíséretében a kézrátétel, majd pedig következik a krizmával való megkenés. Ebből úgy tűnik, hogy a kézrátétel nem a Szentlélek ajándékát közvetíti, hanem csak előkészít bennünket a Szentlélek befogadására, hiszen a Szentlélek ajándékát a megkenéskor kapjuk meg. A mozdulatok és az imádságok nincsenek összhangban, nem teljes összhangban valósítják meg azt, amit önmagukban jeleznek. A teológusok elméletben hangsúlyozták, hogy a szentség anyaga a kézrátétel és a krizmával való megkenés együtt, vagyis a bérmálás érvényes kiszolgáltatásához csak a kézrátétel keretében krizmával homlokon történő megkenés szükséges. Ettől függetlenül azonban a latin egyház szertartásaiban mindig elő volt írva a kezek kiterjesztése a bérmálandók fölé a krizmával való megkenés előtt. Ez félreértésre adhat okot.

⁴⁰ Vö. például Mária templomban való bemutatása; Mária názareti házában „átszállítása”.

⁴¹ Quas primas, ford.: SZIT, 1926, 18.

Voltak olyanok is, akik indirekt módon megkérdőjelezték az alapelv fontosságát, hivatkozva egyes ünnepekkel kapcsolatos félreérthető liturgikus túlzásokra⁴², amelyek a történeti tényekkel és az igazsággal is szemben állnak. Mit mondjunk ezekre a tévedésekre és látszat igazságokra a liturgiával kapcsolatban?

Tény, hogy a liturgia a maga formáival és kifejező eszközeivel más jellegű tanítást ad, mint a hagyományos teológia. A magyarázata ennek az, hogy a liturgia a maga területén nem közvetlen az egzakt igazságot, hanem az áhítatot és a tiszteletet szolgálja. Ez okból nem csupán a pontos definícióval törődik, hanem az érzésekkel és a szépséggel. XI. Pius pápa Krisztus király ünnepének bevezetésével kapcsolatban fejtegette ki a liturgia tanító jellegének ezt a sajátosságát: „A tanítás az észre hat, az ünnep az értelmet és a szívet, tehát az egész embert üdvösen befolyásolja. S mivel az ember lélekből és testből áll, az ünnepnapok külső fényében kell megindulnia és föllelkesülnie, hogy az isteni tanítás a szent szertartások változatos szépségének hatása alatt jobban beivódjék, benne hússá és vérré váljék s a lelki életben való előrehaladás elhatározását megérlelje.”⁴³ Ezért alkalmaz más műfajokat is, mint például szimbólumokat és a költészetet. A történeti igazsághoz viszonyítva bizonyos „felületesség” is megállapítható vele kapcsolatban. Például ha a liturgia egy szentnek az életét megrajzolja, a régi korról kapcsolatban inkább figyelemmel volt az életszentség nagyszerűségére, mint a történeti eseményeknek szükséges közlésére. A legenda tökéletes műfaj, a jámborság szemléltetésére, például Szent Cecília történetében, bár talán sok olyat tartalmaz, mai a történettudomány igényei szerint nem igaz, de értékesebbnek látszanak a száraz történeti adatoknál, az érvek, a nevek és az események hitelességénél. Ha pedig tévedések is előfordulnak benne, azok eltávolítandók. Végül is a liturgia nem arra törekszik, hogy a hívőket a történeti tudományokba bevezesse. A katolikus hitnek a liturgiában való tükröződése annál hűségesebb és biztosabb minél régebbi a liturgikus formula és minél egyetemesebb és ünnepélyesebb, lényegesebb a kultusz centrumával való összefüggése. Tanulságos ebből a szempontból a tridenti zsinat állítása: „Ha valaki azt állítaná, hogy mise kánonja tévedéseket tartalmaz, és emiatt meg kell szüntetni: legyen kiközösítve” (DS 1756). Habár a liturgia gyakran nem alkalmas szoros értelemben vett bizonyíték megalkotására, senki sem mondhatja, hogy a liturgia szüntelenül tévedéseket tartalmaz a hittel kapcsolatban. Már Szent Ágoston megjegyezte híres liturgikus jellegű levelében az egyházban található tökéletességekre utalva: „Isten egyháza a sok pelyva és konkoly közt sok mindent eltúr, mégis elítéli ami a hit és jó erkölcs ellen van, és ilyeneket nem szabad sem meghallgatni sem cselekedni.”⁴⁴

4. ÖSSZEFOGLALÁS

A hit szerzője a Szentlélek, az igazság Lelke. A hitnek megvallója és védelmezője az Egyház a Szentlélek irányítása mellett (DV 10). A hit tévedhetetlenségének eszköze az egyházban a tévedhetetlen tanítóhivatal, a római pápával az élen és a püspökökkel való közösségben. A hit megnyilvánulása az Egyházban a következő tényezőkön alap-

⁴² Epist. 55., Ad inquisitionis Ianuarii n.55, PL 33, 221-222.

⁴³ CONGAR, Y., *La tradizione e le tradizioni*, 2.köt. (olasz ford.), Ed. Paoline 1965, 354.

⁴⁴ *Quas primas* (1925.XII.11), AAS 17 (1925) 603.

szik: a Szentírás, a keresztények hite és élete (sensus fidelium, vö. LG 12), a keresztény kultusz, az egyházatyák és a teológusok tanítása. Mivel pedig a kinyilatkoztatott igazság kifejtése egyrésztől mindig a Szentírásra támaszkodik, másrésztől pedig az egyház élő hagyományára, mondhatjuk továbbra is, hogy a hitnek két forrása van: a szentírás és a szenthagyomány. A szentírás ebből a szempontból elsődleges szerepet tölt be, de a hagyománnyal való szükséges összefüggésben, ahogyan azt a II. Vatikáni zsinat megfogalmazta (DV 9). A kinyilatkoztatott igazság a szentírásra támaszkodik, a hívek lelkében gyökeredzik, a liturgia erősíti, a többi kinyilatkoztatott igazsággal szoros összefüggésben, az egyházatyák és teológusok pedig mindezt kifejtik és magyarázzák.

A tanítóhivatal hivatal léte nemcsak a teológia számára fontos, mivel működése az egyház életmegnyilvánulásait közvetlenül is érinti. Mivel a liturgia az egyház egyik legfontosabb életjele, a hitnek is egyik legtokéletesebb kifejeződése. A tanítóhivatal nem az emberi tudomány gyarapítása végett létezik, hanem a hit igazságainak tanításakor kinyilvánítja és magasztalja Isten nagyságát és csodálatos műveit. Ez okból a tanítóhivatal gyakorlása szintén nem akadémiai üléseken vagy tudományos dokumentumok nagyszerűségében történik, hanem az Isten „aulájában”, amely a templom, ahol az igazi bölcsesség: a kultusz, a kultusz pedig egyúttal az igazi bölcsesség tanítása és megvallása. Találónan hangsúlyozza Y. Congar: *„A liturgia nemcsak a magisztérium hangja, amely definiál, tanít, újrafogalmaz, elítél, cáfol, hanem annak az Egyháznak a hangja, amely szeret és imádkozik, amely nemcsak a hitét akarja tanítani, hanem azt megénekli és gyakorolja a liturgiában, s mindezt nekünk akarja ajándékozni. A liturgia nem egy teológiai kézikönyv, nem definíciókat és világos fogalmakat használ... az Egyház számára a liturgia nem egy múltbeli emlékmű, hanem élő családi tűzhely”, vagyis életének konkrét színtere.*⁴⁵

Osszefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a tanítóhivatal „rendes” megnyilvánulása a liturgia. Sőt a tanítóhivatal rendkívüli megnyilvánulása: a dogmák kihirdetése is a liturgiában történik, amint az bizonyítja Mária mennybevételenek ünnepélyes kihirdetése. Az előkészítő szerep a teológia tudományához tartozott, de a definíció kihirdetése mint a kultusz tevékenysége az eucharisztia megünneplése közben történt. A megfogalmazott dogma nemcsak tanítani akar, hanem mint liturgia Isten dicsőségét szolgálja. Ezért fogalmaztak így a dogma kihirdetésekor: kihirdetjük ezt az igazságot „a mindenható Isten dicsőségére, Fiának tiszteletére, dicsőséges anyjának dicsőségére és az egész anyaszentegyház örömére”. Maga a dogma kihirdetése is liturgikus aktus volt: litánia éneklésével, az igazság Lelkének segítségül hívásával, a Veni Creator himnuszszal, s a hozzátartozó könyörgéssel. A Summus Pontifex ülve hirdeti ki a dogmatikus definíciót. Az egyház hálát ad a szubdiákónus szavával. Felcsendül a Te Deum a könyörgésekkel, homiliát tartanak a hívek könyörgésével, utána következik a szentmise újonnan megfogalmazott imádságokkal. Tehát miként az Egyház legfőbb funkciója, így például a szentségek kiszolgáltatása is szentmise keretében történik, úgy a dogma-

⁴⁵ CONGAR, Y., La tradizione e le tradizioni, 2.köt. (olasz ford.), Ed. Paoline 1965, 354.

tikus definíció is a „magisterium extraordinarium” a liturgia keretében nyilatkozik meg.

A liturgia a hit legünnepélyesebb megvallása és a *keresztény nép legfőbb katekézise*. Nem vonhatjuk kétségbe a didaktikus katekézis fontosságát, de nem feledkezhetünk meg a liturgikus katekézistről sem. Meg kell vallanunk, hogy napjainkban a hívek nevelésében elhanyagolódott a liturgikus katekézis. E végből szabad legyen idéznünk XII. Pius pápa Quas primas enciklikájának gondolatait:⁴⁶ A népnek a hit titkaiba való beavatásában és azok által a lélek belső örömeire való emelésében messze nagyobb hatékonyságot jelentenek a szent misztériumok ünneplései, mint az egyházi tanítóhivatal súlyos dokumentumai. Ezek ugyanis csak kevesekhez jutnak el és a műveltebbek közül, amíg amazok az egész népet tanítják. Ez csak egyszer, amazok évenként és szüntelenül beszélnek hozzánk. Ezek csak az elmét érik el, amazok a lelket és a szívet is üdvösen elérik, és ez nem lényegtelen, hiszen az ember testből és lélekből áll. A liturgikus ünnepeknek mind a kettőre hatást kell gyakorolniuk, hogy az Isten szavát a hit engedelmisségével elfogadjuk, és azt életté is váltsuk.

⁴⁶ Quas primas (1925.XII.11), AAS 17 (1925) 603.

A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Hatodik éve jelenik meg magyarul, tájékoztatva a teológiát művelőket és az érdeklődőket a világegyház teológiai életéről, színvonalas, egyházhű tanulmányok fordításai-val. Előfizethető egy évre 500,- Ft-ért a szerkesztőség címén, ahol az előző évfolyamok számai is megrendelhetők. Megvásárolható Budapesten a JEL, a Márton Aron kiadó és az Ecclesia boltjában, Kecskeméten a Korda könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A Communio folyóirat eddig megjelent számainak tartalma:

- | | |
|---|--------------------------------|
| 1993. 1. Az ember és az örök élet
(<i>már nem kapható</i>) | 1996. 1. Isten és császár |
| 2. Európa – új evangelizálás
(<i>már nem kapható</i>) | 2. Egyház és fiatalság |
| 3. Az ember hivatása | 3. Isten és emberek műve |
| 4. Isten neve | 4. Istennek adott válasz |
| 1994. 1. Hit a teremtsében | 1997. 1. Jézus csodatettei |
| 2. Európa lelkesége | 2. A vallásos élmény |
| 3. Isten irgalmassága | 3. Krisztus az idők teljessége |
| 4. Isten örök Fia | 4. |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 1998. 1. A kegyelem hatásai |
| 2. Istenről beszélünk | 2. Gál Ferenc emlékezete |
| 3. Hiszem a test feltámadását | 3. Veni Sancte Spiritus |
| 4. Idő és öröklét Ura | 4. Vedd a Szentlelket |
| | 1999. 1. Az Atya éve |

Címünk: Communio Alapítvány, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7.

GÁRDONYI MÁTÉ

A papság reformja a Trienti Zsinaton

A Tridentinum teológiai jelentősége és sok szempontból máig tartó hatása a Katolikus Egyházra sohasem volt vita tárgya az egyháztörténet-írásban. A zsinati atyák – válaszul a reformáció kihívására – összegezték a középkori teológia eredményeit, leszögezték a szentírási kijelentésektől nem független hagyomány alapvető kijelentéseit, gyakorlati téren pedig megszabták az Egyház számára vállalható és szükséges reform kereteit. Az Egyház 19. egyetemes zsinata ezért valóban reformzsinatnak tekinthető, hiszen – nem kis nehézségek árán, s végül a protestánsokkal való egységről lemondva – a határozatok megteremtették a teológiai és kánonjogi alapokat a következő évtizedek katolikus megújulása számára.

Az utóbbi évtizedekben a Tridentinum-kutatás komoly eredményekkel büszkélkedhet. Majd' egész évszázadunkon átívelően sikerült kiadni a zsinatra vonatkozó összes fellelhető forrásanyagot.¹ Megszületett a zsinati munka és a politikai-teológiai háttér monografikus igényű feldolgozása Hubert Jedin tollából.² Végül számtalan értékes tanulmány tett kísérletet a részproblémák megvilágítására.³

Amikor a Trienti Zsinatot reformzsinatként interpretáljuk, ez kiemelkedően igaz a papi élet, illetve a papnevelés megújítását célzó törekvésekre. Ebben a tekintetben azonban a reformdekrétumok iránymutatása nem előzmények nélküli. Az alábbiakban a nagyobb összefüggésekbe ágyazva kívánjuk bemutatni a zsinat által felvázolt pap identitást.⁴

¹ Hivatalos jegyzőkönyvek, diáriumok, levelek, traktátusok, jegyzetek 13. kötetben, 18 könyvben: *Concilium tridentinum*. 13 vol. Freiburg im Br., 1901–1985.

² JEDIN H., *Geschichte des Konzils von Trient*. 4 Bde. Freiburg im Br., 1951–1975.

³ *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2–6 sett 1963. 2 vol Roma-Freiburg im Br., 1965; *Reformata reformanda*. Festgabe für H. Jedin zum 17. Juni 1965. hrsg. von F. Iserloh u. K. Repgen. 2. Bde. Münster, 1965; JEDIN, H., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Freiburg im Br., 1966; *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*. Annali dell'Istituto storico italo-germanico: Atti della settimana de studio, 12–17 sett 1977. a cura di J. Jedin e P. Prodi. Bologna, 1979; *Concilium Tridentinum*, hrsg. von R. Bäumer. Darmstadt, 1979; *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, a cura di G. Alberigo. Brescia, 1997.

⁴ Az Egyház reformjáról általában: ALBERIGO, G., „Réforme en tant que critère de l'histoire de l'Église. in *Revue d'histoire ecclésiastique* 76 (1981) 72–81; CELIER, L., *L'idée de réforme à la cour pontificale du concile de Bale au concile de Latran*. in *Revue des questions historiques* 86 (1990) 418–439; CONGAR, Y-M., *Vrate et fausse réforma dans l'Église*, Paris, 1950.

A KÉSŐKÖZÉPKORI ÖRÖKSÉG

A papi életforma „trienti” reformjának háttérben mindenekelőtt a későközépkori egyház válsága és az ennek leküzdésére irányuló – jobbára helyi – zsinati törvénykezés áll. Az első „örökség” volt az, ami ellen, a második, amit vállalva született meg a Tridentinum papi ideálja.⁵

A későközépkori egyházi válság elemzése azért ütközik nehézségbe, mert a forrászövegeknek a válságjelenségekre (fiskalizmus, visszaélések, a klérus erkölcsi hanyatlása) vonatkozó beszámolóit erős kritikával lehet csak figyelembe venni. Az mindenestre tény, hogy a kor embere számára alapvető élmény volt: az Egyház reformra szorul. Ez a reformvágy mindazonáltal nem a vallásosság, hanem a klerikális egyházkép, végső soron pedig a papi életforma krízisére utal. Amennyiben pedig a klérus és az egyházi struktúra egyre kevésbé felelt meg az újonnan jelentkező vallási igényeknek (a városok és egyetemek világának szubjektívebb vallásosság iránti fogékonysága), a helyzet egyfajta pasztorációs válságként is felfogható. A fennálló egyházi állapotokkal szembeni elégedetlenség abban a teológiai álláspontban nyilvánult meg, amely különbséget feltételezett a átható, hierarchikus egyház és a láthatatlan, lelki egyház között (*ecclesia carnalis* és *ecclesia spiritualis*).

A kor zsinatai felismerték azt, hogy az Egyház válsága lényegében a papi életforma válságából eredet, ezért a *De vita et honestate clericorum* című kánonok elsősorban ennek hiányosságait igyekeztek orvosolni. A zsinati törvénykezés azonban, néhány kivételtől eltekintve megmaradt a papság külső fegyelmének szabályozásánál és kevésbé volt alkalmas arra, hogy a papi identitás alapjaiig hatoljon.

A Trienti Zsinat felől visszatekintve világossá válik, hogy a válság okai a papnevelés hiányosságaiban kereshetők. Azonban nem a középkorra jellemző plurális szisztéma (a plébániai, monostori, székesegyházi iskolák, egyetemek és kollégiumok rendszere) önmagában volt a válság hordozója, sokkal inkább az a tény, hogy az intézmények elveszítették „életerejüket” és már semmi többet nem tudtak nyújtani a növendékek számára a papszentelés előtti kötelező vizsgára való felkészítésnél. A középkori papnevelő intézetek mégis jelentősen befolyásolták a későbbi szemináriumok jellegét, amennyiben előnyben részesítették a kisgyermekkortól való nevelést, a közös életet, hangsúlyozták a püspöki felelősséget, továbbá az egyházi fegyelem, a szellemi és a lelki felkészültség fontosságát.⁶

⁵ Az Egyház későközépkori válságáról: Aubrun, M., *La paroisse en France des origines au XV^e siècle*. Paris, 1986; *Le clerc séculier au Moyen Age*. Paris, 1993; Le Bras, G., *Le Clergé dans le derniers siècles du moyen age*. in *Prêtres hier et d'aujourd'hui*. Paris, 1954. 153–181; Manselli, R., *La religion populaire au Moyen Age*. Problèmes de méthode et d'histoire. Montreal-Paris, 1975; *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (sec. XIII–XV)*. Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia, Firenze 21–25 sett 1981. 2 vol. Roma, 1984; *Storia della Chiesa*. iniziata da A. Fliche e V. Martin. vol XIV: *La Chiesa al tempo del Grande Scisma e della crisi conciliare (1378–1449)*. Torino, 1977; *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi e P. Johanek. Bologna, 1984.

⁶ A Tridentinum előtti papnevelésről: Brassel, V. P., *Praereformatio reformationis tridentina de seminariis clericorum*. Roehampton, 1938; *Breviarium Historiae Institutionis Clericorum*, in *Seminaria Ecclesiae Catholicae*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. 25–172; JEDIN, H., *Domschule und Kolleg*. in Jedin, H., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Freiburg im Br., 1966. 2. Bd. 348–359.

A HUMANISTA PAPI IDEÁL

A klérus reformjának humanista modellje elsősorban úgy mutatta be a papot, mint *homo doctus*, akivel szemben a legalapvetőbb követelmény, hogy megfeleljen a prédikáció feladatának. A pap intellektuális teljesítményének igénye háttérbe szorított az egyéb szempontokat, bár az íg hirdetés legfőbb témájaként kezelt Krisztus-központúságnak mindenképpen voltak erkölcsi következményei is. A humanizmus antropológiai optimizmusa a papi életforma tekintetében együtt járt egyfajta nagyvonalúsággal, amely a külső fegyelmi szempontok iránti kevés érdeklődésben nyilvánult meg. Az ókori pogány szerzőktől örökölt házasság/család-kultusz pedig megkérdőjelezte a papi cölibátus értékét. Az is szembetűnő, hogy a humanista szerzők egyáltalán nem érdeklődtek a lelkipásztorkodás, mint a papi identitás egyik meghatározó eleme iránt.

A Trienti Zsinat munkájának elengedhetetlen feltétele volt az a humanista érdeklődés, amely a biblikus és patrisztikus kutatásokban és szövegkiadásokban nyilvánult meg. Ugyanakkor a zsinat távolságot is tartott a humanista eszményektől, amennyiben nem fogadta el a középkori teológiai és spirituális hagyomány kiiktatását az Egyház életéből.

Ami a papnevelés témáját illeti, a zsinat az intellektuális teljesítmény humanista értékelését érvényesítette, hiszen a papság általános műveltségi színvonalának emelését elengedhetetlennek tartotta. Ám sohasem tekintette a képzettséget a papszentelés egyetlen és kizárólagos feltételének, amint ezt a humanisták igényelték.

A humanista főpapok egyházmegyei zsinatain szinte kivétel nélkül feltűntek a Tridentinum nagy témái a klérus reformja tárgyában: a papi identitás alapjai, a szentmise-áldozat értéke; a rezidencia, mint a lelkipásztorkodás szükséges feltétele. Azt mondhatjuk, hogy a tematikát a humanista főpapok zsinatai szolgáltatták a trienti atyák számára, a kohéziót azonban a Trienti Zsinat teremtette meg, s a szemináriummodell megalkotásával keretet biztosított a papnevelési elvek gyakorlatba való átültetéséhez az egész Egyház számára.⁷

REFORMÁTORI TANÍTÁS AZ EGYHÁZI SZOLGÁLTATTEVŐRŐL

A reformátorok tanítása az egyházi szolgálattevőről részben a humanista célkitűzést tette magáévá, amennyiben a papi szolgálat középpontjába az íg hirdetést állította. Az íg hirdetés primátusa ugyanakkor kiegészült a lelkipásztorkodás igényének hangsúlyozásával, amely több, igen szép pasztorális útmutatásban nyilvánult meg. A pasztoráció reformátori modelljében azonban nem játszott semmilyen szerepet a pap kultikus funkciója. Sőt a klerikus állapot önálló értéke a keresztény közösségben, s eb-

⁷ A humanista vallásosságról: BAINTON, R. H., *Erasmus of Christendom*. New York, 1969; COPPENS, J., *Erasmus y el celibato*. in *Sacerdocio y Celibato*, dir. por J. Coppens. Madrid, 1972; *Christian Humanism and the Reformation*. Selected Writings of Erasmus. ed. by J. C. Olin. Gloucester Mass, 1973; GARIN, E., *La cultura del Rinascimento*. Milano, 1988; GARIN, E., *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1966; GARIN, E., *L'umanesimo italiano*. Roma-Bari, 1994; IMBART DE LA TOUR, P., *Les origines de la Réforme*. Tome III: *L'évangélisme (1521-1538)*. Paris, 1914; MESNARD, P., *Érasme ou le christianisme critique*. Paris, 1969.

ből következően a szentelés szükségessége is megkérdőjeleződött. Ennek a „deszakralizáló” tendenciának a gyökerei abban a nézetben kereshetők, hogy a klérus, ha nem felel meg az új vallási igényeknek, elveszíti kiváltságainak legitimitását – márpedig a speciális *status clericalis* a középkori társadalomban éppen a papi személy szakralitásából, kultikus funkciójából nyert megalapozást. Nem utolsósorban ezért a szolgálati papság a reformátorok szemében csak mint a keresztény közösségen belüli funkció volt igazolható, s nem mint sajátos jogosítványokkal rendelkező társadalmi szerep.

Mindazonáltal a hívek (differenciálatlan) általános papságát hirdető korai reformátori nézeteket igen hamar felváltotta az egyházi szolgálattevő szerepének felértékelése, részben közösségvezetői funkcióba. Erre a „konzervatív fordulatra” a radikálisan intézményellenes szentírás-értelmezés (anabaptisták, szélsőségesek stb.) erőszakba és anarchiába torkolló következményei készítették a reformátorokat. Így ismét teret nyert az egyházi szolgálatra való isteni kiválasztás eszméje, bár nem szorította ki, csak módosította a demokratikus választás gyakorlatát. A kézrátétellel végzett szentelés is, ha nem is szentségként, valamiképp transzcendens jelleggel ruházta fel az egyházi szolgálattevő küldetését. Ennek tartalma azonban elsősorban az Ige szolgálata maradt. A szentmise-áldozat bemutatása pedig, mint a pap kultikus funkciója, véglegesen elvesztette értelmét. Azt mondhatjuk tehát, hogy a reformátorkori iratokban nem a szolgálat létjogosultsága kérdőjeleződött meg, hanem annak tartalma, jogi kerete és kultikus jellege. Mindez a papi identitást a funkcionalitás irányába tolta el.

Ha mármost arra keressük a választ, miként hatott a papság protestáns felfogása a Trienti Zsinat papi modelljének kialakulására, kettős hatásról tehetünk említést. Egyfelől – mivel a reformátorok alapjaiban vitatták a klerikusi állapot értékét és funkcióját – a támadások megérelték a papi szolgálat teológiájának ismételt megalapozására, illetve egy teljesebb papkép megalkotására vonatkozó igényt. A reformátori iratokban az egyházat, s benne a papságot, a keresztség és az igehirdetés konstituálja, éppen ezért – e kihívásra válaszul – Trientben a papi identitást a szentségekből, mindenekelőtt pedig az Eucharisziából értelmezték. Másfelől abban hatott a reformkori szemlélet a katolikus papi ideálra, hogy előtérbe helyezte a papi szolgálat pasztorális jellegét. Mivel azonban a reformátorok pasztorális útmutatásai szigorúan biblikus alapon nyugodtak, a hasonló tartalmú katolikus munkákkal szemben a papi életforma különös, fegyelmi keretei ezekben nem kerültek az érdeklődés homlokterébe.⁸

A papi életforma reformját célzó XVI. századi javaslatok között különös helyet foglal el az V. Károly császár által 1548-ban kiadott *Formula reformationis Ecclesiae*. A témánk szempontjából eddig kevés figyelemre méltatott irat a császár szándéka szerint közvetíteni igyekezett a katolikus és protestáns nézetek között. A papság teológiáját tekintve ez abban mutatkozik meg, hogy – bár az ordináció a műben szentség – a papi feladatok közül mégis az igehirdetés az elsőrendű, a kultikus tisztaság követelményének, vagyis a cölibátusnak pedig nincs jelentősége. Mindazonáltal a Trienti Zsi-

⁸ Az egyházi szolgálat reformátori teológiájának katolikus interpretációja: ALBERIGO, G., *La riforma protestante. Origini e cause*. Brescia, 1988; DENIS, PH., *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des réformes (1500–1565)*. Paris, 1987; FRANZEN, A., *Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der Katholischen Reform des 16. Jahrhunderts*. Münster, 1964; GANOCZY, A., *Le ministère dans l'Église selon Calvin*. Paris, 1964; LIEBERG, H., *Amt und Ordination bei Luther und Melancon*. Göttingen, 1962; LORTZ, J., *Die Reformation in Deutschland*. 2 Bde. Freiburg im Br., 1962.

nat szempontjából ebben a dokumentumban érhető tetten az a szemléleti fordulat, amely új irányt szabott a már megkezdődött zsinati munkának: a *Formula reformationis* ugyanis a papság reformját úgy értelmezte, mint az egyházreform kulcsát, a megújulás feltételül pedig egyértelműen a papnevelés reformját szabta.⁹

A KLÉRUS ÉLETFORMÁJA A TRIDENTINUM SZÁNDÉKA SZERINT

A Tridenti Zsinaton deklarált katolikus papi identitás bázisa – éppen a protestáns doktrína elutasításaként – hangsúlyozottan a szentmise-áldozat bemutatása. A megreformált papi életforma további lényeges szempontjai a papi szolgálat ily módon megerősített kultikus karakterére épülnek, mintegy abból nyerik el értelmüket. Hiszen elsősorban az életszentség követelménye az, melyet a pap elé állított a zsinat, s tette ezt azért, mert a pap a Szentség, az Eucharisztia szolgája.

