

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A tartalomból

PASKAI LÁSZLÓ

A magyar egyház és a magyar millennium

BERAN FERENC

Munka és munkanélküliség

DOLHAI LAJOS

Az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentsége

ERDŐ PÉTER

Az Egyház és az anyagi javak

KRÁNITZ MIHÁLY

A vallási pluralizmus

RÓZSA HUBA

A pátriárkák történetisége
a modern biblikus kutatás tükrében

XXXV. évf. 2001. 1-2. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXV. évfolyam
2001. 1-2. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Tarjányi Béla

Szerkesztőszéki 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 Könyvkiadó.
Előfizetés a JEL Könyvkiadón keresztül:
OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz.
csekkszámlára.

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

Felelős vezető
Györffy Andrea

Nyomás
Naszályprint Nyomda, Vác

Tartalom

PASKAI LÁSZLÓ A magyar egyház és a magyar millennium	1
BERAN FERENC Munka és munkanélküliség	5
DOLHAI LAJOS Az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentsége	11
ERDŐ PÉTER Az Egyház és az anyagi javak	24
KRÁNITZ MIHÁLY A vallási pluralizmus	39
PUSKÁS ATTILA A Hittani Kongregáció „Dominus Jesus” kezdetű nyilatkozatának értelmezése	54
RÓZSA HUBA A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében	61
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM. A püspökökre vonatkozó egyházfegyelem patrisztikus gyökerei a 'Collectio Anselmi Lucensis'-ben	83
KÖNYVSZEMLE	93

PASKAI LÁSZLÓ
bíboros, prímás, Esztergom-budapesti érsek

A magyar egyház és a magyar millennium



Az idei esztendő lelki és szellemi szempontból kiemelt jelentőségű a magyarok számára. Az egyetemes kereszténységgel együtt ünnepeljük, hogy kétezer évvel ezelőtt született a Názáreti Jézus, akit ma már az egész világon mindenki ismer, hiszen a világ minden népe a dátumot az ő születésének az évétől számítja. Mi, magyarok, pedig millenniumi év keretében emlékezünk arra, hogy ezer évvel ezelőtt, karácsony napján koronázták meg első királyunkat, Szent Istvánt, a II. Szilveszter pápától küldött koronával. A koronázás ténye a magyar nép történetének jeles eseménye volt. Ezért a koronázásra a magyarok szerte a világon millenniumi év keretében emlékeznek, amely 2001. augusztus 20-ig tart. A magyar nép emlékezetében élénken megmaradt István király neve és műve, amelyre – főleg nehéz időkben – mindig visszatekintett, és ebből az emlékezésből erőt merített. Illó, hogy erről az eseményről az egész ország jubileumi év keretében emlékezék meg. A Szent István Társulat is kegyelettel gondol névadójára a millenniumi évben. Ez indít, hogy a mostani választmányi ülésen néhány szót szóljak Szent István alkotásáról, elsősorban egyházi vonatkozásban, valamint arról, hogy mit adott Szent István az utókornak, ami miatt érdemes jubileumi év keretében emlékezni rá.

1. A királlyá koronázás István fejedelem esetében nemcsak egy szép szertartást vagy az államforma címének a megváltoztatását jelentette, hanem az állam belső átformálását is, mert új úton indította el a nemzet életét: a koronázással kezdődött el a keresztény magyar államiság, amely meghatározta az ország jövőjét.

Amikor István fejedelem 997-ben átvette a fejedelemséget, atyja művét akarta folytatni az ország megszervezésében, egységének megerősítésében, az európai országokhoz való felsorakozásban. Ezért törekedett arra, hogy országa elnyerje a nemzetközi elismerést, amelyhez szükséges volt a királyi méltóság elnyerése.

Királyi méltóságot abban az időben csak a római pápa adhatott úgy, hogy az adományozáshoz nem kapcsolódott hűbéresi alárendeltség. István uralkodásának kezdetén, 1000-ben a pápához fordult királyi korona kérésével. Asztrik apátot küldte követként II. Szilveszter pápához. Feltételezhetően a pápa István működéséről már előzőleg is kedvező információkat kaphatott, elsősorban III. Ottó császártól. A pápa teljesítette a kérést, és elküldte a koronát Asztrik apáton keresztül. A királykoronázás feltételezhetően az 100. év karácsonyán történt, mert a koronázás egyházi szertartását a kialakult szokás szerint karácsonykor végezték.

A korona a királyi méltóságnak, a jog és a hatalom gyakorlásának, sőt a keresztény állam szuverenitásának, politikai függetlenségének az elismerése volt a pápa részéről, amely nemzetközi tekintélyt adott Istvánnak, segítette országszervező munkáját, erősítette nemzetközi kapcsolatait.

István államférfiúi bölcsességgel irányította az országot. Nyugati mintára átalakította az addigi törzsi szervezetet, de törekedett arra is, hogy az ország a maga önállóságát és nemzeti sajátosságait megőrizze. Ezt szolgálta többek közt, hogy saját törvénykönyvet állított össze az ország irányítására.

Istvánnak különös gondja volt, hogy népe a keresztény hitre térjen. Részéről ez nem csupán jámborságából eredő hittérítői buzgóság volt. Meggyőződése volt, hogy a kereszténység elfogadása olyan alapot ad, amelyre fel lehet építeni az ország jövőjét.

A keresztény hit terjesztése az ország területén már előzőleg is elkezdődött. Géza fejedelem hittérítőket hívott nyugatról, hogy a már elkezdett evangelizációt tovább folytassák. Ő maga is megkeresztelkedett, fiával együtt. Mindketten az István nevet vették fel. István vértanú tiszteletére épült az az esztergomi templom is, ahol feltehetőleg a koronázás történt. Géza térítő tevékenysége azonban nem érte el a várt eredményt, mert nem kapcsolódott hozzá az Egyház megszervezése is. István ezért a hittérítéssel együtt ehhez a munkához is hozzákezdett.

Egyházpolitikai okok is siettették az egyházszervezet kiépítését. István azt láthatta, hogy ennek elmaradása esetén külföldi hatás alá kerülhet a magyar egyház, amint pl. a cseh egyház abban az időben Regensburg függésében volt. Hasonló sorsot a magyar egyház csak úgy kerülhetett el, ha uralkodója haladéktalanul nekilát az önálló magyar egyházi szervezet felállításához.

Szent István pápai engedéllyel alapította meg a püspökségeket. A Nagyobb legendában ezt olvassuk: „az esztergomi egyházat a római apostoli szék helybenhagyásával és egyetértésével a többiek fejévé és felügyelőjévé tette.” (Nagyobb legenda, 8.) Ha nincs is birtokunkban eredeti okmány, feltételezhető, hogy kapott a pápától ilyen felhatalmazást, éppen a térítő tevékenységének a segítésére. A magyar egyházszervezet felállítását elrendelő alapító oklevél kiállítása minden bizonnyal 1001. április 4-én, húsvét ünnepén történt meg Ravennában, ahol II. Szilveszter pápa és III. Ottó császár a Szent Apollinaris templomban zsinatot tartott, és amelyen jelen volt Magyarországról Anasztáz apát is.

Istvánnak időrendben és méltóságban első egyházmegyéje az esztergomi. Géza fedelmi szállása Esztergomban volt, itt építtetett templomot Szent István fővértanú tiszteletére, itt született és nevelkedett István. Ezek a mozzanatok eldöntötték, hogy hol legyen az első magyar egyházmegye székhelye. Azt meg István kegyelete sugallta, hogy az általa felépített székesegyházat a Nagyboldogasszony tisztelete mellett a vértanúvá lett tanítója és talán bérmáló püspöke, Szent Adalbert tiszteletére is szenteltette, akit II. Szilveszter pápa 999-ben szentté avatott. Az egyházmegye központja Esztergomban volt, területéhez a Duna jobb oldalán mindössze a várhegy és az alatta fekvő város tartozott, az egyházmegye többi területe a Duna túlsó oldalán, a Felvidéken terült el.

Az önálló magyar érsekség létrehozásával elhárult annak a veszélye, hogy a magyar egyház német érsekség joghatósága alá kerüljön. Mivel az 1000. év elején felállított gnieznoi érsekség alá akkor megalapított három püspökséget rendeltek, valószínűnek látszik, hogy ez Magyarországon is így történt. A legkorábbi alapítások közé tartozott a kalocsai püspökség, amelynek püspöke Anasztáz – Asztrik apát lett, a veszprémi püspökség és az egri püspökség.

István uralkodása alatt tíz püspökséget alapított. Meghatározta azok területét, kinevezte élükre a püspököket, megteremtette működésük és megélhetésük anyagi alapjait. Gondja volt arra is, hogy méltó személyek legyenek a püspökök. Az általa kinevezett

püspökök között tiszteljük Szent Gellért vértanút, az első csanádi, és Boldog Mórt, az első pécsi püspököt.

Szent István megkoronázásának sajátos történelmi helyzete volt, amelynek két adottságára érdemes felfigyelni. II. Szilveszter 999-ben lett pápa, és csak rövid ideig, négy éven keresztül vezetette az egyházat. Egykori tanítványával, III. Ottóval, akit egészen fiatalon, 16 évesen koronázott császárrá V. Gergely, közösen akart munkálkodni a „renovatio imperii” (a német-római császárság) felújításán. A nagyra törekvő császár viszont fiatalon, 22 éves korában, 1002. január 24-én meghalt. II. Szilveszter pápa rövidesen, 1003. május 12-én követte a császárt a sírba. Mindössze három éven keresztül működhetett együtt a császár és a pápa. Ez a rövid idő volt az a kedvező történelmi helyzet, amikor István a koronát kérhette és elnyerhette a pápától. Nem valószínű, hogy II. Szilvesztert megelőző vagy követő pápák idejében – egyeniségeik és a fennálló körülmények miatt – a korona iránti kérése meghallgattatásra talált volna. István felismerte ezt a lehetőséget, és felhasználta arra, hogy az ország és az Egyház szervezéséhez szükséges tekintélyt a korona elnyerésével megszerezze, és ennek birtokában munkálkodhatott négy évtizeden keresztül az ország javára.

A koronázás időpontjának is sajátos jelentése volt. Az ezredfordulón a Szentírás helytelen értelmezése alapján sokakat elfogott a világ végének a várása, amely bennük a belső energiák csökkenését eredményezte. István viszont az ezredik évben fordult a pápához a királyi cím elnyeréséért, és koronáztatta meg magát. Nem fogta el a világveg alaptalan várásának az alkotóerőt bénító láza. A Gondviselésbe vetett feltétlen bizalmával és új tekintélyének elnyerésével fokozta országa megszervezését, és népe megtérítését, mert hitte, hogy ennek a népnek és országnak jövője van.

2. Szent István műve polgári és egyházi vonalon új korszak kezdetét jelentette. A koronázással a keresztény magyar államiság kezdődött el, amely meghatározta az ország jövőjének az alakulását. A keresztény magyar államiság a keresztény életszemlélet alapján formálta az állam közösségi életét is. A keresztény életszemlélet lényeges adottságához tartozik a transzcendens gondolkodásmód, vagyis az életnek a földi kereteken túlmutató értelmezése. Ezért a keresztény cselekvésmód meghatározója többek közt az Isten előtti felelősségtudat, a keresztény erkölcsi értékek elfogadása és lelkismeretben kötelező megtartása; a keresztény életszemlélet tulajdonsága az a lelki fegyelmezettség is, hogy a vezetők a közjót, a polgárok boldogulását, és nem saját egyéni hasznukat, érdekeiket szolgálják. Bibliai kifejezéssel élve: megadják Istennek, ami az Istené, és a császárnak, ami a császáré.

Ilyen alapokon indult el ezer évvel ezelőtt hazánk közösségi élete. Nem mondhatjuk, hogy a kezdeti eszmény mindig érvényesült volna, de erre az időszakra való emlékezés mindig adott útmutatást és indítást a későbbi nemzedékeknek a kezdeti eszmények megvalósítására.

Az újkorban viszont kezdett előtérbe kerülni a szekularizált emberkép és gondolkodásmód. Ez elvetette a transzcendencia igényét, immanens beállítottságú lett, vagyis csak a földi életre korlátozta az emberi élet értelmezését, csak az evilági érvényesülést kereste; a természettörvény és a keresztény erkölcsi értékek helyébe az ember által hozott pozitív törvények kerültek, amelyeket ugyanazok a törvényhozók meg is változtathatnak saját elgondolásaik, vagy a közvélemény hatására. Ez a szekuláris gondolkodásmód rányomta a bélyegét az állami életre is.

A szekuláris gondolkodásmódból alakult ki a laikus állam eszméje, amely arra törekedett, hogy kirekessze a közéletből Istent, a vallást. A szabadság eszméjének hangoz-

tatásával az embereket fel akarta szabadítani az isteni, vagy a természettörvények megkötöttségeitől, hogy helyébe az emberek által hozott törvények kerüljenek. Célja volt az az igény, hogy a vallás vonuljon vissza a sekrestyébe; de ha mégis szót kap a közéletben, azt tekintse nagylelkű engedménynek. Hasonlóképpen az ifjúság oktatásában nincs szükség az egyházi iskolára, azokat meg kell szüntetni; de ha egy-egy iskola mégis működési lehetőséget kap, tekintse a vallásos közösség hasonlóképpen nagylelkű kedvezménynek.

A laikus állam eszménye úgy jelent meg, mint a társadalmi fejlődés eredménye, pedig az egyéni és a közösségi élet értelmezésében visszafejlődést jelentett, mert összezsugorította, ezzel együtt leértékelte az egyéni és a társadalmi életet a transzcendencia elvetése miatt. Ennek szomorú eredményeit a XX. században bőségesen megtapasztalhattuk, amikor kétféle vallásellenes ideológiával ránk kényszerített államforma omlott össze, óriási anyagi és erkölcsi kárt hagyva maga mögött. Ezért ma sem lehet a közösség javát szolgáló felfogásnak tekinteni a szabadosságnak kedvező laikus állam modelljét.

3. A millenniumi évben sokféle formában emlékezünk a keresztény magyar államiság kezdetére, amelynek nemzeti szimbóluma a korona. A koronához gazdag eszmei tartalom kapcsolódik, amely független az államformától: jelképezi a magyar múltunkat, történelmünket, kultúránkat, eredményeinket és szenvedéseinket, nemzeti önazonosságunkat. Magyar népünk lelkében mélyen él ez az eszmeiség. Mint nemzeti ereklyét méltán nevezi „szent koroná”-nak. Amióta visszakerült hazánkba, oly sokan tekintették meg, lelki megilletődöttséggel, szinte templomi csendben és áhítatban. A millennium évében ünnepélyes keretek közt nyert elhelyezést a parlamentben, kifejezve, hogy nem múzeumi tárgynak, hanem nemzeti ereklyének tekintjük, és erősítse a közösségért való felelősség tudatát mindazokban, akik a parlamentben irányítják nemzetünk sorsát.

A mi környezetünkben is vannak a laikus állam felfogásának képviselői, akik a koronázás évfordulóját, és magát a szent koronát a királyság államformájával kapcsolják össze, és ezért elhatárolják magukat a millennium megünneplésétől, a szent korona tiszteletétől. Emellett, sajnos hiányos történelmi ismeretekkel nőtt fel egy nemzedék, a nemzeti önazonosság elsorvasztott tudatával. A millenniumi ünnepek és a szent korona tiszteletének háttérbe szorítása a nemzeti önazonosság és a nemzeti öntudat a kikapcsolását eredményezi. Általános tapasztalat, hogy csak a múlt értékeinek a megbecsülésével lehet a jelenben egészséges jövőt építeni. A millenniumi esztendő különböző értékes rendezvényeivel éppen azt szolgálja, hogy a múlt értékeit ismét megbecsüljük, magunkévá tegyük, és erre épülhessen fel a magyar jövő.

A millenniumi év alapvető üzenete, hogy az állami és a társadalmi élet – függetlenül a meglévő államformától – stabil alapját a keresztény értékrendben találhatja meg. Népünknek megvan az az előnye, hogy amikor államiságunk kezdetére tekintünk, kikerülhetetlen a keresztény magyar államiság eszményével találkozunk. A millenniumi év sokféle rendezvénye erre az eszményre irányítja az egész ország figyelmét, segíti annak a tudatosítását, hogy a közélet formálásához a keresztény erkölcsi értékek nélkülözhetetlenül szükségesek.

Adja Isten, hogy az idei millenniumi esztendő segítse a magyar állampolgárokat és vezetőiket a keresztény magyar államiság eszményének az értékelésében, a közélet keresztény szellemiségű szolgálatával a jövő eredményes építésében.

BERAN FERENC

Munka és munkanélküliség

1987 decemberében Ausztriában egy konferenciát tartottak, amelynek a témája az ember és a munka volt. Ezen a konferencián Hubert Hofer, a Linzi Egyházmegye ifjú munkásai ügyeinek intézésével megbízott vezető egy érdekes előadást tartott a munkanélküli ember lelki kríziseiről. Előadásában a munkanélküli ember lelki állapotának változását négy fázisban mutatta be, a szabadság csalóka érzésétől kezdve a bizonytalanságon és a csalódáson keresztül egészen a kétségbeesésig¹. Aki az előadás leiratát keresztény szemmel olvassa, önkénytelenül arra gondolhat, mit tehet az Egyház annak érdekében, hogy ezek az emberek meg tudják őrizni önbecsülésüket, és a kényszerű munkaszünet után lelkileg épen tudják folytatni a munkájukat? Erre a kérdésre keressünk választ a tanulmányban.

MUNKA – AZ ISTENKÉPISÉG JELE

A Szentírás elején képet kaphatunk arról, hogy Istennek milyen elgondolása volt az emberi munkával kapcsolatban. A teremtéstörténet etiológiai leírása szerint Isten az embert a saját képmására alkotta, és azt a feladatot adta neki, hogy hajtsa uralma alá a földet (Ter 1,28). Ez a leírás azt sugallja, hogy az *ember istenképisége* az alkotó munkában valósul meg. Isten a Teremtő, és az Ő aktivitását, alkotó tevékenységét az ember folytatja tovább². Ez a kép azt is igazolja, hogy az ember alkotása megdicsőíti az Istent, nem pedig csökkenti a nagyságát. Az ember erejéből született alkotások tehát nem állnak szemben Isten hatalmával. „Éppen ellenkezőleg, a keresztények meggyőződése, hogy az emberiség sikere az Isten nagyságát mutatja, és az Ő titokzatos elgondolásának a gyümölcse”³.

Érdekes figyelemmel kísérni, hogy az Ószövetség könyvei, bár közvetlenül nem beszélnek a munka teológiájáról, de a munka leírásánál jelzik, hogy a munkáját becsületesen végző ember tevékenységében *transzcendens törekvés* mutatkozik meg. Ennek a törekvésnek a legjellegzetesebb megnyilvánulásai, hogy a jó munka elvégzése Isten parancsa (Ter 2,15), az ember, a munkája előtt, imájában Isten áldását kéri (Zsolt 90,17), a munka elvégzése után pedig hálaáldozat formájában köszönetet mond Istennek (MTörv 14,22).

1 H. HOFER, *Gekündigt* in *Der Mensch in der Arbeitswelt*, Herder, Wien, 1988. 32.

2 MUZSLAY I, *Az egyház szociális tanítása*, in *Studia Theologia Budapestiniensia*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1997. 98.

3 *Gaudium et spes*, 34.

Azt hogy az Ószövetség a munkát az istenképiség jelének tartotta, érzékelteti azzal is, hogy a lustaságot az emberség megtagadásának – a hangyák szorgalmára gondolva – az állathoz is méltatlannak tartotta.⁴

Az Újszövetségi Szentírás könyvei sem foglalkoznak a munka lényegének a leírásával, vagy elemzésével, de az evangelisták jelzik, hogy Jézus életében a munka fontos szerepet töltött be, példáit is a munka világából kölcsönözte. Az evangelisták tanúsítják, hogy Jézus egész életében fizikai és szellemi munkát végzett. A rejtett názáreti évek alatt ács volt (Mk 6,3), messiási fellépése után pedig Isten Országának hirdetőjévé (Mk 1,15) és megvalósítójává vált (Mt 12,28). Jézus fizikai, szellemi aktivitását jelzi, hogy világformáló tevékenységét a Atyaisten munkálkodásával kapcsolja össze.⁵ Ahogyan az Atya munkálkodik, neki is *állandóan munkálkodnia kell* (Jn 5,17). Ez a tevékenység valósult meg a tanításban, és az emberek testi és lelki betegségének a meggyógyításában. Jézus munkaszeretete talán legjobban a példabeszédeiben mutatkozott meg, amelynek a főszereplői, hősei, munkások voltak. Különösen szépek azok a példabeszédek, amelyekkel Jézus az Isten gondoskodó szeretetét mutatja be, hiszen ezek a képek nemcsak Isten jellemző tulajdonságait mutatják be, hanem arra is rámutatnak, hogy ezeknek az embereknek a tevékenységében Isten tevékenysége tükröződik. Ilyenek például a Szent Lukács által leírt „ikerparabola”, az elveszett bárányát felkutató, pénzét keresgélő gazdaasszony képe és a fiát hazaváró édesapa története.⁶ Szent Pál apostol a jézusi tanítás szellemének megfelelően elengedhetetlennek tartja a munkát, ő maga is kétkezi munkát végez (ApCsel 18,3), és figyelmezteti a keresztények arra, hogy a kenyeret csak érdemi meg, aki megdolgozik érte (2Tesz 3,10).

Később a teológia a Szentírás tanításából kiindulva és a görög bölcsélet észrevételeit is figyelembe véve fogalmilag is mindig különbséget tett, az ember képességeit kibontakoztató *alkotó munka* és a megélhetéshez szükséges *fáradtságos munka* között. A görög nyelvben a „praxis” fogalom jelentette az emberi tevékenységet, amely által kifejezi magát, a „techné” fogalom pedig a terméket előállító munkát jelölte, amelyben a hangsúly nem a személyen, hanem az alkotáson volt. A latin nyelv is két fogalmat használt a munkára. A „labor” szó a fizikai, fáradtságos munkát jelzi. Szent Benedek is ilyen értelemben használja jelmondatában.⁷ A „negotium” ellenben a tevékeny, alkotó munkát jelöli, amellyel az ember újat hoz létre. A magyar nyelv a „munka” szóval jelöli a fáradtságos emberi tevékenységet, „alkotás” szóval pedig azt a tevékenységet, amelyben örömet találja, amellyel kifejezi magát. Talán a nehéz magyar sorssal magyarázható, hogy a köznyelvben a „munka” szó, és nem az „alkotás” terjedt el.

Ha az Egyház történelmére visszatekintünk felfedezhetjük, hogy bár az Egyház minden időben vallotta, a munka lényege az istenképiségből fakadó aktivitás, mégis az egyes történelmi korokban a munkának mindig másik jellege került előtérbe. A középkor a munka *hasznosságát* hangsúlyozta. Az ember munka segítségével tudja biztosítani önmaga számára a továbbélést, de munka szükséges ahhoz is, hogy segítséget tudjon adni a másoknak. A középkor szemléletében a munkának ugyanakkor szolgálai jellege volt, mert az ember ki volt szolgáltatva környezetének. Az újkorban inkább a munka *kö-*

4 H. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1980. 25.

5 BODA L, *Emberré lenni, vagy birtokolni*, Budapest 1991. 46.

6 V. PASQUETTO, *Annuncio del Regno*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1985. 337k.

7 D. MIETH, *Arbeit und Menschenwürde*, Herder, Freiburg 1985. 15.

telesség jellege került előtérbe. A protestáns teológia szerint mivel a munka Isten parancsa, ezért a munka nem az emberi kibontakozás vagy a társadalmi fejlődés eszköze, hanem értékét önmagában hordozza. A munkának ez a felfogása nem vetett számot a munka társadalmi hatásával. A legutóbbi időkben a munka *antropológiai és szociális* hatásai kerültek előtérbe. Ezek szerint a munka az emberi kreativitásnak a kifejeződése, amelyen keresztül az ember gazdagabbá tudja tenni azt a társadalmat, amelyben él.⁸

Bár korunkban a munkának nem a szolgálai, hanem az alkotó, kreatív jellegét hangsúlyozzák ki, és a megtermelt javak bősége lehetővé is teszi, hogy az ember ne végezzon megalázó, szolgálai munkát, mégis vannak a mai világban olyan jelenségek, amelyek a munka méltóságát veszélyeztetik. Az egyik legnagyobb veszélyt az jelenti, hogy a munka könnyen a *tőke eszközévé válhat*. A mai gazdaságban fontos szerepet játszik a tőke, mert nagy hatással van a munka mennyiségére és minőségére. Ez azt a látszatot eredményezheti, hogy a munka alá van rendelve a tőkének, vagy másképpen kifejezve, a munka alanya nemcsak az ember, hanem a tőke is. Ezzel szemben az Egyház kihangsúlyozza, hogy a munka alanya csak az ember lehet. A tőke mint az anyagi javak, vagy termelési javak összessége csak eszköz az ember kezében. Ebből az következik, hogy nem a munka van alávetve a tőkének, hanem a tőke van alávetve a munkának.⁹ Ezzel az Egyház a szentírás és a szenthagyomány alapján nyomatékosan kihangsúlyozta, hogy a munka az istenképiség jele, amelyet nem csorbíthatnak meg az ember munkája során létrejött termelési javak, eszközök.

MUNKANÉLKÜLISÉG – AZ ISTENKÉPISÉG CSORBULÁSA?

A Szentírás nagyon keveset beszél a munkanélküliségről. Az Ószövetségben inkább a fáradságos munkáról (Ter 3,18) és az emberhez méltatlan munkákról hallhatunk, mint például az egyiptomi kényszermunkáról (Kiv 1,8-14), a rabszolgamunkáról (Sir 33,25-29) és a földművesek kizsákmányolásáról (Ám 5,11). A teremtéstörténet a betevő falatért végzett és a lelket kimerítő munkát a bűn következményének tartja, amely azonban nem azonosítható az alkotó munka közbeni küzdelemmel és fáradozással.¹⁰ Jézus is csak a szőlőmunkásokról szóló példabeszédében szól olyan munkásokról, akiket csak egy órára fogadtak fel (Mt 20,9), de ez a példabeszéd sem az Ő szerencsétlen helyzetéről, hanem a Gazda nagyvonalúságáról szól.¹¹

A munkanélküliség korunk sajátos problémája, mivel a gépesítés magas foka lecsökkenti a kétkezi munka keresletét. Az 1996-os évben végzett országos statisztikai felmérések szerint, amelyet a 15-74 évesek körében végeztek, a munkanélküliek száma 400100 fő, amely a gazdaságilag aktív állampolgároknak (4 344 800) a 9,2%-a. A statisztikai adatok azt is mutatják, a munkanélküliség a korcsoportok szerint egyenlőtlenül oszlik el. A 20-24 éves korcsoportnál magas a munkanélküliség aránya (12,4%), a „közép-

⁸ L. CASATI, *Il lavoro: aspetti teologici e pastorali*, in *Lavoro un bene di tutti, un bene per tutti*, EDB, Bologna 1994. 31k.

⁹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Laborem exercens*, 51 in *Az Egyház társadalmi tanítása*, Szent István Társulat, Budapest 387., Karl-Heinz Peschke, *Gazdaság keresztény szemmel*, OLI, Budapest 19.

¹⁰ ALSZEGHY Z., *A kezdetek teológiája* in *Teológiai vázlatok IV*, Szent István Társulat, Budapest 1983. 71.

¹¹ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Mattheus*, Theologische Handkommentar zum Neuen Testament 1, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1981. 475.

korúságnak" megfelelő 40-54 éves korcsoportnál alacsonyabb (7,57%).¹² Ha a munkanélküliség vizsgálatánál az etnikumokat is figyelembe vesszük, akkor még nagyobb aránytalanságot tapasztalhatunk. A legnagyobb a munkanélküliség a roma lakosság körében, amely egyes területeken eléri 45,5%-ot.¹³ Ezek a magas százalékok azt mutatják, hogy az embereknek magas hányada bizonytalanságban vagy kifejezetten létbizonytalanságban él. A férfiak úgy érezhetik, hogy nem tudják betölteni a családfenntartó és a gyermekek előtti „példakép” szerepét, az édesanyák félnek attól, hogy gyermekeik hátrányos helyzetbe kerülnek a többi gyerekkel szemben, a fiatalok pedig arra gondolhatnak, hogy felesleges volt tanulni, ha a társadalom nem tart igényt a munkájukra. A legnagyobb bajban azonban az alacsonyan képzett kisebbségek vannak, akiknek szinte semmi esélyük nincs a felemelkedésre. Ezeket látva az emberben felmerül a kérdés, mit tehet az Egyház azért, hogy ezekben az emberekben ne sérüljön az egészséges önbizalom, az „istenképiség”?

Az Egyház többféle módon is segítséget próbál adnia munkanélküliség megoldásához. Ezek közül a legfontosabbak: a munkához való jog védelme, a lelki segítség, és végül a gyakorlati, a gazdasági segítség, vagyis segítségnyújtás az átképzéshez vagy új munkahelyek létesítéséhez. Ezek közül az első, a *munkához való jog védelme*. A II. Vatikáni Zsinat utáni teológia felhívja a figyelmet arra, a munkanélküliség megítélésénél szemléletváltozásra van szükség. Az első, amit felfedezhetünk az Egyház szociális enciklikáinak elemzésénél, hogy azok elsősorban már nem a munkásosztály helyzetéről, hanem inkább a munkáról szólnak.¹⁴ A másik, amit felfedezhetünk, az egy sajátos hangsúlyváltoztatás. A korábbi megnyilvánulások inkább arról szóltak, hogy a munka az ember kötelessége, hiszen az ember a munkája által tudja kibontakoztatni önmagát, gazdagítani környezetét. Az újabb enciklikák elismerik az ember kötelességét, de aláhúzzák, hogy mivel a munka nem minden ember számára adott, ezért a mai világban többet kell beszélni arról, hogy a munka az ember alapvető joga.¹⁵ Az Egyház segítsége azonban nem merülhet ki abban, hogy elvi síkon harcol a munkához való jogért, hanem arra is szükség van, hogy az Egyház hivatalosan kiálljon a munkanélküliek mellett, és képviselje őket. Ilyen szempontból nagy jeletőségű „Az igazságosabb és testvériesebb világot” című püspökkari körlevél megjelenése, amely az evangélium szellemében szolidaritást vállalt az elszegényedett emberekkel. „Az Egyház kiáll a kitalizottakért, a sehoiva nem tartozókért, síkraszáll minden diszkrimináció ellen az esélyegyenlőség előmozdítása érdekében”.¹⁶

A munkanélküli ember lelki épése veszélyben van, ezért nagyon fontos, hogy az Egyháztól *lelki segítséget* kapjon. A lelki segítség akkor jó, ha segíti a rászorultat, hogy mielőbb megerősödjön, és képes legyen megoldani a problémáit¹⁷. A lelki segítség egyik legfontosabb kifejezése a szolidaritás vállalása. Jézus a názáreti programbeszéd-

¹² *Magyar Statisztikai Zsebkönyv*, Központi Statisztikai Hivatal, Budapest 1997. 41.

¹³ *Igazságosabb és testvériesebb világot*, A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a hívekhez és minden jóakarátú emberhez a magyar társadalomról, Budapest 1996. 16.

¹⁴ LENHARDT V., *Szociálteológia* a levelező tagozat részére (fénymásolt jegyzet), Budapest 58., W. OCKENFELS, *Kis katolikus társadalomtan*, OLI, Budapest 1992. 59.

¹⁵ G. MATTAL, *Etica del lavoro e dominio sui beni* in Tullio Goffi-Giannino Piana, *Corso di morale* 3 (Koinonia), 424.

¹⁶ *Igazságosabb és testvériesebb világot* A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a hívekhez és minden jóakarátú emberhez a magyar társadalomról, Budapest 1996. 24.