A Tridentinum első és második ülészakán vetették meg a harmadik ülészak papi identitásra és papnevelésre vonatkozó határozatainak alapjait. 1545–47-ben és 1552–53-ban a papi életforma megújításának keretében először a klérus fegyelmének helyreállítását és a katolikus szentségtan tisztázását célzó kánonok születtek meg. A nagy témák, amelyeket ekkor kifejtettek a reform ügyében: az igehirdetés és tanítás, mint az Egyház küldetésének lényeges része; a hatékony lelkipásztorkodást lehetővé tevő rezidencia; illetve az egész trienti reform bázisául szolgáló püspöki hatalom és felősség kérdése.¹⁰

Ami a papnevelés trienti megújítását illeti, a szakirodalom a szeminárium-modell intézményi előzményének a veronai székesegyház iskolát és a jezsuita kollégiumokat tartja, míg a *Cum adolescentium aetas* kánon szövegszerű előfutára az 1556-os londoni zsinat azonos tartalmú határozata. Nem hanyagolhatjuk el azonban a fél évszázaddal korábbi spanyol egyházreform hatását a papi identitás megalapozása tekintetében. Hiszen a spanyol teológia volt az, amely erőteljesen védelmezte a szentmiseál-

⁹ A *Formula reformationis* keletkezésének háttéréhez: *Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI*. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. hrsg. von G. Pfeilschifter. 3 Bde. Regensburg, 1959; CARRO, V. D., *El Maestro Fr. Pedro de Soto O. P. (Confesor de Carlos V) y las Controversias Politico-Teológicas en el siglo XVI*. 2 tomos. Salamanca, 1931–1950; LIPGENS, W., *Kardinal Johannes Gropper (1503–1559) und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*. Münster, 1951.

¹⁰ A Tridentinum egyháztanáról és papi ideáljáról: ALBERIGO, G., *L'Ecclesiologia del concilio di Trento*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 18 (1964) 227–242; BÄUMER, R., *Das Konzil von Trient und die Erforschung seiner Geschichte*. in *Concilium Tridentinum*. hrsg. von R. Bäumer. Darmstadt, 179. 3–48; DIANICH, S., *La teologia del presbiterato al concilio di Trento*. in *La scuola cattolica* 99 (1971) 331–358; DUVAL, A., *Des Sacraments au concile de Trente*. Paris, 1985; FAHRNBERGER, G., *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient*. Wien, 1970; GALOT, J., *La caractere sacerdotal selon le concile de Trente*. in *Nouvelle revue théologique* 93 (1971) 923–946; JEDIN, H., *Ha creato el concilio de Trento la imagen-modelo del sacerdote?* in *Sacerdocio y Celibato*. dir. por J. Coppens. Madrid, 1972. 87–103; Jedin, H., *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*. in *Theologie und Glaube* 60 (1970) 102–124; LORTZ, J., *Zur Zielsetzung des Konzils von Trient*, in *Concilium Tridentinum*. hrsg. von R. Bäumer. Darmstadt, 1979. 51–73; MEERSSEMAN, G.-G., *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*. Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2–6 sett 1963. 2 vol. Roma-Freiburg im Br., 1965. vol. I. 27–44.

dozat értékét az Egyház életében, ennek következményeként pedig az életszentség és a kultikus tisztaság (cölibátus) követelményét a pappal szemben. A szeminárium-dekrétumot ezenkívül a nagy spanyol papnevelő egyéniségek aszketikus gyakorlata is befolyásolta. A szeminárium-modell előzményeinek értékelésénél azonban szem előtt kell tartanunk, hogy a papnevelés – minden tartalmi illetve gyakorlati változás ellenére – az Egyház folyamatos tevékenysége volt a kezdetektől, a trienti reform újdonsága tehát nem egyszerűen a papnevelés igényének „felfedezésében” állt, hanem annak a kor követelményeire és lehetőségeire való alkalmazásában.¹¹

A Trienti Zsinat XXIII. ülésén sikerült teljességre törekvő papi ideált megfogalmazni. A klérus reformjának alapja a zsinati határozatokban az egyházi rend szentségére vonatkozó tanítás. A dogmatikai dekrétum középpontjában az a tétel áll, hogy a szentmise-áldozat bemutatása az Egyház legfontosabb tevékenysége, egyúttal a papi identitás konstituálója. Az ordináció szentség, lényeges része a rítussal való kiválasztás és a törvényes egyházi küldetés a szolgálatra. További fontos szempont a pap radikális elkülönítése a laikusoktól, az Egyház hierarchikus struktúrájának állítása, végül mint a papi életforma háttere, az életszentség követelménye a klérussal szemben.

Az egész trienti reform célja a visszatérés a lelkipásztorkodás eszményéhez. A lelkipásztori szolgálatnak egyaránt nélkülözhetetlen eleme a szentségkiszolgáltatás, az ígéhirdetés és a hívekkel való személyes kapcsolat. A pap legfontosabb tevékenysége mindazonáltal a szentmiseáldozat bemutatása Isten népe üdvösségéért. A reform megvalósulásának garanciájaként a zsinat a püspök és papja közötti viszony megújítását szabja. A kléruson belüli *familiaritas* alapja az előljáró és az alárendelt kölcsönös egymásrautaltsága a hatékony lelkipásztorkodás érdekében.

A papi életforma reformjának eszköze a szeminárium. A szeminárium szó, mint *terminus technicus*, egyrészt azt az intézményt jelenti, amelyet a megyéspüspök állít fel saját klérusának képzésére, másrészt azt a komplex papnevelési modellt, amely a növendékek egységes szempontú, szellemi, lelki, erkölcsi és egyházfegyelmi képzését tűzi ki célként, elvárva az Egyház kultikus tevékenységébe való intenzív bekapcsolódást.¹²

¹¹ A szeminárium-modell előfutáiról: GARCIA ORO, J., *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*. Madrid, 1971; GARCIA VILLOSLADA, R., *toria del Collegio Romano del suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia de Gesù (1773)*. Roma, 1954; LUKÁCS L., *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis*. in Archivum Historicum Societatis Iesu 29 (1960) 189–245 és 30 (1961) 3–81; SALA BELUST, L., *Corrientes espirituales españolas en la época del Concilio de Trento*, in Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2–6 sett. 1963. 2 vol. Roma-Freiburg im Br., 1965. vol. II. 441–469; SCHMIDT, P., *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker*, Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914). Tübingen, 1984; SCHRÖTELER, J., *Die Erziehung in der Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts*. Freiburg im Br., 1940; SPAGNOLO, A., *Le Scuole Accolitali in Verona*. Verona, 1905.

¹² A trienti szeminárium-dekrétumról és az első szemináriumokról: JEDIN, H., *L'importanza del decreto tridentino sui seminari nella vita della chiesa*, in Seminarium 15 (1963) 396–412; MASI, R., *Sacerdozio e formazione ecclesiastica nella dottrina e disciplina del Concilio di Trento*. in Seminarium 15 (1963) 413–432; O'DONOHUE, J. A., *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and its Formation*. Leuven, 1957; PELLICCIA, G., *La preparazione ad ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*. Roma, 1946; SÁNCHEZ ALISEDA, C., *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios desde Trento hasta nuestros días*. Desarrollo y sistematización. Granada, 1942; TÜCHLE, H., *Das Seminardekret des Trienter Konzils und Formen seiner geschichtlichen Verwirklichung*. in Tübinger Theologische Quartalschrift. 144 (1964) 12–30.

A szeminárium-moddal kapcsolatban persze felmerül a kérdés, mennyire tekinthető hatékony megoldásnak a papi életforma későközépkori válságára? A zsinat utáni szeminárium-alapításokat vizsgálva megállapíthatjuk, hogy kivétel nélkül mindenütt nehézségekbe ütközött az új szellemű papnevelő intézetek felállítása. Hol a politikai helyzet, hol a konfesszionális ellentétek, hol a püspök és a káptalan közötti érdekellentét az anyagi fenntartás tekintetében, hol pedig a megfelelő színvonalú tanszemélyzet hiánya késleltette – akár évtizedekkel is – a papnevelés reformjának megvalósítását. Ugyanakkor, ha tökéletes megoldásnak nem is, de mindenképpen korszerű és a realitásokhoz alkalmazkodó lehetőségnek bizonyult a szeminárium a klérus XVI. századi válságának, illetve a képzettségben, elkötelezettségben és spirituálisan a szent szolgálatra egyaránt alkalmas papok hiányának leküzdésére.

S éppen a fenti komplex papnevelési célban jelölhető meg a szeminárium-moddal új-donsága: hiszen mindazok az elemek, amelyek a zsinati atyák számára fontosnak tűntek, külön-külön már felbukkantak a korábbi papnevelő intézmények gyakorlatában, a humanistáknak vagy a reformátoroknak a papi életforma reformját célzó törekvéseiben. A katolikus megújulás lelkipásztori ideálja azonban két lényeges kérdésben mindenképpen különbözött a protestáns modelltől. A pap alapvetően kultikus funkcióját ugyanis nem szakította ki a keresztény közösség felé irányuló feladatok köréből, ellenkezőleg, a szentség-kiszolgáltatást a lelkipásztori gondoskodással összekapcsolva éppen hogy a szentségek kerültek a keresztény közösség életének középpontjába. Továbbá az is megerősítést nyert a reformáció pástorképével szemben, hogy a szent szolgálat – a szentelésben kapott eltörölhetetlen jegy által – a pap egész emberi egzisztenciáját meghatározza, s ezáltal lényegileg elkülöníti a világi hívőktől.

A Trienti Zsinat korának egyházi reformtörekvéseire irányuló kutatás végső konklúziója ma sem lehet más, mint annak megállapítása, hogy a Katolikus Egyház – minden emberi gyengeség és az intézményi struktúra korhozkötöttsége ellenére – a reformáció krízisének idején is egyetlen elvet követett: *salus animarum suprema lex esto*.

Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatók a Fakultás életből. Szerkesztő: Erdő Péter

Megrendelhető:

Márton Áron Kiadó, H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 168-9527, Fax: (36-1) 168-9869

Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év.

Magyarországról: 400 Ft/év

ROKAY ZOLTÁN

Néhány észrevétel Pázmány filozófiai munkássága kapcsán

(Pázmány és Suárez)

BEVEZETÉS

Pázmány Péter 1597 októberétől 1600 szeptemberéig tanított filozófiát az akkor jezsuiták által vezetett grazi egyetemen.¹ Ez az egyetem kimondottan Stájerország újrakatalizálását szolgálta.² – A filozófia nemcsak a hallgatók számára jelentette a teológiai tanulmányok előfeltételét, hanem a jezsuita tanárok is általában először filozófiát adtak elő, majd azután kezdték teológiai működésüket. Ez volt az eset Pázmány-nyal is, akit 1603–1607-ig teológiatanárnaként látunk a grazi egyetemen.³

A filozófiatanítás, mint a teológia előfeltétele, pontosan meghatározott tanterv és tankönyv szerint történt, ahogyan ezt a jezsuiták „Ratio studiorum”-a előírta. – A tananyagot Arisztotelész műveinek elemzése alkotta: A dialektika, a fizika, a de coelo, de meteoris, de generatione et corruptione, a de anima és a metafizika. – Míg Pázmány többi előadásának anyaga ránk maradt és nyomtatásban is megjelent,⁴ addig a Metafizika és a De anima sorsát homály fedi. – Öry Miklós állítja, hogy a Pazmaneum 1697-es könyvtárkatalógusa említi a két traktátum kéziratát, ám ezen állítását nem találtam dokumentálva.⁵

A nyomtatásban megjelent filozófiai előadások alapján elemzi Félegyházi József⁶ és Gerencsér István⁷ Pázmány bölcseletét. – Pázmány nyomtatásban megjelent művei az átdolgozások következtében csak áttételesen vezethetők vissza grazi előadásaira. Mindezenelőtt pedig hiányzik a metafizika és a de anima („pszichológia”).

¹ KASTNER JENŐ, Pázmány Péter Gráci évei. In: Katholikus Szemle, 1935. 9-17 és 95-99. old.

² Uo. 10. old.

³ Hasonlóan Suárez: vö. SIX, KARL, S. J. P. Franz Suarez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft. In: Franz Suarez S. J. Gedenkbücher zu seinem dreihundertjährigen Todestag. Innsbruck, 1917. 3. old. – Valamint William Wright. vö. ÖRY MIKLÓS, Pázmány Péter tanulmányi évei. Eisenstadt, 1970. 86-87. old.

⁴ Petri Cardinalis Pázmány Opera omnia, Series latina, ed. Typis Regiae Universitatis. Budapestini 1894-1904. VI kötet. Ebből: I. Dialectica, 1894; II. Physica, 1895; III. Tractatus in libros de coelo, De generatione et corruptione atque in libros meteorum, 1897. Recensuit Stephanus Bognár.

⁵ ÖRY, NIKOLAUS, S. J. Suarez und Pázmány. Berührungspunkte in der Ekklesiologie. Publicado en homenaje a Elorduy, 1978. 213. old.

⁶ FÉLEGYHÁZI JÓZSEF, Pázmány bölcselete. Budapest, 1937

⁷ GERENCSÉR ISTVÁN, A filozófus Pázmány. Budapest, 1937

Mind Félegyházi, mind Gerencsér hangsúlyozza Pázmány eredetiségét, amely, nézetük szerint, nem utolsó sorban forrásaival szemben tanúsított kritikus magatartásában mutatkozik meg.⁸

II. KÖTELEZŐ TANKÖNYV

A „Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu” 1586-ban előírja „Logicae Summula praemittitur; et Summula quidem P. Fonsecae esset quidem magis ad rem, quia latior, clarior, accomodatior Aristotelis, et sine tricus, quae et inutiles sunt et deterrent tirones.”⁹ Petrus Fonseca (1528–1599) a „portugál Arisztotelész”,¹⁰ Coimbrában működött. Fent említett dialektikája 35 év alatt (1564–1599) 20 kiadást ért meg.¹¹ A „Commentarii in libros metaphysicorum”-ból, Fonseca másik nagy művéből, Pázmány csak az I. és II. részt ismerte. – Pázmány főleg dialektikájában hivatkozik Fonseca azonos című művére. Mintegy 250-szer idézi. Ilyenkor is nehéz a gondolati azonosságot megtalálni, a kifejezési forma azonosságát pedig soha. Pázmány adatközlései javarészt Fonseca-tól származnak.¹² Jelentősen bővíti a Fonseca által tárgyalt anyagot. Például:

az egyetemes fogalmakat Fonseca 12 kisformátumú oldalon tárgyalja;
Pázmány 172 nagyformátumún;
a kategóriákról Fonseca ismét 12 kis oldalon beszél;
Pázmány 127 nagy oldalon.¹³

Mindkét Pázmány-kutató – Félegyházi és Gerencsér, rámutat arra, hogy Pázmány kritikusan viszonyul Fonsecahoz. Ezt a következő fordulatok illusztrálják:¹⁴

„Fonseca non sufficienter distinguit”
„Fonseca male negat”
„Argumenta Fonsecae nullius sunt momenti”
„Fonseca multa falsa dicat”
„Fonseca multa falsa miscet”
„Fonseca neminem citat”

⁸ FÉLEGYHÁZI, 180skk. Gerencsér, 105skk

⁹ Monumenta Historica Societatis Jesu. A patribus eiusdem societatis edita. Volumen 129. Monumenta paedagogica Societatis Jesu. Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. 1586.1591.1599. Ed.: Institutum Historicum Societatis Jesu. Romae 1986. 100. old. – A szövegben 19-es lábjegyzet alatt: Petrus de Fonseca, Institutiones dialecticae. 1564

¹⁰ GRABMANN, MARTIN: Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez. Innsbruck-Gedenkbücher, 1917. 31. old. – Ferdinando Inciarte szerint Fonseca Duns Scotus követője, Molina és Suarez tanítómestere. vö. Natura ad unum – ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus. in: Beckmann, Honefelder, Schrimpf, Wieland (Hg.) Philosophie im Mittelalter, Meiner, Hamburg 1996, 266. old. 17. lábjegyzet. – F. Stegmüller tagadja, hogy Fonseca Molina tanítója lett volna. (LThK 21960, 4. 196.)

¹¹ SOMMERVOGEL, CARLOS (ed.), Bibliothèque de la Compagnie de Jesu. Bruxelles-Paris, 1892. 3. köt., 837–840. hasáb

¹² FÉLEGYHÁZI, 102. old

¹³ Uő., 168skk.

¹⁴ Uő., 169–173. old.; Gerencsér 102sk

III. PÁZMÁNY METAFIZIKA ELŐADÁSÁNAK REKONSTRUKCIÓJA.

ENNEK FORRÁSAI: A GRAZI TÉTEL-SOROZATOK

Mint mondtuk, Pázmány metafizika-traktátuma nem maradt ránk írásban. Több metafizikai kérdést a dialektikában (általános fogalmak), a fizikában (az okokról, az elvekről, matéria-forma) és a theologia naturalis-ban tárgyaltak (relációk).¹⁵

Pázmány grazi metafizika előadásairól a ránk maradt tétel-sorok segítségével alkotunk némi fogalmat.¹⁶

Borsa Gedeon Pázmány Péter alábbi nyomtatásban megjelent korai vizsgatételeit sorolja fel (Graz 1598-1600), és megvizsgálja őket az ajánlás címzettei szempontjából.¹⁷

1. Theses philosophicae. Defendens: Joannes Ludeckius. 1598 augusztus.
2. Theses philosophicae de vario ac mutliplici ente philosophico. Defendens: Antonius a Zara. 1598 augusztus.
3. Theses philosophicae, de ente eiusque passionibus ac speciebus. Defendens: Romedius Benedetto Tridentinus. 1600 augusztus. (A defendens püspökének, a tridenti zsinatról ismert Madruzzónak ajánlja tételeit).
4. Philosophicae assertiones de speciebus corporis naturalis. Defendensek: Martinus Havenzweig és Franciscus Scholz. 1600. augusztus.
5. Assertiones philosophicae de corpore naturali eiusque principiis et passionibus. Defendens: Henricus Scultetus. 1600 szeptember.

Paul Richard Blum, Pázmányról tartott grazi előadásában, amelynek kéziratát volt kedves rendelkezésemre bocsájtani, egy további tétel-sorozatot is említ. Theoremata philosophica de mundo et eius partibus. Defendens: Ioannes Kymbar. 1600 szeptember.¹⁸

Mivel a jelen összefüggésben a metafizikai kérdések érdekesek, ezért csak azokkal a tételekkel, illetve a tételek azon részével fogunk foglalkozni, amelyek ezt a témakört érintik. Ezek pedig:

Ludeckius: Theses philosophicae ex metaphysica (I-X);

Havenzweig-Scholz: Ex reliqua parte philosophiae. Ex metaphysica (XLI-XLIII);

Antonius a Zara: De ente metaphysico (I-X);

Romedius Benedetto Tridentinus: De ente et passionibus eius (I-XV), és De speciebus entis (XVI-XLIII).

¹⁵ BLUM, PAUL RICHARD hívja fel a figyelmet Grazban tartott Pázmány-előadásában, amelynek szövegét kedves rendelkezésemre bocsájtani: Péter Pázmány SJ als Philosophieprofessor. Itt mondok neki köszönetet

¹⁶ Eredeti példányuk fénymásolata a budapesti OSZK-ban. A Régi Nyomtatványok osztályának köszönettel tartozom, hogy számomra lehetővé tették a betekintést a tételek szövegébe

¹⁷ In: Magyar Könyvszemle, 1978. 94.évf. 2. sz. 187-192. old.

¹⁸ BLUM, 4. old

Ezeknek a tételsoroknak tartalmi elemzése közelebbi megvilágításba tudja helyezni Pázmány ránk nem maradt, de feltételezett metafizikáját, helyesebben, a metafizikát, ahogyan azt 1597-1600-ig Grazban előadta, különös tekintettel Suárez esetleges hatására.¹⁹

IV. A GRAZI METAFIZIKA-TÉTELEK ÉS SUÁREZ

a) Ki volt Suárez?

A Jezsuita rend és a katolikus megújulás sajtószerű filozófiai és teológiai műveltségének vezéralakja. Francesco Suárez 1548-ban született, 1617-ben halt meg. Salamancában tanult. Rómában, Salamancában, Coimbrában és Valladolidban tanított.²⁰ Műveinek 1856-78-as párizsi kiadása 28 vastag kötetet tesz ki, a teológiai és egyházi kérdések minden területéről. Hírnevét Suárez „Disputationes metaphysicae”-jének köszönheti (Opera 25.26). Ezek 1597-ben jelentek meg és rövidesen háttérbe szorították a rendi főiskolákon és más tanintézményeken Fonseca, a coimbrai és salamancai szerzők addigi tankönyveit. Ő valósította meg azt az elképzelést, hogy a későközépkori egyetemeken előadott különböző irányzatú filozófiák helyébe (tomista, scotista, occamista, riminii Georgius-féle) egységes traktátumok kerüljenek. Suárez nem csak a jezsuita renden és a katolikus iskolákon belül jelentett tekintélyt. – Nem kisebb személyiség mint Hugo Grotius így nyilatkozik róla: „tantae subtilitatis theologus ac philosophus, ut vix quemquem habeat parem.”²¹ – Heerbord, leideni református teológus (+1659) Suárezt „omnium metaphysicorum papa atque princeps”-nek nevezi.²² Rosstockban Joachim Jungius (+1657) evangélikus teológus foglalkozik Suárezszel. Leidenben ismét Jacob Revius (de Reve, +1658), Descartes filozófiájának ellenfele, egy „Suarez repurgatus”-t ad ki, 1644-ben.²³ – Suárez hatása vetekszik a protestáns egyetemeken Melanchtonéval.²⁴ – Ő maga így fogalmazza meg a filozófia hivatását a teológiai stúdium keretében: „Fieri nequit, quis theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta.”²⁵

¹⁹ Borsa nem foglalkozik a tételek tartalmával: "...a Pázmány-féle vizsgatételek részletesebb értékelésére nem vállalkozhatok, ..." (191. old.) és: "A fentiekben csupán az említett nyomtatványok bibliográfiai leírására kerülhetett sor, tudománytörténeti kiértékelésükre nem." (uo.)

²⁰ SIX, id. mű 5. old.

²¹ GROTIUS, HUGO, ep. 154 Joanni Cordesio – idézet Grabmann után; 44. old., 1. láb.

²² GRABMANN, 46. old.

²³ Uo. – Reviusról l. bővebben: BIZER, ERNST, Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus. ZThK 55 (1958) Heft 3. 326sk. A Fides et ratio kezdetű enciklika 62. pontja is említi Suárez művének jelenlétét a protestáns egyetemeken.

²⁴ GRABMANN, 46. old.

²⁵ Idézet GRABMANN, 32. old. – Hasonlóképpen nyilatkozik K. Rahner: "es könne jemand ein guter Philosoph sein, ohne Theologe zu sein; es könne aber niemand ein guter Theologe sein, ohne Philosoph zu sein" – értelem szerint idézve in Philosophie und Philosophieren in der Theologie. Schriften 8, Eingesiedeln, 1967. 66-77. old., RUNGGALDIER, EDMUND, Von der Dienstfunktion der Philosophie an theologischen Fakultäten. ZKTh 199 (1997) 286-295. (286. old.)

b) Suárez metafizikájának sajátosságai

Az első sajátosság formai jellegű. Az addigi iskolai metafizikák szigorúan követték Arisztotelész metafizikáját és lépésről lépésre, szakaszból szakaszra kommentálták. Ezt az eljárást hívják „per modum commentari”-nak. – Suárez elhagyja ezt a módszert. Önállóan veti fel a kérdéseket, hozza az ellenvetéseket, majd a megoldást. Így a disputáció segítségével közelíti meg Arisztotelészt. Ezt az eljárást nevezik „per modum quaestionis”-nak. Suárez műve, ezen sajátossága révén, átmenetet jelent a metafizika-kommentárból a metafizika tankönyv műfajába. Suárez metafizikája 54 disputációt tartalmaz. Az ún. racionális pszichológiát Suárez már nem tekinti a metafizika tárgyának, viszont a filozófiai istentan kérdéseivel ezen belül is foglalkozik. Itt meg kell jegyezni, hogy Pázmány ránk maradt előadásai a per modum commentari-t követik, még akkor is, ha az egyes fejezetek címe „disputatio”.

A tartalmi sajátosságok:

1. Első helyen szokás említeni, hogy nem választja el az általánost a speciális metafizikától. A metafizika tárgya – obiectum adaequatum – a létező mint valós létező.²⁶ – Ide tartozik: a véges és végtelen, teremtett és nem teremtett létező, a transzcendentális tulajdonságok, a substantia és az accidens.²⁷ – A metafizika az anyagi létezőkkel is foglalkozik, ám nem mint olyanokkal, csak amennyiben a kategóriák és az általános felosztás szempontjából szükséges róluk tudni. Tény, hogy a létező fogalma *analóg* (ellentétben a scotisták univocitásával), s ezért nem tudjuk megismerni, hacsak a létező különböző fajtáit nem ismerjük.²⁸

2. A létező (ens) mint olyan valódi és megfelelő formális fogalma egy, és különbözik a többi dolog formális fogalmától. Ebben a kérdésben egyetért a scotistákkal.²⁹ A dolgok sokaságát nem az eltérés, hanem a megegyezés alapján jelöli az ens. Az ens fogalma valóban különbözik a szubsztancia és az accidens fogalmától. Absztrahál (elvonatkoztat) mindattól, ami mindegyikükben egyéni. Az ens formális fogalmának egy adekvát, közvetlen fogalom felel meg, amely nem jelöli sem a szubsztanciát, sem

²⁶ Disputationes Metaphysicae (= DIM) Disputatio (= Disp.) 1, sectio 1. numerus 24: "Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale obiectum adaequatum huius scientiae."

²⁷ 1,2.18: "Ostensum est enim, obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum, et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentalia realia, non tamen entia rationis, et omnino per accidens; sed huiusmodi obiectum nullum aliud esse potest praeter ens ut sic..."

²⁸ Uo. 1,2.26: "Existimo... metaphysicam sub nulla ratione consideratam transilire proprie rationem formalem sui obiecti, nec attingere materialia, nisi concernendo aliquo modo abstractionem suam." – uo. 28,3.3: "... unica impositione nomen entis id quod est significat, et ex vi illius convenit Deo et creaturae, quia in utroque illud commune significatum reperitur; nulla ergo potest analogiae ratio excogitari." (a továbbiakban l. az "analogia" pont alatt.)

²⁹ Uo. 2,1.9: "dicendum est, conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum. Haec est communis sententia, ut fatetur Fonseca... tenent eam Scotus, et omnes eius discipuli."

az akcidenst, sem Istent, sem a teremtenyeket: mindegyiket jelöli, amennyiben meg-
egyeznek abban, hogy vannak.³⁰ – Az ens fogalma az ész alkotása: *ens rationis*.³¹

3. A létezőnek csak három „tulajdonsága” van (*passiones entis*): egy (*unum*), igaz (*verum*), jó (*bonum*). Ezek nem adnak hozzá semmi újat a létezőhöz.³² – Az igazság (*veritas*), amennyiben a megismerés igazságáról van szó, szigorúan véve csak az íté-
letben lehetséges.^{33,34,35} Ahhoz azonban, hogy valamiről igaz ítéletet mondhassunk,
az igazság alapjának a dologban kell lennie (*fundamentum in re*).³⁶

4. A „*principium individuationis*” kérdésében Suárez véleménye, hogy minden, ami
közvetlen létezik, vagy létezhet, egyes és egyedi.³⁷ Scotussal egyetért abban, hogy az
egyediség valami tényelegetes hozzáad az általánoshoz, de nem fogadja el a *haecceitas*-
t, ami formálisan különbözik a külön természettől.³⁸ – A *principium individuationis*
is *ens rationis*.^{38b}

³⁰ Uo.: "nec significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius ut inter se conveniunt, similia sunt; ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur." – uo., 2,2.8: "Dico ergo primo conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum, et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo."

³¹ Uo. 54,1.2: "metaphysicae proprium est agere de ente rationis ut sic."

³² Uo. 3,2.8: "dico primo ens ut ens non posse habere passiones positivas ex natura rei distinctas." – uo.: "passiones entis debent aliquid supra ens, et non possunt addere aliquid positivum; ergo vel positivum, vel negativum rationis."

³³ Uo. 8,4.5: "Respondetur veritatem cognitionis proprie esse in iudicio, et quemlibet actum intellectus tantumdem huius veritatis participare, quantum de iudicio participat. Nam si attente res spectetur, intellectus nihil vere cognoscit, donec iudicet; ergo nec potest esse verus vel falsus in cognoscendo, donec iudicet; ergo veritas cognitionis non potest, nisi in iudicio."

³⁴ Uo. 8,3.1: "veritatem cognitionis, proprie et in rigore loquendo solum esse in compositione et divisione intellectus, et non in actibus ejus simplicibus."

³⁵ Suárez "veritas iudiciumaról" bővebben: Seigfried, Hans: Wahrheit und Metaphysik bei Suarez. Bonn 1967.

³⁶ Uo. 7,1.4: "quae habet fundamentum in re, et a multis vocatur rationis ratiocinatae... rationis quidem, quia actu et formaliter non est in rebus, sed per rationem fit aut excogitatur; ratiocinatae vero, quia non est omnino ex mero opere rationis, sed ex occasione, quam res ipsa praebet, circa quam mens ratiocinatur." – uo. 8,8.11: "res dicitur vera, quia habet esse conforme seu conformabile tali conceptui."

³⁷ Uo. 5,1.4: "dicendum est, res omnes, quae sunt actualia entia, seu quae existunt, vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas."

³⁸ Uo. 5,2.8-9: "individuum aliquid reale addit praeter naturam communem, ratione cuius tale individuum est, et ei convenit illa negatio divisibilitatis in plura similia. In hac conclusione convenimus cum Scoto..."; "individuum, ut sic, non addit aliquid ex natura rei distinctum a natura specifica, ita ut in ipso individuo, Petro, verbi gratia, humanitas ut sic, et haec humanitas (quod solet vocari haecceitas, vel differentia individualis) ex natura rei distinguantur, et consequenter et afficiant veram compositionem in ipsa re." – uo. 6,1.2: "negamus enim omnem distinctionem, quae in re quovis modo actu esse possit ante mentis functionem." – l. még: Inaunen, Andreas: Suarez Widerlegung der schotistischen Körperlichkeitsform. In: Gedenblätter, 123-146. old.; Hoeres, Walter: Wesenheit und Individuum bei Suarez. In: Scholastik, 37. évf. (1962) 181-210. old.

^{38b} DIM 5,2.16: "Individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum... sicut separatio naturae communis a differentiis individuus et solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur, ut addita naturae communi, solum esse per rationem."

5. Az *analógia* meghatározása a scotistákkal szemben.³⁹ Kétféle analógiát különböztetünk meg: az *analogia proportionist* (ezt képviseli Cajetanus) és az *analogia attribuitatist* (ezt képviseli Fonseca). Az előzőt Suárez elveti, mert metaforikus jellegű, az utóbbit elfogadja, mivel az *esse*, amelyben az analógia gyökerezik, részt vesz Istenben, sokkal inkább mint az *accidens* a szubsztanciában.⁴⁰

6. Az *existentia* és az *essentia* viszonya az *ens per se unum*ban „*distinctio rationis cum fundamento in re*” – a létező analóg értelemben összetett.⁴¹ A *matéria* és a *forma* fizikai összetételt jelöl, ami a fizikai változások alapja; az *essentia* és *existentia* viszont metafizikai és hozzátartozik a dolgok létezéséhez, legyenek azok szellemi, vagy anyagi jellegűek. – A teremtmény egzisztenciáját önmaga határolja körül, önmaga lényege, nincs szüksége ehhez semmi tőle függetlenre.⁴² Kívülről (*extrinsece*) viszont Isten szabja meg határait.

7. A transzcendentális relációk (*materia-forma*) nem szellemi jellegűek; valóságosak; amíg a tárgy létezik, nem szűnnek meg. A *forma* beteljesíti azt, amihez tartozik.⁴³ – A kategoriális relációk (*substantia-accidens*) lényege az egymásra utaltság; ha egy *accidens* megszűnik, nem szűnik meg szükségszerűen a szubsztancia.⁴⁴ Amennyiben két fogalom olyan tárgyakra irányul, amelyek egymástól függetlenül is létezhetnek, úgy a két fogalom közti különbség nem az értelemnek, hanem a valóságnak köszönhető.⁴⁵

³⁹ Uo. 28,3.5: "Tertia sententia negat ens esse aequivocum, vel univocum; et consequenter ait, esse analogum, nomenque entis primario dici de Deo, et secundario de creaturis."

⁴⁰ o. 28, 3.11: "Omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis... at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietatis." – uo. 28,3.16: "Relinquitur... ut haec analogia... sit fundata in proprio et intrinseco esse habente essentialem habitudinem seu dependentiam a Deo... creatura essentialiter est ens, per participationem ejus esse, quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua ejus participatio."

⁴¹ uo. 31,1.12: "Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparata, non distingui realiter, aut ex natura rei... sed distingui tantum ratione." – uo. 31,13.7: "At vero iuxta nostram sententiam dicendum est, compositionem ex esse et essentia analogice tantum compositionem appellari, quia non est compositio realis, sed rationis."

⁴² uo. "esse non receptum in aliquo, non habet unde limitetur; quia neque a receptiva potentia, neque ab aliqua differentia contrahente. Ad hoc uno verbo sufficienter responderi posset, seipsa et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum neque indigere aliquo limitante vel contrahente, in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem; extrinsece vero limitari a Deo..."

⁴³ uo. 47,4.2: "hic transcendentalis aspectus non advenit alicui rei jam constitutae in suo esse essentiali, sed est quasi differentia constituens et competens essentiam illius rei."

⁴⁴ uo. 47,5.2: "ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud recipere." – uo. 47,6.5: "cuius totum esse est esse ad aliud."

⁴⁵ uo. 7,2.2: "quandocumque duo conceptus obiectivi ita se habent, ut a parte rei, et in individuo separari possint, vel ita ut unum sine alio in rerum natura maneat, vel ita ut realiter disjunguntur, et realem unionem, quam habebant, amittant, signum est inter illas esse majorem distinctionem quam rationis ratiocinatae."

c) Pázmány viszonya Suárezhez a „Series latinae” filozófiai kötetekben

A két nagy kortárs jezsuita gondolkodó és szerző összehasonlítása bizonyos értelemben kézenfekvő. Él is a lehetőséggel Pázmány mindkét monográfiája: Gerencsér: 103-105. és 125. old.; Félegyházi: 174-178. old. Öry Miklós pedig külön tanulmányt szentel kettejük teológiai kapcsolatának; ez a tanulmány azonban csak az egyháztant dolgozza fel: *Suarez und Pázmány. Berührungspunkte in der Ekklesiologie* (Publicado en homenaje a Elorduy, 1978).

Pázmány folyamatosan bővítette három filozófiai traktátumának anyagát. A Suárezre történő hivatkozások és utalások minden bizonnyal grazi évei után kerültek a kéziratba. Így ezek alapján nem mondhatunk konkrétat Suárez hatásáról Pázmány feltételezett metafizikájára. A két legnagyobb tömb, amely több betoldást tartalmaz, a materia-forma viszonyra vonatkozik és a Fizikában található: 139-165. old.: *An sint eadem parte materiae plures formae substantiales*, és uo. a 177-193. old.: *An materia et forma ad hoc ut efficiant unum compositum, debeant uniri per unionem distinctam ab utroque extremo, ubi quid sit unio*. (Ez a két példa is alátámasztja R. Blum állítását, miszerint a metafizikai kérdéseket részben a fizikán belül tárgyalták.)

d) Suárez esetleges hatása Pázmány metafizikájára a grazi tételek alapján

Ezek a tételek lehetővé teszik, hogy segítségükkel beszélhessünk Suárez hatásáról Pázmányra, helyesebben a Grazban előadott filozófiára általában és a metafizikára különösképpen 1597 és 1600 között. A Suáreznél tárgyalt kérdések sorrendjében közülük a tételekből idevágó részeket.

1. A metafizika sajátossága és tárgya

Ludeckius, I. tétel: „A kontemplatív tudományok közt a metafizikáé a vezető szerep, joggal viseli a bölcsesség és első filozófia nevet, amely, habár a bizonyítás evidenciáját illetően lemarad a matematika és a fizika mögött, méltóságánál és előbbrevalóságánál fogva mégis messze meghaladja ezeket.” – III. tétel: „Ha a tanítás rendjét függetlenül és egyszerűen tekintjük, a metafizikának a fizikai és matematikai tudományok után kell következnie, ha viszont a tudomány kutatását tartjuk szem előtt, akkor náluk előbbre valónak kell tekintenünk; ebből helyesen lehet következtetni, hogy az első filozófia nélkül nem lehet egyetlen tudományt sem tökéletesen elsajátítani, miután az emberi dolgokat nem foghatja fel tökéletesen, aki az istenieket nem ismeri.”⁴⁶ – IV. tétel: „A metafizika tárgya a létező mint létező – szerintünk –, amely közös Isten és a teremtmények, a szubsztancia és accidens, sőt a szubsztancia és a to-

⁴⁶ „Inter scientias contemplantes principium optinet Metaphysica, sapientiae et primae philosophiae nomine dignissima, quae tametsi demonstrandi perspicuitate Mathematicis & physicis disciplina sit inferior, dignitate tamen & praestantia obiecti tum has, tum alias omne longo intervallo superat.” – „Quod si ordo doctrinae absolute et simpliciter et mathematicis scientiis, si autem ordo exquisitae doctrinae servandus sit, his illam praepone oportebit; ex quo recte quis inferat, absque prima philosophia nullam scientiam perfecte acquiri posse, siquidem humanas res percipere exacte nemo potest, qui divinas ignorat.”

vábbi anyag számára; nemcsak mint a létező elvei és okai, hanem mint annak részei és fajtái, amennyiben a természetes világosságnál meg lehet ismerni.⁴⁷

V. tétel: „Ezt a tárgyat és annak fajtáit, valamint tulajdonságait úgy vizsgálja a metafizika, hogy nem bocsátkozik végső megkülönböztetésekbe és nem alkot róluk saját végső fogalmakat, hanem igyekszik kifejteni az által, ami közös, és a mivolt-beli okok segítségével mindazt, ami formális objektuma jelentésében benne foglaltatik.”⁴⁸ – VI. tétel: „Az Arisztotelész által áthagyományozott metafizikát három részre oszthatjuk, amelyek közül az első a matériáról tényleg és értelmileg elvonatkoztatott létezőkkel foglalkozik; a másodikban a transzcendentáliákról van szó, ezek: a létező – az egy, az igaz, a jó; az aktusról és a potenciáról; a harmadik a tíz legmagasabb nemet foglalja magában, és a létezőt, amely szubsztanciára és akcidenstre oszlik.”⁴⁹

2. A létező fogalma

Havenzweig/Scholz, XL. tétel: „Vesszük a létező formális fogalmát, amely minden más formális fogalomtól valóságosan különbözik, amelyekkel az egyedi létezőket fogalmazzuk: vesszük a létező objektív értelmét, amely minden objektív létezővel közös, Istent kivéve. Ez az objektív fogalom egyesítve magában foglalja minden létező minden értelmét, anélkül, hogy akár csak az ész által független lenne tőlük.”⁵⁰

a Zara, I. tétel: „A metafizika elsődleges tárgya a létező mint létező, véleményünk szerint igazi és valódi tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek nézetünk szerint formailag nem egyebek, mint dolgok bizonyos szemléletei, amelyek magából a létezőből származnak, és noha a létezővel egymás között nem felelnek meg az azonosság fogalma által, semmi sem gátolja őket, hogy a létezőség és az ítélet értelmében legyen valami közös, amiben megegyeznek.”⁵¹

Benedetto Rom. Trid., I. tétel: „Az első filozófia, noha mindenekelőtt azokat a szubsztanciákat vizsgálja, amelyek minden konkrétótól mentesek, valamint a szellemeket, mégis szükséges, hogy szemlélje azokat az általános predikátumokat, amelyek mind a testi, mind a lelki dolgok számára közösek; így a közös létező és az ő tulajdonságainak szemlélete a metafizikára tartozik; a fizikára tartozna, ha nem volnának

⁴⁷ „Obiectum Metaphysicae adaequatum statuitur a nobis Ens ut Ens commune Deo et creaturis, substantiae et accidenti et etiam substantiae a materiae concretionem remotae non tantum ut principia et causae entis, verum etiam ut eiusdem partes seu species quatenus lumine naturali cognosci possunt.”

⁴⁸ „Hoc autem obiectum eiusque species ac passiones ita considerat metaphysica, ut non descendat ad ultimas differentias, nec formet de illis proprios ultimosque conceptus, sed per commune et quidditativas rationes quidquid in ratione formali obiecti sui comprehenditur, conatur explicare.”

⁴⁹ „Tres partes dividi commodè potest ab Aristotele tradita metaphysica, in quarum prima explicantur entia a materia abstracta re et ratione; altera transcendentia explicatur ens, – unum, verum, bonum, actus, potentia; tertia complectitur decem summa genera quibus ens in substantiam et accidens distributum continetur.”

⁵⁰ „Datur unus conceptus formalis Entis re ipsa distinctus ab omnibus conceptibus formalibus, quibus particularia entia concipiuntur: datur etiam ratio una obiectiva Entis communis omnibus entibus praeter Deum, hicque conceptus obiectivus omnes omnium Entium, a quibus nec per intellectum praecisum est, rationem in confuso includit.”

⁵¹ „metaphysica obiectum praestantissimum ens quatenus ens nostra sententia veras habet, realesque passiones, quae nihil aliud sunt formaliter quam rationes quaedam ex ipso ente originem ducentes: et quamvis cum ipso et secum invicem conceptus identitate non convertantur, nihil tamen obstat quominus mutuans reciprocationem entitatis, et praedicationis rationem.”

anyag nélküli szubsztanciák, ahogyan Arisztotelész a *Metafizika* 6,4 szövegében mondja.⁵²

II. tétel: „A létező nemcsak minden formális, hanem minden alacsonyabb fogalomtól valóságosan megkülönböztetett fogalmát vesszük, amely megfelel minden dolognak, Istent kivéve, és objektív módon (ahogy mondani szokás) közös, habár ez az objektív fogalom minden alacsonyabb rendű létező minden állítmányában benne foglaltatik, csak az ész segítségével különböztethető meg...⁵³

III. tétel: „A létezőt objektív értelemben nem állíthatjuk ugyanakkor Istenről és a teremtményekről, különösen azért, mivel mindarról, ami Istenben található, mint valami transzcendens és tényleges predikátum, megegyezik abban, hogy önmagától van, vagyis nem másról, mint októl; ebből az következik, hogy Istenben semmi hozzátartozó predikátumot nem tudunk megkülönböztetni, még az idiómák kommunikációja által állítottakat sem, ami nem foglalná magában lényegesen az önmagától való létezés predikátumát, amelytől azonban el kellene vonatkoztatni, ha lenne a létezőnek olyan meghatározása, amely közös Istennek és a teremtményeknek.⁵⁴

3. A létező tulajdonságai (*passiones entis*)

Havenzweig/Scholz, XLII. tétel: „A létezőnek nincs semmi olyan tulajdonsága, amely természeténél fogva megkülönböztethető lenne tőle, hanem csak az ész segítségével, és nem adnak hozzá semmit a létezőhöz, ami a létező jelentésében nem lenne vele együtt jelen. Általában hármat szokás felsorolni (noha többet is lehetne találni): egy, igaz és jó, amelyek nem tagadást, hanem állítást fejeznek ki, és nem tartalmaznak semmilyen észbeli létezőt.^{54b}

Romed. Benedetto Trid., VI. tétel: „nem adnak hozzá semmit a létezőhöz^{54c}

a Zara, II. tétel: „Amennyiben az egyszerűekről van szó, szám szerint hárommal ír-

⁵² „Prima philosophia etsi potissimum speculetur substantias ab omni concretionem liberatas, et spirituales, tamen praedicta etiam generalia quae tam corporalis, quam spiritalibus rebus sunt communia, contempletur necesse est; quapropter entis in communi eiusque passionum consideratio ad metaphysicam spectat, ad physicam spectatura ut 6 metaph. text. 4. dixit Aristoteles, si nullae forent substantiae expertes materiae.”

⁵³ „Entis, quatenus rebus omnibus praeter Deum convenit, unus conceptus non solum formalis, realiter distinctus a conceptibus formalibus inferiorum; sed obiectivus etiam (ut dici solet) communis datur, quamvis obiectivus hic conceptus includatur essentialiter in omnibus praedicatis omnium inferiorum, nec nisi per intellectum distinguatur ab aliis eorum praedicatis...”

⁵⁴ „Una ratio obiectiva entis Deo et creaturis communis dari non postest, ea potissimum ratione, quod in omnibus quae in Deo reperiuntur tamquam praedicatum quoddam, transcendens et essentialiter convenient, quod sint a se hoc est non ab alio tamquam a causa; ex quo illud consequens est, nullum omnino praedicatum Deo intrinsicum et non per solam idiomatum communicationem attributum abstrahi posse, in quo non includatur essentialiter praedicatum essendi a se a quo tamen abstrahi deberet si quae daretur ratio entis, Deo et Creaturae communis.”

^{54b} „Ens... Nullas habet passiones ex natura rei a se distinctas, sed sola ratione, nihilque addunt hae passiones enti quod non includatur in ratione entis in confuse. Numerantur autem communiter tres simplices (licet plures inveniri possint) entis passiones unum scilicet, verum et bonum, non negationem sed rationem positivam dicentes, nec ullum ens rationis includentes.”

^{54c} „Enti quatenus est ens, attributa quaedam per intellectum ab ente distincta et rebus omnibus communia conveniunt, quae passionum entis nomine insigniuntur; haec nec ens rationis, nec negationem, nec quidquam denique addunt enti...”

juk körül és egynek, igaznak és jónak mondjuk ... ezeket a létező tulajdonságainak nevezük ... semmit sem adnak hozzá.”⁵⁵

Romed. Benedetto Trid., VIII. tétel: „A létező tulajdonságai (amit ugyanis mások összefüggő – kapcsolódó – tulajdonságoknak neveznek, mi a létező nemeinek tartjuk) – ezek közül három kiemelkedőt sorolunk fel: egy, igaz, jó, noha nem tagadjuk, hogy más is van.”⁵⁶

a) unum

a Zara, III. tétel: „Az egyedi létezőt, vagyis az individuumot nem valami tőle valóan különböző határozza meg faja szerint, hanem a „haecceitas” (ez-ség), vagyis a meghatározatlan természethez hozzájáruló mód, amely az anyagi létezőkben a materiából és a formából származik, a szellemiekben pedig, hogy az individuum különbözik a hozzá hasonlóktól.”⁵⁷

Romed. Benedetto Trid., VII. tétel: (a létező) „egy, amennyiben ugyanis az önmagában való megosztatlanság alapján értelmezzük, vagyis nem lehet ez és nem ez ... egynek mondjuk mindazt, ami valami módon egy, vagy a részek egymás közti egysege miatt, vagy egyszerűségüknél fogva, vagy valami egymásra utaltság alapján.”⁵⁸

b) verum

a Zara, VI. tétel: „A létezőt igaznak mondjuk, nemcsak valami járulékos, hanem bizonyos benső igazság révén, amely szerint a létező önmagával pozitív és reális azonosságban van, amiből megismerhetősége származik; vagy pedig nem csak a megismerést veszi figyelembe, amely megismeri, hanem az isteni ideákat is, amelyekhez hasonlóan a világosságra jön.”⁵⁹

Romed. Bened. Trid., XIII. tétel: „Más a megismerés sajátos igazsága, amely nem valamely értelembeli létezőben áll, hanem csak abban, hogy a dolog olyan, amilyennek a megismerés bemutatja őket; más az az igazság, amely minden dologgal közös, és amelyet transzcendentálisnak hívnak. Az igaz megjelöléssel ugyanis a létezőnek nem csupán egy tulajdonságát jelöljük, hanem három különbözőt: az igazság ugyanis a létező igaz attribútuma, annyiban is, amennyiben azonos a megismerhetővel, és amennyiben alkalmas arra, hogy valamely intellektus önmagáról igaz ítéletet idézzen

⁵⁵ „Si de simplicibus tantum sermo fiat, illae ternario numero circumscribuntur, ac unum, verum, bonum appellantur: ab ipso autem ente, et altera ab altera ita distinguuntur, ut realem unam, eandemque, entitatem designent, diversam remoto etiam actus intellectus formalitatem.”

⁵⁶ „Simplices vero entis passionnes (nam quas alii coniunctas passionnes vocant, nos entis species esse iudicamus) tres insigniores numerantur: Unum, Verum, Bonum quamvis plures etiam alias dari, non inficiemur...”

⁵⁷ „Ratio unius cum realis sit, non dici debet, aut potest formaliter negatio, ac adveniens entis reddit illud totum, integrumque, cum stat externa quidem ac rationis demonstratio, secundum quam ens indivisum in se, a quocumque alio divisum esse perhibetur.”

⁵⁸ „unum quamvis per indivisionem in se explicetur, id enim unum dicimus, quod non est plura talia, quale ipsum est, seu quod non est hoc et non hoc, ... ergo omnia quae modo aliquo sunt una, vel propter partium inter se unionem, vel propter simplicitatem, vel demum propter aliquem ordinem inter se, una dicantur...”

⁵⁹ „Idem ens verum denominatur, non adventitia tantum, sed intima quadam veritate qua consistit in conformitate illa positiva, et reali, quam habet ens reale ad sua principia unde consequenter evadit intelligibile; sive respicit non tantum intellectum, a quo cognosci potest, sed etiam ideas divinas, quibus simile in lucem prodit.”

elő, és végül, amennyiben azonos azzal, ami mindazzal rendelkezik, ami lényegéhez szükséges, vagy ahogyan mások mondják, azonos saját természetével és következtetés-képp isteni jellegű...⁶⁰

c) *bonum*

a Zara, IX. tétel: „A létező harmadik tulajdonsága a jóság, nem az erkölcsi, hanem a metafizikai, amely ugyanúgy, mint a többi neki megfelelő, nem reális viszony, sem pedig szélsőséges értelemben észbeli, hanem bizonyos minden létezőhöz tartozó pozitív tökéletesség, amely kívánatosá teszi.” – X. tétel: „egyébként ez a létező mind a létező lényegét tekintve, mind létezését tekintve oly módon egyéni a teremtetlen létező számára, hogy egyedül őt illeti meg először, és önmagában, valamint lényegében, a többi teremtett dolgot pedig olyan értelemben, mint létezésének és jóságának tetteit.”⁶¹

Romed. Benedetto. Trid., XIV. tétel: „a jó ... a létező többféle tulajdonsága: ugyanis vagy abban az értelemben, hogy a létező mint létező megismerhető; vagy amennyiben megfelel valaminek; ez nem tisztán észbeli viszony, hanem magának a dolognak létezőségét mondja...”⁶²

XV. tétel: „Ezenfelül meg kell engedni a jóságnak egy értelmét ... amely szerint egy dolog önmagában jó, anélkül, hogy másnak megfelelné. A jónak ilyen értelme Istenben lényegében megfelel a jónak...”⁶³

4. *A principium individuationis*

L. a Zara, III. tétel az unum-nál.

Romed. Benedetto Trid., XXXII. tétel: „Az egyedi, vagyis individuális létező, az általánostól eltérően az, ami sokszorozódás által nem lehet a sokban közös. Ennek a numerikus egységnek, vagyis az individuáció elvének a feltételei nem járulékosak, nem is a jelölt anyag (*materia signata*), vagy a szubsztanciális forma, hanem fizikailag szólva, minden dolog önmaga és a maga lehetősége révén individuális és egyéni, ezért az egyesítő különbség, vagy (ahogy egyesek hívják) ez-ség („*Haecitas*” – *haecitas*)

⁶⁰ „Veritas alia cognitionis propria est, consistitque in aliquo ente rationis, sed in eo solum quod res talis sit, qualis cognitione representatur, alia communis rebus omnibus, quae transcendentalis appellatur; nomine autem veri non una simplex passio entis significatur, sed tres diversae: verum enim verum est entis attributum, et quatenus idem est quod cognoscibile et quatenus aptum est in aliquo intellectu causare verum de se iudicium, et denique quatenus idem est quod habens omnia ad essentiam suam requisita, seu ut alii loquuntur ut conforme est suae naturae, ... et consequens divinae notitiae.”