¹⁷ D. MIETH, i. m. 102.

jében szolidaritást vállalt a társadalom peremén élő emberekkel, a betegekkel, az elhagyottakkal, a rabságban levőkkel (Lk 4,18). Az utóbbi években az Egyház sokat tett a lelki segélyszolgálatok, intézmények megszervezésében. Ilyen például a Híd-Családsegítő Központ, a Caritas Lelkiségegy Telefon Szolgálat, a Szenvedélybetegekért mentő Szamaritánus Egyesület és más szociális intézmények.¹⁸ A lelki segítség nem merülhet ki abban, hogy vigasztalást ad, hanem segítséget kell adnia ahhoz, hogy a munkanélküli ember helyesen tudja értékelni önmagát, higgyen abban, hogy – a nehézségek ellenére is –, ő egy értékes ember. Ez a helyes önértékelés segítheti őt abban, hogy bátran szembenézzon a problémákkal, és környezetének segítségét elfogadva megoldja azokat. Ehhez adhat nagy segítséget a keresztény hit, amely azt vallja, hogy az ember értékét nem az elvégzett munka mennyisége, minősége, vagy társadalmi megbecsülése adja meg, hanem az, hogy ő Isten gyermeke és munkatársa. Isten az ember munkájánál nemcsak a teljesítményt, hanem a szándékot is értékeli.

A harmadik mód, ahogyan az Egyház segítséget tud adni a munkanélküli embernek, az érdekvédelem és a lelki segítségnyújtás mellett, az a *gazdasági segítség*, vagyis munkalehetőség biztosítása. Ez az elgondolás megfelel az utóbbi időben sokszor használt „szubszidiaritás” elvének, amely szerint a munkahelyek biztosítása nemcsak az állam feladata, hanem a munkáltatóké is. Az államnak azonban segítséget kell adni ehhez a törekvéshez.¹⁹ Köztudott dolog, hogy Egyház közvetlenül nem vesz részt a gazdasági életben, tehát nem gyárt ipari cikkek, nem hoz létre mezőgazdasági termékeket, nem foglalkozik kereskedelemmel. Ez igaz, azonban ennek ellenére az Egyház mégis jelen van a gazdaságban. Az Egyház tagjai ugyanis aktívan részt vesznek a társadalom életében, másrészt vannak az Egyháznak olyan intézményei vagy tevékenységei, amelyek munkalehetőséget biztosíthatnak a rászorulóknak számára. Néhány példa erre. Az esztergomi *Kolping egyesület* testvérkapcsolatot létesített a németországi Lindau városának Kolping szervezetével. A német egyesület megajándékozta a magyarokat egy olyan szakmunkásképző iskolával, amelyben lehetőség nyílik fiatalok képzésére és átképzésére. Ez az iskola csökkentheti a munkanélküliséget, hiszen a gyors átképzéssel a feleslegessé vált munkaerőt át lehet csoportosítani egy olyan szakterületre, amelyre igény van a társadalomban. Ki kell emelni, hogy a keresztény gondolkodású oktatók külön gondot viselnek a hátrányos helyzetű fiatalok képzésére. Köztudott, hogy a *Magyar Máltai Szeretetszolgálat* is alkalmaz munkanélküli embereket, oly módon, hogy meghatározott időre, meghatározott bér ellenében közhasznú munkát végeztet velük. Az egyesület különös gondot fordít a hajléktalanokra, akiknek a jelentős része munkanélküli is egyben. Ezenkívül vannak *egyéni kezdeményezések* is. Ausztriában például vannak olyan üzemek, amelyeknek keresztény gondolkodású vezetői napi kétórás munkaidőben alkalmaznak olyan munkanélkülieket, akik tartósabb munkát megromlott egészségi állapotuk miatt már nem tudnak végezni. Foglalkoztatottságuk, a közösségi tevékenységben való részvételük növelheti ezekben az embereknél az önbecsülést és serkenetheti őket, hogy egészségük visszanyerésével újra a társadalom megbecsült tagjaivá váljanak. Végül meg kell említeni, hogy a munkanélküliek szervezett foglalkoztatottsága egy nagyobb plébánián is megtörténhet. Ennek az egyik módja az, hogy a plébánia gazdasági vállalkozásba kezd, és ehhez főállásban embereket alkalmaz. Ilyen vállalkozás lehet pél-

¹⁸ *Magyarországi egyházak, felekezetek, vallási közösségek*, Miniszterelnöki Hivatal, 1995-96. 74-78.

¹⁹ W. OCKENFELS, i. m. 60.

dául a plébániai óvoda létesítése, könyvkiadás, kegyszerek előállítás, kereskedelme. Erre egyelőre kevés példa van, mert kevés a tapasztalat és a tőke, és nagy lehet a kockázat. A foglalkoztatásnak a másik, elterjedtebb módja, hogy a plébános alkalmi, karitatív jellegű munkával bízza meg munkanélküli híveit. Ilyen lehet például a gyengébben tanuló gyerekek korrepetálása, betegek látogatása. Lehet, hogy ezért a munkáért nagyon kevés fizetést tud adni, mégis az a tapasztalat azt mutatja, hogy munkanélküliek szívesen vállalják ezt a feladatot is, mert érzik, hogy tevékenységükre szükség van, a rászorultak elfogadják lelki értéküket, fizikai munkájukat.

ÉRTÉKELÉS

Tanulmányunk elején feltettük a kérdést: Mit tud az Egyház tenni annak érdekében, hogy a munkanélküli emberek meg tudják őrizni helyes önértékelésüket, önbecsülésüket? Az Egyház azt tanítja, hogy az ember értékét az istenképisége adja meg, amely elsősorban a szellemi, fizikai aktivitásban mutatkozik meg. Ha a munkanélküli, a hitéből erőt merítve, és környezetétől támogatva aktív marad, vállalja például a szellemi-fizikai továbbképzést, vagy a más jellegű fizikai, szellemi munkát, akkor az önbecsülését nem veszíti el, és a kényszerű munkaszünet után is képes lehet arra, hogy lelkileg épen tudja folytatni a munkáját és a társadalomnak hasznos tagja maradhat.

A COMMUNIO NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

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

A Communio folyóirat **kapható számainak** tartalma:

- | | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| 1993. 3. Az ember hivatása | 2. A remény nem csal meg |
| 4. Isten neve | 3. Tedd ide kezéd |
| 1994. 1. Hit a teremtésben | 4. Krisztus az idők teljessége |
| 2. Európa lelkisége | 1998. 1. Szentlélek éve |
| 3. Isten irgalmassága | 2. Gál Ferenc emlékezete |
| 4. Isten örök Fia | 3. Veni Sancte Spiritus |
| 1995. 1. Isten és ember szenvedése | 4. Vedd a Szentlelket |
| 2. Istenről beszélünk | 1999. 1. Az Atya éve |
| 3. Híszem a test feltámadását | 2. Isten az Atya |
| 4. Idő és öröklét Ura | 3. Clementissime Pater... |
| 1996. 1. Isten és császár | 4. Fides et ratio |
| 2. Egyház és fiatalság | 2000. 1. Kettős millennium |
| 3. Isten és emberek műve | 2. Az erősség erénye |
| 4. Istennek adott válasz | 3. Az irgalmas Atya szentsége |
| 1997. 1. Jézus csodái | 4. Szentháromság és Eucharisztia |

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

DOLHAI LAJOS

Az Eucharisztia és a bűnbocsánat szentsége

A régebbi szentségtani kézikönyvek nemigen foglalkoznak részletesebben az Eucharisztia és a bűnbocsánat viszonyával. Többnyire megelégszenek azzal, hogy kijelentik: szentáldozás előtt kötelesek vagyunk szentgyónást végezni, ha súlyos bűnt követtünk el!¹ Legfeljebb azt szokták még röviden megjegyezni – a szentség hatásai között –, hogy az Eucharisztia eltörli a bocsánatos bűnöket és az ideigtartó büntetések egy részét.²

Az utóbbi években terjedőben van egy másik felfogás is az Eucharisztia és a bűnbocsánat viszonyának magyarázatánál: ez kiemeli, hogy mind a két szentség az Istennel való kiengesztelődés a szentsége. Mindkét szentségnek van bűnbocsátó hatása, de különböző módon, mindegyik a saját szentségi jelének megfelelően hozza létre a kiengesztelődést, és a Krisztussal való tökéletesebb egységünket.³ A két szentség különbözősége mellett fel kell fedoznünk az összetartozásukat és benső, lényegi egységüket, mert a merev elválasztás nem felel meg az Egyház hitének és szentségi gyakorlatának. Az újabb dogmatikák már kiemeltebben foglalkoznak a két szentség sajátos viszonyával és az Eucharisztia bűnbocsátó hatásával.⁴

A lelkipásztori gyakorlatban és a hívek tudatában is a II. Vatikáni Zsinat után elterjedt az a téves meggyőződés, hogy szentáldozás előtt most már nem kell gyónni. Eleendő, ha a szentmise elején közösen megbánjuk bűneinket. Megszűnt a gyónás és az áldozás összekapcsolódása: az áldozás egyre inkább hozzátartozik a szentmisén való részvételhez, a gyónás gyakorisága viszont rohamosan csökkent.

A dogmatika sajátos módszerével, a scriptura-traditio-magisterium hármasságában adhatjuk meg csak az eligazító és megnyugtató választ arra a kérdésre, hogy van-e bűnbocsátó hatása az Eucharisztianak, és hogy ezek alapján mi a viszony a két szentség között, amelyeknek ha különböző mértékben is, de egyaránt van bűnbocsátó hatása.

¹ S. Penitenziaria értelmezése szerint (DS 3832-3836) ez alól csak két kivétel van: halálveszély, és akkor, ha valaki a gyónás hiánya miatt sokáig kénytelen lenne nélkülöznie a szentáldozást.

² Vö.: CSERHÁTI J., *Az Egyház és szentségei*, Budapest 1972, 370.

³ RAMOS - REGIDOR J., *Il sacramento della penitenza*, Torino 1974, 308-313.

⁴ *A dogmatika kézikönyve* 2. köt (szerk. Th. Schneider), Vigília, Budapest 1997, 294 és 344-345; vö.: még GÁL F.: *Bűnbánat és Eucharisztia*, in *Teológia* 22 (1988) 2-6.

1. AZ ÚJSZÖVETSÉG TANÍTÁSA

Két szentírási helyhez kapcsolódóan két igazságot kell itt kifejtenuk: Krisztus vére „kiontatott a bűnök bocsánatára” (Mt 26,28) de ennek ellenére is óvakodnunk kell az Eucharisztia méltatlan vételétől (1Kor 11,27-32).

Már az *evangéliumokban*, Jézus szavaiban is megtaláljuk az utalásokat az Eucharisztia büntől tisztító hatására. Ez a hatás explicit módon is meg van fogalmazva Máté evangéliumában, az Eucharisziát megalapító igékben, a borral kapcsolatban: „Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, az új szövetségé, amelyet sokakért kiontok a bűnök bocsánatára” (Mt 26,28). Csak Máté teszi hozzá, hogy a „bűnök bocsánatára”. Így még jobban kiemeli Jézus halálának, életáldozatának engesztelő jellegét. Az ószövetségi áldozatok csak rituális hibákért engeszteltek, Jézus halála viszont minden bűnt kiengesztel, a valódi értelemben vett bűnöket is. Márk szövege (14,24) nem beszél a bűnök bocsánatáról, de implicit módon tartalmazza ugyanazt a gondolatot, amikor így fogalmaz: „ez az én vérem..., amelyet sokakért kiontok”. Mert a „vér kiontása sokakért” kifejezés emlékeztet bennünket Isten szolgájának (Ebed Jahve) engesztelő halálára, aki áldozatul adja életét a bűnösök sokaságáért, akiknek bűnterhét hordozza (Iz 52,13-53,12).⁵ Jézus kiontott vére üdvösség és büntől való szabadulás „sokaknak”. Ugyanez a gondolat jelenik meg Pál apostolnál, az utolsó vacsora ünneplésének leírásában: „Ez az én testem, melyet értetek adok” (1Kor 11,24), azután Lukács megfogalmazásában (Lk 22,19), sőt még János evangéliumában is az élet kenyéréőről szóló beszédben: „A kenyér, melyet adni fogok, az én testem a világ életéért” (6,51).

A *Zsidókhoz írt levél* szerint „Minden főpap az emberek képviselőjére van rendelve az Isten tiszteletével kapcsolatos dolgokban, hogy ajándékot és áldozatot mutasson be a bűnökért” (5,1). A levél tanítása szerint Jézus az Újszövetség főpapja, aki tökéletes áldozatot mutatott be Istennek. Az újszövetségi főpap nem a föláldozott állatok vérével, hanem tulajdon vérének ontásával lépett be a mennyei szentélybe. Ez a vér a megváltás vére, amely kiengesztelte az Istent és megszenteli az embereket (vö.: Zsid 9,11-14). A szentmiseáldozat Krisztus megváltó szenvedését jeleníti meg. Az Egyház újra felajánlja Istennek Krisztus érettünk adott testét és bűneink bocsánatára kiontott vérért, az egész világ üdvösségéért. A szentmisében Krisztus maga van jelen, és „feláldoztatik”, mint „kiengesztelődésünk áldozata”.⁶ Tehát a szentmise áldozat jellegéből is következik az Eucharisztia bűnbocsátó hatása.⁷

Az ószövetségi vonatkozások alapján állíthatjuk, hogy Jézus kiontott vére, a szövetség vére nemcsak Izrael bűneit engeszteli, hanem egyetemes engesztelő hatású áldozat. Jézus, mint az Úr szenvedő szolgája „sokakért”, vagyis mindenkiért, az egész emberiségért halt meg. Az Isten Jézus Krisztusban kiengesztelődött a világgal, és megadta azt a lehetőséget, hogy a büntől megszabadulva újra Isten gyermekeiként élhessünk. Az Eucharisztia célja többek között az is, hogy ezt az új típusú életet erősítse és tökéletesítse bennünk (Jn 6,53-54). *J. Gnilka szerint* „Az Euchariszián való részvétel az értünk szenvedő Krisztussal való közösséget hozza létre a résztvevőkben, bevonja őket a halála által megkötött újszövetségbe, hogy így a megváltás gyümölcseit megtapasztalják, ame-

⁵ Vö.: RÓZSA H.- GÁL F., *Jézus kereszthalála és feltámadása*, Budapest 1982, 40.

⁶ Lásd a szentmise III. kánonjában: „haec hostia nostrae reconciliationis”

⁷ Aranyszájú Szent János, *Homilia in Hebr.* 17,3

lyek között az első a bűnök bocsánata”.⁸ „Az eucharisztikus lakoma-közösség, mint Jézus étkezése, a kiengesztelődés helye”.⁹ A megbocsátást tehát az Úr viszi végbe abban a hívő közösségben, amely az Eucharisziát ünnepli.

Arról sem szabad megfeledkezünk, hogy a zsidóságban a Húsvét megünneplésének kettős célja volt: elmélyíteni a nép Istennel való szövetségét, és megszabadítani a bűntől, ami akadályozza ezt a kapcsolatot. Ebben az összefüggésben nyilvánvaló, hogy az Eucharisztia alapítása és Krisztus húsvétjáról való megemlékezés a szentmise megünneplésében jele és megvalósítója az Istennel kötött új szövetségnek és a bűnök bocsánatának. Azt kell tehát mondanunk, hogy „a szövetség vére egyszerre két hatást hoz létre: az első az Egyház épülése, mint pozitív hatás azáltal, hogy az Eucharisztia erősíti Isten és az emberek közötti életközösséget (Jézusban), és tökéletesíti az emberek közötti kapcsolatot is (szintén Jézusban), a második negatív jellegű hatás a bűnök engesztelése a bűnök bocsánatára. Nem egymást követő kétféle hatás ez, hanem egyetlen valóság két arculata.”¹⁰

Az Eucharisztia bűntől szabadító hatására utalnak már az evangéliumok is. Joggal felvetődik bennünk a kérdés, hogy Jézus beszélt-e az Eucharisztia vételét megelőző bűnbánat, ill. megtisztulás fontosságáról? A lábmosság ugyan nem közvetlenül az utolsó vacsora előtt történik, de mindenképpen figyelmeztetés, hogy nem lehetünk közösségben Jézussal, ha nem vagyunk tiszták (Jn 13,8). A megtisztulás szükségességét Jézus Péternek mondott szavaiból is kielemezhetjük: „Ha meg nem moslak, nem vagy közösségben velem” (Jn 13,8). A „megmosás”, vagyis a megtisztulás előfeltétele ez Eucharisztia vételének. A „ha meg nem moslak” kifejezés arra is utalhat, hogy nem akármilyen tisztulásról van szó; nem olyanról, amit például Péter mosakodással megszerezhetne. Ezt a tisztulást csak a Megváltó Jézus tudja megadni neki. Lukács evangélistánál Júdás árulásának kijelentése csak az utolsó vacsora után, az Eucharisztia alapítását követően történik meg. A tanítványok vitatkozni kezdenek, hogy ki lehet az áruló. Márknál (14,19) az apostolok Jézusnak teszik fel a kérdést, Lukácsnál viszont már csak egymás között vitatják meg a problémát. Az ezegeták szerint ennek oka az, hogy Lukács „nemcsak az utolsó vacsorán jelenlevő tizenkettőre gondol, hanem azokra is, akik az eucharisztikus ünneplésen részt vesznek. Mindenkinek meg kell vizsgálnia önmagát, hogy hűséges-e az Úrhoz, és mindenkinek tudatosítania kell, hogy az Euchariszián való részvétel különleges felelőséggel jár együtt”.¹¹ Ugo Vanni szerint a *Jelenések könyvének felszólítása*: „Maradjanak kívül az ebek, a varázslók és a paráznák, a gyilkosok és a bálványimádók, és mindenki, aki szereti és cselekszi a hazugságot” (22,15) – egy liturgikus formula, amellyel az első évszázadokban felszólították a bűnbánók rendjében vezeklő bűnösöket, hogy hagyják el a közösséget az Eucharisztia ünneplése előtt.

Szent Pál apostol már egyértelműben figyelmeztet az Eucharisztia méltó vételére, illetve a méltó vételhez szükséges előfeltételekre: „Aki méltatlanul eszi a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, az Úr teste és vére ellen vét. Tehát vizsgálja meg magát mindenki, s csak úgy egyék a kenyérből és igyék a kehelyből, mert aki méltatlanul eszik és iszik anélkül hogy megkülönböztetné az Úr testét, tulajdon ítéletét eszi és issza” (1Kor 11,27-29).

⁸ GNILKA, J., *Das Mattheusevangelium*, 2. Teil, Herder 1988, 402.

⁹ *A dogmatika kézikönyve*, i. m., 294.

¹⁰ TILLARD, J., *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Ed. Paoline Roma 1965, 182.

¹¹ KOCSIS I., *Lukács evangéliuma*, Budapest 1995, 465.

A legalapvetőbb feltétel: „megkülönböztetni az Úr testét”. De mit is jelenthet az egész szöveg összefüggésében ez a páli kifejezés?¹² Elsődleges értelme az, hogy vannak olyanok, akik az agapén nem tesznek különbséget a közönséges étel és az Eucharisztia között, vagyis nincs meg bennük az Eucharisztia vételéhez szükséges hit. „Az Úr teste” jelenti a közösséget is, amit Pál apostol szintén Krisztus testének nevez (1Kor 12,12-27). Ezt az értelmezést sugallja a megelőző fejezet is, ahol az apostol összehasonlítja az eucharisztikus közösséget a pogány szertartások közösségével, és rámutat a kettő lényegi különbözőségére. A keresztény nem lehet egyszerre vendég „az Úr asztalánál” és a „gonosz lelkek asztalánál” (1Kor 10,21). A keresztény ember viselkedésének alapja az, hogy „mi ugyanis sokan egy kenyér és egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,21). A korinthusiak bűne nemcsak az, hogy nem tesznek különbséget a közönséges kenyér és az Eucharisztia között, hanem az is, hogy elfelejtik: Krisztus teste, vagyis a keresztény közösség hitből fakadóan alapvetően különbözik más közösségektől.

Az Egyház értelmezése szerint, a „vizsgálja meg magát mindenki” szavakkal, az apostol figyelmeztet, hogy alapos lelkiismeret-vizsgálat által döntsük el, hogy méltók vagyunk-e (a kegyelem állapotában vagyunk-e) odajárulni az eucharisztikus lakomához. Nyilvánvaló, hogy az apostol még nem egészen erre gondol. Az a „méltatlanság”, amiről Pál apostol beszél, a keresztények egymás iránti diszkriminatív jellegű szeretetlensége, ami felháborító módon nyilvánul meg a korinthusi közösségben, amikor még az Eucharisztia ünnepléséhez elválaszthatatlanul hozzákapcsolódott az agapé. Akik így viselkednek, nem értik meg, hogy Krisztusban egy Test lettünk, és nyilvánvaló, hogy ez a negatív viselkedés tiszteletlenség az Eucharisziával szemben is. Akiben nincs meg a testvéri szeretet, aki nem viselkedik szolidárisan, az „Úr teste és vére ellen vét” (1Kor 11,27). Ennek következménye, hogy Isten már ítéletet kezd tartani a könnyelmű korinthusiak fölött.

A tridenti zsinat katekizmusa, a *Catechismus Romanus*, a korinthusi levélből kiindulva így beszél a szentáldozáshoz szükséges előkészületről: „Először is tehát előkészületül azt tegyék a hívek, hogy különböztessék meg az asztalt az asztaltól, e mennyei kenyeret a közönségestől. És az akkor történik, ha erősen hiszünk, hogy jelen van valóságos teste és vére az Úrnak, akit imádnak az égben az angyalok... Ezt teszi ti. „megkülönböztetni az Úr testét”, amire az apostol intett; a másik igen szükséges előkészület pedig az, hogy mindenki kérdezze meg önmagát, békében van-e másokkal, igazán és lelkéből szereti-e felebarátait”.¹³

A *protestáns jubileumi szentírás-kommentár* szerint az 1Kor 11,27-34. versekben intelmek vannak a helyes úrvacsorázásra. „Lényegüket így lehet összefoglalni: a) legyenek tisztában a Krisztus test értelmével, s adjátok meg neki az őt megillető tisztességet; b) érezzetek felelősséget Krisztushívő testvéreitek iránt”.¹⁴ A magunk megvizsgálása, református vélemény szerint is, legalább három dolgot foglal magában: „van-e bennünk elég alázatosság, van-e őszinte hit és tiszta szeretet”. Az első a bűnbánathoz vezet, a második a hit megvallásához, a harmadik pedig annak megfogadásához, hogy Isten iránti hálából szeretetben fogunk élni.

¹² *A dogmatika kézikönyve*, i. m., 290.

¹³ *Cath. Romanus*, II. rész, IV,55.

¹⁴ *Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Budapest 1969, 212.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy az Újszövetség három igazságot eléggé egyértelműen tanít: 1) az Eucharisztániának van bűnbocsátó hatása, mert Jézus Krisztusban egyesít bennünket Istennel és az emberekkel (Mt 26,28); 2) az Eucharisztiahoz méltóan kell járulnunk: hinnünk kell abban, hogy az Eucharisztia valóban Krisztus teste; és hinnünk kell abban is, hogy az Eucharisztiaát ünneplő Egyház is Krisztus teste, s ennek nemcsak az Eucharisztia megünneplésében, hanem a testvéri szeretetben is meg kell nyilvánulnia (vö.: korinthusiak 1Kor 11,27-34); 3) már az apostoli időkben, azokat, akik súlyos bűnt követtek el, kizárták az Eucharisztia megünnepléséből (2Kor 2,8).

2. A LITURGIKUS ÉS PATRISZTIKUS HAGYOMÁNY

A dogmatörténeti kutatások feltárták a bűnbánat szentségének rendkívül változatos fejlődését, és kimutatták, hogy a „gyónás” a bűnbánati fegyelem egyik változata csupán.¹⁵ A bűnös, de bűnbánó keresztény sokféle módon részesülhetett Isten irgalmában, és nyerhette el bűnei bocsánatát. A liturgikus szövegek és az egyházatyák írásai arról tanúskodnak, hogy az Eucharisztia megünneplésének van bűnbocsátó hatása.¹⁶

A szentmise az Istennel való kiengesztelődés sajátos, megismételt megünneplése. *Erre utalnak kiemelten az átváltoztatás szavai (vö.: 1. pont: az Újszövetség tanítása), de a szentmise egyéb részeiben is kifejezésre jut a kiengesztelődés és bűnbocsánat gondolata.*¹⁷ Vannak olyan, az egyház által jóváhagyott liturgikus cselekmények, amelyek megfelelő bűnbánat esetén eltörlik bocsánatos bűneinket. A IX. századtól kezdődően megjelentek a szentmisében a bűnbánati cselekmény elemei.¹⁸ Ekkor vezették be a szentmisébe az ún. apológiákat, amikor a pap az oltár lépcsőjénél mondott imádságokban fejezte ki bűnbánatát. Megtalálható még az V. Pius féle misekönyvben is. A jelenlegi mise Confiteor-ja csak emlékeztet az apológiák, hosszú, hangsúlyozottabb bűnbánatára.¹⁹ A „Confiteor”, a hozzákapcsolódó „Misereatur” kezdetű imával a XI. század második felében jelent meg a misében: az V. Pius féle liturgiában a pap, a jelenleg pedig az egész közösség bűnvallomása. Régebben „közgyónás”-nak is nevezték. Nyilvánvaló, hogy ez liturgikus cselekmény, csak szentelmény²⁰, nem helyettesíti a bűnbánat szentségét: egyszerű megvallása annak, hogy bűnösök vagyunk, és reméljük, hogy Isten irgalmából megtisztulhatunk. A mise kezdetén nemcsak a „Confiteor”, hanem a „Kyrie eleison” segítségével is Isten irgalmát kérjük. Ez is evangéliumi eredetű imádság: a jerikói vak szavaival kérjük az Urat, hogy testi-lelki betegségeinkből és bűneinktől szabadítson meg minket. Az evangélium olvasása után, amikor a pap megcsókolja a könyvet, csendben ezt mondja: „Az evangélium tanítása legyen bűneink bocsánatára!”. Áldozás előtt több mozzanat is emlékeztet a tisztulás valóságára. Régebben a Miatyánkot áldozási előkészületnek te-

¹⁵ VOGEL, C., *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa*, (ford.) Torino 1975, 170.

¹⁶ Vö.: *I sacramenti. Teologia e storia della celebrazione* (Anamnesis 3/1), Marietti, Roma 1986, 153-188.

¹⁷ Vö. FALSINI R., *Penitenza ed Eucaristia: atteggiamenti penitenziali nella messa*, in: Riv. Pastorale liturgica 5 (1968) 458-465.

¹⁸ JUNGMANN, J., *A szentmise*, Prugg Verlag, Bécs 1977, 161-162.

¹⁹ SÖVEGES D., *Fejzetek a lelkiség történetéből*, Pannonhalma 1993, 85.

²⁰ Lásd NOCENT, A., *Latto penitenziale del nuovo Ordo Missae: sacramento o sacramentale?*, in Quadernmi di Rivista Liturgica n. 12, LDC Torino 1969, 185-207.

kintették, a „bocsásd meg a vétkeinket” kérés és az imádság utáni embolizmus alapján („Szabadíts meg kérünk, Urunk, minden gonosztól...”). A Miatyánk elimádkozása kezdettől fogva hozzátartozott az áldozási szertartáshoz, s ebben a jelenlévők kéri bűneik bocsánatát, s maguk is megbocsátanak az ellenük vétőknek. A Miatyánk elmondása az áldozás előtt utal Krisztus felhívására: „Ha ajándékot akarsz az oltáron felajánlani, és eszedbe jut, hogy embertársadnak panasza van ellened, hagyd ott ajándéodat az oltár előtt, s menj, előbb békülj ki embertársaddal, azután térj vissza, és ajánld fel ajándéodat” (Mt 5,23-24). Szent Agoston 185 esetben tér ki a Miatyánk idevonatkozó részének (Mt 6, 12) magyarázatára. Egyik beszédéből tudjuk, hogy a hippói közösségben szokás volt, hogy a „bocsásd meg vétkeinket” szavaknál a bűnbánat jeleként mindenki a mellét verte.²¹ Az „Isten báránya” kezdetű, Krisztushoz intézett megszólítás, az Úr áldozati halálára emlékeztet, és egyben megvallása annak, hogy ő az, aki elveszi a világ bűneit. Az áldozás előtt kérésünkben („Uram, nem vagyok méltó...”) megvalljuk, hogy méltatlanságunk ellenére is, a szentáldozás által „meggyógyul” a lelkünk. Az elbocsátó szavakban („menjetekek békében”) is tükröződik, hogy a szentmise eredménye a lélek békéje: megtisztulás a szentmisén való részvétel által. A pap magánimádságaiban is találkozunk a bűnbocsánat gondolatával: az evangélium olvasása előtt, kézmosáskor, és szentáldozás előtt. A legegyértelműbben fogalmaz az áldozás előtti csendes papi imádság: „Uram, Jézus Krisztus... szabadíts meg engem szent Tested és Véred által minden vétkeimtől és minden bajtól...”. Még a kánonnak, főként a római kánonnak is vannak bűnbánati vonatkozásai (vö.: *Nobis quoque peccatoribus...*).

A liturgia megőrizte az ősi, teológiai szempontból is tanulságos áldozás utáni könyörgéseket (*postcommunio*), amelyekben az Egyház az Eucharisztia vétele után, annak erejéből kéri bűneink bocsánatát.²² Így például Advent 3. vasárnapján a *postcommunio*: „Kegyességedért esedezünk, Urunk, hogy ez az isteni erőforrás mossa le bűneinket...”. Karácsony utáni 2. vasárnapja könyörgésében azt kérjük, hogy „úgy fejtse ki hatását ez a szentség bennünk, hogy lemossa bűneinket, és betöltse tiszta vágyainkat”. Az évközi időben még gyakrabban elő jön ez a gondolat. A 10. vasárnapon így imádkozunk: „Irgalmas Istenünk, a szentáldozás gyógyító kegyelme szabadítson meg bűneinktől, és vezessen el minket a jóra”. Kevésbé hangsúlyozottan ugyanez figyelhető meg a felajánlási könyörgéseknél is.²³ Az Úrnapi prefáció kijelentő formában is mondja: „Ha értünk adott testét magunkhoz vesszük, erőt áraszt lelkünkbe, ha értünk ontott vérére isszuk, tisztára mos minket.”²⁴ Aquinói Szent Tamás is, amikor bizonyítja és állítja a szentáldozás bűnbocsátó hatását – többek között – a szentmise imádságaira is hivatkozik.²⁵

Nemcsak a nyugati egyház liturgiája, hanem a *keleti liturgiák is* igazolják állításunkat.²⁶ A keleti liturgikus szövegek nem tesznek különbséget a halálos és bocsánatos bűnök között, hanem „minden szándékos, és akaratlanul elkövetett bűnök” bocsánatáért

²¹ 351. beszéd 3, 6; PL 39,1541

²² FALSINI, R., *Commento alle orazioni dopo la Comunione*, Milano 1967.

²³ RAFFA, V., *Commento alle orazioni sulle offerte*, Milano 1965.

²⁴ Prefáció a legszentebb Oltáriszentségről II.

²⁵ S.Th. III,79,3; „Sit hoc sacramentum ablutio scelerum”, vö., MR.: Pro vivis et defunctis, *postcommunio*.

²⁶ LIGIER, L., *Pénitence et Eucharistie en Orient*, in: *Orientalia Christiana* 29 (1963), 5-7; OBBÁGY L., *Bűn és megbocsátás a keresztény Kelet liturgiájában*, in *Teológia* 22 (1988) 37-41.

könyörögnek az Úrhoz. Így például Aranyszájú Szent János liturgiájában az áldozás előtti imádságban (Hiszem Uram és vallom...) nemcsak a valóságos jelenlétet vallják meg a hívek, hanem azért is imádkoznak, hogy ezt a szentséget méltóan vegyék magukhoz „bűneik bocsánatára és az örök életre”. A pap áldozás előtt így imádkozik: „Én, Istennek méltatlan szolgája részesülök az Úristennek, s a mi Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak drága, legszentebb és legtisztább testében bűneim bocsánatára s az örök életre”. A pap a hívek áldoztatása közben ezt mondja: „Istennek szolgája részesíttetik a mi Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak drága, legszentebb s legtisztább testében és vérében bűneinek bocsánatára s az örök életre. Íme, ez illeti ajkaidat, s elvétetik gonoszságod, és bűnöd megtisztíttatik”. A nyugati-szír liturgia jakobita formájában, az epiklézis imádságában a pap így imádkozik: „Irgalmazz nekünk, Mindenható Atyánk, küldd el Szentlelkedet, hogy eljövén ezt a kenyeret tegye Jézus Krisztusnak életető testévé a bűnök bocsánatára és az örök életre, azoknak, akik benne részesülnek”. Más szavakkal, de ugyanezt az igazságot fogalmazza meg keleti-szír liturgia is: „Jöjjön el Urunk, a te Szentlelked, és nyugodjék meg szolgálád által felajánlott adomány fölött, amelyet most felajánlanak, és áldd meg és szenteld meg, hogy Urunk legyen az számunkra vétkeink engesztelésére és bűneink bocsánatára”.