⁶¹ „Passio entis tertia bonitas est, non moralis sed metaphysica, quae ut ceterae cum illo reciproca nec est relatio realis, nec consistit in externo respectu rationis, sed perfectio quaedam est positiva debita unicuique enti in suo genere, efficitque illud appetibile... Caeterum haec bonitas tam ratione essentiae, quam ratione existentiae enti increato ita est propria, ut illi soli, primo per se, et essentialiter competat, reliquis creatis rebus ea dumtaxat ratione qua ab illo sicut entitatis, sic etiam facta sunt bonitatis.”

⁶² „Bonum... multiplex entis passio: sive enim bonum accipias pro ente ut est cognoscibile; sive pro ente quatenus alicui conveniens est... haec autem convenientia nullam includit rationis relationem, sed ipsam rei entitatem dicit...”

⁶³ „Admitti praeterea debet quaedam boni ratio... qua res qualibet in se bona est, sine ordine convenientis alteri, quae ratio boni in Deo per essentiam reperiretur...”

R. Z.), amely meghatározza, hogy a természet ez legyen, természeténél fogva nem az individuum különös jelentése által lesz különböző, amelyet alkot.”⁶⁴

5. Az analógia

Havenzweig-Scholz, XLII. tétel: „A létezőt az arányosság analógiájával a szubsztanciáról és az akcidensről állítjuk, ugyanúgy a valós (reális) és észbeli (rationis) létezőről.”⁶⁵

Romed. Benedetto Trid., IV. tétel: „Ebből azonban (a létező hogyan jelöli Istent és a teremtményeket – R. Z.) nem fogod helyesen kivenni, hogy az univok értelme egyformán vonatkozik minden dologra, Istent kivéve, vagy továbbá, hogy ekvivok módon Istenre és a teremtményekre vonatkozik: habár ugyan valljuk, hogy a létező objektív jelentése, amely közös minden teremtett dologban, nem felelhet meg az alsóbbrendűeknek az ‘analógia attributionis’ által, mivel benne foglaltatik az összes analógban, és ahhoz, hogy valamely közös értelem univocitását megszüntesse, nem elég, hogy az egyik alacsonyabbrendű a másiktól függjön, hacsak ez nem teljesen független; igazabb, hogy az ‘analógia proportionis’ felel meg, nemcsak a szubsztanciának és akcidensnek, hanem a reális és észbeli létezőnek is... Istenről és a teremtményekről a létezőt bizonyos külön analógiával állíthatjuk, amelyet a proporció analógiájára vezethetünk vissza.”⁶⁶ – XXIV. tétel: „Az egyetemes jelentés nem univok, nem is objektív értelemben analóg, hanem transzcendentális. Akkor magában foglalja az analóg létezők különbségeit is.”⁶⁷

6. Az észbeli megkülönböztetés

Havenzweig-Scholz, XLII. tétel: „A létezőnek nincsenek tulajdonságai, amelyek a dolog természeténél fogva különböznek tőle, hanem csak az ész által.”⁶⁸

Romed. Benedetto Trid., VI. tétel: „A létezőhöz mint létezőhöz hozzájárulnak bizonyos attribútumok, amelyek az értelem által különböznek tőle.”⁶⁹ – XVII. tétel: a lé-

⁶⁴ „Singularē seu individuum ens universalī contra distinctum, illud est, quod pluribus communicari per multiplicationem sui non potest. Huius autem unitatis numericae sive individuationis principium, non sunt conditiones accidentales, nec materia signata, vel forma substantialis, sed quaelibet res, physice loquendo, seipsa, et sua entitate physica, est individua, et singularis, ac proinde differentia individuans, seu (ut quidam vocant) haecitas [sic!] per quam natura communis determinatur ut sic haec, non est distincta ex natura rei ratione specifica individui, quod constituit.”

⁶⁵ „Ens dicitur analogice analogia proportionis de substantia et accidente immo etiam de ente reali ac rationis.”

⁶⁶ „Ex his tamen non recte colligas rationem entis univoce convenire rebus omnibus praeter Deum, aut cetere Deo et creaturis aequivoco: etsi enim fateamur rationem entis obiectivam rebus conditis communem, non posse analogia attributionis convenire suis inferioribus, cum et intrinseca sit omnibus analogatis, et ad tollendam univocitatem communis alicuius rationis, non sufficiat unum inferiorum ab alio pendere, nisi illud fuerit omnino independens; verius tamen est analogia proportionis convenire, non solum substantiae et accidenti, sed etiam enti reali et rationis, eo quod ratio entis in ultimis etiam rerum omnium differentiis includatur, ideoque non solum convenientia, sed etiam dissimilitudo inferiorum exerceatur in ratione entis: de Deo autem et creaturis praedicatur ens analogia quadam peculiari, quam ad proportionis revocare possumus.”

⁶⁷ „Et quamvis ratio universalis communis sit omnibus universalibus, non tamen est univoca... analogia vero siquidem una ratione obiectiva analogatis intrinseca careant universalialia esse non posse clarum est, si vero habeant eiusmodi rationem obiectivam, ea necessario debet esse transcendentalis, inclusa etiam in ultimis analogatorum differentiis, ideoque inepta ut sit universalis.”

⁶⁸ „Nullas habet passiones ex natura rei a se distinctas, sed sola ratione.”

tezőt és a létet, amely által létezik, „csak az intellektus által különböztethetjük meg.”⁷⁰ – XXIX. tétel: „Az univerzálisok nem csak hangok, vagy csak fogalmak, hanem dolgok is... de nem lehet őket az egyediektől különbözőnek tartani másként, mint csak az intellektus által, és így a nem és a különbség összetétele csak az intellektus által történik.”⁷¹ – XII. tétel: „Az egyetemes természet az intellektus első tevékenysége által jön létre, amely által az egyedi individuumtól el lehet vonatkoztatni a közös természetet.”⁷² – XXXIX. tétel: „A valós viszony (relatio realis) nem különbözik az alaptól a dolog természeténél fogva, hanem csak az intellektus által.”⁷³

7. A relációk és kategóriák

Ludeckius, VII. tétel: „A létezőnek nincs aktuális léte önmagában mielőtt az okai létrehozna és a természetbe állítaná a létezés aktusában, hanem csak potencia, amelyből átmegy az aktusba, a cselekvő ténykedő ereje (virtus) által, amelyben található, elnyeri a létezés létét, amely nem különbözik reálisan, hanem csak mint modus a lényegtől.”⁷⁴ – VIII. tétel: „A mennyiség akcicens, amely reálisan különbözik a szubsztanciától.”⁷⁵

Romed. Benedetto Trid., XLI. tétel: „A nem annyit jelent, mint a létezőhöz való viszonyulás, amennyiben létező; a különbözőség viszonyulása viszont amennyiben ilyen.”⁷⁶

e) A grazi tételek elemzésének eredménye

A grazi tételek bizonyos eltérések mellett több hasonlóságot mutatnak Suárez metafizikájával.

Megegyezések: a metafizika lényegét és tárgyát illetően (ens ut ens); az univocitás helyébe lép az analógia az ens jelentésében; az analógia megkülönböztetése (attributionis – proportionis); a principium individuationis nem lehet a materia signata sem a haecceitas önálló értelemben, hanem csak a ratio, az intellectus tevékenysége által (sola ratione; nisi per intellectum; különben több lét lenne egyben: „Quot... sunt reales rationes actuales inter se distinctae, tot quoque dari existentias est possibile” Havenzweig/Scholz, XLIII. tétel) – A „passiones animae” (unum, verum, bonum) nem adnak hozzá semmit a létezőhöz.

⁶⁹ „Enti quatenus est ens, attributa quaedam per intellectum ab ente distincta, et rebus omnibus communia conveniunt.”

⁷⁰ „ens reale... dividiturque in actuale et potenziale... haec autem... probabilius est, non ex natura rei, sed per solum intellectum distingui.”

⁷¹ „universales autem sunt non solae voces, aut conceptus soli, sed res etiam ipsae... nec ab individuali differentia distinguuntur alio modo, quam per intellectum, atque adeo composito ex genere et differentia, non est nisi per intellectum.”

⁷² „Fit autem natura universalis per primam intellectus operationem, per quam etiam ab unico individuo abstrahi potest natura communis...”

⁷³ „Relatio... realis a fundamento non distinguitur ex natura rei, sed per solum intellectum.”

⁷⁴ „Ens nullum habet esse actuale in seipso priusquam producat a suis causis et ponatur in rerum natura sub actu existentiae, sed tantum est quid potentia a qua potentia transit ad actum suum virtute activa agentis in qua continetur accipit esse existentiae quae non realiter sed ut modus tantum ab ipsamet essentia distinguitur.”

⁷⁵ „Quantitas est accidens realiter distincta a substantia.”

⁷⁶ „ratio enim generis consistit in habitudine ad terminum existentem, prout entis: differentiarum vero in habitudine ad talem terminum, quatenus est talis.”

Eltérések: a metafizika felosztható (Ludeckius VI); több transzcendentále is lehetséges (az unum, verum, bonum-on túl); a létező objektív jelentése nem jelölheti Istent és a teremtményeket (egyés tételek csak a későbbiek folyamán tesznek különbséget).

VI. ÖSSZEFOGLALÁS

Valóban el kell gondolkodni azon, amit Pázmány monográfusa mond, hogy ti. „Suárez nem juthatott Pázmány bölcséletének kialakulásában döntően szóhoz”,⁷⁷ hiszen a *Disputationes Metaphysicae* 1597-ben jelentek meg. Még inkább fontolóra kell venni, hogy Pázmánynak úgymond nem kellett módosítania előadásain, mert összhangban voltak Suárezzel, és „Pázmány bölcselete suárezi hatásokat mutat már Suárez előtt.”⁷⁸

Ha csak a grazi tételekre szorítkozunk, talán annyit mondhatunk, hogy ez a „suárezianizmus Suárez előtt” arra vezethető vissza, hogy a kialakulóban lévő „jezsuita filozófia” vitapartnerét a scotisták jeletették; forrásuk Aquinói Szent Tamás, a coimbrai és salamancai iskola, valamint az előírt tankönyv szerzője, Fonseca által értelmezett Arisztotelész. Közös vonásuk, hogy teológiai példákkal illusztrálják a filozófiai mondanivalót.⁷⁹ A közös vitapartner, az azonos források, azonos tanterv, közös érdekek, könnyen vezethetnek messzemenő hasonlóságokhoz, azonos eredményekhez. Megkockáztathatjuk azt az észrevételt is, hogy a Scotus és a nominalisták által képviselt álláspontok, amelyekről Pázmány beszél, talán összefüggésben vannak azzal, hogy bécsi professzora és grazi közvetlen elődje a filozófiai tanszéken, az angol William Wright volt.⁸⁰ Pázmány pedig 1594-95-ben a római Angol Kollégiumban volt a metafizika repetitora. Az is jellemző, hogy Pázmány, amíg Suárez nem szorította ki Fonsecat, kritikusabb volt vele szemben. Ez a kritikai hang arányosan csökkent Suárez Disputációinak elterjedésével, hivatalos elismerésével.⁸¹

Azt is meg kell mondani, hogy az éleslátású és önállóan gondolkodó Pázmány nem volt mindig kritikus forrásaival szemben. Természettudományi közléseit sajnos nem a

⁷⁷ Félegyházi, 175. old., Gerencsér, 103. old.

⁷⁸ Félegyházi, 178. old.

⁷⁹ A tételsorokban különösen az analógia kérdésében; a Fizikában a hatóokról beszélve a transzszubsztanciációról közli nézetét, amely ellentétes Suárezével, aki azt állítja, hogy az átváltozásnál valami önmagát hozná létre: „Fallitur tamen in eo quod putat saltem post primam inceptionem posse idem esse principium et principatum...” (*Physica*, 248. old.)

⁸⁰ Öry, 86. és 118. old.

⁸¹ Előbb: pl. „Prima pars est Suarezii... sed nullum” (Félegyházi, 177. old.); majd: pl. „Optime docet Suarez”, „Optime a Suarezio tradi” (uo.).

tőszomszédságában lakó Keplertől szerezte (Grazban 1594-1600), valószínű mivel protestáns volt, hanem kétes értékű forrásokból.⁸²

Hogy Suárez mennyire volt hatással a grazi egyetem 1598-1600-as filozófiai tételének kialakulására és így Pázmány feltételezett metafizikai előadásaira, azt akkor lehetne konkrétan megmondani, ha tudnánk, mely könyvekből tanított Pázmány, és az általa használt grazi Fonseca és Suárez példányba bepillantást nyerhetnénk.

Végül de nem utolsósorban az is kérdéses, mennyiben tükrözik a grazi tételsorozatok Pázmány előadásait, hiszen nem feltétlen szükséges, hogy akik 1598-1600-ig nála vizsgáztak, nála is hallgatták volt a filozófiát, speciell a metafizikát

ZUSAMMENFASSUNG

Der Vortrag „Einige Bemerkungen bezüglich der philosophischen Tätigkeit von Pázmány (Pázmány und Suárez)“ am 21.05.1998. stellte eine stark gekürzte Form der vorliegenden Arbeit dar. Das Wesentliche sowohl des Vortrages als auch der schriftlichen Fassung besteht im Versuch den etwaigen Einfluß von Suarez auf die Metaphysik von Pázmány zu rekonstruieren, und zwar aufgrund der Prüfungsthesen in der Philosophie, Graz, 1598-1600, da uns eine Mitschrift, oder sogar Lehrbuch der Metaphysik von ihm nicht erhalten blieb. Die in den Thesen vorkommende analogia entis, die Unterscheidung zwischen analogia attributionis und analogia proportionis, die Betonung der „sola ratione“, „nisi per intellectum“ bezüglich der Konstitutionsgründe des Seienden, weisen in eine Richtung die den Disputationes Metaphysicae Suarez eigen ist.

⁸² így pl. De coelo (III. kötet, 490. old.): „Ex quibus tandem concluditur, saltem imperfecta animalia ac proinde carnem etc. generari in aere posse. Si quando vitulus etc. e nubibus delapsus est, vi turbinis in altum sublatus credi debet.“ – Physica (II. kötet, 350. old.): „Pigafetta vero in quondam insula adeo expansis auribus esse homines ait ut in una extensi jaceant, altera se tegant.“ (Viaggio altorno il mondo fatto & descritto per M. Antonio Pigafetta, in Primo volumine & terza editione della navigationi et viaggi. In Venetia MDLXIII. 368. old.: „Il Pilotto vecchio delle Molucche disse alli nostri che non troppo lontano era un'isola detta Aruchetto, doue gli huomini, & le femine non son maggiori d'un cubitto, & hanno l'orecchi tanto grandi, che sopra una si distendono, & con l'altere si cuoprono.“)

RÓZSA HUBA

Az Ószövetség szociális törvénykezése a Deuteronomiumban

I. rész

A TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG KÉRDÉSE

A társadalmi szociális igazságosság kérdése az európai emberiség körében az 19 századtól, az industrializáció megjelenésétől kezdve került az érdeklődés előterébe. Megfogalmazódott az az elv, hogy a magántulajdonnak társadalmi kötelezettsége van az igazságosság és nem csupán a „caritas”, tehát a jótékonyság alapján. Ezt a kötelezettséget a társadalom az igazságosság alapján számon kérheti a magántulajdontól, sőt kényszerítheti az igazságosság normájának megtartására. Ezzel együtt járt egy szociális igazságosság alapján felépülő társadalom képe, amelyben törvények védik azokat, akik a tulajdon hiányában társadalom peremére szorultak és kiszolgáltatottak a vagyonosak hatalmának, ill. törvények biztosítékot nyújtanak arra, hogy a közösség tagjai ne kerüljenek olyan helyzetbe, amelyből nincs többé lehetőségük az anyagi és társadalmi felemelkedésre.

A BIBLIAI KINYILATKOZTATÁS ÉS A SZOCIÁLIS IGAZSÁGOSSÁG KÉRDÉSE

A kereszténység elkötelezett a szociális igazságosság alapján építkező társadalom iránt. Ezt a felelősséget rója rá az egész bibliai tradíció, nemcsak az evangéliumi, hanem az ószövetségi kinyilatkoztatásból eredő bibliai hagyomány is, amelyben mind a prófétai igehirdetés, mind jogi hagyomány egyaránt síkraszáll a társadalmi-szociális igazságosság érvényesülése mellett az izraelita társadalomban.

A próféták elsősorban kritikát gyakoroltak koruk társadalmi-szociális viszonyain JHWH-hit fényében. Szemük előtt egy olyan közösség képe lebegett, amelynek életrendje és társadalmi viszonyai méltók Isten népéhez, s ennek tudatában fedték fel a koruk Izraeljének szociális visszasságait. Az izraelita jogalkotás a szociális problémát új távlatba helyezi azzal, hogy a mindennapi élet tényleges joggyakorlatát, a „hivatalos Izrael” törvénykezését tükrözi. Megfigyelhető benne, hogy a jogalkotás egy adott korban miként próbálta orvosolni az élet realitásában keletkező szociális problémákat, és miként törekedett érvényesíteni a JHWH-hitből fakadó követelményeit a társadalmi igazságosság területén. Az Ószövetség bibliai hagyománya a társadalmi igazságosság szempontjából azért is érdekes, mert nem marad az elvi kijelentések szintjén, hanem a való élet szintjén láttatja velünk azt, hogy Izrael hívó közössége a konkrét történelmi és társadalmi viszonyok között milyen megoldást adott a szociális problémákra.

A Deuteronomium annak az izraelita társadalomnak képét rajzolja meg, amelynek szervezetében és az ezt biztosító jogalkotásában fokozottan érvényesül a szociális igazságosság. Olyan törvények sorát találjuk benne, amelyeknek a rendelkezéseit összességükben modern szóhasználatnál szociális hálónak is nevezhetjük. Amikor tehát a szociális igazságossággal foglalkozunk, és azt keressük, hogy mit mond számunkra e témában a bibliai kinyilatkoztatás, akkor különleges figyelmet kell fordítanunk az Ószövetség tanítására, elsősorban annak jogi hagyományára.

A jogi szövegeket a Biblia jelenlegi kánoni formájában a mózesi könyvekben, a Pentateuchusban találjuk. Közülük jelentőségben és terjedelemben három nagy törvénykorpusz emelkedik ki: a Szövetség könyve (Ex 20,22-23,33), a deuteronomiumi törvény (Dt 12-26) és a Szentség Törvénye (Lev 17-26). Témánk szempontjából a deuteronomiumi törvény a legjelentősebb és az izraelita törvénykezés legkiemelkedőbb összegzése.

A DEUTERONOMIUM KÁNONI FORMÁJA

A Deuteronomium a bibliai kánon jelenlegi beosztásában Mózes ötödik könyve, lezárja a világ teremtésével kezdődő és Mózes halálával végződő ún. Pentateuchus-elbeszélést. Ebben az összefüggésben a Deuteronomium Mózes utolsó napjának elbeszélése, noha elbeszélő szövegek az egész műben csak elvétve találhatók¹. Az elbeszélő elemek többnyire csak arra a megjegyzésre szorítkoznak, hogy Mózes összehívta Izrael népet, s ezt és ezt a beszédet mondta neki (1,1; 5,1 stb.).

A számszerűen csekély elbeszélő elemtől eltekintve a Deuteronomium irodalmi formája szerint Mózes beszédeinek gyűjteménye. Egyetlen, s egyben főszereplője Mózes, aki elvezette Izraelt Moáb pusztájáig, egészen a Jordán folyóig. Isten döntése alapján azonban nem léphet a megígért földre, s meg kell halnia, mielőtt a nép átkel a Jordánon. Ennek tudatában az Ígért földjének határán még egyszer összehívja Izraelt és beszédeként intézve hozzá, megadja a végső utasításokat, amelyeknek megtartása az Ígért földjén letelepedő nép életének és jólétének biztosítása.

A Deuteronomium törzse négy beszédből áll (1-4; 5-28; 29-32; 33)². A második beszéd (5-28) az egész mű gerince, amelynek középpontjában áll a törvényekből és jogi előírásokból álló korpusz, az ún. deuteronomiumi törvény (12,1-26,16). Tartalmát tekintve törvények, amelyeknek első része szociális utasításokkal átszőve a kultuszra

¹ Dt 4,41-43; 31. fejezet néhány verse; 34. fejezet Mózes haláláról és temetéséről.

² A beszédgyűjtemény szerkezetéhez eligazítást nyújt az a négy felirat, amely négy részre – négy beszédre – tagolja a könyvet. Ezek a feliratok egyúttal jelzik a feliratokat követő szövegek tartalmát, és hozzájuk kapcsolódnak egészen rövid eligazítás formájában a címzettek, a történeti vagy egyéb körülmények említése. A feliratoknak alárendelődnek egy-egy szakaszon belül a beszédek bevezetései (1,5(;5,1(;29,1; 33,2), vagy más feliratok (4,45; 6,1; 12,1). A négy felirat szisztémája nem terjed ki a Mózes halálára vonatkozó szakaszokra (32,48 - 52; 34) és a 27. fejezetre. A 27. fejezet későbbi kiegészítés, utasításokat ad egy Nyugat-Jordániában tartandó kultikus cselekményre. A Mózes halálával kapcsolatos szövegeken a Papi-írás nyelvi jellegzetességei ismerhetők fel. A Mózes haláláról szóló 34. fejezet elbeszélő jellegű, és a 32,48-52-vel harmonizált. A 34. fejezet nemcsak a Deuteronomium, de egyúttal az egész Pentateuchus lezárása is, s a Pentateuchus redakciójának során került jelenlegi helyére.

– a kultusz egysége, kultikus tisztaság, az ünnepek rendje – vonatkozó rendelkezéseket (12,2-16,17), második része a hivatali személyekre – a bíróra, a királyra, a papra és a prófétára – vonatkozó rendelkezéseket (16,18-18,22), harmadik része pedig különböző polgári, szociális törvényeket (19-25) tartalmaz, amelyekhez két rituáléból álló függelék járul (26). A szociális törvénykezés szempontjából számunkra ez a törvénygyűjtemény fontos, és a továbbiakban ezt a szövegösszefüggést fogjuk elemezni³.

A DEUTERONOMIUMI TÖRVÉNY

A modern biblikus kutatás kezdettől fogva felismerte a Deuteronomium irodalmi összetettségét és keletkezésének hosszabb folyamatával számol, amelynek részleteire csak következtetni lehet. Ezért nem alakult ki egységes vélemény a mű létrejöttéről, és számos alapvető kérdésben megoszlik a kutatók véleménye. Keletkezéstörténetét kapcsolatba kell hozni – a kutatók egy részének kételye ellenére is – Józija király uralkodásának 2 Kir 22,1-23,30-ban leírt eseményeivel⁴, de a Deuteronomium kialakulása mindenképpen túlmutat Józija korán. A könyvnek, s benne a deuteronomiumi törvénynek (12,1-26,16) a korakirályságig visszamenő előzményei vannak, és vannak Józija kora utáni, fogság alatti és utáni részei, tehát fokozatosan nyerte el mai formáját⁵. A Deuteronomium s egyúttal a deuteronomiumi törvény keletkezéstörténetének rekonstruálásánál *N. Lohfink* és *G. Braulik* gondolatmenetét követjük⁶.

³ Az egész Deuteronomium részletesebb bemutatását és a vele kapcsolatos kutatás ismertetését röviden lásd McBRIDE, S. D., Art. *Deuteronomium*, TRE VIII., 1981, 530-543 old.; LOHFINK, N., Art. *Deuteronomium*, NBL I., 1991, 414-418 kol.; BRAULIK, G., *Das Buch Deuteronomium: Einleitung in das Alte Testament*, E. Zenger szerk., Stuttgart 19953, 125-141 old.; RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 19993, 227-254.283-303 old.

⁴ A Deuteronomium és Józija király a Királyok könyvében leírt (2 Kir 22,1-23,30) vallási reformjával való összefüggésének tudományos vitáját összefoglalóan és az irodalom részletes felsorolásával lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 19993, 233-238.254.384 old.

⁵ A Deuteronomium keletkezéstörténetével kapcsolatos elméletek bemutatását és az irodalom részletes felsorolásával lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 19993, 239-250 old.

⁶ *N. Lohfink* és *G. Braulik* gondolatmenetét a Deuteronomium keletkezéséről röviden a következőkben foglalhatjuk össze. A Deuteronomium előzményeit Izrael vallási hagyományában kell keresni. Mindenekelőtt a „Szövetség Könyvének” nevezett (Ex 20,22-23,33), vagy azzal rokon törvénygyűjteményt kell említeni, amelyet minden jel szerint a Deuteronomium feltételez. Erre utal az oltártörvény (Ex 20,24-26) és a Dt 12. fejezete legősibb részeinek kapcsolata, valamint a deuteronomiumi törvény fogság idején további jogi természetű szövegekkel való bővítése Dt 19-25. fejezeteiben, amelyek legalább részben a Szövetség Könyvéből erednek. Továbbá két fontos szövegre kell utalni. Az egyik az ún. „kultikus dekalógus” (Ex 34,10-26), JHWH privilégikus jogának összefoglalása, amely alapján az állam előtti időszakra megy vissza. Mint privilégikus jog, JHWH igényét és jogát jelenti, hogy népe egyedül őt tisztelje, és ebből következően kifejezi Izrael kiváltságait is a többi nép előtt. A „kultikus dekalógus” az alapja a legősibb deuteronomiumi rétegnek, az ünnepek törvényének a Dt 16. fejezetben és a kultuszcentralizáció törvényeinek. Hatása megállapítható még Dt 7. fejezetben, a Dt 12,2. köv. 29-31, a Dt 14,21 és a 26,1-11-ben. A másik szöveg az ún. „etikus dekalógus” (5,6-21), amelynek hatása a Deuteronomium keletkezéstörténetének későbbi szakaszában lesz döntő jelentőségű az isteni akarat megfogalmazására, sőt a dekalógus szerkezete irányadóul szolgál deuteronomiumi törvények rendezésében.

A továbbiakban csak a szociális törvénykezés szempontjából lényeges deuteronomiumi törvény magyarázatára – forrásaira, kompozíciójára és törvényértelmezési sajátosságaira – fordítjuk a figyelmet.

A Dt 12,1-26,16 kialakulásával és forrásaival kapcsolatban *N. Lohfink* és *G. Braulik* megállapításából a következőket emeljük ki. *G. Braulik* a deuteronomiumi törvény kialakulásáról kidolgozott elméletét „blokkmodellnek” is nevezi. A deuteronomiumi

A Deuteronomium kezdeteit arra a mozzanatra vezethetjük vissza, amikor a „kultikus dekalógus” privilégikus jogát, JHWH kizárólagos tiszteletét, összekapcsolták azzal a követelménnyel, hogy a kultuszt egyetlen helyen gyakorolható, mégpedig azon a helyen, amelyet JHWH kiválasztott. A két igény ~ JHWH kizárólagos tisztelete és az egyetlen legitim kultuszhely ~ ugyanis független egymástól. A Deuteronomium kultuszcentralizációra vonatkozó törvényeinek (Dt 12,4-7.8-12.13-19.20-28; 14,22-27; 15,19-23; 16,1-8.9-12.13-15.16 köv.; 17,8-13; 18,1-8; 26,1-11; 31,9-13) alapállománya visszavezethető Hiszkiija, Júda királya (Kr. e. 725 - 697) idején történt kultuszcentralizációra (2 Kir 18,4.22), vagy pedig a Józija uralkodásának idejére (Kr. e. 640 - 609), aki hasonló reformokat hajtott végre a vidéki kultuszhelyek lerombolásával (2 Kir 23,4-20).

A 2 Kir 22,1-23,30 szerint Józija király idején a templomban egy törvénykönyvet („Tóra” könyvet) találtak (Kr. e. 622). A törvénykönyv minden valószínűség szerint a Dt 5-28 nem túl terjedelmes előfokozata lehetett, amely kizárólag törvényekből állt, és nem volt elbeszélő keretbe ágyazva. A törvények valószínűleg JHWH törvényeként, és nem a Mózesből kihirdetett törvény formájában voltak fogalmazva, amelynek nyomát megtaláljuk a Deuteronomiumban is (Dt 6,17; 28,45 vö. 2 Kir 22,19). Ennek a törvénykönyvnek megtartására Józija király ünneppélyesen eskü alatt elkötelezte magát és a népet, s így a Deuteronomium „szövetség-okmányá” vált. Az ezt követően végrehajtott rendszabályok közül csak a kultuszcentralizációt, s a pászka megülsét kell szükségszerűen összekötni a törvénykönyv megtalálásával, mert ennek megfelelő támpontjai vannak a deuteronomiumi törvényekben (Dt 12; 14-16), a többi kultikus rendszabály ettől független. Magyarázhatók Józija Asszíriától való elszakadási kísérletével, a szinkretista JHWH-kultusz elleni rendelkezéseknek pedig a korábbi hagyományban is vannak nyomai.

A deuteronomiumi törvény és a történeti hagyomány összekapcsolásának, azaz a Deuteronomisztikus Történeti Mű (DtrG) fogság előtti formájának kialakulása Józija vallási és nemzeti megújodási törekvéseinek támogatásával hozható kapcsolatba. Célja volt Józija területi hódításainak és a deuteronomiumi törvény bevezetésének legitimizálása azáltal, hogy ezeket a kezdetekre vezette vissza. A király ugyanis a vallási megújódással párhuzamosan, kihasználva az asszír birodalom fokozatos szétesését, megkísérelte kiterjeszteni hatalmát nyugati és északi irányba, feltehetően azért, hogy visszaszeresse az egykor a törzsek által birtokba vett ország területét. Ekkor történhetett az eredetileg valószínűleg JHWH beszéd formájában fogalmazott törvény Mózes Móáb földjén kötött szövetség alkalmával mondott beszédévé való stilizása is.

Jeruzsálem pusztulása (Kr. e. 586) és Júda lakossága jelentős részének Babilonba deportálása új helyzetet teremtett. A deuteronomisztikus szemléletmód a katasztrófa okait Izrael bűnös voltában kereste: nem tartották meg JHWH-nak azt a parancsát, hogy őt egyedüli Istenükként tiszteljék. A Deuteronomiumot a Deuteronomisztikus Történeti Mű összefüggésében a fogság idején átdolgozták, és értelmezve bővítették. Arra törekedtek, hogy a katasztrófa okait érthetővé tegyék és a fogság helyzetét átgondolják. Egyes bővítések a jövőre tekintenek, Izrael új életére a visszakapott ígéret földjén (Dt 16,18-18,22). A feldolgozás egyúttal jelentősen kibővítette a Deuteronomium törvényanyagát a 19-25. fejezetekben. A bővítés a fogsági és fogság utáni közösség új igényeiből fakadt. A törvények legalább részben ősi jogi hagyományból erednek, többek között a Szövetség Könyvből (Ex 20,22 - 23,33). Elrendezésükben a Dekalógus parancsainak sorrendjét vették irányelvül (*G. Braulik*). Ennek a bővítésnek következményeként lett a Deuteronomium törvénykönyvvé. A fogság utáni időre tehető a Dt 27. fejezetének beillesztése a könyv szövegébe.

A végső forma kialakulása azzal az irodalmi tevékenységgel kapcsolatban történt, amikor a Deuteronomiumot elválasztották a Józs-2 Kir könyve összefüggésétől és a Pentateuchushoz kapcsolták, minden valószínűség szerint a Kr. e. IV. század elején.

A Deuteronomium itt vázolt keletkezéstörténetét lásd BRAULIK, G., *Deuteronomium 1-16,17*. NEB 1986, 9-13 old.; *Das Buch Deuteronomium: Einleitung in das Alte Testament*, E. Zenger szerk., Stuttgart 19953, 132-135 old.

törvénykorpusz forrásaihoz sorolható a Szövetség Könyvének (Ex 20,22-23,33) nevezett ősbibliai joggyűjtemény, továbbá „JHWH privilégikus jogának”, JHWH kizárólagos tiszteletének valamilyen megfogalmazása, amely a bibliai hagyományban legjobban az Ex 34,10-26-ban található és „kultikus dekalógusnak is nevezik⁷. Végül pedig az ún. „etikus dekalógus” (Dt 5,6-21). A deuteronomiumi törvény *fogság előtti józiasinak nevezhető formája* megközelítően a Dt 12,1-16,17 ölelte fel. A Dt 12. fejezetben található legősibb szövegekben a Szövetség Könyve, közelebbről az oltártörvénynek nevezett rendelkezésének (Ex 20,24-26) hatása fedezhető fel. A Dt 12,2-16,17 kultikus és a hozzákapcsolódó kultikus és szociális törvényeiben pedig a JHWH privilégikus jogának hatása érvényesül (Ex 34,10-26). *A fogság idején történt redakciós tevékenység* ezt a törvényösszefüggést fogsági közösség igényeinek megfelelően bővítette a hivatali személyekre vonatkozó törvényekkel (Dt 16,18-18,22), és az anyagában jelentős részben a Szövetség Könyvének⁸, csekélyebb részben pedig a Szent-ség Törvényének (Lev 17-26) jogi hagyományából merített törvényblokkal (Dt 19,1-25,16). *Az így létrejött Dt 12-26 törvénykorpuszt* a dekalógus (Dt 5,6-21) parancsainak sorrendjében szisztematizálták és pedig a következő módon: 1. parancs Dt 12,2-13,19; 2. parancs Dt 14,1-21; 3. parancs Dt 14,22-16,17; 4. parancs Dt 16,18-18,22; 5. parancs Dt 19-21; a Dt 22,1-12 átvezető szöveg az 5. parancsból a 6. parancsba; 6. parancs Dt 22,13-23,15; 7. parancs Dt 23,16-24,7; 8. parancs Dt 24,8-25,4; 9. parancs Dt 25,5-12; 10. parancs Dt 25,13-16⁹. Ennek a redakciónak eredményeként nevezhető a Deuteronomium teljes értelemben törvénykönyvnek. S bár a deuteronomiumi törvény szövegében felismerhetők a folyamatos feldolgozás és kiegészítés nyomai, mégsem tekinthető törvények minden rendező elv nélküli halmazának, hanem

⁷ JHWH privilégikus jogának rövid ismertetését lásd RÓZSA H., *Izrael az Egyház őszövetségi előképe*, Jeromos Füzetek 29 (1997) 13-20 old. Bővebb feldolgozását az Ex 34,10-28 összefüggésében lásd OTTO, E., *Das Mazzotfest in Gilgal*, BWANT 107, Stuttgart 1975; HALBE, J., *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26*, FRLANT 114, Göttingen 1975.; SCHARBERT, J., *Jahwe im frühisraelitischen Recht: Gott der einzige*, E. Haag szerk. (QD 104), Freiburg i. Bg, 1984, 160-183 old.; CRÜSEMANN, J., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 138-170 old.

⁸ A deuteronomiumi törvény és a Szövetség könyvének egybeeséséről rövid összefoglalásban lásd CLEMENTS, R. E., *Deuteronomy*, Old Testament Guid, Sheffield 1989, 24-27 old.

⁹ A deuteronomiumi törvény szerkezetének (12-26) a dekalógus parancsai szerinti felépítését G. Braulik dolgozta ki. Bár egyes részleteknél maga G. Braulik is elismeri, hogy ez a strukturáló elv csak megszorításokkal vagy áttételekkel alkalmazható, mégis egészében az alapelv követhető, és igazolja, hogy a deuteronomiumi törvénykorpusz nem estlegesen, mindössze egymást követő kiegészítések vagy redakciós munka állt össze, hanem szerkesztésében átgondolt célosság érvényesül, lásd BRAULIK, G., *Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog: Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, N. Lohfink szerk., BETL LXVIII., Leuven 1985, 252-272 old.: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), Stuttgart 1988, 231-255 old.; *Zur Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 16,18-21,23. Weitere Beobachtungen*, Bib 69 (1988) 63-91 old.; *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium* (SBS 145) Stuttgart 1991; *Der dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1-12; 24,10-22; 25,13-16*: Bundesdokument und Gesetz. *Studien zum Deuteronomium*, G. Braulik szerk. (HBS 4), Freiburg a.Bg. 1995, 1-25 old.: *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24), Stuttgart 1997, 147-182 old.; *Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium 19-25: Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, T. Veijola szerk., Göttingen 1996, 23-55 old.: *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24), Stuttgart 1997, 183-224 old.

tervszerű elgondolás érvényesül rendjében¹⁰. Ezeknek megfigyeléseknek alapján a deuteronomiumi törvényt átgondolt egységnek kell tartanunk.

A deuteronomiumi törvény *Izrael Istenének kinyilatkoztatott akaratát mint élettörvényt foglalja össze egy törvénykönyvben*. A Dt 12-26 keretében a szerző teológiai, jogi, kultikus vagy etikai hagyományok nemcsak arányos egységbe kerültek egymással, de *ezenfelül egy olyan szintézis jött létre, amely új kezdetet is jelent* Izrael hit-történetében.

A deuteronomiumi törvénykorpusz karakterizálására az alábbi szempontok nyújtanak eligazítást¹¹.

Mint már láttuk a Dt 12-26 ősbibb jogi és teológiai hagyományra nyúl vissza és felhasználja azt. A törvénykorpusz első részében (Dt 12,1-16,17) és a 26,1-11-ben az Ex 34,10-26-ra JHWH privilégikus jogára az ún. kultikus dekalógusra, második részében (Dt 19-25) viszont a Szövetség Könyvére (Ex 20,22-23,33) való vonatkozások ismerhetők fel. Elsősorban a Szövetség Könyvével kapcsolatban ismerhető fel, hogy a deuteronomiumi törvény redaktora ősbibb törvénytövegeket használt fel. Összességében megállapítható, hogy a redakció *az ősbibb jogi hagyományt bizonyos változtatásokkal idézi és ismétli, megrövidíti ill. kihagy belőle és kiegészítve egy későbbi történeti helyzetre tekintettel aktualizálja*. Ugyanakkor a deuteronomiumi törvényt *rendelkezések egész sorával tetemesen bővítette*, amelyek között külön említést érdemelnek a szociális törvénykezés valamint a királyra, a papságra, bíraskodásra, a prófétságra és a háborúra vonatkozó rendszabályok (Dt 16,10-20,20). Ezáltal a törvénykorpusz horizontja kitágul, és a JHWH közösség egész életrendjének szabályozását veszi figyelembe, amelyben *a folyamatosság és az új kezdet harmóniája érvényesül*.

Ezen túlmenően azonban *az életrend törvényi szabályozását összekapcsolja a deuteronomiumi teológiával*. A teológiai reflexió a deuteronomiumi törvényt isteni joggá, JHWH kinyilatkoztatott akaratává emeli, amikor azt Mózes és ezáltal a Sinai hegyen kinyilatkoztató Isten auktoritása alá helyezi. Összekapcsolja Izrael üdvtörténetének olyan kiemelkedő eseményeivel mint az exodus és a honfoglalás ill. az új haza adománya, amelyben Izrael JHWH szabadító kegyelmi tetteit tapasztalta meg. Vonatkozásba kerül a kultuszcentralizáció révén megújult kultikus renddel, amely a deuteronomiumi törvény életrendjével szabályozott izraelita társadalmat jeleníti meg s benne minden izraelita egymásnak „testvére”. *A deuteronomiumi törvény egy új, magasabb szintű kodifikálása Izrael jogi hagyományának, amely JHWH népének megvalósítandó életrendjét mint Izrael Istenének akaratát vázolja fel*. Ideális életrend, de nem utópia. Ideális, amennyiben mérce, amelyhez a közösség mindig köteles hozzá kell mérni

¹⁰ Erre nézve további támpontokat nyújtanak G. Braulik megállapításai a Deuteronomium nyelvezetében folyamatosan érvényesülő hetes számritmusról. Kimutatja, hogy az egész könyvön végig vonul egy-egy vezérszó, szógyök vagy kifejezés hetes számcsoportban való előfordulása. Mindez tervszerű irodalmi tevékenységre enged következtetni, BRAULIK, G., *Die Funktion von Siebengruppierungen im Endtext des Deuteronomiums: Ein Gott eine Offenbarung*, N. Füglistler emlékkönyv, F. V. Reiterer szerk., Würzburg 1991, 37-50 old.; - *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24), Stuttgart 1997, 63-79 old.; - *A deuteronomiumi törvény keletkezésének, szerkezetének és témáinak összefoglaló ismertetését, más hangsúlyokkal mint N. Lohfink és G. Braulik lásd OTTO, E., Theologische Ethik des Alten testaments, (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart 1994, 175-209 old.*

¹¹ A deuteronomiumi törvény jellemzését lásd: CRÜSEMANN, F., *Die Tora*, 235-242 old.

életét. Számol a társadalmi realitással, de azt reményt hordozza, hogy az akaratának teljesítésére szólító Isten segítségével valósággá válik.

SZOCIÁLIS TÖRVÉNYKEZÉS A DEUTERONOMIUMI TÖRVÉNYBEN

A törvények elhelyezkedése és jellemzése

A deuteronomiumi törvény egyik újdonsága a korábbi izraelita joggyakorlathoz viszonyítva, hogy a szociális törvénykezés számszerűségben, társadalmi vonatkozásban és teológiai összefüggésében kiemelkedő helyet kap benne. A szociális törvénykezés a Dt 12-26 első részében, a Dt 12,1-16,17-ben a kultuszcentralizációra és az ünnepekre vonatkozó rendelkezésekhez, tehát a *vallási törvényekhez kapcsolva*, található. Beépülnek a *kultikus időegységek évenkénti, három és hét éves ritmusába* (az évenként szolgáltatandó tized: Dt 14,22-29; a minden harmadik évben a szociális tekintetben hátrányos helyzetben élőknek kijáró tized: Dt 14,22-29; minden hetedik évben az adóságok: Dt 15,1-11; és a rabszolgák : Dt 15,12-18) elengedése, és az évenként visszatérő három nagy ünnep: Dt 16,1-8.9-12.13-15). A deuteronomiumi törvény harmadik részben a Dt 23,16-25,19-ben ismét megjelenik a szociális törvénykezés¹².

A szociális törvénykezés vallási jellegét még aláhúzza az a tény is, hogy a legfontosabb rendelkezések teljesítését visszatérő formulában JHWH áldásának ígérete kíséri: *„a jótettekért megáld JHWH a te Istened minden dolgodban és kezed minden munkájában”*¹³.

A szociális törvények a Dt 12-26-ban

Először vegyük szemügyre, hogy tartalmilag milyen rendelkezésekről van szó:

- minden 7. év az adóságok elengedésének esztendeje (Dt 15,1-11);
- minden 7. év a héber rabszolgák és rabszolganők elengedésének esztendeje (Dt 15,12-18);

¹² Lásd CRÜSEMANN, F., *Die Tora*, 262-264 old.

¹³ Így a minden harmadik évi tized adományozása után, amely létalapot nyújt a földtulajdon nélküli levitának, jövevénynek árvának és özvegynek: *„hogy JHWH, a te Istened megáldjon kezed munkájában s mindenben, amibe belefogsz”* (Dt 14,29); a minden hetedik évben történő adóság elengedése után : *„mert JHWH, a te Istened bőségesen megáld azon a földön, amelyet JHWH, a te Istened örökrészül ad neked, hogy birtokba vedd”* (Dt 15,4); szegényeknek adott nagylelkű kölcsönzés után: *„Jótettedért megáld JHWH, a te Istened minden dolgodban és minden munkádban”* (Dt 15,10) és a rabszolgák elengedése után: *„JHWH, a te Istened is megáld mindenben, amit teszel”* (Dt 15,18); a rabszolga és rabszolgnő, a városban lakó levita, környezetben élő jövevény, árva és özvegy bevonása nagycsaláddal együtt a sátoros ünnep ünnepi közösségébe: *„Mert JHWH, a te Istened minden termésedben s kezed minden munkájában megáld, légy hát valóban boldog”* (Dt 16,15); a kamatszedés tilalmának megtartásáért: *„testvéredtől ne fogadj el kamatot, s JHWH a te Istened megáldja kezed minden munkáját azon a földön, amelyre bevonulsz, hogy birtokba vegyed”* (Dt 23,21); aki az aratás után lemond a szántó földön maradt termény összegyűjtéséről, s jövevénynek, árvának és özvegynek hagyja: *„hogy megáldja JHWH, a te Istened kezened minden munkáját”* (Dt 24,19).

- minden 3. évben a termés tizede a levitáké, a jövevényeké, az árváké és özvegyeké (Dt 14,28-29; 26,12-15);
- a szökött rabszolgát nem szabad urának kiszolgáltatni (Dt 23,16-17);
- a kamat szedésének tilalma izraelitáktól (Dt 23,20-21);
- a járókelő ehét az útjába eső szőlőből és a szántóföldön kézzel kalászatokat szedhet (Dt 23,25-26);
- rendelkezés arról, hogy az aratás után a mezőn felejtett kéve a jövevényé, az árváé és az özvegyé (Dt 24,19);
- az olajfák leverése és a szüret után a tulajdonos ne böngésszen, hanem a maradék összegyűjtését hagyja meg a jövevénynek, az árvának és az özvegynek (Dt 24,20-22);
- különböző rendelkezések és tilalmak a zálog szedésével összefüggésben, a kölcsönt kérő ember védelmében (Dt 24,6.10-13.17-18);
- parancs a napszámos bérének még aznapi kifizetésére (Dt 24,14-15);
- rendelkezések arra nézve, hogy különböző kultikus eseményeknél az ünnepi örömben vegyen részt az egész háznép (a nagycsalád), a rabszolgákkal és a rabszolganókkal, a lakóhelyen élő levitával együtt; és a jövevényvel, árvával és az özvegyvel, akik a lakóhelyen élnek; a JHWH által kiválasztott helyen bemutatott áldozatoknál (Dt 12,7.12.18) és az évenként oda vitt tized elfogyasztásánál (Dt 14,22-[26.27.]29), az első szülöttek áldozatánál (Dt 15,20) a hetek ünnepén (Dt 16,9-[11.]12) és a sátoros ünnepen (Dt 16,13-[14.]15).

Társadalmi csoportok a szociális törvényekben

A felsorolt törvények megnevezik azokat a társadalmi csoportokat ill. a körükbe tartozó személyeket is, akiknek helyzetét a rendelkezések biztosítani akarják. Ezek a következők: a *szegény* (עני ejtsd 'ani; אביון ejtsd 'ebjon), a *leviták* (לוי ejtsd lévi), a *jövevény* (גר ejtsd gér), az *árva* (יתום ejtsd jatom), az *özvegy* (אלמנה ejtsd 'almana), a *rabszolga* és a *rabszolganő* (עבד ejtsd 'ebed; אמה ejtsd 'ama). A terminológia jól ismert a bibliai hagyományból, amelynek tartalmilag a deuteronomiumi összefüggés további meghatározottságot ad¹⁴.

A *szegény* jelölésére az Ószövetségben több szó áll rendelkezésre¹⁵, a deuteronomiumi törvényben ezekből azonban csak kettő található, az 'ani (עני) és az 'ebjon (אביון). A Deuteronomiumban két szó közül valószínűleg az 'ebjon az eredeti a szegény jelölésére¹⁶. Az 'ebjon általában a szociális értelemben vett szegényeket, szűkölködőket jelenti, a prófétai és törvényesszövegekben a másoknak kiszolgáltatottakat és kizsákmányoltakat, a bölcsességi szövegekben pedig többnyire az anyagi nincstelenségben élőket. A Szövetség Könyve további meghatározottságot ad az 'ebjon értelmének a szombatévvvel összefüggésben (Ex 23,11), ahol a földtulajdonnal rendelkező szabadpa-

¹⁴ A felsorolt terminológia elemzését a deuteronomiumi törvény összefüggésében lásd. LOHFINK, N., *Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen*, BN 1 (1990) 25-40 old.; Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur III. (SBAB 20), Stuttgart 1995, 205-218 old.; BRAULIK, G., *Die Funktion von Siebengruppierungen*, 42-45 old.; Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), 70-73 old.

¹⁵ Lásd BOTTERWECK, G. J., Art. „'aebjon אביון“, ThWAT I., kol 28-43, 31. (I,3.4.)

¹⁶ Lásd BRAULIK, G., *Die Funktion von Siebengruppierungen*, 43 old.; Studien zum Buch

raszt ellentétéként a földtulajdonnal és annak hozamával nem rendelkező izraelitát jelenti. A szombatév rendelkezése szerint a hetedik évben a földtulajdonos köteles földjét parlagon hagyni és az előző évek terméséből élni, míg a parlagon hagyott föld hozama a szegényeké. Ezt az értelmet viszi tovább a deuteronomiumi törvény is, amely a szombatévben a parlagon hagyás helyett az adósság elengedését (עָמַד = elengedés, ejtsd semitta) vezeti be¹⁷. Az 'ebjon szó részben az adósság elengedés törvényében szerepel, azaz a hetedik évben minden hitelező köteles elszegényedett izraelita embertársának adósságát elengedni, hogy ne legyen szegény Izraelben (Dt 15,1-6), és a törvény felszólít, hogy nagylelkűen kölcsönözzenek a szegénynek, még akkor is, ha az elengedés éve közel van, és ezért esetleg a tartozást el kell engedni (Dt 15,7-11). Ezen túlmenően a szegény napszámos napi bérének kifizetésére való rendelkezésben (Dt 24,14-15) is előfordul. Az 'ebjon a deuteronomiumi törvényben összességében hét alkalommal szerepel (Dt 15,4.7a.7b.9.11a.11b; 24,14).

Az 'ani általában olyan embert jelent, aki egy adott helyzetben vagy tartósan, állapotszerűen anyagi nincstelenség, betegség vagy börtön sújt. A törvénszövegekben, így a deuteronomiumi törvényben is, az anyagi-társadalmi szükséghelyzet kerül előtérbe. Az 'ani társadalmilag és gazdaságilag tönkrement izraelita, akinek számára a létfenntartás lehetősége veszélyeztetett, és társadalom részéről támogatásra, kímélésre szorul. A szó jelentése közel áll az 'ebjon-éhoz, ill. vele azonos személyt jelöl¹⁸, és a deuteronomiumi törvényben négy alkalommal szerepel (Dt 15,11; 24,12.14.15), a kölcsönzésre való felhívásban (Dt 15,7-11), és a szegényektől való zálogszedés rendelkezésében (Dt 24,10-13) és a szegény napszámos napi bérének kifizetésére való rendelkezésben (24,14-15) az 'ebjonnal párhuzamosan.

A levita (לֵוִי ejtsd lévi) általánosságban azt a személyt jelenti, aki a papságnak ill. a templom személyzetének egy meghatározott csoportjához tartozik és a JHWH-kultuszban tevékeny¹⁹. Eredetüket a bibliai hagyomány Jákob fiára, Lévire vezeti vissza (Gen 29,31-30,24; 49,3-27; Dt 33,6-25 stb.). A leviták Mózes áldása szerint (Dt 33,9) JHWH ügyének buzgó védelmében még a rokonsági kötelekektől is függetlenítték magukat, s a Dt 33,8-11 ezzel mozzanattal kapcsolja össze papi szolgálatukat. Ennek a „kötelességnek” felelnek meg azok bibliai kijelentések, amelyek megtiltják, hogy a levitáknak földjük legyen: „A levita-papok, Lévi egész törzse ne kapjanak birtokot és örökséget Izraelben: a JHWH-nak felajánlott áldozatokból s a nekik járó adományokból éljenek” (Dt 18,1).

Ez a különleges jellegzetességük, vagyis a földbirtokot nélkülöző egzisztenciájuk a jövevényekére emlékeztet, akiket védelembe kell venni, s ezért a deuteronomiumi törvény más szociálisan védelemre szoruló personae miserae-kel (jövevény-árva-özvegy)

Deuteronomium (SBAB 24), 70 old.; LOHFINK, N., *Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt*, 11. lábjegyzet 31 old.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur III., SBAB 20, 210 old.