Az *egyházatyák* is általában a liturgiából kiindulva gondolták át az Eucharisztia teológiáját.²⁷ A valóságos jelenlét és az áldozat kérdése volt már ekkor is a fő téma, de a különböző írások bőségesen beszélnek az Eucharisztia hatásairól is, köztük az engesztelő és bűnbocsátó hatásról.

Már a *Didakhé* is megemlíti, hogy az Eucharisztia vétele előtt bűnbánatot kell tartani: „Az Úr napján gyűjletek egybe, törjétek meg a kenyeret és adjatok hálát, előtte tegyetek bűnvallomást.” (XIV, 1). Az itt említett bűnvallomás nyilvánvaló, hogy csak általános értelemben utal a bűnbánat fontosságára, ahogyan ugyanez az irat minden imádság előtt is megkívánja a bűnbánatot: „Az egyházban valld meg botlásaidat, és rossz lelkiismerettel ne járulj imádsághoz” (IV, 14). *Szent Jusztinosz* szerint azok járulhatnak az Eucharisziához, akik hisznek Krisztusban, és a keresztség után az ő parancsai szerint élnek.²⁸ Ő már nemcsak „hálaadás”-nak tekinti az Eucharisztia megünneplését, hanem olyan áldozatnak, ami a lelket megtisztítja minden gonoszságtól.²⁹ *Órigenész* az egyik homíliájában kijelenti, hogy bűneink bocsánatát elérhetjük a szentmiseáldozat, az alimizsna és a kölcsönös megbocsátás által is.³⁰ *Jeruzsálemi Szent Kírilloz* az Eucharisztia ünneplését a „kiengesztelő áldozatának” (thüszia hilaszmu) nevezi és kijelenti: „bűneinkért feláldozott Krisztust ajánljuk fel, amivel magunkért és értük (elhunytakért) is megengeszteljük az emberszerető Istent”.³¹ *Aranyszájú Szent János* is egyértelműen fogalmaz: „Krisztus feláldozva van jelen az oltáron, hogy téged a világmindenség Istenevel kiengeszteljen”.³²

A nyugati egyházatyák közül leginkább *Szent Ambrus* segít a kérdés megválaszolásában. A *De Sacramentis* c. művében részletesen tárgyalja az Eucharisztia teológiáját. Be-

²⁷ BETZ, J., *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, in Handb. der Dogmengeschichte, Herder 1979, 24-154.

²⁸ I. Apologia, 66.

²⁹ Vö.: *Párbeszéd a zsidó Triphonnal*, XLI,1.

³⁰ *In leviticum Homiliae*, vö.: in KARPP, H., *La penitenza*, Torino 1975, 154.

³¹ *Cath. myst.*, 5,10.

³² *De prodit. Judae hom.* 2,6.

szél az Eucharisztia hatásairól is, és kijelenti: „Valahányszor e kenyeret eszitek, és e kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön (1Kor 11,26). Ha az Úr halálát hirdetjük, a bűnök bocsánatát hirdetjük. Valahányszor vére a bűnök bocsánatára csordul, akkor azt nekem mindig meg kell kapnom, hogy a bűneimet állandóan megbocsássa. Nekem, aki állandóan vétkezem, állandóan szükségem van az orvosságra”.³³ „Közéleg és jelenvalóvá lesz Jézus szenvedése, amely megbocsátja naponként bűneinket, és a bűnbocsánat ajándékát eszközli”.³⁴ „Valahányszor iszod, bűneid bocsánatát nyered, el és lelked mámoros lesz”.³⁵ A szentáldozás kegyelmi hatásairól Szent Ágoston ír legtöbbit a János evangéliumához írt magyarázatában, de nem beszél az Eucharisztia büntőrlő hatásáról. Ágoston csak megemlíti, hogy némelyek azokon a napokon akarják engedni az áldozást, amikor az ember tisztán él, mások mindig, ha a keresztények nincsenek főbűnben.³⁶ Eléggé hamar kialakul az az általános vélemény, hogy csak azok a bűnök tezik az embert méltatlanná az Eucharisztia vételére, amelyek az Egyház törvénye szerint kiközösítést vonnak maguk után.³⁷

A bűnbánat szentsége és az Eucharisztia közötti szoros kapcsolat abból a történeti tényből is következik, hogy az egyház bűnbánati gyakorlatában az Euchariszián való részvétel, vagy az abból való kizárás a kezdetektől fogva meghatározó elem volt. Az ősegyházban voltak olyan bűnök (gyilkosság, házasságtörés, hittagadás stb.), amelyek következménye az eucharisztikus közösségből való nyilvános kizárás volt, és a bűnbánat célja az volt, hogy a bűnbánó keresztény ember újra teljes jogú tagja legyen az Egyház eucharisztikus közösségének. A közösségi élet, ill. a szentségi élet középpontja az Eucharisztia volt. A bűnösök nagyszerdán beléptek a bűnbánók rendjébe, kizárták őket az eucharisztikus közösségből: a szentmisét az igeliturgia befejezésekor el kellett hagyniuk. A bűnbánati idő végén, általában nagycsütörtökön újra részt vehettek az Eucharisztia megünneplésében. Az Egyház bűnbánati fegyelme az idők folyamán ugyan jelentősen megváltozott, de a legújabb *Ordo Poenitentiae* is hangsúlyozza a bűnbánat szentségének ezt a vonatkozását: „A bűnbocsánat szentségében az Atya magához fogadja hozzá visszatérő fiát... Mindez végül abban mutatkozik meg, hogy az ember újra, illetve nagyobb buzgósággal vehet részt Isten asztalának közösségében, midőn Isten egyháza nagy örömmel lakomát ül messziről visszatért fiával.” (OP 6d).

Tehát a hagyomány az Eucharisztia és bűnbocsánat viszonyában egyformán tanúsodik két hitigazságról: egyrészt tanúsítja azt, hogy a szentáldozaton való részvétel megköveteli a bűnbánattartást és a lélek tisztaságát, másrészt meg azt, hogy a szentáldozásnak van bűnbocsátó hatása. A szentáldozás feltételeit az ősegyház bűnbánati fegyelméhez kapcsolódva részletesen is meghatározták, az Eucharisztia „gyógyító” hatásait pedig liturgikus szövegek és az egyházatyák beszédei ismételten tanúsítják.

33 *De Sacramentis*, 4,28.

34 *Exameron*, 5,91.

35 *De Sacramentis*, 5,17.

36 *Epist.*, 54, 4; in *Jn* 27,11

37 Vö.: S. Izidor, *De eccl. offic.*, I 18,7-8 (PL 83,756)

3. A TRIDENTI ZSINAT TANÍTÁSA

A két szentség közötti kapcsolatról a tridenti zsinat két összefüggésben is tárgyalt. 1551-ben, a XIII. ülészakon, amelyen a zsinat az Oltáriszentségre vonatkozó határozatokat foglalta össze, a 11. kánonban kijelenti, hogy „azok, akiknek lelkiismeretét halálos bűn nyomja, még ha tökéletesen meg is bánták, ha van gyóntató, szükségképpen előtte végezzenek szentségi gyónást” (DS 1661). A zsinat nem akarta kijelenteni, hogy a szükségesség isteni jogon alapul; megelégedett annak állításával, hogy Egyházunk szokása alapján ez nyilvánvaló („ecclesia consuetudo declarat”).³⁸ Azon kívül sehol sem definiálja a „halálos bűn” fogalmát; de a megnyilatkozásokból kielemezhető, hogy olyan bűnt ért alatta, amely az embert „a bűn szolgaságába és az ördög hatalmába” átadja (DS 1668), „kizár az Isten kegyelméből”, „a harag fiaivá és Isten ellenségeivé” tesz (DS 1680). Ugyanakkor már ez az ülészak is megemlíti azt, hogy az Eucharisztia „*orvosság, amely kigyógyít bennünket a mindennapi vétkektől, és megőriz bennünket a halálos bűnöktől*” (DS 1638). Nem szabad tehát elfelejteni: az Eucharisztia eltörli a bocsánatos bűnöket, és megelőzi a súlyos bűnök elkövetését, amint a tridenti zsinat előbbi szövege is tanítja.

Napjaink teológiája szerint ez (a halálos bűnök elkövetése) nem olyan gyakori a hívő ember életében, mint ahogy azt régebben gondolták. Ezért alakult ki a morálteológiában a halálos és súlyos bűn megkülönböztetése. Az Újszövetségi Szentírás ismételtén beszél arról a lehetőségéről, hogy a keresztény ember súlyos bűn által elszakad Krisztustól, és így letér az üdvösség útjáról (Jn 15,6; Róm 11,20; 1Kor 9,27), de az ilyen esetet természetellenes és rendkívüli dolognak tartja (vö.: Róm 8,19, 1Jn 5,18). Lélektanilag is nehéz elképzelni, hogy a hívő ember gyakran követne el olyan bűnt, amellyel elveszítené az Isten kegyelmét, és Isten ellenségévé válna. Inkább csak arról van szó, hogy az áteredő bűn következtében „botladozva járunk” a Krisztust követő keresztény élet útján. Nem tudunk egészen úgy élni, ahogyan azt Krisztustól tanultuk. Az ilyen magatartást viszont a hagyomány alapján csak „bocsánatos bűn”-nek nevezhetjük. *Nemeshegyi P.* szerint, ha a megtérést az „optio fundamentális” (alapbeállítottság) megváltozásának gondoljuk, akkor nehéz elképzelni, hogy a keresztények életében gyakori dolog az, hogy „életük folyamán számos ízben az egyik állapotból a másikba, ide-oda változzanak”.³⁹

A bűnbocsánat és az Eucharisztia viszonyának más szempontjairól is nyilatkozat a tridentinum. A szentmise áldozat jellegéről tanítva (1562, XXII. sessio) kijelenti, hogy a szentmisének „engesztelő” értéke is van (DS 1753), sőt részletezve is rámutat arra, hogy „ezen áldozattal az Úr kiengesztelődik, megadja a kegyelem és a bűnbánat adományát, elengedi a vétkeket és a legnagyobb bűnöket is” (DS 1743). Ez utóbbi megfogalmazás nagyon jelentős, hiszen azt állítja, hogy az Eukarisztia által az Isten megbocsátja bűneinket, nemcsak a bocsánatos bűnöket, hanem még a „legnagyobb bűnöket is” (vö.: *crimina et peccata etiam ingentia dimittit*).

Már a klasszikus magyarázat szerint is ez az állítás nem veszélyezteti a bűnbánat szentségét, ill. a szentségi gyónást. Az igaz, hogy az Isten irgalma az Eucharisztia által is megbocsáthatja bűneinket, de csak tökéletes bánat esetében. A tridenti zsinat kifeje-

³⁸ DS 1647.

³⁹ NEMESHEGYI P., *Jó az Isten*, TTK Róma, 1981, 105.

zetten is kijelenti, hogy „a kiengesztelődést nem szabad kizárólag a tökéletes bánatnak tulajdonítani a szentség vágya nélkül, mely benne van a tökéletes bánatban” (DS 1071). A megoldást tehát az ún. vágyszentségről (votum sacramenti) szóló tanítás adja meg. A tökéletes bánat csak a szentség utáni vágyal együtt adja meg az embernek az Istennel való kiengesztelődés kegyelmét. Egyébként a teológusok szerint nemcsak vágykeresztségről beszélhetünk a dogmatörténet alapján, hanem a többi szentséggel kapcsolatban is valamiféle szentségelőtti vagy szentségen kívüli kegyelmi hatást az ember vágyakozása alapján lehetségesnek tarthatunk, a házasságot és a papszentelést kivéve.⁴⁰ Azután azt is kijelenthetjük, hogy a tökéletes bánat a bűnbánat természetéből kifolyólag szükségképpen a szentgyónás elvégzése felé rányitja az embert. Az utóbbi gondolat hangsúlyozására elő is írja az Egyház, hogy akinek a tökéletes bánat, illetve általános feloldozás útján bocsátották meg súlyos bűneit, alkalomadtán (egy éven belül) köteles mielőbb egyéni gyónáshoz járulni (CIC 960 és 963. kánon; OP 34.).

A zsinatnak a reformátorok tanítása nyújtott alkalmat arra, hogy összefoglalja a katolikus tanítást. Témánkra vonatkozóan *Luthernak két jellegzetes tévedése volt*. Szerinte „a hit elégséges készület a legszentebb Oltáriszentség vételéhez” (DS 1661) és „a legméltóságosabb Oltáriszentségnél a bűnök bocsánata a legfőbb gyümölcs” (DS 1655). Luther a Kiskátéban, ami hitvallási rangra emelkedett az evangélikus egyházakban, világosan megfogalmazza jellegzetes álláspontját. Arra kérdésre, hogy mit használ az Eucharisztia az evés és ivás, így válaszol: „Ezt megmutatják ezek az igék: Értetek adatott és kiontatott bűnök bocsánatára. Vagyis ebben a szentségben ezen igék által bűnbocsánatot, életet és üdvösséget nyerünk. Mert ahol bűnbocsánat van, ott élet és üdvösség is van”. Arra a kérdésre pedig, hogy ki él ezzel a szentséggel méltóan, így válaszol: „A böjtölés és testi előkészület ugyan szép külső önfegyelmzés, de igazán méltó és kellőképpen előkészült csak az, aki hisz ebben az igében: „Értetek adatott” és „kiontatott a bűnök bocsánatára”. Aki pedig nem hisz ezeknek az igéknek vagy kételkedik bennük, az méltatlan és készületlen. Mert ez az ige „értetek”, nem követel mást, csak hívó szívet”. A „pro vobis” és a bűnbocsánat gondolata tehát döntő jellemvonás Luther Eucharisztia-felfogásában. Hafenschér Károly szerint ennek következménye az lett, hogy evangélikus egyház úrvacsorai gyakorlatában elmaradt az öröm jelleg, és ez a szentség lassan a bűnbánat, gyónás szentségévé lett.⁴¹ A dunántúli evangélikus szóhasználatban a „gyónni megyek” kifejezés azt jelenti, hogy úrvacsorához járulok. Kezdetben Kálvin is hangsúlyozta az Úrvacsora szükségességét. Tíz szempontot felsorol véleményének alátámasztására.⁴² Többek között azt, hogy az Úrvacsora vételének „remisszív funkciója” is van, vagyis arra is szolgál, hogy a megigazult ember újra elnyerhesse bűnei bocsánatát. Ezért a bűnbánat, a bűnbocsánat és az úrvacsora a reformáció kezdete óta szorosan összetartozott. Az evangélikus teológus, Magassy L. szerint „az úrvacsora protestáns tanításának ismerete akkor válik teljessé, ha hozzákapcsolódik a gyónásról szóló tanítás is.”⁴³

⁴⁰ Vö.: CSERHÁTI, i. m., 251-252.

⁴¹ Lásd, HAFENSCHER K., *Az Eucharisztia – evangélikus tanítás szerint*, in *Lelkipásztor* 4 (1988) 210-226; vö.: még MAGASSY S., *A gyónás protestáns szemlélete és gyakorlata*, in *Tanítvány*, 6 (2000/1) 92-98.

⁴² Vö.: BÉKÉSI A., *Kálvin a sákramentumok hasznáról*, in *Theologiai Szemle* 39 (1986) 70-77.

⁴³ MAGASSY L., *A gyónás protestáns szemlélete és gyakorlata*, 92.

4. ÚJFAJTA MEGKÖZELÍTÉSEK

A kérdés megválaszolásánál két tévedést mindenképpen el kell kerülnünk. Az egyik a reformátorok tévedése, akik az Úrvacsora elsődleges hatásának tekintették a bűnök bocsánatát. A másik a janzenisták tévedése, akik a szentáldozást úgy tekintették, mint a szent élet jutalmát és a predestináltaknak való ajándékot, amire sohasem készülhetünk megfelelő módon. Az egyház hivatalosan elítélte a janzenisták rigorizmusát is, akik azt tanították, hogy „távol kell tartani a szentáldozástól mindazokat, akikben még nincs meg a legtisztább istenszeretet, amely mentes minden szennytől” (DS 2323).

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1993) a tanítóhivatal eddigi megnyilatkozásaival összhangban kijelenti, hogy a Krisztus testével és vérével történő szentáldozás „elválaszt bennünket a bűntől” (KEK 1393), „eltörli az áldozó bocsánatos bűneit” (KEK 1394) és „megőriz a súlyos bűnöktől” (KEK 1395). Egyházunk új katekizmusa fontosnak tartja ebben az összefüggésben megjegyezni, hogy „az Eucharisztianak nem főadata a halálos bűnök megbocsátása. Ez utóbbi a bűnbocsánat szentségére tartozik. Az Eucharisztianak az a sajátossága, hogy azok szentsége, akik az Egyház teljes közösségében vannak” (uo.).

A teológia az Egyház hagyománya alapján mindig is tanította, hogy a *bűnbánattartásnak és a bűnbocsánatnak különféle formái vannak a keresztyén életben*. Az új katekizmus is felsorolja ezeket: böjt, imádság, alamizna, szentírásolvasás stb. (KEK 1434-1439). Az egyházi bűnbánati gyakorlat nem liturgikus megvalósulásai mellett léteznek liturgikus formák is a bűnbánat szentségén kívül, mint például a bűnbánati liturgiák, a keresztség és a betegek kenete, és az Eucharisztia ünneplésének egyes részei. Mivel az Egyház a bűnt elítélő, de a bűnösök megmentésére jött Krisztusnak titokzatos Teste, azért küzd a bűn ellen, és sokféle módon is lehetővé teszi tagjai számára a bűntől való szabadulást. Teszi ezt azért, mert Krisztus megadta számára az „oldás-kötés hatalmát” (Mt 18, 15-18; Jn 20, 21-23):

A bűnbánat szentsége tehát egy, de nem egyetlen formája az Istennel való kiengesztelődésnek. Találón fogalmazza meg ezt a fontos igazságot F. J. Nocke: „A gyónás sajátossága tehát nem egyszerűen a megbocsátó ereje, hanem a szentségi mivolta, vagyis: az egyházzal való kiengesztelődés megvalósító jele, még ha az Istennel való kiengesztelődés már a szentségen kívül megtörtént is”.⁴⁴

Ha a két legfontosabb forma (gyónás és áldozás) közötti különbözőséget és azonosítást vizsgáljuk, akkor a következőket mondhatjuk.

Alszeghy Zoltán szerint „A bűnbánat szentsége és az Eucharisztia a megbocsátás ajánldékában részesít, de nem mint két párhuzamos út, hanem mint a kettő organikus egysége. Az Eucharisztia előkészíti és teljessé teszi a bűnbocsánat szentségét, a bűnbocsánat szentsége pedig egész valóságával arra irányul, hogy a gyónó Krisztus titokzatos Testével újra teljes közösségbe jusson, ami kifejeződik és megvalósul mindenekelőtt az Eucharisztia megünneplésében”.⁴⁵ Egy másik könyvében részletesebben is kifejti véleményét. Tulajdonképpen azt kellene megértenünk, hogy az Istennel való kiengesztelődés és a bűnbocsánat egy hosszú, lassan kibontakozó folyamat gyümölcse. Isten kegyel-

⁴⁴ A dogmatika kézikönyve, i. m. 349.

⁴⁵ *Confessione dei peccati*, in: Nuovo dizionario di Teologia, Ed. Paoline Roma, 1979, 181.

me: irgalmas szeretete úgy nyilvánul meg először, hogy a bűnös rádöbben bűnei súlyos következményeire, és vágyakozik a tisztulás után. A szentgyónásban kiengesztelődik Istennel. A megszentelő kegyelem növeli a már bocsánatot nyert emberben a bűntől való tisztulás folyamatát, segíti őt a bűn elleni küzdelemben. Ha aztán megáldozik, a szentáldozás elmélyíti benne a bűntől való elszakadást, mert megszabadítja őt bocsánatos bűneitől is, amelyeket még nem bánt meg, vagy amelyeket megtérése után követett el, és így egyre csökkenti benne a halálos bűnbe való visszatérés veszélyét. A bűnöktől való szabadulás és a lelki megújulás nem korlátozható a szentgyónás pillanataira. A két szentség összetartozásának tehát nemcsak történeti magyarázata van, e szentségek egymásra utaltsága lényegükből, és a szentségi élet sajátos dinamizmusából is következik. „A folyamatos megtérés egyszerre több szentség kegyelmi ajándéka anélkül, hogy bármelyik is feleslegessé váljék.”⁴⁶

Az új *Ordo Poenitentiae* szerint „A szentáldozás az Egyházzal és Istennel való kiengesztelődés csúcspontja” (OP, II. Függelék, 33. p.), mert a bűnök bocsánatára kiontott vér misztériuma magában foglalja mindazt, amit a többi szentség jelez és tartalmaz részleges módon. Tehát a szentáldozásban megtörténő kiengesztelődésnek vannak előzményei. Az a Krisztus hív meg bennünket az eucharisztikus lakomára, aki szüntelen megtérésre és bűnbánatra szólít fel mindnyájunkat (Mk 1,15). Az állandó megtérés szándéka nélkül nem részesülhetünk az Eucharisztia kegyelmi hatásaiban. A szentáldozásban az a kiengesztelődés éri el csúcspontját, amely először a keresztségben történt meg velünk, majd pedig az egyéni bűnbánatban, a bűnbánati cselekedetekben, és különösképpen a bűnbánat szentségében ismételten megtörténik. Sőt, az előzmények nélkül nem járulhatunk a kiengesztelődés legtokéletesebb jeléhez: a szentáldozáshoz. A szentáldozás pedig a gyónás után folytatja, és teljessé teszi a megbocsátást és az Istennel való kiengesztelődésünket.

A kérdés megválaszolásával a legutóbbi időkben J. M. Tillard foglalkozott.⁴⁷ Nemcsak történeti módszerrel válaszol a kérdésre, hanem dogmatikus jellegű választ is akar adni. A „*votum eucharistiae*” fogalmának módosított, életszerűbb változatának nevezhetnénk az ő meglátását.⁴⁸

A gondolatmenet kiindulópontja az a meglátás, hogy az Eucharisztia az egyház szentségi életének központja. Nemcsak a beavató szentségek, hanem minden más szentség felvétele lényegileg az Eucharisztia-n való részvételre irányul (PO 5). Ebből a II. Vatikáni Zsinat által is hangsúlyozott alapelvől (vö. SC 7; 10) kiindulva beszélhetünk az ún. *votum eucharistiae*-ről a bűnbánat szentsége és az EUCHARISZTIA viszonylatában. Vagyis nemcsak pszichológiai, hanem ontológiai kapcsolat is létezik a két szentség hatásai között, mégpedig kétféle értelemben: A szentgyónás által nekünk ajándékozott kiengesztelődés tulajdonképpen *elővételezése* az Eucharisztia szentségi kegyelmének, hiszen Krisztus áldozata által, a Szentlélek erejében és az Egyházban szabadít meg bűneinktől, ami megakadályozza az Istennel és felebarátainkkal való közösségünket. Az Eucharisztia pedig *tokéletessé teszi* azt az Istennel és keresztyén testvéreinkkel létrejött kommuniót, amelyet már megtapasztaltunk és megünnepeltünk a bűnbánat szentségé-

⁴⁶ ALSZEGHY Z., *Jegyzetek az általános feloldozásról*, in Teológia 7 (1973/4) 199.

⁴⁷ Vö.: *L'eucharistie, purification, de l'Eglise pèlerinante*, in *Nouvell-Revue Theologique* 84 (1962) 449-475; *Pénitence et eucharistie*, in: *La maison-Dieu* 90 (1967, 2) 103-131.

⁴⁸ Vö.: *Pénitence et euchariste*, i. m. 126-1129.

ben, a bűn elleni küzdelem látható egyházi jele és eszköze által. Az Eucharisztia szentségi jelének megfelelően *Isten jelenlétét és működését emeli ki*, aki Krisztus húsvéti áldozata által, ami az Egyházban jelenvalóvá válik, megbocsát, megszabadít a bűntől és kiengesztel magával minden embert. Ehhez, az Istennel és emberekkel megújuló kommunikációhoz, feltétlenül hozzátartozik az, hogy a kiengesztelődött ember szükségképpen vállalja a bűn elleni küzdelmet. A bűnbánat szentsége szentségi jelének természete szerint *a bűnbánó keresztény ember tevékenységét*: a megtérésre és a bűn elleni elköteleződésre való készségét hangsúlyozza ki. Ez a magatartás találkozik a megbocsátás és a kiengesztelődés ajándékával, amit az Atya Jézus Krisztus által, az egyház közösségében, a húsvéti áldozat erejében ajánl fel nekünk.

A két szentséget tehát nem elkülönülten, hanem együtt, sőt az egyházi élet egészében kell tekintenünk, hiszen a szentségek szerves egészet alkotnak, bár minden szentségnek megvan a sajátos szerepe. Krisztus mindkét szentséget az Egyházra bízta, tehát az Egyháznak megvan a joga, sőt kötelessége, hogy a közöttük fennálló kapcsolatot pontosan meghatározza. A legfőbb egyházi törvény: a „salus animarum” (a lelkek üdve) ezt kívánja.

ERDŐ PÉTER

Az Egyház és az anyagi javak: A II. Vatikáni Zsinat tanítóhivatalának alapelvei az egyházi törvénykönyvben

(1254 – 1256. k.)

BEVEZETÉS

Az Egyházi Törvénykönyv (a továbbiakban CIC), jóllehet az Egyház anyagi javainak tárgya nem tartozik közvetlenül sem a tanítás, sem a megszentelés tevékenységének keretébe, a Piusz-Benedek-féle Kódextól eltérően önálló könyvet szentel ennek az anyagnak. A CIC anyagi javakra vonatkozó rendelkezései alapját mindenekelőtt a II. Vatikáni Zsinat¹ szövegei alkotják. Tény, hogy II. János Pál *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli konstitúciója szerint a CIC olyan eszköz, amely „teljes mértékben megfelel az Egyház természetének, melyet a II. Vatikáni Zsinat hivatalos tanításának egészében szem előtt tartott, részletes módon pedig egyháztanában mutatott be”². Így a zsinati tanítóhivatal a CIC normáinak magyarázatakor irányelv, minthogy a Kódex célja éppen ennek az egyházképnek a lefordítása a kánonjog nyelvére (vö. 17. k.). Az alábbiakban a következő kérdéseket igyekszünk megvizsgálni:

1. Melyek azok a zsinati alapelvek, melyek meghatározzák a CIC V. könyvének bevezető kánonjait?
2. Mi a pontos jelentése az 1254-1256. kánonokban megfogalmazott alapelveknek a II. Vatikáni Zsinat tanításának fényében?

I. AZ EGYHÁZ VELESZÜLETETT JOGA

1. Az 1254. k. 1. §-ának általános értékelése

Az 1254. k. 1. §-a szerint „*a katolikus Egyház született joga, hogy a világi hatalomtól függetlenül anyagi javakat szerezzen, birtokoljon, igazgasson és elidegenítsen saját céljaira*”. Mivel e paragrafus szövege néhány csekély módosítás ellenére szinte betű szerint megegyezik az 1917-es CIC 1495. k. 1. §-ával, indokolt a kérdés: Éppen a hatályos vagyonnak

¹ LG 13, GS 42, 69, 71, 76, PO 17, 20, 21, PC 13, CD 6, 28, DH 4, 13, GE 8.

² AAS 75 (1983) II. rész, XI.

ez az alapvető kánonja milyen mértékben veszi tekintetbe a II. Vatikánum egyházképét? Ezzel kapcsolatban már Eugenio Corecco világosan kifejezte negatív ítéletét a szövegről, hiszen úgy minősítette, hogy az „kulturálisan idejétmúlt kérdésvetítés”, ami inkább magát az Egyházat mint közjogi személyt tekinti aktív cselekvő alannak, mint a híveket. E tény szerinte arra vezetne, hogy az Egyházat úgy fogjuk fel mint *societas perfecta*-t (tökéletes társaságot), és adóügyi kapcsolatát a hívekkel ugyanúgy, mint az állam és a polgárok közötti kapcsolatot³.

Ám ez a következtetés nem tűnik szükségszerűnek csupán annak alapján, hogy a törvény szövege egybeesik az 1917-es CIC szövegével. Egyrészt azért nem, mert az utolsó egyetemes zsinat egyházképe nem jár azzal, hogy teljesen és alapvetően szakítsunk az egész előzetes egyháztani hagyománnyal, hanem ezzel bensőséges folytonosságban új mozzanatokat is hangsúlyoz. Másrészt fel kell tételeznünk, hogy a CIC szövege a törvényhozó szándékaival – ha nem is mindig tökéletes – összhangban van. A legfőbb egyházi törvényhozó – mint ez magából a *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli konstitúcióból is kiténik⁴ – a zsinati egyháztan újdonságát úgy igyekezett kifejezni, hogy az Egyház törvényhozói hagyományával való folytonosság vonalán megmaradjon. Valójában ez a hagyomány az irányelve az olyan kánonok magyarázatának is, amelyek a régi jogot tartalmazzák (6. k. 2. §).

A szöveg forrásainak⁵ vizsgálata világosan mutatja, hogy a paragrafus szövege, éppen mivel szinte egybeesik az 1917-es CIC vonatkozó szövegrészével, teljesen megfelel mind az Egyház ősi hagyományának, mind az utolsó egyetemes zsinat elveinek. Egyfelől az 1917-es CIC 1495. kánonja 1. §-ának forrásai között nemcsak olyan szövegek találhatóak, amelyek az ezernyolcszázad évekből származnak, abból a korszakból, amelyben az egyházi közjog tudományát leginkább művelték, hanem a késői ókortól való fontos szövegrészek is (D 96 c. 1; X 3. 13. 12 stb.). Másfelől a régebbi források éppen azokat a teológiai elveket hangsúlyozzák, amelyek modern alakban visszatérnek a II. Vatikánumon is. Már az 502-es Római Zsinat megállapítja ugyanis, hogy a világi hívek, még ha vallásosak vagy hatalmasak is (világi hatalommal felruházottak), nem rendelkezhetnek az egyházi javakkal, amelyek fölött a rendelkezést Isten a papokra⁶ bízta, akik – amint ezt manapság a hatályos 129. kánon szavaival mondanánk – egyedül képesek az egyházkormányzati hatalomra.

³ E. CORECCO, *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo „Codex”*, in *Il nuovo Codice di diritto canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare*, a cura di S. FERRARI, Bologna, 1983, 52-53.

⁴ AAS 75 (1983) II. rész, XII („ciò che costituisce la ‘novità’ fondamentale del Concilio Vaticano II, in linea di continuità con la tradizione legislativa delle Chiese... costituisce altresì la ‘novità’ del nuovo Codice” – olasz szöveg: *Enchiridion Vaticanum* VIII, n. 631. vö. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canonici preliminari (canon. 1254-1258) e due questioni fondamentali*, in *I beni temporali della Chiesa. XXII Incontro di Studio Passo della Mendola – Trento 3 luglio - 7 luglio 1995*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (Quaderni della Mendola 4), Milano 1997, 18.

⁵ Vö. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989, 341; *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione et indice analytico-alphabetico ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus*, Città del Vaticano 1974, 511.