¹⁷ Lásd BOTTERWECK, G. J., Art. „'aebjon אֵבְיוֹן”, ThWAT I., kol 28-43, 31-34. (II.,1.4.)

¹⁸ Lásd GERSTENBERGER, E. S, Art „'anah אָנָה II.”, ThWAT VI., kol. 247-270, 259-260. (IV.,1.)

¹⁹ A leviták eredetének, a bibliai hagyományból ismert Lévi törzshöz való kapcsolatuknak, a papi és kultikus szolgálatuk mibenlétének kérdésére itt nem térünk ki, összefoglalóan további irodalomjegyzékkel lásd KELLERMAN, D., Art. „לוי Lewi”, ThWAT IV., kol. 499-521, a deuteronomiumi levita-kép kol 512-513 (V.,1.a.b.c.d); WERNER, W., Art. „Levi(t)”, NBL II. 1995, kol. 623-625; PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments II*, Stuttgart 1992, 56-71 old.

említi együtt (Dt 14,29 stb.)²⁰. A Dt 12-26 nyomatékosan felszólít arra, hogy a levita JHWH ünnepein a földtulajdonnal rendelkező szabad izraeliták háznépével együtt vegyen részt az áldozatok bemutatásánál (Dt 12,12.18), legyen része az évenkénti tizedben és a három évenkénti tizedben (Dt 14,27.29; 26,12), a hetek ünnepén és a sátoros ünnepen (Dt 16,11.14), és zsengek felajánlásánál (Dt 26,11) a jövevényel, az árvával és az özvegyel.

A jövevény (גֵר ejtsd gér), az árva (יָתום ejtsd jatom) és az özvegy (אלמנה ejtsd 'almana) a deuteronomiumi szociális törvénykezésben szilárd sorozattá kapcsolódnak össze (Dt 10,18-19; 14,29; 16,11.14; 24,17.19.20.21; 26,12.13; 27,19), és pedig a sorozat a Dt 12-26-ban összesen hét törvényben (Dt 14,28-29; 16,9-12; 16,13-15; 24,19; 24,20; 24,21; 26,12-15) található. A hetes szám mindenképpen nekik tulajdonított fontosságot bizonyítja. A sorozat három tagja közül kettő mint önálló szópár ismert az ókori Keleten és a Ószövetség bibliai hagyományában és benne a Szövetség Könyvében (Ex 20,22-23,33) mégpedig az „özvegy és árva” sorrendben, míg a Deuteronomiumban fordítva, az „árva és özvegy” egymásutániságban találjuk a két szót. Ezenfelül a két szó csak együtt szerepel, sohasem külön-külön, és a jövevény (gér) mindig előttük áll, de gyakran előfordulhat önállóan is²¹. Érdekes viszont megjegyezni, hogy deuteronomiumi törvényben a jövevény (gér) mindössze egy alkalommal összekapcsolt a szegény ('ebjon és 'ani) szóval (Dt 24,14: rendelkezés a napszámos bérének kiadására).

A szócsoport első tagja a jövevény (גֵר ejtsd gér). *Olyan személyt jelent, aki nem rokonsága körében él, s így nélkülözi a vérrokonság és a származási hely nyújtotta védelmet ill. privilégiumokat. Helyzete és privilégiumai az ókori Keleten nagy szerepet játszó vendégszeretettől függenek.* Jogi státuszát tekintve tehát a bennszülött, vagyis a saját népből való (אֶזְרָח ejtsd 'ezrah) és az idegen (נֹכְרִי ejtsd nokri) között áll, rendszerint nem élvez az izraelitákéval azonos jogokat, s földje sincs. A bibliai hagyományt tekintve jövevénynek számítanak az Izrael népének uralma alatt élő kánaániták és a Kr. e. 722 után az asszírok által legyőzött és megszüntetett északi királyságból Júdába, a déli királyságba menekült izraelitákat jelenti. A Deuteronomiumban minden valószínűséggel az utóbbiakról van szó. Sokféle okot lehet megjelölni, hogy valaki miért hagyta el rokonságának körét és hazáját, s más emberek ill. embercsoport védelme alá helyezkedett. Az Ószövetség első helyen leginkább az éhínséget és a háborút jelöli meg az ilyen távozás indítékaként.

A Deuteronomium törvényeiben a jövevények fontos szerepet játszanak. Erre utal a szó előfordulásának gyakorisága és számszerinti tökéletessége is. A jövevény (גֵר) főnevet huszonkét alkalommal találjuk a Deuteronomiumban, de a szógyök (גֵר) valamennyi előfordulásával együtt huszonnyolc alkalommal (=4x7) fordul elő²². Való-

²⁰ A deuteronomiumi törvényben nyolc alkalommal szerepelnek a leviták, három alkalommal egyedül az ünneplő háznéppel (Dt 12,12.18; 14,27), egy alkalommal csak a jövevényel (gér) és az ünneplő háznéppel (Dt 26,11) és végül négy alkalommal a szociálisan védelemre szoruló ismert csoportjával (jövevény-árva-özvegy) (Dt 14,29; 16,11.14; 26,12) együtt említve.

²¹ Lásd BRAULIK, G., *Die Funktion von Siebengruppierungen*, 44-45 old.: Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), 72 old.; LOHFINK, N., *Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt*, 28-29 old.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur III. (SBAB 20), 208 old.

²² Lásd BRAULIK, G., *Die Funktion von Siebengruppierungen*, 44 old.: Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24), 72 old.; LOHFINK, N., *Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt*, 28 old.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur III. (SBAB 20), 208 old.

színű háttereként, mint már említettük, az egykori északi királyság, Izrael lakosságának Júdába menekülése jelölhető meg. Az asszír hódítás miatt történt elvándorlás nyilván később is, Kr.e. 722 után is folytatódott és méretei miatt Józija király idejében (639-609) a Júda királyságában élő jövevények helyzete különleges figyelmet és rendezést igényelt. Az ún. deuteronomikus reform (Kr. e. 622) ragadta meg ezt a problémát.

A deuteronomiumi törvény ezeknek a földtulajdon és a vérrokonság nyújtotta védelem nélkül élő izraelitáknak akar a JHWH közösség keretében emberhez méltó biztonságot nyújtani, akik úgy látszik legfeljebb a bér munkás státuszáig juthattak (Dt 24,14). Anélkül, hogy a részletekbe mennénk, itt csak címszavakban soroljuk fel a törvény rendelkezéseit, amelyek a jövevényeknek a létfenntartáshoz szükséges élelmet ruházatot biztosít a levitával, árvával és özvegygel együtt sorolva a tized bemutatásánál (Dt 26,11), a három évenkénti tizednél (14,29; 26,12), a hetek ünnepénél (Dt 16,11), a sátoros ünnepnél (Dt 16,14). Az aratás után, az olajfák leverése és a szüret után a tulajdonos ne keresse tovább az esetleg ott felejtett termény után, hanem hagyja azt meg a jövevénynek, az árvának és az özvegynek (Dt 24,19.20.21). A törvény előtt igazságosan kell a jövevény jogát megítélni (Dt 24,17 v.ö. 27,19), és ha napszamos a naplemente előtt ki kell a bérét fizetni (Dt 24,14.15).

Mindezek azonban teológiaiailag indokoltak, s nem csak merő humanitárius törvények. A jövevény védelemre szorul, és maga JHWH lesz a védnöke, aki nem személyválogató, ezért az özvevénynek kenyeret és ruhát ad. A legfőbb indok védelmükre az, hogy JHWH szereti a jövevényt, tehát Izraelnek is szeretnie kell, és gondolnia kell arra, hogy maga is jövevény volt Egyiptomban, egykor osztozott a jövevények keserű sorsában (Dt 10,17-19)²³.

Az özvegy (אלמנה) ejtsd 'almana) olyan asszony, aki férjének halála következtében elveszítette szociális és gazdasági támaszát. Nem tud visszatérni eredeti családi kötelekébe, nincs felnőtt férfi védelmezője (felnőtt fia, családjának férfi tagja). Férje halála után gyermeke(i) árva(k) (יתום) ejtsd jatom) lett(ek). Ha az özvegynek kiskorú fiúgyermeke volt és a férje vagyonnal rendelkezett, akkor ő vette át a gyermek és elhunyt férje vagyonának gondozását. Amikor a fiúgyermek nagykorú lett, reá szállt a vagyon és özvegy anyja gondozásának kötelessége. Ezért annak a lehetősége, hogy fiát v. fiait elveszítheti az özvegy számára különösen keserű kilátás volt (1 Sám 14,5; 1 Kir 17,20). Az elmondottak alapján az 'almana szó elsősorban egy személy helyzetét, és nem „polgári állapotát”, – egy elhunyt férj felesége – jelöli meg.

Az özvegy sorsa a közösségen belül, (férfi)rokonok, anyagi támasz és védelem nélkül rendkívül nehéz volt, s ezért a bibliai hagyomány gyakran együtt említi a korabeli társadalom más szociálisan problémás csoportjaival, a jövevényekkel, az árvával, és a levitával (Dt 14,29 stb.), a napszámossal (שכיר) ejtsd szakir: Mal 3,5) vagy a szegényekkel (דל) ejtsd dal: Iz 10,2; (עני) ejtsd 'ani: Iz 10,2; (עביון) ejtsd 'ebjon: Jób 24,4). Mindez nem jelenti, hogy az özvegynek nem lehetett vagyona ill. birtoka. A Deuteronomium intése, hogy ne forgassák ki jogaiból az özvegyet és az árvát burkoltan erre a lehetőségre utal (Dt 27,19 vö. Iz 1,17 stb.).

²³ Lásd ACHARD, R. M., Art. „gur als Fremdling weilen”, THAT I., kol 409-412; KELLERMANN, D., Art „gur”, ThWAT I., kol. 979-991.

Ebben a helyzetben az özvegy védelemre szorult jogainak védelmében s egyúttal támogatásra az anyagi szükségben. Az Ószövetség bibliai hagyománya hangsúlyozza, hogy (a jövevények, az árvák és) az özvegyek védelmének feladatát maga JHWH, Izrael Istene vette át, aki igazságot szolgáltat nekik (Dt 10,18). JHWH erre vonatkozó akaratát parancsba is adta, amelyet Izrael jogalkotásában különösen a deuteronomiumi törvény képvisel. Peres ügyekben nem szabad (a jövevények, az árvák és) az özvegyek jogát megcsorbítani (Dt 27,19) és zálogot venni tőle (Dt 24,17). Szociális rendelkezések sora a létfenntartáshoz szükséges élelmet biztosít neki a többi nehéz szociális helyzetben élő embercsoporttal együtt a tized bemutatásánál (Dt 26,11), a három évenkénti tizednél (14,29; 26,12), a hetek ünnepénél (Dt 16,11), a sátoros ünnepnél (Dt 16,14). Az aratás után, az olajfák leverése és a szüret után a földeken vagy szőlőben maradt termés összegyűjtése is (a jövevénynek, az árváknak és) az özvegyeknek jár ki (24,19.20.21)²⁴.

Az árva (יתום) ejtsd jatom) az a gyermek, aki elveszítette apját, és az özvegynek kell gondoskodnia róla. Az özvegygel együtt úgy jelenik meg az ókori Kelet és Ószövetség hagyományában mint a társadalom különlegesen védelemre szoruló csoportja. A Deuteronomium, mint láttuk, együtt említi még a jövevényel. Az árvák isteni védelméről és szociális gondoskodásáról ugyanaz érvényes, amit fentebb az özvegygel kapcsolatban mondtunk²⁵.

A deuteronomiumi törvényben említett és az eddig tárgyalt szociálisan problémás társadalmi csoportok mellett még magyarázatra szorul az 'ebed (עֶבֶד) szó jelentése, amely a Dt 12-26-ban több összefüggésben is szerepel. Az 'ebed olyan személyt jelent, aki egy másíknak alárendelt. Ez az alárendeltség azonban különböző viszonyt jelöl meg, ezért a szó jelentése is különböző: rabszolga, szolga, alattvaló, tisztviselő, vazulus, és mint szolga valamelyik istenség tisztelője. A héber nyelvnek nincs saját terminus technikus a rabszolga megnevezésére, hanem a bibliai hagyomány az 'ebed szóval fejezi ki valakinek rabszolga voltát, a rabszolganőt pedig az 'ama (אִמָּה) és a sifha (שִׁפְחָה) szavakkal. A rabszolga és rabszolganő olyan személy, aki másnak, urának tulajdona, és a rabszolgák gyakran a marha, az arany és ezüst mellett említetnek mint valakinek tulajdonai.

A deuteronomiumi törvényben, a szabad és földdel rendelkező izraelita háznépéhez tartozó rabszolgákról ill. rabszolganőkről van, amikor a törvény az áldozatok bemutatásánál s az ünnepeknél felszólít a közösen megült ünnepi öröme a következő módon: „S örüljétek JHWH, a ti Istenetek színe előtt, ti és fiaitok és leányaitok, rabszolgáitok ('ebed) és rabszolgáitok ('ama), a levitával együtt...” (Dt 12,12.18), a hetek ünnepénél és a sátoros ünnepnél (Dt 16,11.14). A rabszolgák és rabszolganők beleértendők akkor is, ha csak annyi szerepel a felszólításban: „örvendezz házad egész népével” (Dt 12,7.12.18.; 14,26). Az 'ebed szintén rabszolgát, az 'ama pedig rabszolganőt jelent a Dt 15,17-ben az ún. rabszolgatörvényben (Dt 15,12-18), a szökött rabszolgáról való rendelkezésben (Dt 23,16). Egész különleges színezetet nyer az 'ebed fogalom, amikor JHWH a rabszolgákkal való emberi bánásmódra, a héber rabszolgák elbocsátásra, a velük való közös ünneplésre szólít fel azzal az indoklással, hogy Izra-

²⁴ Lásd KÜHLEWEIN, J., Art. „אלמנה 'almana Witwe”, THAT I., kol 169-173; HOFFNER, H. A., Art. „אלמנה 'almanah”, ThWAT I., kol. 308-313.

²⁵ Lásd RINGGREN, H., Art. „יתום jatom”, ThWAT III., kol. 1075-1079

el emlékezzen arra, hogy maga is rabszolga ('ebed) volt Egyiptomban, és JHWH szabadította ki ebből keserű állapotból (Dt 5,15; 15,15; 16,12; 24,18.22). Ezért kell együtt éreznie a rabszolgaságban élőkkel²⁶.

A deuteronomiumi törvény bár a rabszolgákat nem sorolja együtt a problémás csoportokkal (levita-jövevény-árva-özvegy), mégis mint a társadalmi valóság része ez is megjelenik a szociális törvénykezésben, hogy védelemben részesüljön.

Törvénycsoportok a Dt 12-26-ban

A törvényekben felmerülő társadalmi csoportok bemutatása után fordítsuk figyelmünket magukra a törvényekre, amelyekben szociális természetű rendelkezések találunk a felsorolt csoportok helyzetére vonatkozóan. Első pillantásra nehéz valamilyen szisztémát felfedezni közöttük, mégis a törvények és a bennük szereplő társadalmi csoportok összefüggése támpontokat szolgáltatnak az eligazodáshoz²⁷. Ezek alapján a deuteronomiumi törvénykönyv szociális rendelkezéseit két csoportra oszthatjuk.

A törvények *első csoportja* azokat rendszabályokat tartalmazza, amelyeknek meghatározó eleme a szegénység. Az elszegényedésnek azt a feltartozhatatlannak látszó folyamatát célozzák enyhíteni és visszafordíthatóvá tenni, amelyben a szabad és földtulajdonnal rendelkező izraelita elveszíti földjét és szabadságát, s végül adósságának visszafizetése végett rabszolga státuszba kényszerül. A törvényeknek erre a csoportjára jellemző, hogy az izraelita társadalom fentebb tárgyalt csoportjai közül csak a szegény szerepel bennük, és szövegükben a szegényt jelentő szavak az 'ani (עני) és az 'ebjon (עביון) halmozva találhatóak. Sohasem lépnek fel viszont ezekben a törvényekben a deuteronomiumi szociális törvénykezésben szilárd sorozattá összekapcsolt s az ókori Keleten és a bibliai hagyományban szegénynek ismert személyek, vagyis az árva (יתום) ejtsd jatom) és az özvegy (אלמנה) ejtsd 'almana), a jövevény (גר) ejtsd gér) pedig mindössze csak egy alkalommal (Dt 24,14).

Az *elszegényedéssel* kapcsolatos törvények a következők:

- Dt 15,1-6: a 7. esztendő, minden hitelező köteles izraelita embertársának az adósságát elengedni, hogy ne legyen szegény Izraelben (semitta-év) (4. v.: 'ebjon);
- Dt 15,7-11: felszólítás a szegénynek nyújtott nagylelkű hitelre, még akkor is ha közel van az elengedés 7. esztendeje s ezért fennáll a lehetősége annak, hogy a tartozást a hitelező nem kapja vissza (7.9.11a.11b.v.: 'ebjon; 11b.: 'ani);

²⁶ Lásd DE VAUX, R., *Les institutions de l'Ancien Testament I.*, Paris 1976, 125-140; WESTERMANN, C., Art. „עבד 'aebaed Knecht“, THAT II., kol. 182-200, 182-186; RINGGREN, H., Art. „עבד 'abad“, ThWAT V., kol. 982-997, 994-997

²⁷ A törvények csoportosításában, természetének és összefüggésének leírásában LOHFINK N., *Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen*, BN 1 (1990) 25-40 old.: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur III.* (SBAB 20), Stuttgart 1995, 205-218 old. című értekezésének megállapításaira támaszkodunk, bár következtetéseit nem mindenben követjük. LOHFINK, N. értekezésének megállapításait rövidebbenn összefoglalva megtalálható *Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel: Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16), Stuttgart 1993, 239-259, 249-254 című cikkében.

- Dt 15,12-18: a 7. esztendőben a héber rabszolgák és rabszolganők elbocsátása (ebben a rendelkezésben sem az 'ebjon sem az 'ani nem szerepel mert státuszuk szerint már rabszolgák);
- Dt 24,10-13: rendelkezések a zálog szedésére vonatkozóan a kölcsönt kérő védelmében (a 10-11. v. általános rendelkezés, 12-13. v. viszont a szegényre vonatkozik, 12. v.: 'ani);
- Dt 24,14-15: a szegény napszámos napi bérének kifizetése (14.15. v.: 'ani'; 14. v.: 'ebjon; a 14. versben szerepel még mint napszámos a jövevény is).

A törvények *második csoportja* az izraelita társadalom *szociálisan és gazdaságilag problémás társadalmi csoportjainak védelmét szolgálja*, olyanokét, akik valamilyen körülménynél fogva *nem rendelkeznek földtulajdonnal vagy más okból nincs lehetőségük az önellátó, mások segítségére nem szoruló életvitelre*. A rendszabályok *anyagi ellátásukról gondoskodnak és védelmet biztosítanak számukra a gazdaságilag és társadalmilag hatalmasabbakkal szemben*, nehogy azok érvényesíteni tudják helyzeti előnyüket a gyengébbek jogai ellenében. Az anyagi ellátáson túlmenően a törvénykezés célja az is, hogy *ezeket a csoportokat a kultikus ünnepek során Izrael vallási közösségébe integrálva a társadalmi státuszkülönbségeket megszüntesse*. Ezek a törvények tehát a szociális biztosítás szolgálatában állnak, s ha megfigyeljük a Dt 12-26-ban jobban szétszórva találhatók.

A *törvények nagy többségének alanyai* azoknak a csoportoknak tagjai, akiket már részletesebben bemutattunk: a *leviták* (לוי ejtsd lévi), a *jövevény* (גר ejtsd gér), az *árva* (יתום ejtsd jatom), az *özvegy* (אלמנה ejtsd 'almana), a *rabszolga* és a *rabszolganő* (עבד ejtsd 'ebed; אמה ejtsd 'ama). A nevezett csoportokról összegezve elmondható, hogy az ókori világ s benne Izrael társadalmának szociálisan problémás rétegei, a jogaikban veszélyeztetett és földbirtok nélküli hagyományos personae miserae, akiknek helyzetét biztosítani kell. Hozzá kell azonban tenni, hogy *néhány törvény nem jelöl meg társadalmi csoportokat, hanem általában mond ki rendszabályokat az izraeliták védelmében*. Ha jobban megfigyeljük a törvényeket, akkor látszik, hogy azok *egymással összefüggő szisztémát* alkotnak, és modern szóhasználattal egy „szociális hálót” hoznak létre. Valamennyi *a szabad, földbirtokkal rendelkező izraelitákhoz szól*, akiknek kötelességévé teszi az Izrael Istenétől, JHWH-től *adományozott föld javaiban részesíteni* azokat is, akiknek nincs földjük, és az exodusban JHWH-től *nyert szabadságot biztosítani* minden izraelitának, akiknek szabadsága szociális helyzetük miatt veszélyeztetett.

A *szociális biztosítással* kapcsolatos törvények a következők:

- *Rendelkezések arra nézve, hogy a különböző kultikus eseményeknél az ünnepi örömben vegyen részt az egész háznép* (a nagycsalád), a rabszolgákkal és a rabszolganőkkel, a lakóhelyen élő levitával, a jövevényel, az árvával és az özvegygel együtt:
- Dt 12,2-31: kultuszcentralizáció törvénye szerint a JHWH által kiválasztott helyen bemutatott áldozatoknál (7. v.: az egész háznép; 12. v.: rabszolgák és rabszolganők, levita; 18. v.: rabszolgák és rabszolganők, levita)
- Dt 14,22-27: az évenként adott tized a elfogyasztásánál a JHWH által kiválasztott helyen (26.27. v.: az egész háznép a lakóhelyén élő levitával)
- Dt 15,20: az állatok elsőszülötteinek áldozatánál (20. v.: az egész háznép)

- Dt 16,9-12: a hetek ünnepén (11. v.: rabszolgák és rabszolganők, a lakóhelyen élő levitával, a jövevényel, az árvával és az özvegygel együtt)
- Dt 16,13-15: a sátoros ünnepen (14. v.: rabszolgák és rabszolganők, a lakóhelyen élő levitával, a jövevényel, az árvával és az özvegygel együtt);
- Dt 26,1-11: az első termés felajánlásánál (11. v.: az egész háznép a levitával és az ott lakó jövevényel).

Különböző rendelkezések a nevezett csoportok gazdasági és társadalmi biztonságának védelmében:

- Dt 14, 28-29; 26,12-15: a tized minden harmadik évben a lakóhelyen élő levitáé, a jövevényé, árváé és özvegyé (14,29; 26,12.13);
- Dt 24,19: rendelkezés arról, hogy az aratás után a mezőn felejtett kéve a jövevényé, az árváé és az özvegyé;
- Dt 24,20-22: az olajfák leverése és a szüret után a tulajdonos ne keresse az ott visszamaradt terményt, hanem a maradék összegyűjtését hagyja meg a jövevénynek, az árvának és az özvegynek;
- Dt 24,17-18: visszaélés tilalma a jövevény és árva jogával, tilalom az özvegy ruhájának zálogba vételére;
- Dt 24,14-15: a szegény napszámos napi bérének kifizetése (a 14. versben mint napszámos a jövevény szerepel, mellette azonban a 14.15. v.: 'ani'; 14. v.: 'ebjon is);
- Dt 23,16-17: a szökött rabszolgát nem szabad kiszolgáltatni urának.

Különböző rendelkezések gazdasági és társadalmi biztonságának védelmében *társadalmi csoportok megjelölése nélkül*:

- Dt 23,20-21: a kamat szedésének tilalma az izraelitáktól;
- Dt 23,25-26: a járókelő ehét az útjába eső szőlőből és a szántóföldön kezel kalászokat szedhet;
- Dt 24,6: tilalom a napi élet fenntartásához elengedhetetlenül szükséges tárgyak zálogba vételéről;
- Dt 24,10-13: rendelkezések a zálog szedésére vonatkozóan a kölcsönt kérő védelmében (a 10-11. v. általános rendelkezés, 12-13. v. viszont a szegényre vonatkozik, 12. v.: 'ani).

A DEUTERONOMIUMI TÖRVÉNY TEOLÓGIAI-ETIKAI JELLEGE

A deuteronomiumi törvénygyűjtemény isteni jog

Mint már a Deuteronomium kánoni formájának bemutatásánál láttuk a deuteronomiumi törvény Mózes második beszédébe helyezett. Ennélfogva az egész törvénygyűjtemény s benne a szociális törvénykezés is az ő tekintélye alatt áll, s ennélfogva kikerült a kizárólag emberi és társadalmi rendelkezések köréből. Ugyanakkor a mózesi tekintély új távlatot is nyit az egész deuteronomiumi törvénykezésnek. Minthogy Mózes azt mondja, amit neki Isten a Sinai hegyen kinyilatkoztatott, általa maga Isten hirdeti ki Izrael életformáját meghatározó akaratát, ezért a törvénygyűjtemény *isteni*

jog jellegét ölti, kötelező ereje pedig isteni parancson nyugszik (Dt 26,16-19)²⁸. Mind- ez azt is jelenti, hogy a bibliai kinyilatkoztatás részeként mindenkor érvényes, és köti a hívő lelkiismeretét, amikor a társadalmi igazságosság mércéje szerint kell cselekednie.

Üdvtörténeti összefüggés

Azzal az adottsággal, hogy a törvénygyűjtemény Mózes beszéde, amelyet az Egyiptomból kiszabadított és az atyáknak megígért földre bevonulni készülő Izraelhez intéz, teológiailag vonatkozásba kerül az üdvtörténelemmel. Az a történelemmel, amelyben Izrael megtapasztalta Isten szabadító tetteit a jelent is meghatározza. Az Egyiptomból való szabadításra (az exodusra) és a JHWH-től igyenesen adományozott földre való ismételt hivatkozás legitimizálja a deuteronomiumi törvények és rendelkezések teljesítésére szóló felhívást ill. a háttérükben felvázolt szociális rendet: „Az idegent és az árvát ne csorbítsd jogában, és az özvegy ruháját ne vedd el zálogba. Emlékezz, magad is rabszolga voltál Egyiptom földjén, s az Úr, a te Istened kiszabadított onnan. Ezért parancsolom meg neked, hogy így tégy” (Dt 24.18)²⁹.