⁶ D.96 c.1: “... ne in exemplo remanere presumendi quibus libet laicis, quamvis religiosis, uel potentibus, in quacumque quolibet modo aliquid decernere de ecclesiasticis facultatibus, quarum solis sacerdotibus disponendi indiscusse a Deo cura commissa docetur” (*Corpus Iuris Canonici*, ed. AE. FRIEDBERG, I, Lipsiae 1879, 338).

A jelenlegi 1254. k. 1. §-a forrásainak felsorolásában szerepel XV. Benedek 1919. március 12-i levele Csernoch János bíboros, esztergomi érsekhez⁷. Ebben erőteljesen visszatartja néhány magyar pap kísérletét, akik az Osztrák-Magyar Birodalom felbomlása idején és az első magyarországi kommunista rendszer hajnalán kijelentették, hogy az Egyház minden java az ország valamennyi katolikusának a tulajdona, s a katolikusoknak szabadon kell rendelkezniük azzal gyülekezeteik útján.

Ugyanannak a paragrafusnak zsinati forrásai azonban, úgy tűnik, még alapvetőbbek. A *Lumen Gentium* 8. pontja, miközben azt tanítja, hogy a látható Egyház elválaszthatatlan Krisztus titokzatos testétől, megerősíti, hogy az Egyháznak bármennyire „szüksége van is küldetése teljesítéséhez emberi eszközökre, nem arra létesült, hogy a földi dicsőséget keresse, hanem hogy megismertesse saját példájával is az alázatosságot és az önmehtagadást”.

A *Christus Dominus* kezdetű határozat 28. pontja azt állítja, hogy azok az anyagi javak, amelyeket a papok szolgálatuk gyakorlása közben szereznek, szent szolgálatukhoz kötődnek. A *Dignitatis Humanae* 13. és 14. pontja kiemeli, hogy az Egyháznak akkora szabadságot kell élveznie tevékenysége terén, amekkorát az emberek üdvösségének szolgálata megkíván, és hogy az Egyház és a polgári hatalmak közötti kapcsolat alapelve az Egyház szabadsága. Ennélfogva e szabadságnak a célja az Egyház isteni küldetésének teljesítése. A *Gaudium et Spes* 76. pontja kitér az Egyház függetlenségére és autonómiájára a politikai közösséggel szemben, valamint egészséges együttműködésükre.

A zsinati szövegek szerint tehát a II. Vatikánum megerősíti az Egyház vagyonszerzési képességét, ezt azonban viszonylagossá teszi, s erősebben összekapcsolja sajátos szerepével. Az Egyház csak olyan eszközöket használ, amelyek megfelelnek az evangéliumnak (GS 76. vö. LG)⁸.

2. A Katolikus Egyház – közjogi személy?

E zsinati tanítás alapozza meg tehát az 1254. k. 1. §-a állítását arról, hogy az Egyháznak *született joga* anyagi javakat szerezni, birtokolni, igazgatni és elidegeníteni a világi hatalomtól függetlenül. Mindenesetre korlátozza e függetlenségét, hogy az említett jogot az Egyház saját céljainak érdekében kell gyakorolni. Veszületett jogról van szó, azaz olyan jogról, amelyet nem az emberi jog engedélyez az Egyháznak, hanem a saját jogrendje keretében csupán elismerésre vagy kinyilvánításra kerül⁹. E jognak az alanya a Katolikus Egyház, amelyet a 204. k. 2. §-a szerint kell értenünk, vagyis mint Krisztus Egyházát. Ez a Katolikus Egyházban mint olyan társaságban áll fenn (*subsistit*), amelyet Péter utóda és a vele egységben lévő püspökök szerveznek és kormányoznak¹⁰. Itt az egész Egyházzal van szó, mint ez az 1255. kánonból is követke-

⁷ AAS 11 (1919) 122-123.

⁸ Vö. H. HEIMERL - H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg 1993, 54. n. 1/9.

⁹ Vö. J.-C. PÉRISSET, *Les biens temporels de l'Église. Commentaire des Canons 1254-1310* (Le nouveau droit ecclesial), h. n. 1996, 32.

¹⁰ Vö. DE PAOLIS, *I beni temporal della Chiesa. Canoni preliminari* 19.

zik, amely az egyetemes Egyházzal éppen ebben az értelemben beszél¹¹. Ez az a valóság, amelynek a kánon szerint veleszületett joga van. A jogalanyiség magával hozza vagy nyilvánvalóvá teszi a személyiséget. A Katolikus Egyházat mint személyek együttesét ennél fogva isteni jogú erkölcsi személynek kell tekintenünk, amint ezt a 113. k. 1. §-a állítja. E személyiség csakugyan nem valamely emberi jogi rendelkezésből ered, hanem az Egyháznak mint az üdvösség látható és hathatós jelének teológiai természetéből (LG 1)¹². Az Egyház ugyanis titokzatos test, egyben személyek szerves összessége, azaz *universitas personarum*.

E személyről a kánoni jogrend a vizsgált kánonban azt állítja, hogy jogképeséggel rendelkezik, tehát elismeri jogi személyiségét. Így érthető Jean-Claude Périsset álláspontja, aki az 1257. k. 1. §-ának szövegével – ahol az egyetemes Egyházzal, a Szentszékéről és más (!) közjogi személyekről van szó –, egybehangzóan hangsúlyozza, hogy a Katolikus Egyház *közjogi személy*, akit a saját jogrendje ismer el annak¹³. E ponton viszont eltér a véleménye Velasio De Paolis-nak, aki a 113. kánonra hivatkozik, s azt tartja, hogy „a Katolikus Egyház valójában nem illeszthető a közjogi személy kategóriájába, mivel maga a törvényhozó kizárja azt”¹⁴. Pedig az a szerkezeti megkülönböztetés, amit a 113. k. két paragrafusa között tesz, első tekintetre nem látszik magában foglalni a Katolikus Egyház és a Szentszék jogi személyiségének a tagadását, hanem inkább annak állítását, hogy e valóságoknak teológiai indokok miatt olyan személyiségük van, ami megelőzi az emberi jogi rendelkezést¹⁵. Kétségtelen, hogy a CIC felülvizsgálatára irányuló munkálatok során tudatosan kutatták az erkölcsi személy és a jogi személy közötti különbségtétel jelentőségét.

Az Isten népéről szóló II. könyv szövegtervezete bevezetőjében (*Schema canonum libri II De Populo Dei, Praenotanda*), ahol akkor még a személyekről szóló szabályok elhelyezkedtek, csakugyan a következőket olvassuk: „A Katolikus Egyház személyi volta nem jogi jellegű, kivéve az Egyház nemzetközi jogi személyiségét, hanem erkölcsi jellegű, s ezért azt a jogi Kódexben nem kell állítanunk, hanem feltételezzük. Hasonlóképpen az államok jogrendjében magának a polgári társaságnak az erkölcsi személyiségét nem állítják, hanem feltételezik. Az Egyháznak, akár csak a polgári társaságnak a személyisége nem sajátosan jogi, mivel ezek maguknak nem képesek megadni olyan minőséget, amelyet maga ez a megadási cselekmény feltételez”. Így nem zárhatjuk ki, hogy a hatályos CIC-ben a „jogi személy” kifejezésnek szélsőségesen pozitívista értelme van, és csupán azokra a jogi személyekre vonatkozik, amelyeket az emberi hatóság alkotott akár törvény, akár közigazgatási intézkedés által. Mivel ez a kulturális háttér, bizonyos CIC-beli szabályok szerkesztésének alapjául szolgált, nem zárható ki, hogy a 114. k. 1. §-a, amely a jogi személyek létesítéséről szól, amikor azokról a jogi személyekről beszél, amelyek *ex ipso iuris praescripto* (magából a jognak az előírásából) erednek, csak az emberi kánoni jogról akart beszélni. Maga a szöveg azonban

¹¹ Vö. PÉRISSET, *Les biens* 34.

¹² Vö. P. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di Studi di diritto canonico ed ecclesastico, Sezione canonistica 17), Torino 1996, 102-104.

¹³ PÉRISSET, *Les biens* 32. Hasonlóképpen jogi személynek nevezi az egyetemes Egyházat HEIMERL-PREE, *Handbuch des Vermögensrechts*, 66, n. 1/60.

¹⁴ DE PAOLIS, *I beni temporalis della Chiesa. Canonici preliminari* 19.

¹⁵ Vö. pl. E. MOLANO, *Commento al can. 113*, in *Code de Droit Canonique. Édition bilingue et annotée sous la responsabilité de l'Institut Martin de Azpilcútea*, trad. française, dir. E. CAPARROS-M. THÉRIAULT-J. THORN, Montréal 1990, 89-90.

nem zárja ki az isteni jogot sem. A *ius divinum* (istenteni jog) kategóriáját ugyanis a hatályos CIC is ismeri és elfogadja¹⁶. Sőt, az isteni jog, a kánonjoggal foglalkozó teológiai irodalom csaknem egyhangú meggyőződése szerint, az Egyház jogrendjének szerves része, még ha nincs is kánonba foglalva (kanonizálva)¹⁷. Így a hatályos CIC alapján kétféle terminológiai választás tűnik lehetségesnek:

- 1) Vagy azt mondjuk, hogy az Egyház jogrendjében léteznek természetes személyek és jogi személyek, s ez utóbbiak között két kategória különböztethető meg: azok a jogi személyek, amelyek az isteni jog alapján léteznek, vagyis az erkölcsi személyek, és azok a jogi személyek, amelyeket az egyházi hatóság hozott létre.
- 2) Vagy azt mondjuk, hogy az Egyház jogrendjében teljes jogi hatással a személyek három kategóriája különböztethető meg: a természetes személyek, az erkölcsi személyek és a jogi személyek. Ez esetben felmerül a kérdés, hogy létezik-e valamilyen különbség az erkölcsi személyek jogképessége és a jogi személyek jogképessége között. Úgy tűnik azonban, hogy a jogban, amint ezt Gaetano Lo Castro rágyogóan összefoglalja, gyakorlati szempontból, vagyis a működésük szempontjából az erkölcsi személy és a jogi személy közti különbségtételnek semmilyen hatása nincs¹⁸.

Arra, hogy az erkölcsi és a jogi személyiség hatásai gyakorlatilag azonosak a CIC-ben, jó példa lehet éppen az 1254. k. 1. §-a, amely elismeri a Katolikus Egyház számára azokat a vagyoni jogképességeket, amelyek a jogi személyeket jellemzik (vö. még 1257. k. 1. §). Természetesen itt is meg kell vizsgálnunk, hogy az Egyháznak ez a képessége közvetlenül gyakorolható-e, vagy csupán belső hivatalos jogi személyei útján¹⁹. Azt a javaslatot, hogy mondják ki a kánonban: az Egyház „különböző jogi személyeiben” alyna a vagyoni jogoknak, az előkészítő munkák során elutasították, mert ebből a megfogalmazásból kétség támadhatott volna magának az Egyháznak mint olyannak e képessége felől²⁰. A Katolikus Egyház ezt a képességét általában közjogi (hivatalos jogi) személyei által gyakorolja, ezek azonban nem birtokolják azt mindig teológiailag szükségszerűen²¹, mint maga az Egyház.

Összefoglalva megfigyeléseinket az 1254. k. 1. §-ával kapcsolatban, megállapíthatjuk, hogy a jelenlegi szöveg bizonyos fejlődést jelent az 1917-es CIC 1495. k. 1. §-ához képest, amennyiben csak a Katolikus Egyházat említi és nem beszél a Szentszékről és így világosabban teológiai és általános jellegűnek tűnik. Még ha egyes elméletek, amelyek a korábbi szöveg alapját képezték, különösen az Egyházzal mint tökéletes társaságról szóló tan, túlhaladottnak tűnhetnek is, a dolog maga a II. Vatikáni Zsinat tanítóhivatalában megújult alpra talált, s ez, például mindenfajta totalitárius államban²², mindig

¹⁶ Vö. 22. k.; 24. k. 1. §; 1059. k.; 1075. k. 1. §; 1163. k. 2. §; 1156. k. 2. §; 1290 k.; 1692. k. 2. §.

¹⁷ Vö. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico* 156-157.

¹⁸ G. LO CASTRO, *Commentario al can. 113*, in *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, dir. A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRIGUEZ-OCAÑA, Pamplona 1996. I, 773.

¹⁹ DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canonii preliminarii* 19 («la Chiesa cattolica in quanto tale non è di fatto neppure soggetto di dominio di beni»).

²⁰ *Communications* 12 (1980) 395 («Consultoribus haec formula non placet sive quia per verba „in suis personis iuridicis” exurgit dubium num Ecclesia qua talis habeat tale ius...»). Vö. M. MARCHESI, *La Santa Sede e i beni ecclesiastici*, in *I beni temporali Chiesa. XXII Incontro di Studio Passo della Mendola – Trento 3 luglio – 7 luglio 1995*, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (Quaderni della Mendola 4), Milano 1997, 118-120.

²¹ Uo.

²² Vö. HEIMERL – PREE, *Handbuch des Vermögensrechts* 55, n 1/11.

időszerű marad. Az Egyház független vagyoni képessége valójában azon alapszik, hogy szabad minden polgári hatalomtól, s ez küldetéséhez szükséges.

3. Az Egyház jogai az anyagi javakkal kapcsolatban

Az 1254. k. 1. §-a szerint az Egyháznak az anyagi javakkal kapcsolatos jogai négy téren érvényesülnek: a szerzés, a megtartás, vagy más magyarázók szerint a birtoklás, a kezelés és az elidegenítés terén. A szöveg újdonsága, hogy megemlíti a javak elidegenítésének lehetőségét is. Ily módon túlhaladja a régi vitát arról, hogy az Egyház javainak elidegenítésére esetleg általános tilalom vonatkozna²³. A kánon a benne felsorolt jogokat az államok részéről való beavatkozásokkal és korlátozásokkal szemben kívánja védelmezni. Ami a javak birtoklására való képességet illeti, a kánon hivatalos szövege a földi javak megtartásáról (*retinere*) beszél. A szöveg előkészítése során ez a szó vita tárgyát képezte. Néhányan javasolták, hogy helyettesítsék a birtokolni (*possidere*) kifejezéssel; a javaslatot azonban elutasították, de e döntést nem indokolták valamilyen tartalmi különbségre való hivatkozással²⁴. Néhányan mégis a *retinere* szóban különleges hangsúlyt vélnek felfedezni az egyházi javak megtartását, megőrzését illetően. Ez egyben irányelv a javak kezelésére nézve is (vö. 1284. k. 2. § 1, 1285. k., valamint a jogi személyként megalapított kegyes alapítványok tekintetében, amelyek természetüknél fogva örökre szólnak: 1303. k. 1. §, 1. és 120. k. 1. §.)²⁵.

II. AZ EGYHÁZ ANYAGI JAVAINAK CÉLJAI

Az 1254. k. 2. §-a felsorolja – nem kimerítően, hanem példaképpen – az Egyház javainak a fő (*praecipue!*)²⁶ céljait, amelyekre általánosságban már az előző paragrafus utalt. Ezek a célok képezik egyfelől e javak jelentőségének lelki alapját, másfelől meglétük és használatuk korlátját is. A céloknak ezt a szerepét klasszikusan fogalmazta meg VI. Pál, amikor kijelentette: „A gazdasági és anyagi javak szükségessége az ezzel járó következményekkel együtt, tudniillik azzal, hogy keressük, kérjük, kezeljük azokat, sohasem múlhatja felül azoknak a céloknak az eszméjét, amelyeket e javaknak szolgálniuk kell. E céloknak korlátozó és fékező hatást kell kifejteniük, nagylelkűvé kell tenniük a javak felhasználását és érzékelhetővé kell tenniük, hogy azok lelki rendeltetésre szolgálnak”²⁷.

Ennek a 2. §-nak a forrásai között szerepel az 1917-es CIC 1496. kánonja. Ebben azonban csak az Egyháznak arról a jogáról van szó, hogy megkövetelheti a hívektől az istentisztelethez, a papok és más szolgálatot végzők eltartására, valamint az Egyház más céljaira szükséges javakat, de nincs szó az egyházi javak rendeltetéséről általában. Szerepelnek azonban forrásai között különféle zsinati szövegrészek is (AA 8, PO 17, GS 42), valamint az 1973. február 22-én kelt Direktórium a püspökök lelkipásztori szolgálatáról.

²³ HEIMERL – PREE, *Handbuch des Vermögensrechts* 56, n 1/17.

²⁴ *Communicationes* 12 (1980) 396.

²⁵ PÉRISSET, *Les biens* 35.

²⁶ Vö. PÉRISSET, *Les biens* 35.

²⁷ *Osservatore Romano*, 25 giugno 1970; idézi V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa* (Il Codice del Vaticano II), Bologna 1995, 60.

A szöveg fő forrása a *Presbyterorum Ordinis* 17. pontjának 3. bekezdése. Ez kimondja, hogy az egyházi javakat mindig „azokra a célokra” kell fordítani, amelyeknek az elérése végett az Egyház anyagi javakat birtokolhat. Ezek pedig az istentisztelet végzése, a papság méltó eltartása, az apostolság és a segítő szeretet műveinek fenntartása, különösen pedig a szegények támogatása. E zsinati szövegrész, magának az okmánynak a jegyzete szerint az Egyház régi hagyományára megy vissza, pontosabban az Antiochiai Zsinat 25. kánonjára²⁸. Az *Apostolicam actuositatem* kezdetű határozat 8. pontja és a *Gaudium et spes* 42. pontja megerősíti az Egyház karitatív tevékenységének alapvető fontosságát, sőt kimondja, hogy amint az Egyház az eucharisztikus lakomában teljesen egységesnek mutatkozott Krisztus körül a szeretet kötelékében, úgy minden korban felismerhető a szeretetnek erről az ismertetőjegyről, és – miközben örül a mások kezdeményezésének – saját kötelességeként és elidegeníthetetlen jogaként tart igényt a segítő szeretet műveinek végzésére (AA 8c).

Az egyházi javak céljainak e felsorolása nagyon régi, s ugyanakkor nagyon zsinati. Már az Ószövetségben²⁹ úgy jelennek meg a segítő szeretet tettei, mint a földi javak fontos rendeltetése. Az Újszövetségben viszont megtalálhatók már az Egyház karitatív tevékenységének első emlékei is, például Szent Pálnak abban az igyekezetében, hogy segítséget gyűjtsön a jeruzsálemi szegényeknek³⁰. A 839. k. 1. §-a szerint a segítő szeretet műveinek gyakorlása végül is az Egyház megszentelő tevékenységéhez tartozik. A keresztény istentisztelet szervezésével megnövekedett a szüksége annak is, hogy e célra javakat rendeljenek. A szolgálattevők eltartása szintén a kezdetek óta jelen van az egyházi javak céljai között. A korintusiakhoz írt első levélben ezt olvassuk: „Nem tudjátok, hogy akik a templomban szolgálnak, a templomból is élnek, és akik az oltárt szolgálják, az oltárról részesednek? Az Úr is úgy rendelte, hogy az evangélium hirdetői az evangéliumból éljenek” (1Kor 9,13-14). Mindezekből – még ha az első időkben különleges hangsúlyt kapott is a szegények segítése mint az egyházi javak célja – nem következik világosan, hogy itt időbeli sorrend lenne e javaknak a kánonban felsorolt céljai között. José Maria Piñero Carrión szerint ellenkezőleg: a szegények – istentisztelet – szolgálattevők ellátása sorrend hagyományosan hierarchikus sorrend is e célok között³¹. Mégis inkább úgy tűnik, hogy a céloknak ezt a rangsorát a pozitív kánonjogban nem határozták meg, és nem nyilvánították ki – legalábbis nem ez következik az egyházi célok más felsorolásaiból, amelyeket az CIC-ben találunk (vö.: 215. k., 298. k., 1249. k., 1253. k., 1285. k., 1293. k. 1. §, 1340. k. 1. §) –, sőt inkább erkölcsileg kötelező rendet lehetne felállítani szélsőséges esetekben, mint Máté evangéliumában olvassuk Dávidról, aki végső szükségben megette a felajánlott kenyereket (Mt 12,4).

Az Egyház valamennyi javára nézve érvényes az a megállapítás, hogy azoknak a használata és kezelése nemcsak erkölcsi kérdés, hanem az egyháztani-szentségi rendbe is tartozik, mivel a javak az Egyház külső oldalának avagy szentségi jel voltának részét

²⁸ Kiadása: P. P. JOANNOU, *Disciplin générale antique (IV^e-IX^e s.) I, 2 Les canons des Synodes Particuliers* (Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, fasc. IX), Grottaferrata (Roma) 1962, 125-26.

²⁹ Pl. Lev 19,33-34; MTörv 14,28-29; 15,7sk; 26,12; Jób 29, 12; 31,17-20; Zsolt 41,2; Préd 4,1-11; Iz 1,17; Ez 16,49; PÉRISSET, *Les biens* 38.

³⁰ Vö. Róm 15,26; 1Kor 16,1-4; 2Kor 8-9.

³¹ Vö. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *Comentario al can. 1254*, in *Código de Derecho Canónico*, edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones, dir. A. BENLLOCH POVEDA, Valencia 1993, 560.

alkotják³². Ily módon az egyházi javak valamennyi célja egységet alkot az Egyház általános küldetésében a *salus animarum*-ban (a lelkek üdvösségében)³³. A különféle célok megkülönböztetését indokolja az a tény, hogy magának az Egyháznak a természete révén, amely szerves és szervezett közösség, különböző tagjai különlegesen felelősek lehetnek egyes meghatározott tevékenységeiért. Ugyanez vonatkozik a különféle szervekre és társulásokra is. Ez megkívánhatja, hogy az Egyház különböző javainak különféle tulajdonosai legyenek.

III. AZ ANYAGI JAVAK KÜLÖNBÖZŐ TULAJDONOSAI

Az 1255. kánon szerint „*az egyetemes Egyház és az Apostoli Szentszék, a részegyházak, valamint minden más, akár hivatalos, akár magánjellegű jogi személy jogképességgel rendelkezik anyagi javak szerzésére, birtoklására, igazgatására és elidegenítésére a jognak megfelelően*”. E kánon forrásai között első helyen szerepel az 1917-es CIC 1495. k. 2. §-a. Ez egyszerűen megállapította, hogy más, a Katolikus Egyháztól és Szentszéktől különböző erkölcsi személyeknek is megvan ugyanaz az anyagi javakra vonatkozó képessége. A jelenleg hatályos kánon forrásai között az egyetlen zsinati szövegrész a *Perfectae Caritatis* kezdetű határozat 13. pontja. Ez szól a szerzetes intézmények, tartományaik és házaik javairól, de hangsúlyozza, hogy mindezek között a tulajdonosok között az anyagi javak cseréje valósuljon meg oly módon, hogy tulajdonosaik sokfélesége beleilleszkedjék az egyházi közösség és a szolidaritás dinamikájába. Egyébként az új kánon, az 1917-es CIC-től eltérően megemlíti az egyetemes Egyházat és a Szentszéket csakúgy, mint a részegyházakat és más jogi személyeket, mégpedig mind a közjogi, mind a magánjogi személyeket.

A hatályos CIC-ben fontos a megkülönböztetés a köz- és a magánjellel között. Csak a közjogi személyek javai egyházi javak (1257. k. 1. §). A magánjellegű jogi személyek anyagi önrendelkezése mégis kánoni elismerést nyer. Amikor a hívek, élve erre vonatkozó jogukkal, olyan magántársulást alkotnak, amely a segítő szeretet vagy a vallásosság gyakorlását tűzi ki célul, vagy a keresztény hivatás gyarapodását a világban (215. k.), ez az illetékes hatóságtól megkaphatja a jogi személyiséget is (322. k. 1. §). Ez esetben a társulás javainak kezelése megmarad az illetékes egyházi hatóság felügyelete alatt. Ennek kell felügyelnie arra, hogy a javakat a társulás céljaira használják (325. k. 1. §). A magántársulások javai különlegesen alá vannak vetve a főpásztor fennhatóságának a kegyes célokra adományozott vagy örökbe hagyott javak kezelése tekintetében (325. k. 2. § vö.: 1301. k.). Mindebből az következik, hogy az egyházi javakon kívül, vagyis azokon kívül, amelyek az Egyház közjogi személyeinek tulajdonát képezik, a magánjogi személyek javainak is az Egyház céljait kell szolgálniuk, amennyiben ezek a jogi személyek is részesülnek magának az Egyháznak a céljában. Ellenkező esetben ugyanis egy pusztán magánjellegű társulás vagy alapítvány az Egyház jogrendjében nem kapna személyiséget, hanem megmaradna a világi jogrend szférájában. Az egyházi magánjellegű jogi személyek javait a szerzők egyházas javaknak vagy egyházas magánjavaknak³⁴ nevezik, meg-

³² Vö. pl. S. WIEDENHOFER, *Kirche, Geld und Glaube, Ekklesiologische Überlegungen*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 142 (1994) 177.

³³ Vö. DE PAOLIS, *I beni temporalis della Chiesa. Canonici preliminari* 38.

³⁴ Vö. J.-P. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico* (Pontificio Ateneo della Croce, Trattati di diritto 4), Milano 1997, 36-40.

különböztetésül mind az egyházi javaktól, mind a hívek javaitól, amelyek egyszerűen magánjavak.

A másik fontos és kényes kérdés, hogyan viszonyulnak egymáshoz a különféle közjogi személyek vagyoni jogai. Fentebb utaltunk a szerzetesházak, tartományok és intézmények közötti viszonyra. Hasonló probléma a plébániák és az egyházmegyék közti kapcsolat is. Bizonyos, hogy itt is érvényesülnie kell a szolidaritás és a közösség (*communio*) elvének. A tehetősebb plébániáknak segíteniük kell a szegényebb plébániákat. Az 1263. k. értelmében a megyés püspöknek joga van arra, hogy a kormányzása alá tartozó közjogi személyekre nem túlzott adót vessen ki az egyházmegye szükségleteire. Mindezen javak kezelése rendesen a tulajdonosukat illeti, de a főpásztornak joga van arra, hogy közbelépjen hanyagság esetén (1279. k. 1. §). A főpásztorra tartozik az egyházi javak kezelésének ellenőrzése is (vö. pl. 1287. k. 1. §). A tulajdonjog mégis – mint az 1256. kánonból is látni fogjuk – azt a jogi személyt illeti meg, aki a kérdéses javakat megszerezte.

Az Egyház különféle – egymással alá- fölérendeltségi viszonyban lévő – közjogi személyeinek javaival kapcsolatban, a különböző országokban különféle kérdések merülnek fel az állam jogrendjére tekintettel. E kérdések közül kettő látszik különösen fontosnak:

- 1) Ha az állam nem ismeri el az Egyház valamennyi ilyen személyének jogi személyiségét. Lehetséges, hogy az állam az Egyháznak egyetlen jogi személyt sem ismeri el, de létrehoz vagy engedélyez más jogi személyeket hasonló szerepekkel, mint például a katolikusok helyi istentiszteleti egyesületeit, illetve országos vagy regionális szövetségeit. Még ha e kérdések, amelyek réndkívül élesek voltak a XX. század elején Franciaországban, távolinak tűnnek is, sokkal közelebbi a volt Szovjetunióban lévő helyzet, ahol az egyes államokban nehéznek bizonyulhat a plébániáknak mint olyanoknak az elismerése. Ha viszont csak néhány egyházi jogi személyt ismer el az állam, a részleges kánonjogban külön szabályozást kívánhat az Egyház különböző személyei jogainak belső összehangolása.
- 2) A másik fő probléma abból adódik, ha az állam eleve elismeri az Egyház sok vagy valamennyi jogi személyét, de nem garantálja kellően ezek belső viszonylatainak érvényesülését, vagyonkezelőik illetékessége tiszteletben tartását. Ennek biztosítására, a különböző világi jogrendekben, az Egyház az egyes országokban különböző rendszereket igyekezett kialakítani.

Magyarországon például a lelkiismereti és vallásszabadságról és az egyházakról szóló 1990. évi IV. tv. (13. § /1/) szerint három fajtája létezik az egyházi jogi személyeknek. Az első fajtába tartoznak maguk az egyházak és az egyházak szövetségei, amelyek a bíróságnál történő bejegyzés révén kapják meg a világi jogi személyiséget. A Magyar Katolikus Egyház például az Esztergom-Komárom Megyei Bíróságnál került bejegyezésre, jöllehet az Egyház saját jogrendjében a „Magyar Katolikus Egyház” nem minősül jogi személynek. Ezzel kapcsolatban az a gyakorlati probléma, hogy a magyar jog szerint mindegyik egyháznak az a képviselője, akit a bejegyzés pillanatában – annak saját belső szabályai szerint – bejelentenek (uo. 10. §. /2/)³⁵. Ámde, ha a kérdéses jogi személy

³⁵ P. ERDŐ, *Neue Entwicklungen im ungarischen Partikularkirchenrecht*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 162 (1993) 465-467; UA., *Die Eintragung und die Vertretung der Kirchen und der kirchlichen juristischen Personen*, in *Az európai államok és az Egyházak kapcsolata a megváltozott világban. Nemzetközi Konferencia*

nem létezik a kánonjogban, hogyan szabályozható kánonjogilag, hogy ki a képviselője? Úgy látszik, az lehet a megoldás, hogy az érintett egyházi jogi személyek kánonjog szerinti képviselői erre megbízást adnak annak, akit az állami bejegyzésre bejelentenek. Tekintettel Magyarország prímásának a kánonjogban is bizonyos jelentőséggel rendelkező általános történelmi képviseleti szerepére, mely nem azonos az összes egyházmegyék jogügyleti képviseletével, e világi jogban szereplő közös magyarországi jogi személy képviselőjének azonosításához ez is szempontot jelenthet. Ugyanakkor a külön bejegyzett egyházi szervezeti egységek is a Katolikus Egyház nevében cselekszenek a bejegyzés szerinti képviselőjük útján, természetesen csupán a maguk hatáskörében.

A jogi személyek második fajtáját az egyházak szerkezeti egységei alkotják, amelyek az illető egyházak belső szabályai szerint jogi személynek minősülnek (uo. 13. § /2/). Ilyenek például a plébániák. Az állami elismerés végett nem szükséges, de a Legfelsőbb Bíróság egyik döntése szerint még csak nem is lehetséges az állami bejegyzés³⁶. Mégis, a különböző egyházak és az illetékes bíróság közti tanácskozás után a különböző egyházak saját jogára tekintettel bevezetésre került egy, az egyházak különféle szerkezeti egységei közötti további megkülönböztetés. Ezen egységek némelyikét, mint a püspöki konferenciát, a püspöki konferencia titkárságát, az egyházmegyéket és más, a püspökök által eléggé önállóan tartott egyházi intézményeket név szerint bejelentik a bíróságnak, másokat viszont, mint a plébániákat, nem jelentenek be név szerint. E belső megkülönböztetésnek, amit a Katolikus Egyház egy a püspöki konferencián egyhangúlag elfogadott szabályzatban rendez (vö. 455. k. 4. §)³⁷, az a következménye, hogy a bíróságnak név szerint bejelentett szerkezeti egységek, még ha az állam nem írja is elő külön bejegyzésüket a jogi személyiség elnyeréséhez, szabadon cselekedhetnek a bíróságnak pusztán bejelentett képviselőik útján, miközben a plébániák és más alárendelt egységek jogügyleteket csak azon felsőbb egység képviselőjének igazolásával köthetnek, amely név szerint is be van jelente a bíróságon. E gyakorlati megkülönböztetés kifejezett célja az volt, hogy az állam előtt is őrizzék meg azokat a határokat, melyeket a kánonjog szab meg a jogi személyeknek saját javaik kezelésére³⁸. Feltéve, hogy a magyar jog a bejegyzésre nézve nem ismer semmiféle különbséget az egyházak belső szerkezeti egységei között, az Egyház felső szerveinek s ezek képviselőinek név szerinti bejelentése nem tekinthető jogi személyek bejegyzésének, hanem magát a Katolikus Egyházat a maguk körében képviselő képviseleti szervek bejegyzésének. Így a gyakorlati szükségszerűség miatt, legalábbis ebből a szempontból visszatértünk Max Freiherr von Hussareknek, a Habsburg Monarchia osztrák része hajdani miniszterelnökének klasszikus elméletéhez, amely szerint „az ausztriai Római Katolikus Egyházat” mint jogi személyt azok a szervek képviselik, amelyek megfelelnek a saját szervezetének³⁹.

Budapest, 1993. május 26-28. – *The Relationship between the European States and the Churches in a Changed World*, International Conference 26-28. May 1993, Budapest, Budapest 1993, 373-374.

³⁶ Legf. Bir. Kpkf. II. 25 262/1991. sz., in *Döntvénytár-BH1992*. 200.

³⁷ Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, *Az Egyházi jogi személyek bírósági bejegyztetésének és egyházi nyilvántartásának szabályzata*, Budapest 1994, 3

³⁸ Vö. uo. 3-4.

³⁹ M. VON HUSSAREK, *Grundriß des Staatskirchenrechts*, Leipzig 1908, 13; vö. H. SCHNIZER, *Beobachtungen zur Gesamtpersönlichkeit von Religionsbekenntnissen*, in *Vestigia Iuris Romani. Festschrift für Gunter We-sener zum 60. Geburtstag am 3. Juni 1992*, Hrsg. G. KLINGENBERG – M. RAINER – H. STIEGLER, 1992, 415.

A magyar jogban az egyházi jogi személyek harmadik fajtáját az Egyház kebelében lévő úgynevezett önálló (autonóm) szervezetek alkotják (1990. IV. tc. 13. § /3/), amelyek különleges bírósági bejegyzést igényelnek az állami elismerés végett. A világi jogban ennek a kategóriának a megkülönböztetése hasonlít a CIC II. könyvének második és harmadik része közti különbségtételhez. Mégis, a hívők hivatalos társulásai szintén e csoportba tartozhatnak (vö.: 312-320. k.). A szerzetes intézményeken belül, a világi intézményekben vagy az apostoli élet társaságaiban ugyancsak léteznek azonban belső közjogi személyek, így az egyes rendházak, tartományok (vö.: 634. k. 1. §) stb. Ezeket szerkezeti egységeknek tekintik, és nem jelentik be a bíróságnál, így cselekedni csak a felsőbb egység képviselőjének igazolásával tudnak. A monastorokat vagy a sui iuris (saját jogú) házakat (613. k.) ezzel szemben szintén név szerint jelentik be a bíróságnak, csakúgy mint azokat az intézményeket és egyéb belső jogi személyeket, „melyeket a nagyobb szerzetes előjáró annyira önállóaknak ítél, hogy gazdálkodásuk kánonjogi korlátainak nem kíván az alábbi (b) kategóriába sorolással érvényt szerezni”⁴⁰.

Mindebből láthatjuk, miféle gyakorlati következményei lehetnek annak, hogy sokféle jogi személy lehet vagyoni jogok alanya. Az állami egyházjognak és a részleges kánonjognak mindezek az erőfeszítései azonban szükségesek lehetnek, hogy működtessék az Egyház szerves vonatkozását, vagyis a hierarchikusan szervezett communiót, tiszteletben tartva az egyes szervezeti egységek autonómiáját. Ezek az egységek gyakran maguk is hívők közösségei, mint az egyházmegye, a plébánia vagy a társulások. Ugyanakkor figyelembe kell venni az összehangolás szükségességét is, mind a szervezett apostoli tevékenységben, mind pedig magának az egész Egyháznak az egységes támasztétele terén.

IV. A RÓMAI PÁPA LEGFŐBB FENNHATÓSÁGA ÉS „FELSŐBB TULAJDONJOGA” AZ ANYAGI JAVAK FÖLÖTT

1. Tulajdonjog és legfőbb fennhatóság

A CIC 1256. kánonja elismeri, hogy a javak tulajdona azt a jogi személyt illeti, amely azokat törvényesen megszerezte. E tulajdonjog azonban alá van vetve a római pápa legfőbb fennhatóságának. E kánon közvetlen forrása a Piusz–Benedek-féle Kódex 1499. kánonjának 2. §-a. Az egyetlen jelentékeny különbség a két szöveg között az, hogy a hatályos CIC a római pápáról szól, az előző szöveg viszont az Apostoli Szentszéket említette. A latin szöveg *dominium*ról beszél, amit tulajdonnak fordítunk, de a *dominium* jelenthet a tulajdonon túl más jogokat is, így a használatot vagy a haszonélvezetet⁴¹. A kánonjog története bővelkedik az egyházi vagyon jogcímével foglalkozó különböző elméletekben. A kánon szövege még a közvetlen és a közvetett tulajdont sem különbözteti meg egymástól, de – némely szerző szerint⁴² – felismerhető az ilyen különbségtétel a kánon fogalmazásában. A szöveg betű szerinti értelmének alapján inkább látszik úgy, hogy a törvényhozó ebben az esetben a *dominiumon* csak a tulajdont érti, a római pápa

⁴⁰ Magyar Katolikus Püspöki Konferencia, *Az Egyházi jogi személyek* 3.

⁴¹ Vö. PIÑERO CARRIÓN, *Comentario al can. 1256*, in *Código* (Valencia) 560.

⁴² Uo.

kapcsolatát viszont az Egyház javaival a kormányzati hatalomról szóló modern elmélet keretében fejezi ki. A római pápa valóban a legfőbb fennhatóságot gyakorolja, vagy hagyományosabb szakkifejezéssel a felsőbb tulajdonjogot (*supremum dominium*), vagyis a legfőbb hatalmat a közjogi személyek valamennyi java fölött, és a természetüknek megfelelő módon az Egyházban levő magánjogi személyek javai⁴³, sőt bizonyos módon a természetes személyek javai fölött is, ha azoknak a célkitűzése egyházi⁴⁴. Ez a felsőbb tulajdonjog nem jelent szoros értelemben vett tulajdonjogot, hanem arra ad lehetőséget, hogy irányítsa a javaknak az Egyház saját céljaira való hasznosítását, amint ezt az 1273. k. hatályos szövegének szerkesztői⁴⁵ kifejezték.

2. Rendelkezés az egyházi javakról és a tulajdonjog korlátozottsága

A római pápa a fent leírt hatalma alapján az Egyház valamennyi javának legfőbb kormányzója és kezelője is. Ez világosan következik az 1273. kánonból, amely hangsúlyozza, hogy e jogok a római pápát egyházkormányzati primátusa alapján megilletik. E hatalomról azt olvassuk a 331. kánonban, hogy ez Róma püspökét annak a hivatalának az alapján illeti meg, amit az Úr sajátosan Péternek adott, és hogy az „az Egyház fölötti rendes, legfőbb, teljes, közvetlen és egyetemes” hatalom. Ennek a hatalomnak az alapján Péter utóda korlátozhatja is a tulajdonosok jogait⁴⁶, törvényeket vagy egyéb jogszabályokat bocsáthat ki az Egyházban végzett vagyonekezelésről, vagy akár maga is végezhet közvetlenül vagyonekezelői intézkedéseket⁴⁷. A pápának az a joga, hogy a javakról rendelkezék, tartalmazza pl. azt a jogot, hogy bizonyos elidegenítéseket engedélyezzen, adósságokat engedjen el, vagy valamilyen egyházi tulajdont másra ruházzon át. Mégis hangsúlyoznunk kell, hogy a pápa legfőbb kormányzati hatalma kiterjed minden egyházi célokra szánt vagyonekre, még ha magánszemély is a tulajdonosuk, ám legfőbb vagyonekezelői hatalma az 1273. k. szerint csak a közjogi személyek javaira vonatkozik.

Éppen ezek a lehetőségek teszik nyilvánvalóvá, mennyire fontos a pápaságnak mint az Egyház egysége központjának szolgálata. A fent említett lehetőség nélkül nem lehetne biztosítani, hogy az egyházi javak használata az Egyház egyetlen célját szolgálja. A pápaságnak ez a különleges szolgálata főként a Szentszéknek azokban a nemzetközi egyezményeiben nyilvánul meg, melyek az egyes egyházi közjogi személyek javaira vonatkoznak, s amelyek tartalmazhatnak többek között bizonyos államosított egyházi javakról való lemondást⁴⁸, vagy egyes államosított egyházi épületek visszaszerzésére vonatkozó jogok átalakítását tartós jövedelemforrássá. Ez utóbbira példaként említhető a Magyarországgal 1997. június 20-án kötött megállapodás.

Mint láttuk, a pápának ilyen jogait az Egyház közjogi személyeinek vagyona fölött manapság elméletileg már nem annyira az összes egyházi javak fölötti különleges pá-

⁴³ Vö. HEIMERL – PREE, *Handbuch des Vermögensrechts* 65, nr. 1/56.

⁴⁴ DE PAOLIS, *I beni temporalì della Chiesa. Canonì preliminari* 29.

⁴⁵ Vö. *Communicationes* 12 (1980) 412-413.

⁴⁶ L. CENTURIONI, *L'amministrazione dei beni ecclesiastici; le competenze del vescovo diocesano* (Pontificia Universitas Lateranensis, Theses ad Doctoratum in Iure Canonico), Roma 1996, 10.

⁴⁷ Vö. *Communicationes* 5 (1973) 97.

⁴⁸ Vö. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale* 32.

pai tulajdonjogra alapozzák, hanem a primátusra és arra a tényre, hogy a római pápa ezeknek a javaknak a legfőbb kezelője. Ez a jogköre azonban nem merül ki azokban a feladatokban, amelyek szorosban az egyházkormányzati hatalomhoz tartoznak, vagyis a törvényhozásban, a bírói és a végrehajtoi hatalom gyakorlásában⁴⁹, hanem vele jár az ellenőrzés és a felügyelet joga is, sőt a közvetlen intézkedés lehetősége is annak biztosítására, hogy ez a vagyon tényleg sajátos rendeltetését szolgálja. Ebből következik, hogy az Egyházban a közjogi személyek tulajdonjogának egészen különleges jelentése van. Ez a jog az Egyház egységére tekintettel viszonylagossá válik, hiszen az Egyház egysége a Lélek, az Úr, a hit és a látható társadalmi létezés egységét is jelenti⁵⁰.

Az egyházi tulajdonjognak ez a sajátos jellege jóval többet jelent, mint a bármifajta (sajátosan is a világi jogrendben érvényesülő) tulajdonjog általános korlátozott mivolta a javak egyetemes rendeltetésére tekintettel, melyet a *Gaudium et Spes* 69-71. pontja és az Egyház egész szociális tanítása hangsúlyoz⁵¹. Tehát az Egyházon belüli tulajdonjog korlátozott mivolta nem csupán úgy értendő, mint ahogyan a katolikus tanítás szerint mondjuk a nagytőkések tulajdonuk kezelése kapcsán erkölcsileg felelősek a tőlük függő emberek megélhetéséért.

3. A javak tulajdona feletti legfőbb fennhatóság alanya

Az 1256. k. szövegével kapcsolatos másik kérdés, hogy látszólagos feszültség⁵² áll fenn aközött a tény között, hogy a kánon csak a római pápa legfőbb fennhatóságát említi, pedig a *Lumen Gentium* 22. b pontjának klasszikus állítása szerint, amit a 336. k. is megismétel, a püspökök testülete szintén alanya az egész Egyház fölötti legfőbb és teljes hatalomnak. Ez utóbbi hatalomról nem állítják, hogy közvetlen, mint a római pápáról. Jellemző, hogy a pápai hatalomnak éppen a közvetlen jellege az alapja annak, hogy a pápa az idézett 1273. k.⁵³ értelmében az egyházi javaknak is legfőbb kezelője. Úgy tűnik, hogy a püspökök testülete hatalmának közvetlen jellege olyan probléma, mely még további, mélyebb teológiai tanulmányozásra szorul. Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy a gyakorlatban a püspökök teljes testülete nehezen tudna gyakorolni ilyen közvetlen hatalmat. A zsinati tanítás fényében és az egész CIC szövegösszefüggésében mégis megfogalmazható az az elv, hogy a javak tulajdonjoga az Egyház legfőbb hatóságának alárendelten azt a jogi személyt illeti, amely azokat törvényesen megszerezte.

Ennek kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy az Egyház legfőbb hatóságán kívül a többi egyházi hatóságoknak is munkálkodniuk kell a javak kiegyenlítésén olyan lelkipásztori terv keretében, amely az Egyház rájuk bízott részére vonatkozik. Így kell kifejeznünk azt az egységet, amelynek a püspök az alapja, amint ezt különösen a *Lumen Gentium* 23. pontja tanítja⁵⁴. A püspököknek ez a küldetése tükröződik azokban a különböző il-

⁴⁹ Vö. HEIMERL – PREE, *Handbuch des Vermögensrechts* 66, nr. 1/59.

⁵⁰ Vö. M. LOPEZ ALARCON, *Comentario al can. 1256*, in *Comentario exegético IV/1*, 53-54.

⁵¹ Vö. pl. E. CHIAVACCI, *Proprietà*, in *Nouvo dizionario di teologia morale*, a cura di F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, Cinisello Balsamo (Milano), 1990, 1036-1037.

⁵² Vö. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale* 33.

⁵³ J. HERVADA, *La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico*, in *Ius Canonicum* 2 (1962) 460; J. T. MARTÍN DE AGAR, *Beni temporali e minnionne della Chiesa* (Dispense ad uso degli studenti), Roma, 1997, 15.

⁵⁴ CENTURIONI 10-11.

letékességekben, amelyeket a jog a javakra vonatkozóan a megyés püspököknek vagy a főpásztoroknak tulajdonít. Mégis lényeges a különbség a püspökök vagy más főpásztorok jogai és a pápa legfőbb fennhatósága között. A püspökök hatalma e téren kevésbé közvetlen, ezért nem illeti meg őket a közvetlen vagyongazdálkodás joga a különféle jogi személyek javai fölött az 1273. k. szerinti értelemben. Eszerint tehát a főpásztor megparancsolhatná a plébánosnak, hogy idegenítse el a plébánia valamelyik épületét, de a plébános mint a plébánia jogi képviselője tudta nélkül, a plébánia nevében önállóan vagyongazdálkodási intézkedést nem végezhetne, hiszen ez a plébánia mint jogi személy tulajdonosi jogainak olyan szűkítését jelentené, amelyet a törvény nem irányoz elő. Márpedig a CIC 18. kánonja szerint azokat a törvényeket, melyek a jogok szabad gyakorlását korlátozzák, szorosan kell értelmezni. A plébániai vagyongazdálkodás ugyan számos tekintetben püspöki engedélyhez kötött, továbbá a püspökök vagyongazdálkodási kérdésekben is utasítási joga van, mindez mégsem tartalmazza a plébánia mint jogi személy tulajdonjogának oly mértékű korlátozását, hogy nevében és terhére a saját jogi képviselőjén (a plébánoson) – és rendkívüli esetben a római pápán – kívül más is végezhetne vagyongazdálkodási intézkedéseket.

4. Szubszidiaritás és *communio*

Összefoglalva mindazt, amit a jogi személyek tulajdonjogáról és az egyházi hatóságnak a javak feletti hatalmáról elmondtunk, megállapíthatjuk hogy az egyházi célokra szánt különféle javak az Egyház hatalmának való alárendeltségük szempontjából koncentrikus köröket alkotnak. A központban az egyházi közjogi személyek javai állnak. Ezek alá vannak rendelve az egyházi javakra vonatkozó teljes kánonjogi szabályrendszernek, sőt a római pápa közvetlenül is kezelheti őket. Tágabb körben helyezkednek el az egyházi magánjogi személyek javai. Ezek az illető jogi személy céljaira vannak rendelve. Ez a személy azonban részesedik magának az Egyháznak a céljaiban (vö.: 114. k. 1. §), és egyben kifejezi a hívők autonómiáját. Ezek a javak is alá vannak rendelve az Egyház legfőbb hatóságának, valamint az illetékes egyházi hatóság ellenőrzésének és felügyeltének, de általában nem vonatkoznak rájuk az egyházi javakról szóló kánonok, s nem is kezeli őket a római pápa az 1273. k. szerint. Még tágabb kört alkotnak az egyházi célokra rendelt magánjavak, így a jogi személyiség nélküli magántársulások céljára rendelt javak (vö.: 310. k.) vagy azok, amelyeket kegyes célokra, vagy általában az Egyház javára adományoztak (vö.: 1259. és 1299. k.)⁵⁵. Az egyházi hatóság ezekre a javakra nézve csak annak a célnak a szempontjából illetékes, amelyre szánták őket. Mindebben, és a különféle kategóriákhoz tartozó közjogi személyek javainak kormányzására és ellenőrzésére vonatkozó illetékesség igen differenciált szabályozásában is világosan kifejezésére jut a szubszidiaritás elve. Ezt, ha az Egyház életének nem is minden vonatkozásában⁵⁶, de a vagyongazdálkodásban biztosan gondosan figyelembe kellett venni a hatályos CIC előkészítő munkálatai során⁵⁷.

⁵⁵ Vö. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari* 36-37.

⁵⁶ A szubszidiaritás elvének létjogosultságáról és annak korlátairól az Egyházban, lásd ERDŐ P., *Az egyház jog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, Budapest, [1995], 159-171 (nr. 122-132)

⁵⁷ Vö. *Principia quae recognitionem Codicis Iuris canonici dirigant*, in *Communicationes* 9 (1977) 269; 1980-as tervezet in *Communicationes* 12 (1980) 389.

Így a közösség (*communio*) mint az Egyház életének és jogrendjének szerkezeti elve, valamint a vagyonjog terén alkalmazott szubszidiaritás – mely egyaránt kifejezi a rész-egyházak teológiai értékét és méltóságát és a krisztushívők hivatását és felelősségét – szerves összhangban fejt ki hatását.

BEFEJEZÉS

Befejezésül, az előljáróban feltett kérdésünkre válaszolva, rögzíthetjük azokat a legfontosabb zsinati elveket, amelyek az V. könyv három első kánonjában tükröződnek, beállítva őket az egész CIC összefüggésébe. Ezek az elvek:

- 1) az Egyház szabadsága és küldetése;
- 2) az Egyház szentségi mivolta, amely látható egysége révén fejeződik ki és apostoli és karitatív tevékenységében is működik;
- 3) a hierarchikusan rendezett közösség elve (*communio hierarchica*) mint az Egyház szerkezeti elve, mely szentségi mivoltának egyik oldalát jelenti;
- 4) a részegyházak méltósága és a krisztushívők autonómiája. A fenti elvek alapján kíséreltük meg tanulmányunkban az 1254-1256. kánonok teológiailag összefüggő exegézisét a gyakorlati jogalkalmazás szempontjából.

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

KRÁNITZ MIHÁLY

A vallási pluralizmus

A XXI. században az Egyház előtt álló legnagyobb kihívásnak a vallások egymás mellett élése tűnik. Európa az elmúlt ötven évben hozzácsokolt a távol-keleti vallások jelenlétéhez, de rendkívül nehezen tud megbirkózni az iszlám terjedésével. A tolerancia európai mércéje minden vallás számára azonos jogokat és lehetőségeket kínál, ám a viszonzás már nem történik hasonló mértékben. Sőt, a keresztények a föld számos helyén vannak kitéve atrocitásoknak, s van, ahol a helyi ország alkotmánya tiltja a megtérést. Ugyanakkor a világ egyre inkább összezsugorodik, az információk áramlása révén rendkívül közel kerültek egymáshoz a különféle vallásokban élők. Bár nem mehetünk el közömbösen a pluralizmus valósága mellett, az Egyháznak képviselnie kell azt az üzenetet, melyet Isten Jézus Krisztus által bízott rá, hogy benne, az egyetlen Megváltóban mindenki üdvözljön.¹

1. JÉZUS KRISZTUS A VALLÁSOK BETELJESÉDÉSE

A katolikus teológiában már a II. Vatikáni Zsinat előtt (1962-1965) foglalkoztak a teológusok a „nem hívők üdvösségével”, és a nagy vallási hagyományok jelentőségével. Ennek során alakult ki az az irányzat, amely a kereszténységben az üdvösségre vezető út teljességét látja, figyelembe véve egyúttal a vallások értékeit is.

Jean Daniélou (1905-1974) az első teológus Nyugaton, akit a vallásokkal kapcsolatban a „beteljesedés” teológusának lehet nevezni. Az 1940-es évektől kezdve egészen a 70-es évekig rendkívül sokat írt erről.² Daniélou a világ vallási hagyományait a Jézus Krisztusban az emberiségért végbevitt Isten terve felől szemléli. Ebben az összefüggésben felvetődik a kérdés, hogy mit tud mondani a kereszténység a vallásoknak, akikkel a múltban találkozott, és akikkel a modern időkben egyre inkább kapcsolatban áll. Gondolkodásának fő vonala a történelemteológia, amely Isten fokozatos megnyilvánulása az emberiség felé. Mindazonáltal Daniélou számára a történelemteológia csak a zsidó-keresztény hagyományra szorítkozik. Ez Istennek a személyes kinyilatkoztatásával kezdődik, először Izraelnek, Ábrahám és Mózes közvetítésével, majd a választott nép történetében folytatódik, végül Jézus Krisztusban éri el csúcspontját, aki az Egyházra bízta üdvözítő üzenetét. Mindaz, ami a történelemben Istennek személyes kinyilatkoztatá-

¹ Vö. 1Tim 2,4: „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözljön, és eljusson az igazság ismeretére.”

² DANIÉLOU, J., *Le Mystère du salut des nations*, Seuil, Paris 1946; *Le Mystère de l'avent*, Seuil, Paris, 1948; *Essai sur le mystère de l'histoire* Seuil, Paris 1953; *Les saints „païens” de l'Ancien Testament*, Seuil, Paris, 1956; *Mythes païens, mystère chrétiens*, Fayard, Paris, 1966; *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris, 1969.

sa előtt történt, jóllehet az isteni tervben az emberi faj számára már benne volt, azt „prehistorikus”-nak nevezhetjük. Ugyanez a kifejezés alkalmazható a többi vallási tapasztalatra, mellyel a zsidó-keresztény hagyományon kívül találkozunk, a világ vallásaiban. De ebben az esetben mi a világ vallásainak pontos értéke? Milyen értelemben jelentenek „előkészületet az evangéliumra”?

Daniélou különbséget tesz természetes és természetfölötti között, valamint vallás és kinyilatkoztatás között. A „nem keresztény vallások” a természetes értelem rendjéhez tartoznak, a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás a természetfeletti hit rendjéhez. A világ vallásaiban, ahogy ma ismerjük őket, keveredik az igazság és a hazugság, a fény és a sötétség, a helyes és helytelen cselekedetek. A három monoteista vallás – zsidóság, kereszténység, iszlám – kivételével, a többi vallás a természet rendjében az Istenről elnyert emberi kidolgozások. Mint ilyenek, képtelenek, hogy az üdvözítő hitre elvezessenek, ami egyedül Isten ingyenes ajándéka az emberi lények életében. A vallásoknak tehát nincs üdvözítő erejük. Az emberi személy abszolút Lét felé törekvésének különböző kifejeződései láthatók az egyes kultúrákban, s ezek az üdvösség történetének összefüggésében „kétszeresen is anakronisztikusnak” látszanak, mivel egyszer meghaladta őket a zsidóság, majd még inkább végérvényes módon a Krisztus-esemény és a kereszténység.

A másik jelentős teológus Henri de Lubac (1896-1991), aki főleg a kereszténység és a buddhizmus összehasonlítása során foglalkozott a nagy világvallásokkal. Különböző világlátásban az emberi személy megszabadulásának kétféle látszólag kibékíthetetlen szemléletét ismerteti.³ Először a természetfeletti titkáról értekezett, majd egy hagyománytörténeti művet írt, és végül egy szisztematikus tanulmányt.⁴ A kereszténységet a többi vallással szembesítette, és kimutatta ez utóbbi páratlanságát és egyedülálló jellegét az előzőekkel szemben, mind a tanítás, mind a misztika területén.

Klasszikus művétől a *Catholicisme*-től kezdve Szent Iraeneus alapján arról az „abszolút újdonságról” ír, melyet a kereszténység az emberiség vallástörténetében jelentett.⁵ Mint Daniélou, úgy Lubac számára is a világ vallásai és a kereszténység közötti kapcsolat megfelel a természetes és a természetfölötti struktúrának. De mindkettő belsőleg egyesül Jézus Krisztusban. Krisztus nem rivalizál az emberi természettel, mert Krisztus és az ő kegyelme nem is az emberi természetből származik.⁶ Ugyanígy a vallások és a kereszténység között sincs viszálykodás. A kereszténység, mint Istennek Jézus Krisztusban megtestesült kegyelme a természetfölötti vallás. Ebből azonban nem következik, hogy ami igaz és jó a vallásokban, az hamis lenne, mivel „a kegyelem nem rombolja le a természetet.”

Ám ahogy az emberi természet is egyszerre teremtett és bűnös, úgy a világ vallásai az „Ige magvait”, de ellentmondó elemeket is tartalmaznak: Isten nyomait, de egyúttal a bűn nyomait is. Anélkül, hogy velük szembeszállna, a kereszténység feltárja pozitív értékeiket, s azokat átvéve, megtisztítja és átalakítja őket. Krisztus misztériuma eléri a más vallási hagyományok tagjait is, mint az Istennel való egyesülés utáni emberi vágyakozásra adott isteni válasz, de maguk a vallási hagyományok az üdvösség misztériumában nem játszanak szerepet. Lubac megjegyzi, hogy ha a vallási hagyományoknak po-

³ LUBAC, H. DE, *Aspects de bouddhisme*, I-II., Seuil, Paris, 1951-1955; *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris, 1952.

⁴ LUBAC, H. DE, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris, 1946.

⁵ LUBAC, H. DE, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris, 1952.

⁶ LUBAC, H. DE, *Catholicisme*, 107-110.

zítív üdvözítő értékük lenne, akkor ő szembehelyezkedne a kereszténységgel, hiszen akkor elhomályosulna ennek egyedülálló jellege. Az isteni üdvrend rendezett terv: csak egyetlen tengely, egyetlen vonatkozási pont van, ez pedig a kereszténység, az üdvösség egyetlen útja. Azt gondolni, hogy a többi hagyományok pozitív szerepet játszik tagjai üdvmsztériumában, egyet jelentene az üdvösség több, párhuzamos útjának felállításával, lerombolva így az isteni terv egységét.⁷

Hans Urs von Balthasar (1905-1988) bőséges irodalmi alkotásában nem találunk részletes vallásteológiát. Számos írásában azonban kitér a kereszténység a világ vallásainak összehasonlítására, hogy különbségüket, azaz a kereszténység, abszolút jellegét kimutassa.⁸ A balthasari fogalomkészlet egyik kulcsszava az „egyetemesen konkrét”, az *universale concretum*, melyet Jézus Krisztus misztériumával kapcsolatban használ, s ez jól megmutatja személyének abszolút jellegét, vagyis azt, hogy az Isten és az emberi faj kapcsolatának rendjében, egyedül Krisztusban szűnt meg a „részleges-konkrét” és az „egyetemes-konkrét” szembenállása.⁹ Balthasar azt mégsem gondolja, hogy a vallások esetében konvergenciáról vagy integrációról lehetne beszélni, illetve kijelenteni, hogy minden „egyetemes vallásnak” azonos értéke van. Alapvetően meg kell különböztetni a kinyilatkoztatásból fakadó vallásokat – zsidóság, kereszténység, iszlám, melyeknek közös a hitük a személyes teremtő Istenben–, és a keleti vallásokat, akik számára a személytelen, isteni kinyilatkoztatás átmeneti, időleges jelenségek mögött rejtőzik. A két csoportot határozott irányok választják el egymástól: Istentől az emberi személyig a monotheista vallásokban, és az embertől az isteni Abszolútumig a többiben. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lennének közös pontok, mivel minden vallásnak van egy közös alapja és lényege, mely az emberi személy öntranszcendenciájában és felszabadításában áll. Mindazonáltal ennek megvalósítása különböző módon történik: egyfelől Isten lehajlásában Igéje által a történelemben, az emberi faj felé, szeretetben és önmaga odaajándékozásában; másik oldalról pedig az ember küzdelmében a személytelen Abszolútumra való alapozással, önmaguk megszabadítására. E két irány között nem lehetséges a konvergencia. Két egymást kölcsönösen kizáró világszemléletből (*Weltanschauung*) táplálkoznak, s az „egyetemes vallás” megvalósíthatatlan utópia. Azonban azt is látni kell, hogy kölcsönös ellentmondásukban, a két vallási modell egyaránt univerzalizmust és abszolút igényt követel magának.

2. KRISZTUS TITKA A VALLÁSI HAGYOMÁNYOKBAN

Az előző irányzat mellett megjelenik a vallásokat az üdvösség lehetséges útjaként tekintő teológusok elgondolása is, mely a jelenlegi vallásközi párbeszéd egyik legkényesebb eleme.

⁷ LUBAC, H. DE, *Paradox et Mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, 149.

⁸ BALTHASAR, H. U. VON, *Das betrachtende Gebet*, Johannes, Einsiedeln 1965; *Theologie der Geschichte*, Johannes, Einsiedeln 1950; *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes, Einsiedeln, 1974; *Neue Klarstellungen*, Johannes, Einsiedeln, 1979; „*Homo creatus est*”, *Skizzen zur Theologie V*, Johannes, Einsiedeln, 1986; *Das Christentum und die Weltreligionen*, Informationszentrum Berufe der Kirche, Fribourg, 1979; *Christen sind einfältig*, Johannes, Einsiedeln 1983; „*Catholicism and the Religions*”, in *Communio* 5 (1978), 6-14.

⁹ A Nikolaus Cusanus-tól kölcsönzött fogalom többször szerepel Balthasarnál.

A vallási hagyományokban Krisztus tevékeny, de rejtett, ismeretlen jelenlétére alkalmazta Karl Rahner (1904-1984) az „anonim keresztények” sokat vitatott kifejezést.¹⁰ Rahner elgondolása teológiai antropológiájára épül, vagyis a konkrét történelmi állapotban lévő emberi faj filozófiai-teológiai elemzésére úgy, ahogy Isten megteremtette és a vele való egyesülésre szánta. A konkrét történelmi emberi személyre jellemző „természetfölötti egzisztenciál” nem azonosítható egy „engedelmességi képességgel”, vagy egy, az emberi természetben lévő Isten látásának metafizikailag tekintett „természetes vágyával,” mint olyannal. A valóság konkrét és természetfölötti rendjében többet hordozunk magunkban, mint az Istenre irányuló passzív öntranszcendencia képességét. Konkrétan és tevékenyen, egy ilyen öntranszcendencia megvalósítására vagyunk ráirányítva. A „természetfölötti egzisztenciál” az isteni kegyelem szabad kezdeményezése által a bennünk megtestesült alapvető struktúra, amely nem szándékolt tevékenységünket, feléje irányítja. Ez az Isten „transzcendentális megtapasztalása” az emberi személy minden tevékenységére jellemző, és arra van rendelve, hogy a „kategorialis” vagy a „tematizált” rendben történetileg konkretizálódjon. Egy bizonyos konkretizáció megy végbe az emberiség vallási hagyományaiban, melyekben megtestesül a természetfelettilag felemelt, bennük lévő kategorialis közvetítés.

A keresztény misztérium is itt találja meg az emberi személyben gyökereit és sajátos szerepét. Az emberi személy ugyanakkor a Jézus Krisztusban adott isteni önközlés helye és eseménye. Benne Isten történetileg és végérvényesen teljesítette önmaga átadását az emberiségnek, a kegyelemben és a megbocsátásban. Az emberi személy nem kezdeményezheti Isten keresését, mivel a Jézus Krisztusban adott isteni önajándékozás a forrása számunkra az Isten megtalálásának. Szent Ágoston így fogalmaz: „*Nem keresnél, ha már nem találtalak volna meg.*” A keresztény kinyilatkoztatás szemszögéből az üdvösség története, mely Jézus Krisztusban teljeseedik be, koextenzív a világ történetével.¹¹ Az emberiség történelme folyamán valamennyi személy megtapasztalja az isteni kegyelem felajánlását, amelyre az elfogadás szabad cselekedetével kell megnyílnia. Akár tematikusan, akár másképp valósul meg, a személy tudatos felfogásában, a felajánlás és a kegyelem ajándéka mindig konkrétan és egzisztenciálisan végbemegy Jézus Krisztusban.