Az exodusra és az adományozott földre történő emlékeztetés azokat hívja fel, akiknek a deuteronomiumi törvény szól. A Deuteronomium kánoni formája szerint Mózes az egyiptomi szolgaságból kiszabadított és az Ígélet földjének birtokba vételére készülő izraelitákhoz intézi beszédeit. A Deuteronomium keletkezésének idején viszont Izraelből közvetlenül azok a megszólítottak, akik a szabadság és a föld birtokában vannak, vagyis a szabad és földdel rendelkező izraelita. A természeti csapások, a betegség, a társadalmi és történeti helyzet magával hozhatja, hogy a szabad és földbirtokos izraelita szociálisan olyan helyzetbe kerül, amelyben mindkét érték veszélyeztetett sőt el is veszítheti azokat. Az exodusban nyert szabadságot és az adományozott földet azonban úgy kell őrizni, hogy azok mindig megmaradjanak, azaz az emlékeztetés a mindenkori jelennek is szól. A deuteronomiumi törvény szándéka az, hogy szabadság és gazdasági önállóság elveszíthetőségének folyamatát mérsékelje, megállítsa sőt visszafordítsa. A szabad és birtokos izraelita kötelessége lesz, azoknak a megsegítése, akik ezeket az isteni ajándékokat elveszítették. Ezért a deuteronomiumi törvény közvetlenül őket szólítja meg és hívja fel a szociális rendelkezések betartására³⁰.

Az exodus jelentősége mutatkozik meg abban a katekézisben is, amelyet a Deuteronomium fogalmaz meg a szülők számára, akiknek gyermekeiket kell oktatni a deute-

²⁸ Lásd CRÜSEMANN, F., *Die Tora*, 318-322 old. vö. még 76-131 old.

²⁹ Mózes második beszéde egészének (Dt 5-28) parainézisre, benne a deuteronomiumi törvényre (Dt 12-26), rányomja bélyegét az a kijelentés-szisztéma, amely hét alkalommal ismételten hivatkozik Izrael egyiptomi tartózkodására azzal, hogy a szociális magatartásra motiváljon a jövevény (גר) és a rabszolga (עבד) iránt. Közöttük két olyan utalást találunk, amelyek Izrael mint jövevény egyiptomi tartózkodásának boldog időszakára (Dt 10, 19; 23,8), míg a többi öt utalás mint szolga (עבד) a szenvedés megtapasztalására (Dt 5,15; 15,15; 16,12; 24,18.22) utal (BRAULIK, G., *Siebengruppierungen*, 45 old.: Studien zum Buch Deuteronomium, SBAB 24, 73 old.). Lásd még BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Menschenrechte*, ThQ 166 (1986) 8-24, 11 köv old.: Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2) Stuttgart 1988, 301-323 old.; – Az egyiptomi tartózkodásra való emlékeztetésről lásd még HARDMEIER, CH., *Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten: Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel: Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (H. W. Wolff emlékkönyv) F. Crüsemann / Ch. Hardmeier / R. Kessler szerk., München 1992, 133-152 old.

³⁰ CRÜSEMANN, F., *Die Tora*, 256 köv. old.

ronomiumi törvények és rendelkezések értelméről. Ebben a hagyományos szabadulástörténetet mondja el mégpedig olyan módon mint korábbi nemzedékek élményét, amely a jelen nemzedéket mint jogfolytonost kötelezi:

„Akkor így válaszolj fiadnak: „A fáraó rabszolgái voltunk Egyiptomban, de JHWH erős kézzel kivezetett Egyiptomból.

JHWH a szemünk láttára nagy és félelmetes jeleket és csodákat vitt végbe Egyiptomban, a fáraón és egész házanépén, bennünket azonban kivezetett onnan, hogy elvezéreljen, s nekünk adja azt a földet, amelyet atyáinknak esküvel ígért.

S JHWH megparancsolta nekünk, hogy ezeket a törvényeket mind tartsuk meg, s féljük JHWH-t, a mi Istenünket, hogy jól menjen a sorunk, és életben tartson minket, ahogy ez máig is van.

Igazságunkra szolgál majd, ha vigyázunk, hogy az egész törvényt megtartsuk JHWH, a mi Istenünk színe előtt, ahogy parancsolta nekünk.”

(Dt 6,21-25)

A Deuteronomium egy eset kivételével (Dt 16,3) a נָצַח ige (ejtsd jaca, qal formában jelentése: kimegy, kivonul, megszabadul) hífil formáját יָצַח (ejtsd joci, jelentése: kivezet, kihoz, megszabadít) használja, mint itt a katekézis szövegében is, és pedig 91 alkalommal az Egyiptomból való kivezetéssel összefüggésben, annak hangsúlyozására, hogy az egyiptomi szolgaságból való kivezetés JHWH nagy megváltó tette, azaz szabadítás volt³¹. Az exodus eseménye tehát nemcsak egyszerűen annyi, hogy Izrael elhagyta Egyiptomot, hanem JHWH kivezette onnan Izraelt. A Dt 6,21-ben a megszabadítás és a parancs egymásra rendelődnek. A Szabadító (JHWH) kötelezik parancsai a megszabadítottakat (Izraelt). Az egyiptomi szolgaságból történt szabadulás ugyanis egyúttal a JHWH uralma alatti életet is jelenti, azon a földön, ahova bevezette Izraelt. A JHWH által megszabadítottak nemcsak szabadok lettek, de egyúttal JHWH-nak szolgálni kötelesek (Dt 6,12 köv.)³². A jelen esetben ez azt jelenti, hogy a Dt 6,21-25 annak a deuteronomiumi törvénynek megtartására emlékeztet, amelyben mint Izrael életrendjében a szociális törvénykezés is benne foglalt³³.

³¹ Lásd PREUSS, H. D., Art. „נָצַח jasa”, ThWAT III., kol 795-822, kol. 805 köv. (IV. és V.)

³² Lásd PREUSS, H. D., Art. „נָצַח jasa”, ThWAT III., kol 809-810, (V/d)

³³ A Dt 6,21-25-el kapcsolatban G. BRAULIK az egyiptomi szolgaságból való szabadítást a rabszolga megváltásának jogi modelje szerint fejti ki és a Dt 6,21-ben a deuteronomiumi törvény teljesítésére szóló felhívást is ebben modelben értelmezi. A „kivezetés” a rabszolga-megváltás jogi kifejezése. Aki egy rabszolgát kivezetett, azt a terminus jogi jelentése értelmében megszabadította, de egyúttal ő lett a tulajdonosa, „bevezethette” magához, vagyis rabszolgájává tehetette. Izraelnek mint szolgának a fáraóhoz való viszonya a rabszolga helyzete volt. Amikor JHWH kivezette Izraelt a fáraó szolgaságából, megszabadította őt, de Izrael saját uralmába vezette be, azaz Izrael JHWH szolgája lett, JHWH pedig Izrael ura. Ezért joga van követelni Izraeltől, hogy akaratát megtartsa. Ez az isteni uralom a fáraó földjéről való kivezetés az ígért földjére egyúttal út egy új szociális rendbe. Általa JHWH olyan társadalmat alapít, amely ellentétben áll a világgal, ahonnan Izrael kivonult. A megígért földön a szabadság az élet teljességét jelenti egy végre igazságos társadalomban. Lásd BRAULIK, G., Sage, was du glaubst. Das älteste Credo der Bibel – Impuls in neuester Zeit, Stuttgart, 1979, 26 köv. 79 köv.; Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, ZThK 79 (1982) 127-160, 137-140 old.: Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 123-160, 134-138 old.

A deuteronomiumi testvériség

A Deuteronomium egy olyan társadalom eszméjét rajzolja meg, amely a testvériségre épül és nincsenek benne szegények. Izraelben az állam kialakulásával fokozatosan létrejött a társadalom rétegződése. Az egyes társadalmi osztályok között kialakult szakadékot, elsősorban a gazdagok és szegények közötti társadalmi ellentétet akarja a deuteronomiumi törvény a testvériség gondolatával feloldani. A szabad és birtokos izraelitát ugyancsak a testvériség köti össze azokkal csoportokkal, amelyek ezeket elvesztették vagy olyan helyzetbe kerültek, hogy fennáll a veszélye a szabadság vagy vagyoni biztonság elvesztésének.

A Deuteronomiumban a testvér fogalom jelentős szerepet játszik³⁴. A deuteronomiumi törvényben (Dt 12-26) a „testvér” (אָהַבְתְּ אֶתְּאֶתְּ אֶתְּאֶתְּ) szó egyes szám 2. személyű suffixummal ellátott hangsúlyos formája (testvéred) található majd minden esetben (Dt 15,2.3.7.9.11.12; 17,15.20; 18,15.18; 19,18.19; 20,8; 22,1-4; 23,20.21; 24,7.15; 25,3; a leviták testvérként megnevezve Dt 18,2.7; az edomiták testvérként megnevezve Dt 23,8). Megállapítható, hogy a testvér fogalomnak mindkét nemre vonatkozik, tehát a nőkre is, pl. *„Ha eladja magát neked egy népedből való testvéred, egy héber férfi vagy nő, hat évig szolgáljon neked, a hetedik esztendőben azonban engeddd szabadon”* (Dt 15,12).

A testvériség eszméje teológiai természetű és nem humanista vagy szociális szolidaritástudat következménye. Alapvetően összekapcsolódik Izrael üdvtörténeti exodus-tapasztalatával, amint ezt a rabszolgatörvény hangsúlyozza: *„Ha eladja magát neked egy népedből való testvéred, egy héber férfi vagy nő, hat évig szolgáljon neked, a hetedik esztendőben azonban engeddd szabadon. S amikor felszabadítod, ne engeddd el üres kézzel. Adj neki bőségesen nyájadból, szérűd és sajtód terméséből. Adj neki aszerint, ahogy JHWH, a te Istened megáldott. Gondolj arra, hogy Egyiptom földjén magad is rabszolgá voltál, s JHWH, a te Istened szabadulást adott neked. Ezért parancsolom ma ezt neked”* (Dt 15,12-15). A testvér-volt Izrael JHWH által történt megszabadításának következménye. A szabadságra és a megígért földre kivezetett Izraelben mint JHWH családjában mindenkit testvérnak kell tekinteni. Izrael csak akkor lesz testvérekből álló nép, ha minden egyes izraelita népének rászoruló (szabadságában és az önálló egzisztenciáját biztosító vagyoni helyzetében veszélyeztetett) tagját testvérnak tekinti és segít rajta (Dt 15,1.7 vö. 23,20). Izraelnek arra kell gondolni, hogy egykor Egyiptomban ő is mint rabszolgá szűkséget szenvedett.

A testvériség eszméjének kidolgozása a deuteronomiumi teológia érdeme, de vannak előzményei az államot megelőző időszakban. Izraelnek mint törzsi társadalomnak meghatározó elemei voltak a vérrokonságon alapuló struktúrák és a magas fokú ega-

³⁴ A deuteronomiumi testvér fogalomhoz lásd PERLITT, L., *„Ein einzig Volk von Brüdern”. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder”*: Kirche (G. Bornkamm emlékkönyv), D. Lührmann / Strecker szerk., Tübingen 1980, 27-52 old.: Deuteronomium-Studien (FAT 8) Tübingen 1994,50-73 old. ; BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Menschenrechte*, ThQ 166 (1986) 8-24 old.: Studien, 301-323, 22 old.; *Die politische Kraft des Festes. Biblische Aussagen: Liturgie zwischen Mystik und Politik*, H. Erharter/H. M. Rauter szerk., Friburg i.Bg 1991, 65-74, 74-75; *„Konservative Reform”. Das Deuteronomium im wissenssoziologischer Hinsicht: Kirchenreform*, P.M. Zulehner/A. Heller szerk., Wien 1998, 163-177, 175-176 old.; Az ószövetségi testvér fogalom általános jelentéskörét lásd JENNI, E., Art. *„אָהַבְתְּ אֶתְּאֶתְּ Bruder”*, THAT I., 98-104 kol.; RINGGREN, H., Art. *„אָהַבְתְּ אֶתְּאֶתְּ”*, ThWAT I., 206-218 kol.

litariánus tudat. Ez a törzsi társadalom az egyiptomi szolgaságból való kiszabadulás tapasztalatában és a kánaánita városállamok feudális szerkezetének ill. kizsákmányoló szisztémájának elutasításában formálódott. A monarchia megszerveződésével azonban az egalitáriánus társadalom felbomlott és helyére egy tagozódott társadalom lépett a szegénység és a gazdagság, a hatalom és az alárendeltség ellentétével. A Deuteronomium egy testvériségre épülő szociális struktúra révén akar ebben a helyzetben változást előidézni, részben az állam intézményeiben³⁵, részben a társadalom szerkezetéből adódó viszonyokban.

A testvér terminológia *nem a kultusz köréhez* tartozik, hanem legtöbb esetben a *szociális magatartást motiválja*, olyan esetekben, amikor azt a jog nem követelheti meg (lásd pl. Dt 22,1-3.4). A testvér-voltra tehát a társadalmi vonatkozások terén emlékeztet a deuteronomiumi törvény, a szegények és a szegénység elhárításának ügyében. Így például ha egy izraelita nehéz helyzetbe kerül, *akár anyagi szükség* (hitelre vagy kölcsönre szorul: Dt 15,2.7; kényszerrabszolgaságba kerül a hitel megtérítése végett: Dt 15,12; kamatra adott kölcsön esetében: 23,20 köv.; emberrablás rabszolgaságba vetés céljából: Dt 24,7; a napszám kifizetése még aznap estéig: Dt 24,14), *akár anyagi értékeinek elvesztése* (elkóborolt állatok vissza vezetése a tulajdonoshoz: Dt 22,1-3.4), *akár a bíróságon peres eljárás* (Dt 19,16-19) miatt. A deuteronomiumi testvér fogalom bizonyos kiterjesztést is nyer akkor, amikor a jövevény is hasonló jogokat igényelhet mint a szegény izraelita testvér (Dt 24,14 köv.), sőt az idegen edomita is testvér, aki JHWH közösségéhez társulhat (Dt 23,8). Ebben a háttérben érdekes, hogy a testvériségre nem történik hivatkozás a kor társadalmi szociálisan problémás csoportjaiként ismert jövevények, árvák és özvegyek esetében és nem említi őket a deuteronomiumi törvény testvérnek. Kétségtelen azonban, hogy mint Izrael népéhez tartozók ők is testvérek. A háttérben nyilvánvalóan az a körülmény áll, hogy ezek a csoportok ugyan a társadalom szociálisan problémás csoportjaihoz tartoztak, de nem a szegények közé soroltak, minthogy anyagi gondoskodásuk és társadalmi helyzetük a deuteronomiumi törvényben jogilag biztosított³⁶.

³⁵ A Deuteronomium az állam intézményeinek egészen új formájára ad rendelkezéseket (Dt 16,18-18,22), de nincs szándékában a királyságot megszüntetni, hanem a hierarchikusan felépített állam helyére egy hatalmától megfosztott államot akar állítani. Az intézményeket úgy akarja megváltoztatni a testvér viszony révén, hogy megszünteti a fölé és alárendelték között fennálló különbséget, s egyúttal az osztálykülönbségek kialakulását. Az állam intézményeire vonatkozó deuteronomiumi törvények (Dt 6,18-18,22) ebben a szellemben adnak rendelkezéseket. A király „szíve ne emelkedjék gögősen népéből való testvérei fölé” (Dt 17,20). Ő is (Dt 17,15) miként a próféta (Dt 18,15) a testvérek közül emelkedik hivatalába. Lévi papi törzse úgy él Izrael népe körében mint testvérek között (Dt 18,2), és a vidéken élő leviták olyan jogokkal rendelkeznek a központi szentélyben, mint a jeruzsálemi templomban tevékeny levita testvérek (Dt 18,7köv.). A deuteronomiumi törvénykezést az állam intézményeire vonatkozóan lásd LOHFINK, N., *Gewaltenteilung. Die Amtergesetze des Deuteronomiums als gewaltenteiliger Verfassungsentwurf und das katholische Kirchenrecht: Unsere grossen Wörter*, Freiburg i. Bg 1985, 57-75 old. ; RÜTERSWORDEN, U., *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22* (BBB 65), Frankfurt/M. 1987.

³⁶ Lásd LOHFINK N., *Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt*, 25-40 old.: Studien zum Deuteronomium III., 205-218 old.

Egyenlőség Izrael ünnepi közösségében

A Deuteronomium számol azokkal a szociális különbségekkel, amelyek Izrael társadalmában jelen vannak. Ennek ellenére Izrael vallási életében van olyan helyzet, amelyben a rang és az osztálykülönbség ellentétei feloldódnak és megvalósul testvéri társadalom, s ez Izrael kultikus-ünnepi közössége³⁷. A deuteronomiumi kultikus törvénykezés ünnepei vallási jellegük mellett társadalmi-szociális jelentőséggel is rendelkeznek. Az ünnepek alkalmával Izrael megéli Istenével, JHWH-való közösségét, ugyanakkor a nép egységét is. Amikor Izrael népe mint egyetlen család, JHWH „családja”, ünnepeit közösen üli az egyetlen szentélyben, és ott JHWH színe előtt ünnepi étkezést tart, nem lehetnek többé társadalmi válaszfalak.

A deuteronomiumi kultikus törvénykezés három fő ünnepet nevez meg: a pászka (Dt 16,1-8), a hetek (aratás) ünnepe (Dt 16,9-12) és a sátoros (a gazdasági év vége) ünnep (Dt 16,13-15). A deuteronomiumi parainézis az egyes ünnepek társadalmi-szociális jelentését különböző hangsúlyokkal emeli ki.

A pászka-ünnep Izrael kivonulását jeleníti meg Egyiptomból a rabszolgaság házából:

„Legyen gondod az Abib hónapra, s üld meg a húsvétot JHWH, a te Istened tiszteletére. Mert Abib hónapban vezetett ki JHWH éjszaka, Egyiptom földjéről... De ne egyél hozzá kovásszal készült kenyeret: hét napig a kovásztalan kenyeret, a szükség kenyerét edd, hisz nagy sietségben vonultál ki Egyiptom földjéről, s így emlékezz meg Egyiptom földjéről való kivonulásod napjáról egész életedben... Arra a helyre kell (menned), amelyet JHWH, a te Istened neve lakóhelyéül kiválaszt. Ott kell bemutatnod a húsvéti áldozatot, este, naplementekor, Egyiptomból való kivonulásod órájában...” (Dt 16,1-8).

A deuteronomiumi parainézis úgy jellemzi az ünnepet mint megemlékezést a szenvedésről, amely a közösséget elkötelezi arra az életre, amely eredetéből, az Egyiptomból való exodusból indult el. A pászka liturgiája a szolgaságból a szabadságba vezető utat eleveníti meg, és így az emlékeztető lesz egy megszabadított társadalom ígértére is.

A liturgikusan megült exodus a hétköznapi életét is meghatározza. A deuteronomiumi törvénykezés a pászkát a szabadság irányában érvényesíti. Aki szabad és a saját földjén él, „emlékeznie kell” (pászka ünnep karakterisztikus kifejezése) arra, hogy egykor szolga ill. jövevény volt Egyiptom földjén, ezért másokat is, akik most ezt sorsot osztják, részesítenie kell valamilyen módon a szabadságban. Ez a felhívás – „Emlékezz vissza, hogy Egyiptom földjén magad is rabszolga voltál, de JHWH, a te Istened erős kézzel és kinyújtott karral kivezetett...” (Dt 5,15) – érvényesül jövevények

³⁷ Lásd BRAULIK, G., *Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie*: (Leiturgia – Koinonia – Diakonia Theologisches Jahrbuch 1983, W. Ernst Hrsg, Leipzig 1983, 13-54, 40-49 old. (Kardinal Franz König emlékkönyvben megjelent hasonló című értekezés átdolgozott formája), R. Schulte szerk., Wien 1980, 127-179, 161-172 old.): Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 161-218, 199-211 old.; *Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. „Volksliturgie“ nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1-17)*, Theologie und Philosophie 56 (1981) 335-357 old.: Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), Stuttgart 1988, 95-122 old.; *Die politische Kraft des Festes. Biblische Aussagen: Liturgie zwischen Mystik und Politik*, S Kreutzer / H. M. Reuter szerk., Wien 1991, 65-79, 71-76 old.

iránti nagylelkűségre való felszólításban (Dt 10,15), a héber rabszolgák és rabszolganők az elbocsátás esztendőjében történő felszabadításának rendelkezésében (Dt 15,15), a hetek ünnepe alkalmával a társadalmilag és szociálisan nehéz helyzetűekkel (akik nem szabadok vagy rendelkeznek saját földdel, a rabszolgák, a leviták, a jövevények, az árvák és az özvegyek) való együtt ünneplésének rendelkezésében (Dt 16,12), a más népekhez tartozók (edomiták, egyiptomiak) iránti utálat tilalmában (Dt 23,8), a jövevények, az árvák és az özvegyek iránti szociális magatartás rendelkezéseiben (Dt 24,18.22), s végül a dekalógus szombati munkaszünet kiterjesztésének parancsában a rabszolgákra és idegenekre (Dt 5,15)³⁸.

A *hetek ünnepe és a sátoros ünnep* a termény betakarításához kapcsolódik, és célja az ígéret földjének javaiért adott hálaadás. Ezeknek az ünnepeknek is van társadalmi-szociális irányultsága. *Mindenkinek*, a rászorulóknak és társadalmi függésben élőknek is részesülnie kell JHWH aratási áldásában, amelyben *megköszönik az adományozott föld javait*. A deuteronomikus kultikus rend előírja és meghatározza a résztvevők körét. Az ünnep közösség a családokra alapozott, de a meghívandók kitágítják a család szűkebb körét: „*Örülj az Úr, a te Istened színe előtt, te, fiad és lányod, szolgád és szolgálód, valamint a városodban lakó levita, a köztetek élő jövevény, árva és özvegy, azon a helyen, amelyet az Úr, a te Istened kiválaszt nevének hajlékául*” (Dt 16,11). Bár a rendelkezés nem említi a hetek és a sátoros ünneppel kapcsolatos áldozati lakomát, kétségtelen, hogy az az ünnepi örömhöz tartozott, amelyben a Dt 16,11-ben felsoroltak mind résztvevők voltak.

A meghívottak ill. *résztvevők nem mások mint a kor társadalmának szociális szempontból nehéz helyzetben élő csoportjai, amelyek vagy anyagi biztonságukban vagy szabadságukban veszélyeztetettek*. A körükhöz tartozó személyek a szabad és birtokos izraelitákkal egy közösségben, egyenrangúan JHWH népének tagjaiként ünnepelnek a közös szentélyben, s egyúttal a társadalomba is integrálódnak. Hasonló felsorolás található az áldozati lakomákra (Dt 12,7.12.18) és a zsengek felajánlására (Dt 15,20; 26,11) meghívandó személyekről, a tized ünnepi elfogyasztásáról, és a harmadik évi tized elosztásáról (Dt 14,26 köv.) szóló rendelkezésekben. A mindenkit egyesítő ünnepi öröm eredete és indoka Izrael üdvtörténeti tapasztalata: „*Emlékezz vissza, hogy rabszolga voltál Egyiptom földjén, s ügyelj e parancsok pontos megtartására*” (Dt 16,12).

³⁸ A dekalógusra vonatkozóan lásd CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983.

ÖSSZEFOGLALÁS

Az elmondottakat röviden a következőkben foglalhatjuk össze:

1^o Az Ószövetség bibliai hagyománya, elsősorban a jogi hagyomány, különleges figyelmet szentel a társadalmi igazságosság problémájának. Ebben kiemelkedik a deuteronomiumi törvénykezés (Dt 12-26), amely egy szociális és társadalmi igazságosságon alapuló közösség alapját veti meg. A társadalom peremére szorult csoportok védelmét Izrael jogrendje írja elő és szabályozza, amely most már mint a bibliai kinyilatkoztatás része egyúttal isteni jog is, és a keresztényeket is kötelezi.

2^o A deuteronomiumi törvény részleteiben foglalkozik a kor társadalmilag és szociálisan nehéz helyzetben csoportjaival, és a törvénykezés két alapvető kérdésre összpontosít, a személy szabadságára és anyagi biztonságára.

3^o A törvények, a társadalmi realitást felmérve, egymással összefüggve valóságos szociális hálót alkotnak azzal a céllal, hogy a hátrányos helyzetbe került csoportokat anyagilag biztosítsák, s a szabadokkal és a vagyonosokkal egyenrangúan integrálja őket a társadalomba. A törvények egész sorának az a rendeltetése, hogy az elszegényedést és a szabadság elvesztését megakadályozza vagy visszafordíthatóvá tegye.

4^o A deuteronomiumi törvény vallásos, azaz isteni jog. Indítását, kötelező erejét Izrael hitéből meríti és összeköti Izrael nagy üdvtörténeti tapasztalataival, elsősorban az exodus-tapasztalattal.

JEL

SPIRITUÁLIS ÉS KULTURÁLIS FOLYÓIRAT

**a Keresztény Értelmiségiek Szövetségének lapja,
megjelenik havonként, évente tízszer, 32 oldalon.**

Színvonalas teológiai és a keresztény közvéleményt
foglalkoztató írások,

a KÉSZ Keresztény Szabadegyetem
legérdekesebb előadásainak anyaga,

a Keresztény Értelmiségi Kerekasztal és a Nevelési Fórum
vitaestjeinek összefoglalói, szemelvények az egyházatyák és
korunk teológusainak lelki írásaiból,

irodalmi prózai írások, versek, művészeti szemlék,
könyvismertetések.

Megrendelhető a KÉSZ székházának, az Adalbertinumnak a címén:

1118 Budapest, Előpatak u. 35.

Ára: 110 Ft + 40 Ft postaköltség

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

Az Ankyrai Zsinat kánonja az első két esztergomi zsinaton

A szerveződő Magyar Királyságot erőteljes külső behatások érték a már korábban kialakult államok részéről. Ezek a hatások megfigyelhetők mind politikai, mind pedig egyházi síkon, hiszen a frissen szerveződő magyar állam és egyház ugyanazokkal a problémákkal került szembe, mint a korábban létrejött államok.