Mit kell ezek után az „anonim keresztényeken” érteni? A kifejezés közvetlenül Jézus Krisztus misztériumának egyetemes jelenlétére utal, nem pedig a keresztény közösség által felfogott „kereszténységre”, amelyben a keresztény hitet kifejezetten megvallják. Az

¹⁰ RAHNER, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte in Schriften zur Theologie* V, Benziger, Einsiedeln 1962, 115-135; *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen in Schriften zur Theologie* V, Benziger, Einsiedeln 1962, 136-158, magyarul: *A kereszténység és a nem keresztény vallások in Isten rejtelem*, Egyházforum Budapest 1994, 51-66; *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung in Schriften zur Theologie* V, Benziger, Einsiedeln 1962, 183-221; *Die anonymen Christen in Schriften zur Theologie* VI, Benziger, Einsiedeln 1965, 545-554; *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen” in Schriften zur Theologie* X, Benziger, Einsiedeln 1972, 531-546, magyarul: *Megjegyzések az „anonim keresztények” problémájához in Isten rejtelem*, Egyházforum Budapest 1994, 67-77; *Der eine Jesus Christus und die universalität des Heiles in Schriften zur Theologie* XII, Benziger, Einsiedeln 1975, 251-282; *Jesus Christus in die nichtchristlichen Religionen in Schriften zur Theologie* XII, Benziger, Einsiedeln 1975, 370-383; *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in Schriften zur Theologie* XIII, Benziger, Einsiedeln 1978, 341-350; *A hit alapjai*, SZIT, Budapest 1983, 163-182; *Profangeschichte und Heilsgeschichte in Schriften zur Theologie* XV, Benziger, Einsiedeln 1983, 11-23; *Über den Absolutheitsanspruch des Christentum in Schriften zur Theologie* XV, Benziger, Einsiedeln 1983, 171-184.

¹¹ RAHNER, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte in Schriften zur Theologie* V, Benziger, Einsiedeln 1962, 115-135.

„anonim kereszténység” azt jelenti, hogy a Jézus Krisztusban való üdvösség minden emberi személy számára elérhető, bármilyen történelmi helyzetben is, feltéve, ha bár rejtett módon, megnyílik Istennek a Jézus Krisztus-eseményben csúcspodott önközlésére. Ez azt is jelenti, hogy a feltámadott Úr nem egy egyszerű látható cselekedete éri el őket, hanem titokzatos módon azon vallási hagyomány közvetítése által, amelyhez tartoznak. Ez tehát egy anonim vagy implicit kereszténység, és van egy kifejezett, explicit kereszténység is. Mindkettő „keresztény”, az őket elválasztó tekintélyes távolság ellenére.

Rahner elmélete meglehetősen nagy ellenállásba ütközött¹². Egyesek sértőnek találták a kifejezést a nem keresztényekre, mondván, hogy azzal igyekszünk őket meghatározni, amit tagadnak, ahelyett, hogy saját önazonosságukat mutatnánk meg úgy, ahogy ők ezt felfogják¹³. Rahner erre úgy felelt, hogy a kifejezést a keresztény teológia összefüggésében kell használni, a többi vallás kapcsolatát Krisztus misztériumával megvilágítva, nem pedig a vallásközi párbeszédben.¹⁴

Raimundo Panikkar (1918-) a hinduizmusban az ismeretlen Krisztust fedezte fel.¹⁵ Nem általánosságban a vallási hagyományokról, hanem kifejezetten a hinduizmusról beszél, és kijelenti, hogy Krisztus élő jelenléte megtalálható a hinduizmusban. Nemcsak a hindu vallás személyes és szubjektív megélésében, hanem mint objektív és társadalmi jelenségben. Panikkar e meglátásával meghaladja mindazt, amit a „beteljesedés elmélete” képviselői állítanak. Véleménye szerint Krisztus nemcsak az az ontológiai cél, amit a hinduizmus követ, hanem ennek inspiráló igazsága és kegyelme, az a jóllehet rejtett erő, amely a hinduizmust önmaga teljességének felfedezésére vezeti. Krisztus minden hiteles vallási tapasztalat forrása, és ő a hinduizmus és a kereszténység ontológiai találkozáspontja. Mert Krisztus nemcsak a kereszténység kizárólagos tulajdona; ő egyedül Istenhez tartozik. Ezért a kereszténység és a hinduizmus is Krisztusé, bár ez az odatartozás két különböző módon nyilvánul meg.

A hinduizmusnak ezért van helye a keresztény üdvtörténetben. Ennek kifejtésére Panikkar a hinduizmus és a kereszténység „sajátos dialektikáját” fejleszti ki. A hinduizmus egy olyan vallás kiindulópontja, mely teljességét a kereszténységben éri el. Már birtokolja tehát a „keresztény magvetést,” és rendelkezik a „keresztény valóság szimbolizmusával”. Ha a hinduizmus és a kereszténység azonos irányba halad, akkor az egyikből a másikba való átmenet egy *conversio*-t igényel, az élet és a halál misztériumának *pátszkáját*. A hinduizmusnak le kell szállni a keresztéség élő vizébe, hogy abból „átalakulva feltámadjon”. Ami így feljön, az nem lesz valami más, egy másik vallás; inkább egy

¹² Az „anonim keresztények” rahneri elgondolására adott ellenvetéseket, és az azokra adott válaszokat összegzi: D’COSTA, G., *Karl Rahner’s Anonymous Christian – A Reappraisal*, *Modern Theology* 1 (1985/1), 131-148. A jelentősebb ellenvélmények: BALTHASAR, H.U. VON, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes, Einsiedeln 1966; LUBAC, H., *Paradox et Mystère de l’Église*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, 153-156; SCHILLEBEECKX, E., *Glaubensinterpretation*, Matthias-Grünwald, Mainz 1971, 108k.

¹³ KÜNG, H., *Christ sein*, Piper, München 1974.

¹⁴ *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen” in Schriften zur Theologie X*, Benziger, Einsiedeln 1972, 531-546, magyarul: *Megjegyzések az „anonim keresztények” problémájához in Isten rejtelen*, Egyházfórum, Budapest 1994, 67.

¹⁵ PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Longmann, Darton and Todd, London 1964. Az indiai (hindu) apától és spanyol (katolikus) anyától származó jezsuita teológus filozófiai nézeteinek kulcsfogalma *kozmotheandrikus* vízió, mely a reális valóságot szentháromságos módon mutatja be. Legújabb, a „Premio Nonino 2001 – a un maestro del nostro tempo” díjat elnyert könyvében a vallások szükséges párbeszéde mellett száll síkra: Uő., *L’incontro indispensabile: Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001.

jobb hinduizmus lesz, mert a feltámadás keresztény misztériuma nem elidegenítő. Mivel Krisztus elővételezte művét a hinduizmusban, ezért a keresztény kinyilatkoztatás abban áll, hogy legalább részben „feltárja a valóságot”. A keresztény magatartás végső soron azt jelenti, hogy Krisztust nem *áterőltetjük*, hanem javasoljuk, hirdetjük és bemutatjuk.¹⁶

Hans Küng (1928-) a vallások teológiájával először egy Bombay-ben tartott konferencián foglalkozott.¹⁷ Kezdetől állította, hogy a vallások tévedéseket is tartalmaznak, de a maguk módján szintén az isteni igazságot hirdetik. Híveiknek, ha megtérnek a kereszténységre, nem kell megtagadniuk, ami jó volt e vallásokban, mert az az Istentől jött. Ez keresztény szempontból, Isten tervében, a vallások értékéről és tagjaik üdvösségéről tett páratlan kijelentés. Véleménye szerint az Egyház az üdvösség „rendkívüli” útja, a világ vallásai pedig a szó helyes értelmében, a nem keresztény emberiség számára az üdvösség „rendes” útjai. Isten nemcsak az Egyház sajátos üdvtörténetének Ura, hanem az egész emberi faj egyetemes történelmének Ura is. Az üdvösség egyetemes történelme kezdetől a sajátos üdvtörténethez kapcsolódik, közös jelentéssel és céllal, mivel mindegyik Istennek ugyanattól a kegyelmétől függ. Az Egyházon belüli vagy kívüli *minden* történeti helyzet már előre, kegyelmében bennfoglaltan jelen van. Mivel Isten komolyan és tényleges akarja, hogy minden ember üdvözljön, és senki el ne vesszen, hacsak nem a saját hibájából, ezért minden ember rendeltetése, hogy a saját történeti helyzetében találja meg üdvösségét. Ebben az esetben a „történeti helyzet” a sajátos személyes és társadalmi környezetét jelenti, amely alól nem tudja kivonni magát, és végül is azt a vallást, melyet a társadalom neki felajánl. Az ember vallása egy társadalmi lény vallása, soha nem egy individualista és szubjektív cselekedet, valamely tisztán belső magánszférában, hanem mindig egy részleges társadalmi testben gyakorolt cselekedet, vagyis egy külön vallás formájában, egy konkrét vallási közösségben. Mivel azonban Isten komolyan és ténylegesen akarja az egész emberi faj egyetemes üdvtörténetét, míg el nem fogadja minden elemét (ezek között számos tévedés és bűn található) e vallásoknak, (még az Ószövetség sem volt tökéletes!), addig úgy *fogadja el* ezeket a *vallásokat, amilyenek*, mint társadalmi struktúrákat. Ezek, jóllehet különböző értelemben és fokon, de „legitim vallások”.¹⁸ Egy emberi lénynek abban a vallásban kell üdvözlőnie, amelyben őt történeti helyzete meghatározza. Joga és kötelessége, hogy abban a vallásban keresse Isten, ahol a rejtőzködő Isten őt már megtalálta. Mindez természetesen csak addig a napig tart, amíg egzisztenciálisan nem szembesül Jézus Krisztus kinyilatkoztatásával. A vallások, a maguk hit- és kultuszformáival, kategóriáikkal, értékeikkel, szimbólumaikkal és szertartásaikkal, vallási és etikai tapasztalataikkal csak „relatív érvényeséget” képviselnek, egy „a létezéshez való relatív és gondviselészerű jogot”. Ezek az

¹⁶ Vö. PANIKKAR, R., *Le dialogue intrareligieux*, Aubier, Paris, 1985. A felmerült kérdésekről lásd még: SMET, R., *Essai sur la pensée de Rajmundó Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions*, Centre d'histoire des religions, Louvaine-la-Neuve 1981; Uő., *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond Panikkar*, Centre d'histoire des religions, Louvaine-la-Neuve, 1983.

¹⁷ KÜNG, H., *The World Religions in God's Plan of Salvation*, in *Christian Revelation and World Religions*, (szerk. J. Neuner), Burns and Oates, London, 1967, 25-66. Küng idekapcsolódó más művei magyarul: *Párbeszéd a hinduizmusról*, Palatinus, Budapest, 1999; *Párbeszéd az iszlámról*, Palatinus, Budapest, 1998; *Párbeszéd a buddhizmusról*, Palatinus, Budapest, 1997; *Világvallások etikája*, Egyházfórum, Budapest, 1994.

¹⁸ Vö. RAHNER, K., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen in Schriften zur Theologie V*, Benziger, Einsiedeln, 1962, 136-158, magyarul: *A kereszténység és a nem keresztény vallások in Isten rejtelem*, Egyházfórum Budapest, 1994, 63-64.

üdvösség útjai az egyetemes üdvtörténelemben, vagyis az üdvösség általános útjai, az üdvösség *rendes* útja, abból a szemszögből, amelyből az Egyházban lévő üdvösség nagyon sajátosnak és rendkívülinek tűnik. Az Egyház útja így a nagy útnak, az *üdvösség rendkívüli útjának* tekinthető. Az Egyházon kívüli emberi faj üdvútja, mint *rendes* út tűnik fel, az Egyházé pedig, mint *rendkívüli* nagy út.¹⁹

3. A II. Vatikáni Zsinat (1962-1965) A VALLÁSOKRÓL

A II. Vatikáni Zsinaton jelen volt a zsinat előtti teológiai vita a vallások értékeléséről. Felmerült a kérdés, hogy milyen irányban döntsenek. Ez a zsinat azonban elsősorban lelkipásztori és nem tanbeli zsinat volt. Szándéka a vallásokkal kapcsolatban egy új magatartás előmozdítása, a kereszténység részéről, számolva a kölcsönös megértéssel, a párbeszéddel és az együttműködéssel. Ehhez nem kellett állást foglalni az eltérő teológiai vélemények mellett. Érdeemes elhelyezni a II. Vatikáni Zsinatot az Egyház zsinattörténetében. Egy korábbi fejezet a Firenzei Zsinat (1442) által elfogadott merev álláspontot jelentette az Egyházon kívül lévő személyek – beleértve a nem hívőket is –, üdvössége szempontjából (DS 1351). Egy évszázaddal később a Trienti Zsinat (1545-1563) a „vagykeresztység” tanításából kiindulva ünnepélyesen kijelentette az Egyházon kívül álló személyek üdvösségének lehetőségét (DS 1524). A későbbi egyházi megnyilatkozások, bár óvatosan, de ezt az irányt erősítették, megengedve ezt a lehetőséget. De a századok folyamán egyetlen zsinat sem nyilatkozott a vallásokról, mint olyanokról, önmagukban, legalábbis pozitíve nem.²⁰ Vajon a Vatikáni Zsinat ebből a csendből indult ki?

A zsinat először csak az ökumenizmussal kapcsolatban akart utalni a keresztények és a zsidók kapcsolatára, azonban a többségében nem keresztény országokból érkező püspökök kérésére a leendő dokumentum (*Nostra aetate*, 1965) kitért a zsidóság mellett a többi vallásra is.

VI. Pál pápa 1964-ben létrehozta a Nem Keresztények Titkárságát. Ugyanerre az évre esett a pápa *Ecclesiam suam* kezdetű enciklikájának megjelenése is a párbeszédről (beleértve a nem keresztényeket is); a pápa indiai útja, és a nem keresztény vallások képviselőivel való találkozása. Ezek a gesztusok rendkívül motiválták a zsinat munkáját és elősegítették, hogy az Egyház a tekintetét a nyugati világ határaitól távolabbra vesse, és vállalja a többi vallással, és nemcsak a zsidósággal a kapcsolat felvételét.

Így tágult ki a *Nostra aetate* nyilatkozat tárgya, a zsidóság mellett belefoglalva a többi vallást, bár terjedelemben az Egyháznak a zsidósággal való kapcsolata a leghosszabb. Érdeemes megfigyelni a vallásokkal való kapcsolattartás fordított sorrendjét a *Lumen gentium*-ban (16) és a *Nostra aetate*-ban (2-4). A *Lumen gentium* konstitúció azokról a kü-

¹⁹ Vö. KÜNG, H., *The World Religions in God's Plan of Salvation*, 51-53. Küng itt Rahner és Schlette hatása alatt áll (lásd: SCHLETTE, H. R., *Pour une théologie des religions*, DDB, Paris 1971). Bár Waldenfels nem fogadja el Rahner álláspontját sem, jóllehet azt megengedi, hogy a „többiek” saját hagyományukban üdvözülnek, de a keresztényeknek el kell kerülni a „vallásukon keresztül” formulát. Vö. WALDENFELS, H., *Ist der Christliche Glaube der einzig wahre in Stimmen der Zeit* 112 (1985), 463-475.

²⁰ A Firenzei Zsinat (1442) rendkívül határozottan ítéli el a zsidó vallást: „Krisztus hitétől idegennek nyilvánítja tehát mindazokat, akik amaz idő után a körülmetéltetést, a szombatot és a többi vallásos rendszabályt megtartják és kijelenti, hogy semmi esetre sem részesülhetnek az örök üdvösségből, hacsak valamikor észre nem térnek tévedéseikből (DS 1348).

lönböző módokról beszél, amelyek a más vallások tagjait az Egyházhoz „rendelik” (*ordinantur*): itt először a zsidók szerepelnek, majd a mohamedánok és végül azok, akik homályos képekben keresik az ismeretlen Istent (LG 16). A *Nostra aetate* ellentétes sorrendet követ: először általában az emberi vallásosságot említi, majd azokat „a vallásokat, melyek a kultúra haladásához” kapcsolódnak: a hinduizmust, a buddhizmust és más vallásokat (NA 2), és végül a zsidó vallást (NA 4). A nyilatkozat feltárja azokat a kapcsolódási pontokat, amelyek léteznek e csoportok és az Egyház között.

A zsinat tanításával kapcsolatban két kérdés merül fel: az első a más vallási hagyományokhoz tartozók személyes üdvösségére vonatkozik, a másik e hagyományok jelentőségére Istennek az emberiségre vonatkozó tervében és ezek szerepe tagjaik esetleges üdvösségében.

A zsinat a főbb dokumentumoknál (*Lumen Gentium* konstitúció 16-17; *Nostra aetate* nyilatkozat 2, *Ad gentes* határozat 3, 8, 11), megjelenésük sorrendjében, a következő szempontokat vizsgálta: 1) az Egyházon kívüli személyek üdvössége; 2) a nem keresztényeknél és vallási hagyományaikban található hiteles értékek; 3) az értékek méltatása az Egyház részéről, és az ennek következtében kialakított magatartás, a vallási hagyományokkal és tagjaikkal. Bizonyos értelemben egyszerre vette figyelembe a „beteljesedés elméletét” és a „Krisztus megváltó titkának jelenlétét” képviselők teóriáját a kidolgozott szövegekben. Egyes teológusok azonban úgy tartják, hogy bár a zsinat jelentős fordulatot hozott a katolikusok magatartásában más hitekkel kapcsolatban, mégis megmaradt egyfajta „tartós ellentmondás”, a vallásokban lévő igazság és kegyelem hatáskörével szemben.²¹

VI. Pál pápa *Ecclesiam suam* (1964)²² enciklikája a II. Vatikáni Zsinat második és harmadik ülése között jelent meg. Ebben szerepel először a „párbeszéd” (az eredetiben *colloquium*), a zsinat által kívánt egyházi megújulás programja szerint. A pápa kifejti, hogy az üdvösség története Isten és az emberi faj párbeszédének története, és az Egyház feladata ennek a párbeszédnek a folytatása. Az Egyház most az egész világgal akar párbeszédet kialakítani, mégpedig koncentrikus körökhöz hasonlóan, négy területen: párbeszéd a világgal, párbeszéd más vallások tagjaival, párbeszéd más keresztényekkel és végül az Egyház önmagával is dialógust akar folytatni.²³

Az Egyház önmeghatározásának alapidokumentuma a II. Vatikáni Zsinaton a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció volt. Az Egyház és a nem katolikus keresztények kapcsolatáról szólva kijelenti: „Azok, akik még nem fogadták el az evangéliumot, különféle módokon vannak Isten népéhez rendelve... Isten azoktól sincs távol, akik árnyékokban és képekben keresik az ismeretlen Istent, mivel Ő ad mindennek életet, lélegzetet és mindent, s mint Üdvözítő azt akarja, hogy minden ember üdvözljön. Akik ugyanis Krisztus evangéliumát és az ő Egyházát önhibájukon kívül nem ismerik, de őszinte

²¹ KNITTER, P. F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, 124. Rahner pozitív, de kritikus értékelésében sikeresnek minősíti a nem keresztények üdvösségével és a vallásközi párbeszéddel kapcsolatos megállapításokat, ezt azonban mégis hiányosnak tartja, mert az egyes vallások említésénél nincs meg ugyanaz az optimizmus, mint általában az emberi személyek üdvössége esetében. Lásd: *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in Schriften zur Theologie XIII*, Benziger, Einsiedeln 1978, 341-350.

²² AAS 56 (1964), 609-659.

²³ A párbeszéd hasonló négy koncentrikus köre jelenik meg a *Gaudium et spes* lelképásztori konstitúcióban (GS 92), mely a dialógus szintjén a zsinat *Magna Charta*-ja.

szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatására teljesítik a lelkiismeretük szavában fölis-mert akaratát, elnyerhetik az örök üdvösséget. Az isteni Gondviselés azoktól sem tagadja meg az üdvösséghez szükséges segítséget, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de – nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni. Mert ami jó és igaz van náluk, azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az Egyház, és Isten adományának tartja, aki megvilágosít minden embert, hogy végül éle-te legyen” (GS 16).²⁴

A zsinat az ember misztériumával kapcsolatban, a *Gaudium et spes* 22. cikkelyében, talán az egyik legszebb megállapítást tette azok üdvösségével kapcsolatban, akik valami okból kifolyólag nem találkoztak a kereszténységgel. Tágas krisztológiai, szótériológiai és pneumatológiai értelmezésével, amit a keresztényekről mond, azt kiterjeszti minden jóakarátú emberre: „Mindez (az üdvösség) nemcsak a krisztushívókra érvényes, hanem minden jóakarátú emberre is, akiknek szívében láthatatlanul munkálkodik a kegyelem. Mivel ugyanis Krisztus mindenkiért meghalt, s minden ember végső hivatása azonos, tudniillik az isteni hivatás, vallanunk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek fölkínálja a lehetőséget, hogy csak Isten előtt ismert módon csatlakozhassanak e húsvé-ti misztériumhoz.”²⁵

A II. Vatikáni Zsinat egyik döntő nyilatkozata, a *Dignitatis humanae* (1965), a vallás-szabadságról szól. Modern korunk tapasztalata és kérdése, hogy a keresztényeknek mi-képpen kell viselkedni olyan hívőkkel, akik más vallási hagyományhoz tartoznak, és a társadalomban hitük szabad kinyilvánítását igénylik. A II. Vatikáni Zsinat nyíltan elis-merte a vallásszabadság alapvető jogát: „A zsinat kijelenti, hogy az emberi személynek joga van a vallásszabadsághoz. Ez a szabadság abban áll, hogy minden embernek men-tesnek kell lennie a kényszertől akár egyesek, akár csoportok, vagy bárminemű emberi hatalom részéről, mégpedig úgy, hogy a vallás tekintetében senki se legyen kénytelen lelkiismerete ellen cselekedni, és ne akadályozzák abban, hogy jogos határok közt lelki-ismerete szerint cselekedjék akár magánéletében, akár a nyilvánosság előtt, akár egy-magában, akár másokkal társulva. Kijelenti továbbá a zsinat, hogy a vallásszabadsághoz való jog az emberi személy méltóságán alapszik, amint ez a méltóság mind az Isten ki-nyilatkoztatott szavából, mind pedig magából az észből megismerhető.” (DH 2)

A vallásszabadság nemcsak az egyénekre, hanem a csoportokra is értendő: „Hacsak nem veszélyeztetik a közrend jogos követelményeit, a közösségeket joggal megilleti az a kiváltság, hogy saját szabályaik szerint igazgassák magukat, nyilvános tiszteletet mu-tassanak be az isteni fönségnek, s tagjaikat a vallásos élet gyakorlásában segítsék..., s hogy szabadon tarthassanak összejeveleteket...” (DH 4)

4. PÁPAI MEGNYILATKOZÁSOK A NEM KERESZTÉNY VALLÁSOKRÓL

Jelentős dokumentumnak számít az 1974-es püspöki szinódust követő apostoli exhortáció, az *Evangelií nuntiandi* (1975)²⁶ a modern világ evangelizálásáról. Az evange-

²⁴ *Lumen gentium* 16, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 52.

²⁵ *Gaudium et spes*, 22 in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 458. A latin szöveg: „paschali mysterio consocietur”.

²⁶ VI. PÁL, *Evangelií nuntiandi*, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 511-546.

lizációra vonatkozó számos témakör mellett megtalálható a vallásközi párbeszéd és a nem keresztény vallások keresztény értékelése, mely az előzőnek lényeges alapja.

VI. Pál pápa talán nem véletlenül az új elképzelésekre reflektálva írja: „Gyakran mondják: senkire sem szabad rákényszeríteni az igazságot, még az evangéliumot sem. Nem szabad erőltetni semmiféle utat, még az üdvösséget sem, mert ez a vallásszabadság megsértése volna. (Ám) Isten az üdvösséget megadhatja saját rendkívüli útjain is annak, akinek akarja, és ezeket az utakat csak ő ismeri. De ha az Isten Fia emberré lett, éppen azért nyilatkoztatta ki magát, hogy szava és élete által megnyissa az emberiség „rendes útját” is az üdvösségre”.²⁷

Miután a dokumentumban VI. Pál pápa az Egyház részéről értékeli a vallásokat, amint ez a zsinat szövegeiben is megtörtént, a pápa így fejt ki gondolatait: „A pogány vallások iránti tiszteletünk és nagyrabecsülésünk, és a felvetődő problémák sokrétűsége még egyáltalán nem ok arra, hogy ne hirdessük Krisztust a nem keresztények felé!... Még a vallási élet természetes megnyilvánulásai terén is azt kell mondanunk: mindezek tiszteletre méltók, de az Egyház annak a Jézusnak a vallását hirdeti, aki az embert tényleges kapcsolatba hozza Istennel, jelenlétével, tevékenységével. Az embert annak a mennyei Atyának a gyermekévé teszi, aki szereti az emberiséget. Vallásunk tehát ténylegesen létrehozza az igazi, élettelses kapcsolatot Istennel, amire más vallások nem képesek még akkor sem, ha – úgy mondhatni – karjukat az ég felé tárják.”²⁸

II. János Pál pápasága jelentős mértékben továbblendítette a „vallások teológiáját”, a *Redemptor hominis* (1979) körlevelével, mivel kellő határozottsággal képviselte Isten Lelkének tevékeny jelenlétét a nem keresztények vallási életében, és azokban a vallási hagyományokban, amelyhez tartoznak. A pápa a nem keresztények „hitének erősségében” az „igazság Lelkének” hatását látja és megállapítja: „Olykor a nem keresztény vallások tagjainak szilárd meggyőződése – mely szintén az igazság Lelkétől származik, aki ebben az esetben a Titokzatos Test látható határain kívül működik – nemde megszegényíti azokat a keresztényeket, akik oly készségesek az Istentől kinyilatkoztatott és az Egyházban hirdetett igazságokban való kételkedésre” (RH 6).²⁹

Számolva a Lélek tevékenységével az Egyházon belül és azon kívül, a pápa megmutatja, hogy mi egyesíti a vallásokat: ezek az „egyetlen igazság visszatükröződései”, az egyetlen cél felé haladó különböző utak: „Az egyházatyák méltán csodálták a különféle vallásokban az egyetlen igazság képeit, mint az „Ige magvait”, melyek minden ember – különféle utakon, de egyetlen cél felé törő – forró vágyakozásáról tanúskodnak: e vágy Istent akarja birtokolni, és egyúttal éppen az Isten felé törekvés révén az egyes ember és az emberi nem életének teljes értelmét szeretné megragadni (RH 11).”³⁰

²⁷ VI. PÁL, *Evangelii nuntiandi* 80, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest, 1986, 542. Ezt megerősíti és újból leszögezi a Hittani Kongregáció *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozata (2000): „Amennyiben igaz, hogy a többi vallás követői elnyerhetik az isteni kegyelmet, az is igaz, hogy tárgyilagosan nézve súlyosan hátrányos helyzetben vannak azokkal szemben, akik az Egyházban az üdvösség eszközeinek teljességét birtokolják. Vö.: HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus* nyilatkozat, 22, in *Római dokumentumok*, SZIT, Budapest 2000, 41.

²⁸ Az „ég felé kitért karok” képe jól mutatja, hogy a pápa, a maga klasszikus formájában újra alkalmazza a „beteljesedés teóriáját”. A zsinat legértékesebb gondolatai itt kimaradnak. VI. Pál, aki az *Ecclesiam suam* körlevelével a „dialógus pápája” lett, a vallásközi párbeszéd kérdéséről itt nem nyilatkozik.

²⁹ *Redemptor hominis*, 6, SZIT, Budapest 1980, 18.

³⁰ *Redemptor hominis*, 11, SZIT, Budapest 1980, 33.

A legkifejezőbb szöveg a *Dominum et vivificantem* enciklika (1986), amely egyúttal a keresztény üdvrend előtti időszakra és az Egyházon kívülre is kiterjeszti a Lélek egyetemes működését.³¹ A pápa továbbá így magyarázza az üdvözítő kegyelem krisztológiai és pneumatologikus dimenzióit: „Nem szorítkozhatunk csupán arra a 2000 évre, mely lepergett Krisztus születése óta. *Vissza kell nyúlnunk*, és fel kell mérnünk a Szentlélek minden tevékenységét, a Krisztus születése előttit is, *kezdettől fogva*, az egész világra kiterjedően, de főként az Ószövetség üdvtörténetében. Ez a tevékenység minden időben, minden helyen és minden emberben megvalósult annak az örök üdvözítő tervnek a keretében, amely szorosan összefügg a megtestesülés és a megváltás titkával, és amelynek hatása kiterjedt azokra, akik hittek az eljövendő Krisztusban... De... még *messzebbre* kell tekintenünk, mert tudjuk, hogy „a szél ott fú, ahol akar”, amint azt Krisztus oly szemléletesen mondta Nikodémusnak. A II. Vatikáni Zsinat, amely figyelmét főként az Egyházra összpontosította, emlékeztet a Szentléleknek az *Egyház látható testén túlnövő tevékenységére* is. A zsinat szerint mindez nemcsak a krisztushívőkre érvényes, hanem minden jóakarátú emberre is, akiknek szívében láthatatlanul munkálkodik a kegyelem. Mivel ugyanis Krisztus mindenkiért meghalt, s minden ember végső hivatása azonos, tudniillik isteni hivatás, vallanunk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek föl kínálja a lehetőséget, hogy csak Isten előtt ismert módon csatlakozhassanak e húsvéti misztériumhoz (DeV 53).”³²

A Lélek jelenlétének és egyetemes tevékenységének gondolata újra megjelenik a *Redemptoris missio* enciklikában (1990), mely rendkívüli világossággal szól a nemcsak az egyes személyekben, hanem a vallási hagyományokban is a Lélek munkájáról: „A Lélek különös módon megmutatkozik az Egyházban, és annak tagjaiban, jelenléte és működése mégis egyetemes, nem korlátozza sem tér, sem idő... A Lélek az ember vallási és egzisztenciális keresésének az elindítója, ami nem csupán véletlenszerű, hanem magából az ember struktúrájából ered, abból, ami ő maga. A Lélek jelenléte és tevékenysége nemcsak az egyes embert érinti, hanem a társadalmat és a történelmet is, a népeket, a kultúrákat, a vallásokat (RM 28).”³³

Ám annak ellenére, hogy II. János Pál pápa többszörösen megismétli Isten Szentlélekének jelenlétét a vallási hagyományokban, némely megnyilatkozásaiban visszatér a „beteljesedés elméletéhez”, amint ez VI. Pálnál is előfordult.³⁴ A *Tertio millennio adveniente* apostoli levelében (1994) a pápa a következőket írja: „Krisztus... ugyanis nem csupán „Isten nevében” beszél, mint a próféták, hanem maga Isten beszél megtestesült örök Igéjében. Itt egy *olyan lényeges pontot érintünk, ami a kereszténységet megkülönbözteti minden más vallástól*, melyek kezdettől fogva az ember istenkeresését fejezik ki. A keresztény vallásban a kezdeményezés az Ige megtestesülésében van. Itt nem csupán az ember keresi Istent, hanem Isten személyesen jön, hogy önmagáról beszéljen az embernek, és megmutassa a Hozzá vezető utat... A *megtestesült Ige tehát az emberiség minden vallásában jelenlévő vágy beteljesedése*: e beteljesedés Isten műve, és fölülmúl minden emberi elképzelést. A kegyelem misztériuma. Krisztusban a vallás többé már nemcsak

³¹ A II. Vatikáni Zsinat már említést tett a világban működő Lélekről Krisztus eljövetele előtt: „A Szentlélek kétségkívül már Krisztus megdicsőülése előtt is működött a világban” (AG 4).

³² Vö.: *Dominum et vivificantem*, 53, SZIT, Budapest 1987, 72-74. Lásd még: GS 22.

³³ Vö.: *Redemptoris missio*, 28, SZIT, Budapest 1991, 37-38.

³⁴ Vö.: EN 53 in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 528-529.

tapogatózó istenkeresés, hanem az isteni kinyilatkoztatásra adott *hívó válasz*... Ily módon *Krisztus az összes vallás vágyakozásának beteljesedése, s ugyanakkor egyetlen és végső célja.*"³⁵

5. A VALLÁSI PLURALIZMUS IDŐSZAKA

A vallások teológiájával foglalkozó teológusok nagy része elégedetlen a II. Vatikáni Zsinat tanításával, mivel az szerintük csak korlátozott értelemben és mértékben tárgyalta a modern kor jelentős kihívását a más vallási hagyományokban lehetséges üdvösséggel kapcsolatban.³⁶ Azt is figyelembe kell venni, hogy éppen az „optimista” teológusoknál a „vallások teológiája” kifejezés eltűnőben van, helyette egyre gyakrabban jelennek meg írások „vallási pluralizmus” címmel.³⁷ Ennek keretében a szerzők bizonyos „paradigmaváltást” emlegetnek, vagy arra utalnak, hogy a korábbi elgondolásokkal szemben új szempontokat kell érvényesíteni a vallásokkal való párbeszédben. Különböző elméletek születtek, melyek a tanítóhivatali megnyilatkozásoktól jelentős mértékben eltérnek.³⁸

³⁵ *Tertio millennio adveniente*, 6, SZIT, Budapest, 1995, 11. A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa és a Népek Evangelizációja kongregáció 1991-ben közös nyilatkozatot adott ki „*Párbeszéd és Igehirdetés*” címen, mely kijelenti: „Az egység misztériumból következik, hogy valamennyi üdvözült ember, jóllehet különböző módon, de Jézus Krisztusnak a Szentlélek általi ugyanabban az üdvözmisztériumában részesedik. A más vallások tagjai azáltal, hogy gyakorolják vallási hagyományaik jó elemeit és követik lelkiismeretük szavát, pozitív választ adnak Isten meghívására, és befogadják Jézus Krisztus üdvösségét, bár nem ismerik fel benne üdvözítőjüket” (29), in *A keresztyénység és a vallások*, SZIT, Budapest 1998, 52 (33. jegyzet). Vö.: EV 13, 318. Ehhez lásd még: AG 3, 9, 11.

³⁶ Vö. DUPUIS, J., *Le débat actuel sur la théologie des religions*, in *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997, 271-306.

³⁷ Vö. COBB, J. B., *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphie, 1975; RACE, A., *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London, 1983; HICK, J., *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London, 1985; D’COSTA, G., *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Basil Blackwell, Oxford 1986; BARNES, M., *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Abingdon Press, Nashville 1989; HILLMANN, E., *Many Paths: A Catholic Approach to Religious Pluralism*, Orbis Book, Maryknoll, New York 1989; KRIEGER, D. J., *The New Universalism. Foundation for a Global Theology*, Orbis Book, Maryknoll, New York 1991; PATHIL, K., *Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective*, ISPCK, Delhi 1991; O’LEARY, J. S., *La vérité chrétienne à l’âge du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1994; WITHÖFT, R., *Civil religion und Pluralismus: Reaktionen auf das Pluralismusproblem im systematisch-theologischen Diskurs*, Lang, Frankfurt 1998; GEPHART, W. (szerk.), *Religion und Identität: Im Horizont des Pluralismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1999; SONNEMANS, H., *Menschsein auf Heilswegen christliche Orientierung im Pluralismus der Religionen*, Butzon und Berker, Aachen 1999; COWARD, H. G., *Pluralism in the World Religions: a short Introduction*, Oneworld, Oxford 2000.

³⁸ A *Dominus Iesus* (2000) nyilatkozat egyik célja a katolikus hitet fenyegető tévedések kiigazítása (n. 4): „Az Egyház folyamatos missziós igehirdetését napjainkban relativista elméletek veszélyeztetik, melyek nemcsak *de facto*, hanem *de iure* (elvileg) is igazolni akarják a vallási pluralizmust. Következésképpen túlhaladottnak tartanak olyan igazságokat, mint például Jézus Krisztus kinyilatkoztatásának végső és tökéletes volta; a keresztyén hit természete a többi vallás belső meggyőződéséhez viszonyítva; a Szentírás könyveinek sugalmazott volta; az örök Ige és a názáreti Jézus személyi egysége; a megtestesült Ige és a Szentlélek üdvrendjének egysége; Jézus Krisztus misztériumának egyetlen és egyetemesen üdvözítő volta; az Egyház egyetemesen üdvözítő közvetítése; Isten Országa, Krisztus Országa és az Egyház különbözősége és elválaszthatatlansága; Krisztus egyetlen Egyházának a Katolikus Egyházban létezése.” in SZIT, Budapest 2000, 8.

Az 1970-es évektől kezdődően jelent meg a vallásteológiában a pluralista vallásteológia. Először angol nyelvterületen a vallásteológia hármass felosztásával: exkluzív és partikuláris álláspont, mely a többi vallás igazságáról és szotériológiai jelentőségéről beszél, valamint az inkluzív álláspont, amely Jézus Krisztus páratlan voltának elismerése mellett a keresztény hiten kívüli igazságot és üdvösséget állítja, mely azonban Jézus Krisztusban érhető el. Német nyelvterületen az „anonim keresztények” fogalommal együtt került a viták keresztttüzébe a pluralista vallásteológia, melynek kidolgozása John Hick (1922-) nevéhez fűződik.³⁹

a) *A vallások osztályozása az üdvösség szempontjából*

Egy új terminológia, és ezzel együtt egy új tanítás kidolgozása kezdődött meg a vallások állapotának meghatározására azt illetően, hogy vajon a vallások saját tagjaik számára közvetíthetik-e az üdvösséget. 1976-ban a teológiai véleményeket J. Peter Schineller sajátos osztályozással négy csoportba osztotta, a vallási hagyományoknak Krisztussal illetve az Egyházzal való kapcsolata szerint:

1. Egyház-központú felfogás, exkluzív krisztológiával,
2. Krisztus-központú felfogás, inkluzív krisztológiával,
3. Isten-központú felfogás, normatív krisztológiával,
4. Isten-központú felfogás, nem normatív krisztológiával.⁴⁰

Ezek a kategóriák: Egyház-központúság, Krisztus-központúság és Isten-központúság paradigmákat illetőleg különböző világlátást jelentenek. Az Isten-központúság azonban két lehetséges állapotot tartalmaz, amennyiben Krisztusnak normatív vagy nem normatív szerepet szánunk Isten és az emberi faj kapcsolatának rendjében. Ez az osztályozás valójában azokat a véleményeket összegzi, melyek egy Egyház-központú felfogásból átlépnek egy Krisztus-központú felfogásba, innen pedig az Isten-központú felfogásba. Az Egyház-központú felfogásból való átmenet a világ Krisztus-központú felfogásba együtt jár egy ekkleziológiai szemlélet elhagyásával, mely szerint az emberi lények számára az üdvösség egyedül az egyházi közösségben megvallott, kifejezett Krisztus-hit által lehetséges. Sok teológus számára mára már nemcsak az Egyház-központú felfogás, hanem maga a Krisztus-központú felfogás is tarthatatlan. Jézus Krisztust már nem tartják az egész emberiség számára olyan Megváltónak, akinek üdvözítői hatalma a keresztény Egyház határain kívül is működik. Ebben az esetben nemcsak az üdvösséghez szükséges kötelező Egyházhoz való tartozás gondolatát vetik el, hanem az üdvösség rendjében Jézus Krisztus egyetemes közvetítését is.⁴¹

A vallásokról kialakított vélemények négykategóriás felosztása más szerzőknél is megjelenik, többé-kevésbé az előző szempontokhoz igazodva. Paul F. Knitter álláspontja szerint megkülönböztethető 1. a konzervatív evangélikális modell (egyetlen igaz vallás van); 2. a legelterjedtebb protestáns modell (minden üdvösség Krisztustól jön); 3. a katolikus nyitott modell (különböző utak, Krisztus az egyetlen norma); 4. Isten-közpon-

³⁹ HICK, J., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Hawen 1989; Uő., *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Orbis, Maryknoll, New York 1987.

⁴⁰ Vö. SCHINELLER, J. P., *Christ and Church. A Spectrum of Views*, in *Theological Studies* 37 (1976), 545-566.

⁴¹ Vö. DUPUIS, J., *Le débat actuel sur la théologie des religions*, in *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1997, 276.

tú modell (különböző utak középpontja Isten).⁴² Knitter nézeteiben megjelennek Helmut Richard Niebuhr (1894-1962) kategóriái Krisztus és a kultúra vonatkozásában: Krisztus a vallásokkal szemben, a vallásokban, a vallások felett és a vallásokkal.⁴³ Más alkalommal Knitter egyéb felosztást követ: Egyház-központú exkluzivizmus; Egyház-központú inkluzivizmus, vagy konstitutív Krisztus-központúság; normatív Krisztus-központúság, vagy Krisztus a vallások fölött; dialektikus Isten-központúság, vagy Istenben a különböző vallások partnerek.

Hans Küng (1928-) szintén kidolgozott négy alapvető megjelölést a vallások felosztásában: egyetlen vallás sem igaz; csak egyetlen vallás igaz; minden vallás igaz; egyetlen vallás igaz és a többi ennek igazságából részesedik.⁴⁴

Ide kapcsolódik napjainkban Jacques Dupuis S.J. (1923-) vallási pluralizmusa, aki a római Gregoriana Egyetem professzora. Dupuis 1948-1984 között Indiában élt, ahol 25 éven át teológiát tanított. Talán az ott átélt tapasztalatai is arra indították, hogy a nagy vallási hagyományokban lehetőséget lásson a Szentlélek működésére, és az Egyház egyetemes feladata mellett a vallások önállóságát is megfogalmazza a személyes üdvözülés szempontjából.⁴⁵ A Hittani Kongregáció 2001. február 26-án közzétett „Notificatio”-jában elmarasztalta a jezsuita professzort, aki azonban a Kongregáció nyolcpontos előterjesztését aláírta, elfogadva ezzel az egyházi tanítást, melynek lényegét a *Dominus Iesus* nyilatkozat tartalmazza Krisztus egyetlenségéről és egyetemességéről.⁴⁶

b) A vallási pluralizmus kritikája

Ezek az eltérő meglátások legtöbbször a vélemények, s nem pedig az igazság kérdése szintjén jelennek meg.⁴⁷ Döntő különbség van az „üdvösségben való lét” és az „igazságban való lét között”. Ha az igazságot elhagyjuk azért, hogy a vallások teológiájában nagyobb teret engedjünk a vallások üdvözítő tevékenységének, akkor a keresztény tanítás mellett az igazságot is feláldozzuk.⁴⁸ E tekintetben a *Dominus Iesus* (2000) határozottan kiáll az igazság érvényesítése mellett: „E felfogás gyökereit olyan filozófiai, illetve teológiai előzményekben kell keresnünk, melyek megakadályozzák a kinyilatkoztatott igazság megértését és elfogadását (4).” A nyilatkozat szerint elterjedt nézet, hogy az isteni igazság felfoghatatlan. A relativista felfogás szerint pedig, ami igaz az egyiknek,

⁴² Vö. KNITTER, P., *No Other Name? A critical Survey of Christian Attitude towards the World Religion*, Orbis Books, Maryknoll-New York 1985. Lásd még: COBB, J. B., *Transforming Christianity and the World a Way beyond Absolutism and Relativism*, Orbis Books, Maryknoll-New York 1999.

⁴³ NIEBUHR, H. R., *Christ and Culture*, Harper and Row, New York 1951.

⁴⁴ KÜNG, H., *What is True Religion? Towards an Ecumenical Criteriology in Toward a Universal Theology of Religion*, (szerk. L. Swidler), Orbis Books, Maryknoll-New York 1985, 231-125.

⁴⁵ J. Dupuis legfontosabb művei: *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989; *Universalità del Cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris, 1997.

⁴⁶ WALDENFELS, H., *Jacques Dupuis - Theologie unterwegs*, in *Stimmen der Zeit*, 2001/4, 217-218.

⁴⁷ A nevesebb szerzők mellett felsorakoznak a tanítványok: RACE, A., *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983; PIERIS, A., *Parler du Fils de Dieu dans les cultures non chrétiennes*, in *Jésus est-il le Fils de Dieu?* (szerk. E. Schillebeeckx-J. B. Metz), *Concilium* 173 (1982/3), 107-115; COWARD, H. G., *Pluralism in the World Religions: a short Introduction*, One-world, Oxford 2000.

⁴⁸ *A kereszténység és a vallások*, 13, Római dokumentumok VIII., SZIT, Budapest 1998, 12.

⁴⁹ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus* nyilatkozat, 4, in *Római dokumentumok*, SZIT, Budapest 2000, 9-10.

az lehet nem igaz másoknak. Gyakran egymással szembeállítják a nyugati logikát és a keleti szimbolikus gondolkodást, vagy tekintet nélkül különféle filozófiai és vallási eredetű nézeteket igyekeznek a keresztény igazsággal összeegyeztetni. Leginkább azonban az a magatartás kerülendő, amely a Szentírást a Tanítóhivataltól és az Egyház hagyományától függetlenül magyarázza.⁴⁹

A teológiai munka, melyet a teológusok kifejtének, rendkívül fontos, és ezt a Hittani Kongregáció is bátorítja, mert ez hozzájárul Istennek a világgal és az emberiséggel kapcsolatos üdvterve mélyebb megértéséhez.⁵⁰ Ám azt teljességgel kizárja, hogy a vallásközi párbeszéd előmozdítása érdekében a keresztény igazságok csorbát szenvedjenek: „az Egyház őszinte tisztelettel tekint a világ vallásaira, de radikálisan kizárja azt az indifferens felfogást, melyet vallási relativizmus hat át, és arra a vélekedésre vezet, hogy az egyik vallás annyit ér, mint a másik.”⁵¹

A *Dominus Iesus* hatodik fejezete az Egyház viszonyát elemzi a többi valláshoz, az üdvösség szempontjából. Itt mindenekelőtt kimondja, hogy az Egyház szükséges az üdvösségre, mivel ez Isten szándéka. Ő ugyanis Krisztust küldte közvetítőnek és az üdvösség útjának, aki jelenvalóvá számunkra az ő Testében, az Egyházban lesz. Ez természetesen nem zárja ki annak lehetőségét, hogy Isten egyedül általa ismert utakon megadja kegyelmét a nem keresztényeknek vagy a más vallásban élőknek. Jóllehet bizonyos vallásos elemek – amelyeket a Lélek művel az emberek szívében, a népek történelmében, a kultúrákban és a vallásokban – értékelhetők, ám mégsem tulajdoníthatunk ezeknek az elemeknek isteni eredetet és üdvözítő hatékonyságot, melyek éppen a keresztény szentségek sajátjai. Az Egyház az egész emberiség üdvösségének eszköze, de kizárja azt a relativista gondolkodásmódot, amely azt sugallja, hogy minden vallás egyforma. Ezért az Egyház szüntelenül hirdeti, hogy „Krisztus az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6), akiben az emberek megtalálják a megváltást és a vallásos élet teljességét.⁵²

II. János Pál pápa évezrednyitó apostoli levele a *Novo millennio ineunte* (2001) a vallásokkal való párbeszéd fontosságát hangsúlyozza a II. Vatikáni Zsinat által megjelölt módon. A keresztényeknek a teljes tanúságtételt kell felajánlaniuk mindenki szabadságának legnagyobb tiszteletben tartásával. Az evangélium üzenetét bátran kell hirdetni, mert ezt nem helyettesíti a párbeszéd, s nem kell félni attól, hogy ez támadást képezhet a másik identitása ellen. A missziós elkötelezettség mellett azonban szükséges a *hallgatásra belsőleg készséges* lelkület is, mert „Isten Lelke ott fúj, ahol akar (Jn 3,8), nemritkán az egyetemes emberi tapasztalatban – annak sókrétű ellentmondásai ellenére – felkelti jelenlétének jeleit, amelyek Krisztus tanítványait is segítik.”⁵³

⁵⁰ Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum veritatis határozat a teológus egyházi hivatásáról*, (1990 május 24), in EV 12,244-305; SESBOÛÉ, B., *Jésus-Christ l'unique médiateur*, DDB, Paris 1991; GEFFRÉ, CL., *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux* in *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui* (Mélanges offerts à Joseph Moingt), Cerf-Arras Edition, Paris 1993, 351-369.

⁵¹ *Dominus Iesus*, 22, in *Római dokumentumok*, SZIT, Budapest 2000, 41.

⁵² HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus*, 20-22, in SZIT, Budapest 2000, 38-42. Lásd még: AA.Vv., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Cinisello Balsamo 2000.

⁵³ *Novo Millennio Ineunte*, 55-56. Vö. *Útmutatás az Evangélium hirdetéséről és a vallások közötti párbeszédéről*, in *Párbeszéd és íghirdetés*, Vallások közötti Párbeszéd Pápai Tanácsa (1991. május 19.), AAS 84 (1992), 444.

PUSKÁS ATTILA

A Hittani Kongregáció „Dominus Jesus” kezdetű nyilatkozatának értelmezése

A 2000. aug. 6-án keltezett és szeptember 5-én nyilvánosságra hozott *Dominus Jesus* nyilatkozatról az Evangélikus Hittudományi Egyetem kerekasztal-beszélgetésre hívta a különböző keresztény felekezetek (katolikus, református) egy-egy püspökét és teológusát. A dokumentumot ért kezdeti, heves és sokszor egyoldalú bírálatok után e párbeszéd kedvező alkalmat kínált a különböző teológiai álláspontok immár higgadtabb és egymás szempontjaira jobban odafigyelő megvitatására. Jelen írás az ezen a konferencián katolikus részről elhangzott egyik referátum részben módosított összefoglalása. Célja néhány olyan szempontot adni a szöveg olvasásához, melyek árnyaltabb megértést tesznek lehetővé, s melyek nagy része nem jelent meg az első kritikus visszhangokban. A referátum nem vállalkozik a nyilatkozat egészének részletes kiértékelésére, inkább csak a keresztény felekezetek közötti ökumenizmust közelebbről érintő, *Az Egyház egyetlensége és egysége* című IV. fejezettel foglalkozik, mely talán a legtöbb bírálatot váltotta ki. Ezt néhány általános bevezető megjegyzés előzi meg, és a nyilatkozat minőségéről, súlyáról szóló megfontolások zárják le.

1. ÁLTALÁNOS, BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

1.1. A DJ nyilatkozat fő témája, amint az egyes fejezetek terjedelme is mutatja, Jézus Krisztus páratlanságának és üdvözítő műve egyetemes érvényének megvallása. Minden keresztény osztja ezt a hitet, mégis úgy tűnik, hogy a dokumentum kritikus értékeléseiben ez a szempont vagy egyáltalán nem szerepelt, vagy nem kellő súllyal (a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Elnökségének nyilatkozata és az EKD állásfoglalása pozitíven reflektált a nyilatkozatnak az ezzel kapcsolatos első három fejezetre, melyről a fent említett konferencián ugyancsak elismerően szólt minden referáló).

1.2. A dokumentum kiadásának kiváltója: bizonyos hitigazságok körüli elbizonytalanodások, lerövidítések és relativizálások, melyek az utóbbi időben a kereszténységnek a nem keresztény vallásokkal való kapcsolatáról folyó vitában merültek fel. A nyilatkozat „emlékeztetni” akar „az e tárgykörbe tartozó mellőzhetően tanításokra, melyek hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a teológiai reflexió olyan megoldásokat találjon, melyek összhangban vannak a hitletéteménnyel, és válaszolnak korunk kulturális igényeire” (3. p.) Három módon kívánja e segítséget megadni a dokumentum: (1) a katolikus hit tanítását újra előadja, emlékeztet; (2) megnevez olyan problémákat, melyek további teológiai reflexiót igényelnek (pl.

a nem keresztények üdvösségének módja és az Egyház ebben betöltött szerepe vö.: 21. p.) s végül (3) elutasít téves vagy kétértelmű álláspontokat. A szöveg a következőképpen határozza meg saját hármás célkitűzését: „Sokkal inkább újra elő akarja adni a katolikus hit ide vonatkozó (Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő volta) tanítását, ugyanakkor megemlíti néhány lényeges, további kutatásra váró problémát, és elutasít bizonyos téves vagy kétértelmű álláspontokat. Ezért a nyilatkozat fölidézi a Tanítóhivatal korábbi dokumentumait, azzal a szándékkal, hogy megerősítse az Egyház hitletéteményéhez tartozó igazságokat” (3. p.). A nyilatkozat voltaképpen a keresztény (1-3. fejezet) és egyházi (4-6. fejezet) identitást akarja megfogalmazni és megerősíteni, melyre az ismeretelméleti relativizmusnak a krisztológiában, szótériológiában és ekkleziológiában lecsapódó téves vagy kétértelmű nézeteivel való kritikus számvetés készíti (vö.: 4. pont a dokumentum kiadásának kiváltó okairól).

1.3. A dokumentum látásmódjában az identitásmegőrzés nem egyenlő az elszigetelődéssel, „fedezékekbe való visszavonulással”, a rossz értelemben vett tradicionalizmussal, hanem dialógusban és misszióban megvalósuló, kommunikatív identitásról van szó. A keresztény és az egyházi lét önazonosságához lényegileg hozzátartozik a kommunikáció: a Krisztustól kapott küldetés teljesítése és ennek szerves részeként a nem keresztény vallásokkal folytatott párbeszéd, mely „magában foglalja a megértés, a kölcsönös megismerés és egymás gazdagításának – az igazság iránti engedelmes és a szabadságot tisztelő – magatartását” (2. p.). Amint fordítva is igaz: a párbeszéd nem vezethet konformizmushoz, a saját értékeink feladásához, a teljes igazság féligazságokra történő redukációjához. Ez legalább olyan veszélyes szélsőség lenne, mint a merev elzárkózás, visszavonulás a kommunikációból. Úgy tűnik, hogy a nyilatkozat a tradicionalizmus és a konformizmus szélsőségeit kikerülve a kommunikatív identitás eszméjét szem előtt tartva igyekszik megfogalmazni és megerősíteni a keresztény és egyházi identitást. Olyan célkitűzés ez, melyet nem egy – a dokumentumot egyébként kritikával illető – protestáns teológus is egyetértőleg fogadott és példaértékűnek tartott a saját felekezete számára is.

2. SZEMPONTOK A IV. FEJEZET OLVASÁSÁHOZ

2.1. A Katolikus Egyház önértelmezése a dokumentumban csak kivonatoltan, néhány szempont hangsúlyozásával és a tágabb-mélyebb teológiai háttér felmutatása nélkül jelenik meg. A 21 oldalból összesen mintegy 1,5 oldal szól kifejezetten a Katolikus Egyház és más keresztény egyházak, egyházi közösségek kapcsolatáról („IV. Az Egyház egyetlenléte és egysége”). Ezenkívül további, megközelítőleg 3,5 oldalnyi terjedelemben van szó általában az Egyház valóságáról, az üdvösségközvetítésben betöltött szerepéről (1,5 oldal „V. Egyház, Isten Ország, Krisztus Ország”; 2 oldal „VI. Az Egyház és a vallások kapcsolata az üdvösséggel”). Ez a (végletes) rövidség egyrészt adódik magának a nyilatkozatnak a műfajából (Hittani kongregáció nyilatkozata, nem enciklika), címzettjeinek köréből (katolikus püspökök, teológusok, összes katolikus hívő, azaz sok előzetes ismeretet feltételez a szöveg) és szándékából, „miszerint nem rendszerezve akarja tárgyalni Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltának problematikáját” (3. p.); egyszersmind azonban mutatja azt is, hogy a dokumentum fő témája valóban nem az Egyház, hanem Krisztus egyetlenléte és megváltói művének egyetemessége.

ge (12 oldal). Ugyanakkor el kell ismerni, hogy ez a végletes rövidség szinte felkínálja a lehetőséget a nyilatkozat félreértésére, egyoldalú értelmezésére (vö.: „csapás az ökumenizmusra”, „stop az ökumenikus párbeszédre” zsurnalisztikus megfogalmazások). Hogy erről nincs szó, azt nemcsak a pápa beszéde (okt. 1. „Angelus”), más felelős bíborosok, püspökök (Schönborn, Lehmann, Wetter) és a Hittani Kongregáció teológusainak (Angelo Amato) nyilatkozatai mutatják, hanem a Német Katolikus Püspöki Karnak és a VELKD-nak a „Dominus Jesus” megjelenése után kibocsátott „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen” dokumentuma is. Összességében utólag úgy tűnik, hogy nem volt szerencsés a Katolikus Egyház és más keresztény felekezetek kapcsolatának kérdését egy nagyobb tematikába, a kereszténység és a világvallások viszonyának témakörébe ágyazva tárgyalni.

2.2. A nyilatkozat mérsékelt bírálóinak közös kifogása, hogy a dokumentumban nem jelennek meg az elmúlt évtizedek ökumenikus párbeszédének eredményei. Valóban, katolikus-evangélikus teológiai munkacsoportok foglalkoztak (és foglalkoznak) többek között az egyházi hivatal, az apostoli szukcesszió és az Eucharisztia értelmezésének kérdéseivel, és jelentéseket fogalmaztak meg munkájuk biztató eredményeiről (pl. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* 1986), melyek reményre jogosítanak mindnyájunkat a teljesebb egység felé vezető úton. Egyfelől érthető a kifogás, mely hiányolja ezek beépítését a *Dominus Jesus* nyilatkozatba, másfelől azonban figyelembe kell venni azt a körülményt, hogy amíg ezen ígéretes eredmények nincsenek hivatalosan és kötelező erővel jóváhagyva, megerősítve a Katolikus Egyház tanítóhivatalától (mint az pl. a megigazulásról szóló Közös Nyilatkozat esetében történt), addig nem minősülnek olyan eredményeknek, melyek egy a kötelező érvény igényével fellépő tanítóhivatali dokumentumban, mely ráadásul nem részleteiben és rendszerezve akar ekkleziológiai kérdésekről szólni, megjelenhetnének. Mindazonáltal helyénvaló lett volna, és sok félreértést megelőzhetett volna, ha a nyilatkozat röviden utal arra, hogy a vonatkozó kérdésekben (pl. apostoli szukcesszió, Eucharisztia, egyházi hivatal) ökumenikus párbeszéd folyik. Ez a hiány annál is inkább szembeötlő, mert nem áll összhangban a kommunikatív identitásnak az első három fejezetben alkalmazott eszméjével.

2.3. A radikális kritikák egy része fordulatról, a II. Vatikáni Zsinat előtti állapothoz való visszatérésről beszélt a fejezettel kapcsolatban (pl. a Református Világszövetség levele Cassidy bíboroshoz). A mérsékelt bírálatok elismerik, hogy nem új tanítás előadásáról van szó, hanem lényegében a II. Vatikáni Zsinat kijelentéseinek a megismétléséről, terminológiájának használatáról, mind a „subsistit in” (LG 8; vö.: UR 3) mind az egyházak és egyházi közösségek megkülönböztetését (LG 15; UR 3; UR 19); mind e megkülönböztetés kritériumaként az Eucharisztia és az apostoli szukcesszió (UR 15; 22) megnevezését illetően (vö.: Johannes Friedrich Landesbischof; Harmati Béla püspök úr; Ismael Noko állásfoglalása). Ehhez hozzátehetjük, hogy a II. Vatikáni Zsinat óta a Katolikus Egyház hivatalos megnyilatkozásaiban folyamatosan hivatkozott a LG és UR most is idézett „klasszikus” helyeire és konzekvensen használta ezek terminológiáját: (vö.: *Ut unum sint* pápai enciklika 10, 64, 66 p. /1995/; és a Hittani Kongregáció útmutatásai: *Communio notio* 17. p. /1993/; *Mysterium ecclesiae* 1. p. /1973/). A tavaly, 1999. okt. 31-én Augsburgban aláírt *Közös Nyilatkozatban* az „egyházaink” (Katolikus Egyház és Lutheránus Világszövetség) kifejezés szerepelt ugyan, azzal a megjegyzéssel azonban, hogy itt nem akarják a dokumentumot aláíró felek az ekkleziológiai kérdéseket megoldani, ha-

nem az aláírók a saját egyházértelmezésüknek megfelelően használják a szót. E megjegyzés rámutatott arra, hogy nem minden probléma nélküli volt ez a szóhasználat, legalábbis a katolikus fél szemében, és azt még megvitatandó kérdésnek tekintette. Azt is meg kell azonban hagyni, hogy a katolikus-luteránus ökumenikus párbeszéd nemzeti vagy regionális szintű teológiai munkacsoportjainak közös dokumentumai az elmúlt évtizedekben, úgy tűnik, fenntartások és megkülönböztetések nélkül használták az „egyház/egyházak” illetve „egyházaink” kifejezéseket (vö. pl. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* /1986/; *Das Evangelium und die Kirche* /1972/). Ez a sok helyen bevetté vált szóhasználat nem tükrözte a hivatalos nyelvi szabályozást.

A mérsékelt és a radikális bírálóokra, melyek vagy azt hiányolják, hogy a nyilatkozat nem tükrözi a II. Vatikáni Zsinat óta folytatott párbeszéd eredményeit, vagy a Vaticanum előtti korhoz való visszatérésről beszélnek, a 4. fejezet szövege annyiban adhat alapot, hogy úgy tűnhet, más a perspektívája, mint a zsinati szövegeknek (LG, UR): a Zsinat a keresztények között többé-kevésbé már meglévő egységre, a közös elemekre helyezi a hangsúlyt és innét kiindulva, ezen belül beszél a különbségekről, míg a DJ inkább a különbségeket emeli ki, talán nem kellő súllyal szólva arról, ami összeköt.

2.4. A nyilatkozat két téves ekkleziológiai elképzelést utasít el szó szerint idézve a *Mysterium Ecclesiae* (1. p.; 1973) kijelentését: „Ezért a hívőknek nem szabad azt képzelniük, hogy Krisztus Egyháza nem más, mint – elkülönült, de valamilyen formában mégis egy – egyházak és egyházi közösségek bizonyos összessége; s azt sem gondolhatják, hogy Krisztus Egyháza ma már igazában sehol sem létezik, hanem csak célnak tekinthető, mely felé minden egyháznak és közösségnek törekednie kell” (17. p.). Ez az elutasítás következik a Katolikus Egyház önértelmezéséből, melynek teológiai háttere címszavakban a következő. (1) Krisztus Egyháza nem egyházak és egyházi közösségek összessége (vö.: *Communio notio* /1993/): Krisztus egy, szent, katolikus és apostoli Egyháza, az egyetemes Egyház (*ecclesia universalis*), nem a részek összessége, összeadódása által keletkezik és nem azok föderációja, hanem bizonyos értelemben megelőzi a részek, azaz helyi vagy részegyházak (*ecclesiae particulares*) létét, melyek éppen belőle jönnek létre, megjelenítve és kifejezve Jézus Krisztus egyetlen és egyetemes Egyházát (vö.: LG 9. az Egyház mint új Izrael, az Újszövetség népe, Isten családja, szent nemzet /1Pét 2,9-10/). Ezek a részek akkor nevezhetők egyháznak vagy részegyházaknak (*ecclesiae particulares*), azaz akkor jelenítik meg Krisztus egyetlen, egyetemes Egyházát a maga teljességében, ha az összes lényegi egyházalkotó elemmel rendelkeznek. Az Egyházzal lehet beszélni mint ezen (rész)egyházak *communio*járól abban az értelemben, hogy az Egyház egyházakban és egyházakból (LG 23) áll, s ugyanakkor az egyházak az Egyházban és Egyházból vannak (II. János Pál pápa beszéde AAS 83 /1991/). (2) Krisztus Egyháza nemcsak cél, mely felé törekedni kell minden egyháznak vagy egyházi közösségnek, hanem már reális, hitben felismerhető valóság: (a) Egyrészt, Krisztus Egyháza nem idea, célkitűzés és nemcsak láthatatlan, lelki valóság, hanem Krisztus akaratából látható, intézményes, strukturális vonásai is vannak (vö.: az Egyház mint szakramentum LG 1; „De nem kell két valóságnak tekintünk a hierarchikus szervekkel ellátott társaságot és Krisztus misztikus testét, a látható gyülekezetet és a kegyelmi közösséget ... ezek isteni és emberi elemekből álló, egyetlen, összetett valóságot alkotnak, amelyet ezért kitűnő analógia alapján a megtestesült Ige misztériumához szoktak hasonlítani” LG 8; Isten országának csírája és kezdete LG 5). Az ökumenikus párbeszéd célkitűzése is a látható és teljes egység. (b) Krisztus Egyháza már most és alapításától fogva folyamatosan létező valóság, mely a Krisztus vére

árán kötött új és örök szövetség, valamint a Szentlélek Krisztus által megígért támogatása miatt szilárd alapokon nyugszik, és nem fogyatkozhat meg épségében.