1. Már Szent István uralomra kerülésével megfigyelhető az a prioritás, amit az egyházszervezet kiépítése élvez az államszervezettel szemben, nem véletlenül, mivel erre már évszázadok során kikristályosodott formák álltak rendelkezésre.¹ A külső példák befolyása különösképpen is megmutatkozik az egyházfegyelmi rendelkezések területén. Az első három nemzeti zsinat (Szabolcs 1092., I. Esztergom 1100., II. Esztergom 1112.) intézkedései egy sor olyan kánont tartalmaznak, melyek nemcsak tartalmukban, de szóhasználatukban is megegyeznek a német területek zsinati intézkedéseivel. Ezekben a kánonokon kívül találkozunk olyan korai (pl. ókori) zsinati rendelkezésekkel, melyeket minden valószínűség szerint a zsinati atyák a közkezen forgó joggyűjteményekből vettek át. Ebben az időszakban Magyarország vonatkozásában három ilyen gyűjteménnyel kell számolnunk.² Először is a *Collectio Dionysio-Hadriana*, mely Dionysius Exiguus művének (V. sz. vége, VI. sz. eleje) bővített változata, amit I. Hadrianus pápa (772-795) küldött Nagy Károlynak.³ A *Decretales Pseudo-Isidorianae* (847-852) félig hamis joggyűjtemény.⁴ Végül pedig a *Decretum Burchardi Wormatiensis* (1008-1012)⁵.

¹ BALANYI GY., "Szent István, mint a magyar keresztény egyház megalapítója és szervezője" in SERÉDI J. (ed.), *Szent István emlékkönyv*, Budapest 1938. válogatva reprint 1988. 333.

² ERDŐ P., *Introductio in historiam scientiam canonicae*, Roma 1990. 34-35.

³ Kiadása: MIGNE, J.P., *Patrologia cursus completus, Series Latina*, Paris 1844-1864. /továbbiakban PL/ 67. coll. 135-230. STICKLER, A., *Historia iuris canonici latini I*, Roma 1950. 107-108. GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du lie au VIIe siècle (Initiations au christianisme ancien)*, h.n. 1985. 136. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae 1), Budapest 1998. 113-114.

⁴ Kiadása: HINSCHIUS, P., *Decretales Pseud-Isidorianae et Capitula Angliramni*, Lipsiae 1863. STICKLER i.m. 131-140. ERDŐ i.m. 122-124. Magyarországi használatát vö. FUHRMANN, H., *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, I-III. /MGH Schriften XXIV, 1-3./ Stuttgart 1972-74. vol 2. 334.

⁵ Kiadása: PL 140. STICKLER i.m. 154-158. ERDŐ i.m. 138-141.

2. Ha megvizsgáljuk az I. és II. Esztergomi Zsinat határozatait, mindjárt szembe-tűnik számunkra az egyik kánon, amely nagyarányú rokonságot mutat a 314-es Ancyrai Zsinat XI. kánonjával.

Az említett kánon így hangzik:

*„Desponsatas puellas et post ab aliis raptas, placuit eruit et eis reddi, quibus ante fuerant desponsatae, etiamsi eis a raptoribus vim illetam constiterit”.*⁶

Az I. Esztergomi Zsinat LV. kánonjának negyedik bekezdése ugyanebben a témában így fogalmaz:

*„Si quis sponsam rapuerit alterius, si illa non consensit, reddatur proprio sponso, Raptor vero, si nobilis est, compositionem canonicam faciat et sine spe coniugii peniteat; si non poterit compositionem dare, sine spe libertatis venundetur.”*⁷

Ennek a kánonnak egy rövidített formáját találjuk a II. Esztergomi Zsinaton:

*„Ut si quis sponsam alterius rapuerit, sponso reddatur, raptor vero legibus subiaceat.”*⁸

Mint látjuk tartalom és szóhasználatbeli azonosság áll fenn az ókori kánon és a két XII. század eleji magyar kánon között. Viszont ha összehasonlítjuk az I. Esztergomi Zsinat LV. kánonját a II. Esztergomi Zsinat VI. kánonjával, akkor egyértelműen kitűnik az egymástól való függésük, sőt az utóbbi kánon utal a korábbira.⁹

3. Szem előtt tartva az eddig felsoroltakat a kérdésünk az, hogy az I. Esztergomi Zsinat milyen forrásból vette át az Ancyrai Zsinat kánonját. Závodszy nyomán hozzá kell tennünk, hogy: 1, A korbelti zsinatok, melyek szövegeivel kapcsolatban állnak az 1100-as zsinatunk kánonjai ebben a témában nem intézkednek.¹⁰ Illetve, hogy a környező országok korábbi (IX–X. sz.) zsinatai sem nyilatkoznak ebben a kérdésben.¹¹ Azt a következtetést vonhatjuk tehát le, hogy a törvényhozó valamely joggyűjteményből vette át a kánon szövegét. Ezt alapvetően három joggyűjteményből tehette meg, amelyek használatban lehettek a korabeli Magyarországon. Ezek, mint ahogy azt már korábban említettük: a Collectio Dionysio-Hadriana, a Decretales Pseudo-Isidoriana, és a Decretum Burchardi. Az egyes gyűjtemények idevonatkozó kánonjai a következők:

⁶ MANSI, I.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae-Venetii 1759. (továbbiakban M) II. col. 525.

⁷ ZÁVODSZKY L., *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*, Budapest 1904. 204.

⁸ Uo. 207.

⁹ Vö. „...raptor vero legibus subiaceat.”

¹⁰ Vö. Concilium Bituricensis 1031., Concilium Rotomagensis 1074-1085., Concilium Placentis 1095., Concilium Romanum III. 1099.

¹¹ Vö. ZÁVODSZKY i.m. 112.

Dionysio-Hadriana 30. kánon:

„Desponsatas puellas, et post ab aliis raptas, placuit erui, et eis reddi quibus ante fuerant desponsatae, etiamsi eis a raptoribus vis illata constiterit.”¹²

Pseudo-Isidoriana, Ancyrai Zsinat 10. kánon:

„Desponsatas puellas et post ab aliis raptas, placuit erui et his reddi quibus fuerant antea desponsatae, etiamsi eas a raptoribus florim pudoris amisse constiterit.”

Burchardi Wormatiensis IX. könyv¹³:

cap. 35. *„Eos qui rapiunt mulieres sub nomine simul habitandi, cooperantes autem et conniventes raptoribus, decrevit sancta synodus ut si quidem clerici sunt, decendant de gradu proprio; si vero laici, anathematizentur.”¹⁴*

cap. 36. *„De puellis raptis necdum desponsatis in Chalcedonensi concilio scriptum est: Eos qui rapiunt puellas sub nomine simul habitandi, cooperantes et conniventes raptoribus decrevit sancta synodus ut siquidem clerici sunt, decendant de gradu proprio: si vero laici, anathematizentur. Quibus verbis datur intelligi, qualiter huius mali auctores damnandi sunt: quando participes consilium conniventes tanto anathemate feriuntur, et iuxta canonicam auctoritatem ad coniugia legitima raptas sibi iure vindicare nullatenus possunt.”¹⁵*

cap. 37. *„Proinde placuit, atque statutum est a sacro conventu, ut si aliquis sponsam alterius rapuerit, publica poenitentia muletetur, et sine spe coniugii maneat. Et si ipsa eidem crimini consentiens non fuit, licentia nubendi alii non negetur. Quod si et ipsi post haec se coniungere praesumpserint, utrique usque ad satisfactionem anathematizentur.”¹⁶*

cap. 38. *„Desponsatas puellas, et post ab aliis raptas, placuit erui, et eis reddi, quibus ante fuerant desponsatae, etiamsi eis a raptoribus vis illata constiterit.”¹⁷*

A 36., 37., és a jegyzetben idézett 39. kánon szövege jóval összetettebb, mint a Kalkedoni és az Ankyrai Zsinatról származó 35. és 38. kánon, amelyeket valószínűleg felhasználtak az előbbi kánonok megszövegezésénél.

¹² PL 67. coll. 153-154.

¹³ Az ezzel a témával foglalkozó legerjedelmesebb és legösszetettebb szöveget tartalmazó kánon a burchardi gyűjteményben a IX. könyv 39. kánonja: *„Si autem necdum eas quas rapuerant cum voluntate parentum sub praefato desponsionis, vel dotalitii nomine in coniugium sumptas habeant, quando in omnium aures haec fuerit constitutio promulgata, ab earum coiunctione separentur, et publicae poenitentiae subigantur. Raptae autem parentibus legaliter restituantur. Post actam vero publicam poenitentiam, si aetas et incontinentia exegerit, legitimo et ex utrisque partibus placito coniugio socientur. Nam in his non regulam constituimus, sed, ut verbis Magni Leonis utamur, quid sit tolerabilius aestimamus. Quod si unus ex coniugatis obierit, is qui publicam poenitentiam egerit, et superstes exstiterit, iterare coniugium non praesumat, nisi forte episcopus praeviderit aliquam concedere indulgentiam, ut graviorem possit amovere offensam.”* PL 140. col. 821.

¹⁴ Kalkedoni Zsinat (451) 27. kánon.

¹⁵ Cabillon-i Zsinat 27. kánon.

¹⁶ I. Toledói Zsinat.

¹⁷ Ankyrai Zsinat (314) 10. kánon

Az Ankyrai Zsinatról származó szövegek összevetéséből látjuk, hogy nincs köztük lényeges eltérés, hacsak nem a Pseudo-Isidoriana azon szóhasználata, amit vastagon szedtünk. A burchardi gyűjtemény három hosszabb kánonja nagyobb eltérést mutat. Az Ankyrai Zsinattal összehasonlítva kitűnik, hogy a magyar kánon (I. Esztergomi Zsinat LV. kánon) csak a kulcsszavakat veszi át: sponsam, rapuerit, alterius, reddatur; így ebből nehéz lenne egyértelmű következtetéseket levonni annak eredetére nézve.

Hozzá kell tennünk, hogy az I. Esztergomi Zsinat nemcsak ebben a kánonban használ fel az Ankyrai Zsinat anyagához tartozó szöveget. A LXX. kánonban kifejezetten utal a 314-es zsinatra, melynek a szövege a következő:

„Si quis homicidium fecerit, secundum decreta Ancirini concilii peniteat.”¹⁸

Az ankyrai kánon pedig így hangzik a Dionysio-Hadriana, a Pseudo-Isidoriana és Burchard szerint:

Collectio Dionysio-Hadriana:

„Qui voluntarie homicidium fecerint, poenitentiae quidem iugiter se submittant: perfectionem vero circa vitae exitum consequantur.

De homicidiis non sponte commissis, prior quidem definitio post septennem poenitentiam perfectionem consequi praecipit: secunda vero, quinquentium tempus explere.”¹⁹

Decretales Pseudo-Isidorianae:

„Qui voluntarie homicidium fecerunt, ad poenitentiam quidem iugiter sese committant, circa exitum aurem vitae communionem digni habeantur et decennium poeniteant.

Eos vero qui non voluntate, sed casu homicidium fuerint, prior regula post septem annorum poenitentiam communioni sociavit secundum gradus constitutos. Haec vero humanior definitio quinquentium tempus tribuit.”²⁰

Decretum Burchardi:

„Qui voluntarie homicidium fecerint, poenitentiae quidem iugiter submittant se, perfectionem vero circa vitae exitum consequantur.”²¹

„De homicidiis non sponte commissis prior quidem definitio, post septennem poenitentiam, perfectionem consequi praecipit. Secunda vero quinquentium tempus explere.”²²

¹⁸ ZÁVODSZKY i.m. 205.

¹⁹ Dionysio-Hadriana, Regulae Ancyranum Concilii XLI, XLII. Itt jegyezzük meg, hogy a Dionysio-Hadriana számozása itt eltér, mivel a Niceai Zsinat 20 kánonja után tovább folytatja a számozást, így ezek a XXI-es és XXII-es kánonok. col. 156.

²⁰ Pseudo-Isidoriana, Capitula Concilii Ancyranum XXII, XXIII. kánonja p.263. Itt rögtön feltűnik a két gyűjtemény között egy alapvető különbség, hiszen látjuk a kánonok számozása nem ugyanaz. Ha figyelmesen végig nézzük a szöveget kiderül, hogy a Dionysio-Hadriana-ból hiányzik egy kánon, mégpedig a Pseudo-Isidoriana számozását követve a VIII.: De his qui per vim coacti idolis immolaverunt. Innentől kezdve a Dionysio-Hadriana számozása eggyel lemarad a Pseudo-Isidoriana-hez képest.

²¹ PL Tom. 140. col. 769. Az Ankyrai Zsinat 21. kánonja.

²² Uo. Az Ankyrai Zsinat 22. kánonja.

A Dionysio-Hadriana szövege egyszerűbb szövegformát tükröz, mint a Pseudo-Isidoriana, így megintcsak közelebb áll a magyar kánon felfogásához,²³ a Decretum Burchardi szövege viszont szószerint megegyezik a versio Dionysiana-val.

4. Mindezek alapján a következő megállapításokat szűrhetjük le. A II. Esztergomi Zsinaton található ókori kánon nyilvánvalóan az I. Esztergomi Zsinat LV. kánonjától függ. A II. Esztergomi Zsinaton egyértelmű utalást találunk az Ankyrai Zsinatra, így nem lehet kétséges számunkra, hogy ennek a zsinatnak az anyagát valamilyen forrásból ismeri a törvényhozó. Ezt 1100-ban, illetve 1112-ben csakis joggyűjteményből, vagy valamely joggyűjtemény kivonatából veheti át. Előzőleg megvizsgáltuk mind a három szóba jöhető gyűjteményt. A szövegformából úgy tűnik, hogy a Dionysiana változata áll közelebb a magyar kánonokhoz, különösen a Pseudo-Isidoriana-ban található jelentős eltérést tartalmazó XI. ankyrai kánonra tekintettel. Hozzá kell tennünk, hogy pusztán a szöveg egyszerűbb voltából még nem lehetséges a forrás biztos meghatározása, hiszen a korai magyar zsinatok nyelvezte nagyon egyszerű latin szerkezetet követ, így a különféle zsinati kánonok átvételekor sem jellemző a szószerinti átvétel, hanem egyszerűsített szerkezettel, azonos tartalommal, és a kulcsszavak beépítésével szokás ezeket az anyagokat a magyar egyházfegyelembé beépíteni. Sajnos az I. Esztergomi Zsinat LXX. kánonja csak annyiban nyújt nekünk támaszt, hogy megerősíti az Ankyrai Zsinat ismertségére vonatkozó feltételezésünket, hiszen csak utal az ankyrai kánon utasítására, anélkül, hogy abból idézne. A Decretum Burchardi anyaga kiemelkedő jelentőséggel bír, mivel mindazokat a kánonokat tartalmazza, amire a két esztergomi zsinat utal. Szövegformáját illetőleg megegyezik a Dionysio-Hadriana-ban találhatóakkal, így ez a két gyűjtemény, ami valószínűbbnek minősíthető, mint az I. Esztergomi Zsinaton felhasznált forrás. A közelebbi meghatározáshoz azonban néhány kiegészítést kell tennünk.

Horst Fuhrmann monumentális munkájának köszönhetően tudjuk, hogy sem az első sem a második Kálmán korabeli zsinat nem használ fel a Pseudo-Isidoriana gyűjtemény hamis anyagához tartozó kánont.²⁴ Ez természetesen csökkenti a Decretales Pseudo-Isidoriana használatának valószínűségét, annak ellenére, hogy ezt elismertnek szokás tekinteni.²⁵ Azt is hozzá kell tennünk, hogy a gregoriánus reformokat megvalósító Kálmán király alatt tartott első zsinat különös módon a reformok homlokterében elhelyezkedő celibátust még midig nem foglalja be a zsinati kánonok közé. Ennek

²³ Hozzá kell tenni, hogy Závodszy a szövegösszehasonlítást a Mansi által kiadott szöveggel tette meg: ZÁVODSZKY i.m. 118., ez pedig a forma Dionysiana: XXI. Qui voluntarie homicidium fecerint, poenitentiae quidem jugiter se submittant: perfectionem vero circa vitae exitum consequantur. XXII. De homicidiis non sponte commissis prior quidem definitio post septennem poenitentiam perfectionem consequi praecipit; secunda vero quinquenni tempus explere. M II. coll. 526-527.

²⁴ FUHRMANN i.m. III.

²⁵ Vö. GERICS J., "A Hartvik-legenda mintáiról és forrásairól" in *Magyar Könyvszemle* 97 (1987) 175-188. Uő., "A korona fogalma Kálmán-kori legendáinkban és krónikáinkban" in GERICS J., *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban*, Budapest 1995. 165-173. Uő., "Politikai és jogi gondolkodás Magyarországon VII. Gergely pápa korában" in Uo. 144-164. Uő., "Krónikáink és a Szent László-legenda szövegkapcsolatai" in Uo. 185-208. A kérdés összetettségéről vö. SZUROMI SZ., "Az első három esztergomi zsinat és a magyarországi egyházfegyelem a XII. században" (megjelenés alatt).

²⁶ Vö. SZUROMI SZ., "A keleti egyházfegyelem befolyása a korai magyar zsinatokon" (megjelenés alatt)

a kérdésnek a kifejtése meghaladja a jelen tanulmány terjedelmét, 26 ezért nem kívánunk benne elmélyülni, csak azt jegyezzük meg, hogy mivel az I. Esztergomi Zsinat celibátusról vallott felfogása véleményünk szerint a 300 körüli Elvirai Zsinat felfogásával rokon, így a zsinaton használt gyűjteménynek, vagy gyűjtemény kivonatnak olyannak kell lennie, amely tartalmazza az Elvirai Zsinat 33. kánonját. A Dionysio-Hadriana gyűjtemény anyagához, a Pseudo-Isidoriana és a Decretum Burchardi-val ellentétben, ennek a zsinatnak a szövege nem tartozik hozzá.

Ha végig tekintünk az eddigi megállapításainkon, láthatjuk, hogy a három joggyűjtemény közül egyedül a Decretum Burchardi ellen nem vethetünk fel kifogásokat, sőt ha hozzátesszük, hogy azok a kánonok (IX. könyv 35., 36., 37., és 39.), amelyek az Ankyrai Zsinatról származó IX. könyv 38. kánonja mellett megtalálhatók ugyanazon témában, szókészletükben szintén rokonságot mutatnak az I. Esztergomi Zsinat LV. kánonjával, akkor méltán állíthatjuk, hogy a rendelkezésre álló adatok ismeretében az 1100-ban tartott magyar zsinaton a Decretum Burchardi Wormatiensis, vagy valamilyen változatának a használata a legvalószínűbb.

A JEL Kiadó könyvajánlata

Lehetőség van miséző papok számára, hogy a Jel-könyveket intencióra megrendeljék.
(Az intenciók csak kijelölés után végezhetőek!)

Egyháziatyák beszédei I-IV.: Krisztus ünnepekre		
II. Húsvéti ünnepkör	(3 int.)	780 Ft
Szűz Mária-ünnepekre	(2 int.)	590 Ft
Apostolok, vértanúk ünnepeire	(2 int.)	620 Ft
A III-IV. század szentjei	(3 int.)	950 Ft
Rózsa Huba: Kezdetkor teremtette Isten (A Ter. 1-11. magyarázata)	(2 int.)	560 Ft
R. Guardini: Az élő Isten	(1 int.)	248 Ft
H. Urs von Balthasar: Hiszek	(1 int.)	280 Ft
Kelemen Erzsébet: A szent zene és a hitoktatás	(1 int.)	320 Ft
Gyurkovics M.-Eisenbarth K.: Isten gyermekei vagyunk	(1 int.)	350 Ft
E. J. Korherr: Hogyan tanítsunk imádkozni? Hogyan tanuljunk imádkozni?	(2 int.)	640 Ft
Vanyó László: Az ókeresztény művészet szimbólumai	(4 int.)	1150 Ft
Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma I.	(4 int.)	1290 Ft
Latin-magyar zsoltároskönyv	(3 int.)	850 Ft
Molnárfi Tibor: A Korona	(2 int.)	590 Ft
Csanád Béla: Neveléstan	(1 int.)	336 Ft
Csanád Béla: Keresztény valláspedagógia	(1 int.)	336 Ft
Csanád Béla: Vasárnapról vasárnapra „B” év	(2 int.)	590 Ft
Birher Nándor: Az ember filozófiája	(3 int.)	790 Ft
Tarr György: Világi jogi ismeretek	(3 int.)	928 Ft
Bolberitz Pál: Bevezetés a logikába	(2 int.)	540 Ft
J. Danileou: Az angyalok és küldetésük az egyháziatyák szerint	(2 int.)	480 Ft
R. Garrigou-Lagrange: A megkezdett örök élet	(1 int.)	250 Ft
Feszty Masa-Ijjas Antal: Feszty Árpád élete és művészete	(2 int.)	650 Ft

**Könyveink kaphatók az Új Ember Könyvesboltban (Ferenciek tere 7-8.)
Postai megrendelést továbbra is teljesítünk!**

**A JEL Kiadó székhelye és levélcíme: 1118 Bp. Előpatak u. 35.
Tel.: 319 15 28; Tel./Fax.: 206 00 41**

KÖNYVSZEMLE

NICOLAUS CUSANUS *A tudós tudatlanság*

Paulus Hungarus, Kairosz Kiadó, Bp. 1999. December 8.
Ford: Erdő Péter

A Paulus Hungarus-Kairosz Kiadó nagy adósságot törlesztett, amikor tetszetős kiadásban 205 oldal terjedelemben dr. Erdő Péter kánonjogi professzor a Budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora fordításában megjelentette Nicolaus Cusanus fő művét a „*De docta ignorantia*”-t (*A tudós tudatlanság*) magyarul.

Nicolaus Cusanus (1401–1464) bíboros ún. átmeneti gondolkodó volt, aki mind a filozófiában, mind a teológiában és a kánoni jog területén jelentős életművet hagyott maga mögött. Műveiben és gondolkodásában felfedezhetők a késői skolasztika és a reneszánsz illetve az újkor felismerései és ezért nehezen sorolható be filozófiai munkássága valamely „iskola” vagy „korszak” jól meghatározott keretei közé. Cusanus egyedi gondolkodó, s ezért korábban és később is sok félreértés lengte körül alakját.

Nem alaptalanul állítják a korai újkor egyes szakértői, ha Cusanus bíboros eszméi jobban elterjednek, tán elkerülhető lett volna a reformáció Európában, hiszen ő már jóval előbb a vallások közötti párbeszéd és megbékélés híve volt (vö. „*De pace fidei*”). Cusanus – aki már a heliocentrikus világkép híve volt – ismerte korának természettudományos felfedezéseit, járatos volt a matematikában, otthonosan mozgott az ókori görög filo-

zofusok világában és a reneszánsz embe-
réhez méltóan avatott ismerője volt az antik kultúrának. A „tudós tudatlanságot” azt érti, hogy megismerésünk csak megközelíti a teljes és tökéletes igazságot, de a maga erejével sohasem éri el azt. Ez abból is adódik, hogy tér-időbeli világunk dolgai az ellentétek formájában tárulnak fel előttünk. Ám Istenben az ellentétek feloldódnak (vö. „*cimcidentia oppositorum*”) mert ő a feltétlen legnagyobb (*maximum contractum*).

A „*Docta ignorantia*”-ban Cusanus e gondolatok kifejtésével mutatja meg az értelem számára Istent és – mint igazi keresztény bölcselő – rámutat a hittel megvilágított Istenismeret teljességére. A könyv fordítása igen jó, gördülékeny magyar nyelven teszi olvashatóvá Cusanus tömör és elvont gondolatait, amelyek nem a skolasztikus latin nyelv megszokott stílusában vannak megfogalmazva. Jó lett volna bizonyos kulcsfogalmakat zárójelben latinul is feltüntetni a jobb tájékozódás érdekében, továbbá a tartalomjegyzék is ezt a célt mozdította volna elő. Bízunk abban, hogy a „*Docta ignorantia*” magyar fordítását újra Cusanus művek fordításai követik, gazdagítva ezzel a magyar keresztény bölcséleti irodalmat.

Bolberitz Pál

KÖNYVSZEMLE

A III-IV. század szentjei

Szerkesztette, a bevezetőt írta és jegyzetekkel ellátta: Vanyó László
JEL Kiadó, Budapest, 1999, 310. pp.

A képzőművészeti alkotások révén az első korok szentjei sokszor legendárius, egyoldalú helyzetben jelennek meg előttünk. Szent Jeromost, mint az oroszán meggyógyítóját, Szent Simeont, mint egy oszlop tetején élő különleges szerzetest, Szent Mártont, a köpenyét kettévágó és a szegény koldusnak nyújtó római katonát ismerjük.

Fontos, hogy ne csak másodlagos forrásokból szerezzük ismereteinket, hanem amennyire lehetséges, a szent történeti személyhez legközelebb álló dokumentumból.

Ezek az írások mialatt beszámolnak rendkívüli eseményekről, felvázolják az első keresztény századok kiemelkedő alakjainak életét, természetesen a kor nyelvén és tapasztalatával megfogalmazva.

Az életrajzok megírásának nemcsak történeti célja volt, hanem elsősorban lelki. Elolvasva a III-IV. századi szentek életét, sok közös vonást és hasonlóságot találunk bennük, mégpedig a lelki épülés szempontjából: az aszkézis, az erények kiemelése, a kitartó imádság hangsúlyozása állandó jellemzői a beszámolóknak. Legfő-

képpen azonban a csodák foglalnak el jelentős helyet a szentek életének megírásában, melyek hitelesítik e személyek életszentségét életük során és haláluk után is.

A kiegyensúlyozott összeállítás segítségével lehetőségünk nyílik a kelet és nyugat szerzetesi és keresztény életébe bepillantásunk. Szent Cyprián, Szent Márton, Szent Ambrus, Szent Ágoston életrajza szinte teljesen befedi a kereszténység nyugati felét. A leghíresebb Szent Antal élete pedig a szerzetesség kezdeteit tárja fel. Nazianzoszi Szent Gergely két beszéde – egyik püspökké szentelésén, a másik székfoglalásán hangzott el –, nem tartozik az életrajzok műfajához. Mégis bekerült a gyűjteménybe, mivel a IV. századi kereszténység sajátos életéről és a nagy egyház-anya sorsáról ad eredeti leírást.

A szerkesztő összeállítása azért is jelentős, mivel magyar nyelven még nem juthattunk hozzá ezekhez az írásokhoz (Szent Márton életét kivéve), melyek a kereszténység története iránt érdeklődők számára, de a lelki olvasmányt keresőknek is igazi élményt nyújt.

Kránitz Mihály

**A TEOLÓGIA folyóirat
2000. évi példányonkénti ára
változatlanul: 330.- Ft**

Előfizetési díj egy évre 660,- Ft
Előfizetés a JEL Kiadón keresztül
postautalványon.

A Teológia előfizetésekkel kapcsolatos leveleket kérjük
a JEL Kiadó címére küldeni:

**1118 Bp. Előpatak u. 35.
Tel.: 319 15 28; Fax.: 319 23 04**