2.5. Az egyházak és egyházi közösségek megkülönböztetése, mely a zsinati és az azt követő magisztériumi megnyilatkozások nyelvezetét követi, erős kritikákat váltott ki. A következő megjegyzéseket fűzhetjük ehhez:

- (1) Önmagában korrekt, a magisztérium hivatalos és konzekvens szóhasználatához ragaszkodó nyelvi szabályozásról van szó.
- (2) A nyelvi szabályozáshoz minden közösségnek megvan a joga. Jelen esetben nemcsak jogosultságról, hanem teológiai indokoltságról is beszélhetünk. A II. Vatikáni Zsinat a közösség (koinónia, communio) perspektívájában szemléli a Katolikus Egyház és a nem katolikus keresztény egyházak, egyházi közösségek kapcsolatát, s ennek a közösségnek különböző fokait állapítja meg (a teljes és a részleges communio különböző mértékei) a hit megvallása, a szentségek vétele és az egyház-kormányzat (LG 14) kritériuma alapján. A nyelvi szabályozás ezeket a fokozatbéli különbözőségeket akarja kifejezésre juttatni.
- (3) A nyilatkozat az érvényes Eucharisztia („Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes valóságának megőrzése”) és a püspöki hivatal kritériumával különböztet egyházak és egyházi közösségek között, és az UR 22-re hivatkozik. A zsinati ökumenikus dekrétum és a DJ szövege megegyezik abban, hogy mindkettő ugyanazt az elvi kritériumot állítja fel, illetve ismétli meg az egyházak és egyházi közösségek megkülönböztetéséül. Egyik dokumentum sem kívánja konkretizálni, beazonosítani azt, hogy mely keresztény felekezetek tekinthetők egyházaknak illetve egyházi közösségeknek e kritérium alapján. Továbbá, egyik szöveg sem tér ki arra, hogy mit kell érteni érvényes Eucharisztian és püspökségen. Úgy tűnik, hogy a DJ is tudatosan nem tisztázza, hanem nyitva hagyja ezt a kérdést (az ökumenikus dialógus tisztázó munkájára?), mint ahogy tudatosan tartózkodik a ténymegállapító és értékelő beszédétől is (Más a véleménye erről Medard Kehlnek, vö. „Die eine Kirche und die vielen Kirchen” in Stimmen der Zeit 219 /2001/ 11-12). Minden bizonnyal ezt a tudatosan fenntartott nyitottságot szem előtt tartva nyilatkozhatta Johannes Friedrich Landesbischof a következőket: *„Most már csak arról kell beszélni, hogy mi az egyházi hivatal és az érvényes eukarisztia. Luteránusként semmi esetre sem látom magunkat rögtön másodosztályú egyháznak. Tartalmilag megfelelünk a kritériumoknak. A formális meghatározásokban nem vagyunk egyek. Éppen erről kell a jövőbeli dialógusnak szólni, amely a „Communio sanctorum” dokumentummal újra elindult”. A Dominus Jesus szövegében ugyanakkor új kifejezésként szerepel az egyházi közösségekre vonatkoztatva a „nem egyházak a szó sajátos értelmében” megfogalmazás: *„Azok az egyházi közösségek ellenben, melyek nem őrizték meg az érvényes püspökséget és az Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát, nem egyházak a szó sajátos értelmében”* (17. p.). Úgy tűnik, hogy az új kifejezés bevezetése egyrészt jobban kiemeli az Eucharisztia lényegi egyházalkotó szerepét, másrészt viszont nem alkalmas arra, hogy kifejezze az Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát nem megőrző keresztény közösségek analóg egyház-létét (vö.: Medard Kehl, „Die eine Kirche und die Kirchen” 11-13).*
- (4) A DJ-nyilatkozat nyelvszabályozására, s ennek nyomán a heves kritikákra azért kerülhetett sor, mert a Katolikus Egyházban a magisztérium és a teológusok valamint a püspökök egy része két különböző szóhasználatot élt. Az utóbbiak kife-

jezismódja „egyházaink”, „testvéregyházak” jó szándékból és az egység utáni vágyból, illetve a már létező egységet kifejezni akaró szándékból, s talán udvariasságból is fakadt. Tanulságos, hogy ez a jó szándék és a hivatalos nyelvezet mellőzése hova vezethet. A magisztérium számára is tanulságos, hogy egy rosszul időzített figyelmeztetés milyen következményekkel járhat.

2.6. A IV. fejezet értelmezi a „subsistit in” kifejezést (LG 8.), elhatárolódva bizonyos félreértelmezésektől (vö.: 56. lábjegyzet). A zsinati szövegezés történetéből tudjuk, hogy a korábbi ideiglenes tervezetekben más megfogalmazással éltek a zsinati atyák: *„Haec igitur Ecclesia, (...) in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, est Ecclesia Catholica”*. Az a tény, hogy annak idején elvetették az idézett megfogalmazást, és helyette a „subsistit in” kifejezést fogadták el, mutatja, hogy nem akarták mindenestül, egész terjedelmével és kizárólagos értelemben azonosítani Krisztus Egyházát és a Katolikus Egyházat: *„Ez az Egyház e világban mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott Katolikus Egyházban létezik (subsistit)”*. A teljes azonosítás elkerülésének okát a zsinati szöveg ugyanezen mondatának második fele így fogalmazza meg: *„jóllehet szervezetén kívül is megtalálható az igazságnak és a megszentelésnek több eleme, melyek mint Krisztus Egyházának saját ajándékai a Katolikus egységre sarkallnak”* (LG 8). Mivel a Katolikus Egyház látható keretein kívül is sok egyházalkotó tényező megtalálható, melyek Krisztus Egyházához tartoznak, ezért nem azonosítható mindenestül a Katolikus Egyház látható kiterjedésével Krisztus Egyháza. Mindez azonban nem jelenti a zsinati szöveg szerint, hogy Krisztus Egyháza a Katolikus Egyházon kívül is a maga teljes létével (vö. subsistentia fogalma; vö.: UR 3. „Az üdvösség eszközeit hiánytalanul ugyanis csak Krisztus Katolikus egyházában... érhetjük el”), mint alkotmányos és rendezett társaság fennállna. Ezt az eredeti jelentést erősíti meg a jelen dokumentum, korábbi magisztériumi állásfoglalást idézve (vö. az 56. lábjegyzetben: Hittani Kongregáció, Megjegyzések Leonardo Boff: *Egyház, Karizma és hatalom* c. könyvéhez, AAS 77 (1985) 756-762). A DJ szövege, akárcsak a LG az Egyházzal szakramentális-strukturális szempontból beszél, az Egyház szentségi-intézményes dimenzióját tartja elsősorban szem előtt.

3. A NYILATKOZAT MINŐSÍTÉSE, SÚLYA

Tanulságos megnézni azokat a kifejezéseket, melyek a DJ-nyilatkozatban az előadott tanítás tekintély-igényét és elfogadásának kötelező erejét jelzik. Hét esetben ismétlődik a szövegben a „firmiter credendum est”, vagy bővített formában „firmiter credenda est fidei doctrina”, illetve a „ut veritas fidei catholicae firmiter credenda est”, mely fordulat azt jelzi, hogy a vonatkozó előterjesztett tanítás a hitletéteményhez tartozik, definitív, azaz végérvényes igénnyel lép fel. Itt természetesen nem új tanítás előadásáról van szó, hanem szentírási, hitvallási vagy korábban dogmatizált kijelentések megismétléséről. Az *Egyház egyetlensége és egysége* fejezetben egyszer szerepel a kifejezés, mégpedig a Krisztus által alapított Egyház egyetlenségére vonatkozóan: *„...szilárdan hinni kell mint katolikus hitigazságot az általa alapított Egyház egyetlen voltát. (...) 'Egyetlen egy a katolikus és apostoli Egyház' (DS 48, hitvallás)”* (16. p.). Figyelemre méltó azonban, hogy a nyilatkozat két esetben más formulát használ: a „firmiter tenenda est”, illetve „fideles profiteri tenentur” kifejezéseket. Ez utóbbit találjuk Az *Egyház egyetlensége és egysége* fejezetben a

Krisztus által alapított Egyház és a Katolikus Egyház közötti viszonyt megvilágító részben: „A hívőknek vallaniuk kell, hogy – az apostoli jogfolytonosságban gyökerező – történeti folytonosság van a Krisztus által alapított Egyház és a Katolikus Egyház között: Ez „Krisztus egyetlen Egyháza (...). Ez az Egyház e világban mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott Katolikus Egyházban létezik (subsistit in)”. A „fideles profiteri tenentur” forma jelzi, hogy itt bár elfogadásra kötelező, de nem Istentől kinyilatkoztatott tanítás előterjesztésének igényével lép fel a szöveg.

A DJ a Hittani Kongregáció nyilatkozata, a bíboros prefektus Joseph Ratzinger és Tarcisio Bertone titkár aláírásával, mely dokumentumot a pápa „biztos tudással és a maga apostoli tekintélyével” jóváhagyott, megerősített és elrendelte közzétételét. Így tehát a nyilatkozat nem pusztán a Kongregáció hivatalos, irányadó állásfoglalása, hanem a pápa nevében, tekintélyével megerősített dokumentum, mely kötelezi a katolikus hívőket. Ha valaki azonban a Katolikus Egyház ökumenizmusról szóló tanítását részleteiben és összefüggéseiben akarja tanulmányozni, akkor a II. Vatikáni Zsinat alapidokumentumait (LG, UR) és a pápai megnyilatkozásokat (főként US) kell alaposan megismernie, melyekhez a DJ lábjegyzetül szolgál.

Az Új Ember Kiadó könyvajánlata

<i>Rotterdami Erasmus:</i> Krisztus fegyverzetébe	1950 Ft
<i>Jelenits István:</i> Küldetésben	1400 Ft
<i>Jelenits István:</i> Betű és lélek	1200 Ft
<i>Tarjányi Zoltán:</i> Miseskalauz	700 Ft
<i>Szeghalmi Elemér:</i> Keresztény küzdelmek és megtorpanások 1945-1956	720 Ft
Pasztorális füzetek I-VI. (darabonként)	300 Ft
Tűz, élő forrás, szeretet (Szentlélek imafüzet)	250 Ft
<i>Fekete István:</i> A magam erdeiben (elbeszélések)	680 Ft
<i>Fekete István:</i> Régi karácsony (elbeszélések)	880 Ft
<i>Kipke Tamás:</i> Roncsbíd (regény)	650 Ft
<i>Dessewffy Horváth Marietta:</i> Szivárvány havasán (regény Árpád-házi Szent Margitról)	1100 Ft
<i>Árvai Ferenc:</i> Táborszervezési ABC	390 Ft
Új Ember Magazin (kéthavonként megjelenő 32 oldalas színes újság)	125 Ft

A könyvek megrendelhetők az alábbi címen:

Új Ember szerkesztősége és kiadóhivatala

1053 Budapest, Kossuth Lajos u 1. Postacím: 1364 Bp. Pf.111

Tel: 317-3933 Fax: 317-3471 E-mail: ujember@drotposta.hu

RÓZSA HUBA

A pátriárkák történetisége a modern biblikus kutatás tükrében

(I. rész)

A pátriárkák történetiségének kérdése a 19. század második felétől került a biblikus kutatás előterébe azzal, hogy *J. Wellhausen* kidolgozta elméletét a Pentateuchus keletkezésének magyarázatára. Napjainkig nem csökkent a téma iránti érdeklődés, és az eltelt időszakban a kutatók álláspontja a kérdésben a bizalom és a szkepszis között ingadozik.

A TÖRTÉNETISÉG PROBLÉMÁJA

A pátriárkák történetiségének problémája a Genesis elbeszéléseinek adottságaiból következik. Mindenekelőtt az elbeszélések többretegűségére kell rámutatnunk.

Megállapítható, hogy az elbeszélésekben korábbi és későbbi időszakok viszonyai keverednek, azaz az elbeszélők saját koruk viszonyait vetítik vissza a pátriárkák idejébe, amelyeket nem lehet mindig elkülöníteni egymástól. A történeti többretegűség nem mindig ad lehetőséget a pátriárkák eredeti viszonyainak megállapítására. Nehézséget jelent az is, hogy a pátriárkai történetekben megjelenő jogszokások, személy- és helységnevek nemcsak a pátriárkák korának tekintett Kr. e. 2. évezredre, hanem az 1. évezredre is jellemzőek, így nem nyújtanak egyértelmű eligazítást a historicitás kérdésére.

További nehézséget jelent, hogy a Genesis elbeszéléseiből hiányzanak a konkrét utalások a korabeli történelemre, s ezért az azonosítás csak közvetve lehetséges, vagyis a szövegek elemzéséből levont következtetésekre vagyunk utalva. A szövegek adottságai pedig – mint már említettük – nem egyértelműek.

Végül említeni kell a Genesis elbeszéléseinek irodalmi műfaját. Ezek az elbeszélések nem tartoznak a történetírás műfajához, hanem fokozottan az elbeszélő elemek érvényesülnek bennük. A kutatás a hagyományosan monda műfaji meghatározást adja nekik, és eredetüket a szájhagyománnyal hozza összefüggésbe, amelyet az újabb kutatás viszont már nem fogad el fenntartások nélkül. Mindenesetre történetiségüket csak műfaji-elbeszélő sajátosságaikkal lehet értékelni.

A pátriárkák történetiségét csak a kutatástörténeti ismeretében lehet tárgyalni, amelyből felmérhetők a kérdésben kialakult mértékadó álláspontok valamint azok pro és contra érvei¹.

A pátriárkák történetiségének kérdése a 70-es évek közepéig

J. Wellhausen és iskolája

A Genesis elbeszéléseinek kritikus értékelését a történetiség szempontjából J. Wellhausen vetette fel². Szempontjai mind a mai napig ismételten felmerülnek a kérdést tárgyaló tudományos irodalomban. Véleménye szerint az okmányok évszázadokkal később keletkeztek a bennük feltételezett és elbeszélte eseményeknél, és egy szerző vagy inkább egy szűkebb szerzői kör autonóm irodalmi alkotásai. A Genesis elbeszélései a királyság idején keletkeztek, és annak viszonyait tükrözik.

J. Wellhausen megállapítja, hogy a pátriárkák vallási gyakorlatában sok olyan mozzanat található, amely nem áll összhangban a deuteronomiumi törvénykezéssel, sőt némelyiket egyenesen tiltja. Ilyen gyakorlat nem szorítkozik csupán a pátriárkák elbeszéléseire, de megtalálhatók a Józsué, a Bírák, a Sámuel és a Királyok könyvében is. J. Wellhausen arra a következtetésre jut, hogy a pátriárkák vallásának ezek az eltérései egyszerűen a korai Izrael vallási jellegzetességeinek tekintendők, és nem a pátriárkák korához kell számítani. Szerinte az izraelita vallás nagy fordulata Kr. e. 621-ben Józija király reformjával következett be (2Kir 22-23), amelynek az volt a közvetlen célja, hogy a JHWH-kultusz gyakorlatát kizárólag Jeruzsálemben összpontosítsa. Maga a Deuteronomium Józija reformjának vonulatában keletkezett, és csak ezután, a Deuteronomium szellemében lettek a korai vallás különféle gyakorlatai megszorítva vagy betiltva. A pátriárkai kor vallásának az a formája, amint azt a Genesis elbeszéléseiből ismerjük, jellemző az egész Józija reformja előtti izraelita vallásra, és egészében természetes volt, mert még nem létezett az a deuteronomiumi törvénykezés, amely ezeket tiltotta és szabályozta. Mindebből az következik, hogy a pátriárkai és a mózesi vallás között a határkő nem Mózes vagy Izrael kezdete, hanem inkább Józija reformja a vízvonal az Izrael vallástörténetében.

J. Wellhausen szerint az izraelita vallást pluralizmus ill. kötetlenség jellemezte Józija reformja előtt, és a kánaánita valláshoz hasonló rokon vonásai voltak. A Józija-reform után kezdődött el az a folyamat, amelynek során *törvények és rendelkezések* egész sora ke-

¹ A kutatástörténetről kitűnő tájékoztatást nyújt H. Weidemann (1968-ig) és C. Westermann (1975-ig) monográfiája: WEIDEMANN, H., *Die Patriarchen und ihre Religion im Lichte der Forschung seit Julius Wellhausen*, (FRLANT 94), Göttingen 1968; – WESTERMANN, C., *Genesis 12-50*, (EdF 48), Darmstadt 1975; – További kiváló ismertetést kapunk a Genesis elbeszéléseinek kutatástörténetéről egészen napjainkig WAHL, H. M., *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität*, (BZAW 258), Berlin-New York 1997, 7-214 old. című monográfiájában, ezen belül a szájhagyomány szerepéről a Genesis-kutatásban (7-62. 113-144 old.), az ószövetségi elbeszélés alapformáinak kutatásáról (63-112 old.), a hagyomány írásba foglalásáról és a szöveg végső formájáról (145-190. 191-214 old.).

² J. Wellhausen elméletének részletesebb ismertetését lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 1999³, 63-73 old.

letkezett abból a célból, hogy az izraelita vallást szabályozza és elkülönítse. Ennek a folyamatnak tetőpontja a papi törvénykezés a kései 6. században (lásd a Levitikus és a Numeri törvényei, és bizonyos törvények az Exodus könyvében). Ezért az az érv, hogy a *Genezis elbeszéléseiben a pátriárkák vallásának archaikus, a későbbi jahvizmustól elért jelenségei, az ősi pátriárkai kornak tanúi többé nem használható. Az archaikus vallási formák legfeljebb a Józija-reform előtti eredetre szolgálnak bizonyítékul*³.

Ugyanez a helyzet a pátriárkák történetek tartalmára nézve is. Az elbeszélések *nem a pátriárkák korának helyzetét és feltételeit írják le, hanem azokat, amelyek a leírás idejében léteztek*. A szerző(k) ezeket az állapotokat vetíti(k) vissza egy korábbi előizraelita korszakba, közelebről a pátriárkák korába és alakjába. J. Wellhausen szerint az elbeszélések keletkezésének időszaka többségében (kivéve késői papi szövegek) a Kr. e. 8. és 7. század, vagyis a próféták kora. *Ebből az következik, hogy a Genezis könyve jelenlegi formájában ugyan egy ősi kor tanújának igényét hordozza, valójában a pátriárkák elbeszélései semmilyen eredeti ősi anyagot sem tartalmaznak*⁴.

J. Wellhausen tanítványi körének álláspontja lényegében az ő megállapításait képviseli. Eszerint a források későiek, ezért nincs történeti értékük, nem őriznek megbízható történeti visszaemlékezést. A pátriárkák az igaz izraelita mintaképei és megjelenítései (a királyság korának ideáljai), s nem korábbi időszak tanúi.

Törzstörténeti értelmezés

A 19. század végétől jelenik meg biblikus kutatásban a *Genezis elbeszéléseinek törzstörténeti értelmezése*, amely a pátriárkákról szóló elbeszélések historicitását Izrael kialakulása történetének szintjére emeli. A módszer lényege, hogy *az egyedek ill. a család sorsában a csoport, a törzs története jelenik meg*. A tizenkét fiú neve a törzsek nevei, a pátriárkák nevei nem egyedeké, hanem a vándorlás és letelepedés évszázados folyamatának fokozatai.

A pátriárkák története kétségtelen tartalmaz törzstörténeti vonatkozásokat, de a módszer a pátriárkák történetének egészére csak erőltetetten alkalmazható. A formatörténeti és hagyománytörténeti kutatás kimutatta, hogy a törzstörténet nem tartozik a pátriárkai elbeszélések alapjához, a pátriárkák nevei személynévként használatosak (*H. Gressmann*)⁵. A törzstörténeti értelmezés valamilyen formában napjainkig megtalálható a kutatásban.

Külön kell említeni a törzstörténeti értelmezés kapcsán *O. Eissfeldt* nevét. Főbb elvi szempontjai a következőkben foglalhatók össze. Ha minden szöveget nem is, de az elbeszélések *alapállományát* törzstörténetileg kell értelmezni. *O. Eissfeldt* módszere az irodalomkritika, amelyet tökéletesített (L+J+E+P). A L (laikus forrás) ősi Jahvistánál, és ebből a forrásból erednek a *Genezis* mondái, amelyek eredetileg törzsi mondák voltak. Minthogy ez az eredeti értelmük, ezért jogos a törzstörténeti értelmezés. A *Genezis* mondái egyszerre tartalmazzák a letelepedés előtti (L), és a letelepedés utáni körülményeket (J és E). A *Genezis* elbeszéléseiben tehát megbízható történeti elemeket találunk a letelepedés és a Mózes előtti korról. Ábrahám történeti személy, nagyobb számú nomád vagy félnomád csoport feje. Az Ábrahám–Izsák–Jákok genealógiát, nem individuá-

³ Az elmondottakra nézve Wellhausen érvelését példaszerűen lásd az istentisztelet helyéről való törvénykezés elemzésénél WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905⁶, 17-52 old.

⁴ A Hexateuchus elbeszéléseiről lásd WELLHAUSEN, J., *Prolegomena*, 316-340 old.

⁵ GRESSMAN, H., *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen*, ZAW 30 (1910) 1-34 old.

lisan, hanem törzstörténetileg kell értelmezni. Jákob és tizenkét fia történetiek, de nem egyedek, hanem a törzsek megszemélyesítői⁶.

Forma- és hagyománytörténet

A pátriárkai történetek értelmezésében új irányt hozott *a forma és hagyománytörténeti megközelítés*. Az indítás H. Gunkel nevéhez fűződik⁷, aki a Genézis könyvéhez írt nagy kommentárjában foglalja össze téziseit a pátriárkák történeteiről⁸. Eszerint a Genézis mondagyűjtemény. A monda népies, ősi hagyományozású, poetikus elbeszélés, amely a múlt személyeiről vagy eseményeiről szól. A Genézis mondái eredetileg szájhagyomány formájában keletkeztek és éltek tovább, majd e népies szájhagyományt foglalták írásba. A mondák eredeti formájukban önállóak, egymástól független egységek, majd még a szájhagyomány állapotában mondakörökké, ciklusokká kapcsolták őket össze, s így jöttek létre a pátriárkákról, Ábrahámról, Izsákról és Jákobról szóló mondakörök.

H. Gunkel és H. Gressmann

H. Gunkel túllép az írott szövegen, és az írásba foglalás előtti állapotra fordítja a figyelmet. A Genézis elbeszélései nem tekinthetők egy-egy szerző, vagy szerzői kör önálló munkájának, hanem Izrael népi hagyományából erednek. Mindez azt is jelenti, hogy J. Wellhausen és iskolájának a Pentateuchus okmányainak természetéről, s benne a pátriárkákról szóló elbeszélésekről képviselt álláspontja (ti. hogy azok szűkebb szerzői kör autonóm irodalmi alkotásai) felülvizsgálatra szorul. *Lehetőség nyílik tehát, hogy a szájhagyomány révén eljussunk egy ősbib tradícióhoz, amely elvezet a történeti pátriárkákhöz.*

Jóllehet H. Gunkel szerint a Genézis mondái az írott állapotot megelőző szájhagyományból származnak, *a pátriárkák történetiségét illetően álláspontja negatív. A pátriárkák mondáinak anyaga sem történeti sem etiológikus, hanem a fantázia terméke. Novellisztikus-meszerűek, bár közvetlenül nem nevezi őket mesének, minthogy szerkezetük meghatározott, és bennük a képzelet is kötött, nem úgy, mint a mesében. Eredetük mégis a mese, és legősibb hagyományrétegük is mese. Sitz im Leben-jük a közösség körében szórakoztató céllal történt előadás. Ábrahám, Izsák és Jákob mesealakok, akik mondabeli alakok lettek, amikor történeti emlékeztetést vonatkoztattak rájuk (azaz ők Izrael ősatyjai, a JHWH-hit hősei).*

A század első felében a formatörténet másik nagy képviselője H. Gressmann határozottan állítja, hogy a pátriárkai mondákat a meséből kell levezetni. Tézisei szerint a pátriárkák *nem istenek, nem törzsek megszemélyesített képviselői, személynevek van, de nem történeti személyek. Neveik a kor kedvelt személynevei, de mondáik a mesékből erednek, ezért esetükben nem történeti közlésről van szó. A mesék úgy lettek mondák, hogy anyagukat egy személyhez és egy helyhez kapcsolták. Ábrahám vándorlása nem hiteles történeti visszaemlékezésen alapul, hanem különböző hagyományoknak mesterséges összeötvözése. H. Gressmann elutasítja a pátriárkák történetiségét, de vallja, hogy a hagyományukban van egy sor történeti emlék, főként kultúrtörténeti vonatkozású az ún. pátriárkai korból⁹.*

⁶ EISSFELDT, O., *Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und seinen Söhnen*, (FRLANT 36), Göttingen 1923, 56-77 old.; *Kleine Schriften I.*, Tübingen 1962, 84-104 old.

⁷ H. Gunkel munkásságának és megállapításainak ismertetését lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, 74-76 old.

⁸ GUNKEL, H., *Genesis*, (HK), Göttingen 1910³, 1977⁹, I-CIII

⁹ GRESSMANN, H., *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen*, ZAW 30 (1910) 1-34 old.

A. Alt

A pátriárkák történetiségének kérdésében az áttörést A. Alt munkássága teremtette meg a pátriárkák vallásáról folytatott kutatásaival. Az erről a témáról írt alapvető munkájában foglalja össze téziseit¹⁰. Eszerint szájhagyomány hosszú folyamata előzi meg az írásba foglalást, és megőrzött ősi, Izrael előtti hagyományanyagot. A Genézis elbeszéléseinek ősbib rétege „az atyák Isten”-ének nevezett vallástípust képviseli a Kr. e. 2. évezredből. Ez a pátriárkai történetekben képviselt vallástípus *historiai tény*. Ezzel a vallástípussal összefüggésben megállapítható, hogy Ábrahám, Izsák és Jákob kultuszalapítók, tehát nem mitologikus hősök, vagy mesealakok, hanem *történeti személyek*. A. Alt közvetlenül elsősorban az „atyák Isten” kultusz *historicitását* törekszik igazolni, s ebben látja a pátriárkák emlékének *historiai biztosítékát*. Létezésüket tehát csak közvetve igazolja. A. Alt kutatásainak *jelentőségét a következőkben lehet meghatározni*: a pátriárkai hagyomány eredete *nem iskolák vagy szerzők irodalmi alkotása (J-E-P)*, *nem a szórakoztatás céljából keletkezett, hanem eredete a kultusz*: a kinyilatkoztatást fogadó atyákat utólagosan hozták egymással genealogikus kapcsolatba, de a döntő elem egy-egy pátriárka kapcsolata egy-egy meghatározott szentéllyel. Bár megállapításait több szempontból kritikusan értékelték, mégis alaptézise a 70-es évekig széles körű egyetértésre talált a kutatók körében.

M. Noth

M. Noth elsősorban a Pentateuchus hagyománytörténetével foglalkozott. *A figyelmet a Pentateuchus-témák, így a pátriárkák témája, szájhagyománybeli eredete és hagyományfolyamata felé fordította*¹¹. A pátriárkák személyére vonatkozóan A. Alt tézisét követve megállapítja, hogy azok *kultuszalapítók* a honfoglalás előtti időben, és az Izrael számára fontos *ígéretetek birtokosai* (utód, haza). A pátriárkai hagyományok *helyhez kötöttek*: Jákob (Közép-Palesztina – Szichem és Bétel), Ábrahám-Izsák (Dél-Palesztina–Mamre, Lachairoi, Beerseba). Az egyes pátriárkák hagyományának *összekapcsolódása* a közép- és dél-palesztini törzsek *fúziójának eredménye*. Közöttük az első a Jákob-hagyomány, ez az alap a többihez. A Gen 12-50 fejezetekben M. Noth *nem keres biográfikus elemeket*. Szerinte a történetiség *nem a pátriárkák itt leírt életében, hanem a róluk szóló hagyományok történetében van*. M. Noth *nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy a hagyományok milyen viszonyban állnak a pátriárkák életével*. Azt elemzi és kutatja, *hogy a hagyományoknak milyen feltételei vannak a csoportokkal és helyekkel, amelyek vagy ahol a hagyományokat őrizték és továbbadták*. *Elfogadja, hogy a pátriárkák történeti személyek, kultuszalapítók, isteni ígéretetek hordozói, de hogy mi történt velük, az nyitott kérdés*. *Nem lehet a személyek konkrét adatai után kérdezni: a hagyományok ugyanis a letelepedéshez és területekhez kapcsolódnak, azokból indulnak ki és rendeződnek*. *A letelepedés előtti időre hagyománytörténetileg nem juthatunk*¹². Ugyanezen a véleményen van G. von Rad a pátriárkák személyének történetiségét, ill. a róluk szóló elbeszélések értelmezését illetően¹³.

¹⁰ ALT, A., *Gott der Väter. Zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, BWANT 3, 12, 1929=Kleine Schriften I, München 1963, 1-78. old.

¹¹ M. Noth megállapításait lásd bővebben RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, 79-87. old.

¹² NOTH, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, Darmstadt 1960², 58-62.86-127.162-171. old.; *Geschichte Israels*, Berlin 1968⁶, 114-120. old.

¹³ VON RAD, G., *Das erste Buch Mose. Genesis*, (ATD 2/4) Göttingen 1976, 7-9.16-26. old.

Hasonló következtetéseire jutnak el azok a kutatók, akik a hagyománytörténet segítségével kutatják a pátriárkai történeteket, mint pl. A. Jepsen¹⁴, R. Kilian¹⁵, H. Seebass¹⁶, G. Wallis¹⁷, A. de Pury¹⁸, E. Otto¹⁹.

C. Westermann

C. Westermann nagy Genézis-komentárjában²⁰ A. Jolles izlandi saga-val kapcsolatos megállapításaira támaszkodva²¹ a pátriárkák elbeszéléseinek műfaját mint „családtörténeteket” pontosítja, és ebben a szociológiai összefüggésben magyarázza őket. Szerinte a monda meghatározás nem kielégítő a pátriárkák elbeszéléseire, mert a mondát elsősorban az elbeszélések más csoportjára pl. a hősi mondákra tekintettel határozták meg. *A pátriárkák elbeszéléseit ugyanis világosan elkülöníti a család és nemzetség horizontja, vagyis egy meghatározott, szociológiailag is elkülöníthető embercsoporttal állnak vonatkozásban.* A pátriárkai történetek legősibb rétegében a családon kívül semmi sem történik, s a család keretében a szülő és a gyermek (Ábrahám-ciklus Gen 12-25), a testvér és a testvér (Jákob ciklus Gen 25-36) viszonylatában lejátszódó események, mint pl. a házasság, a születés, az örökösödés, a halál, a vérrokonság stb., az élet teljességeként jelennek meg. *Ezért a szociológiai háttér alapján a pátriárkai elbeszéléseknek a családtörténet műfaji meghatározást adja.* A meghatározásra A. Jolles izlandi saga-val kapcsolatos kutatásai adtak támpontot. A. Jolles az izlandi saga-k legősibb rétegét nevezte így, amelyek az Izlandra érkező telepesekről és családi eseményeiről szólnak. Ezeknek középpontjában, mint önálló szociológiai egység, kizárólag a család áll.

A Genézis könyvének nem minden elbeszélése családtörténet, mert már megtalálható bennük a törzsekre vagy az állam idején kialakult viszonyokra való utalás. C. Westermann az elbeszéléseknek azokra az elemekre összpontosítja figyelmét, amelyekben a család vagy a nemzetség nem egy nagyobb közösség része (nem érvényesülnek a politikai organizáció nyomai, nincs utalás sem a törzsi szervezetre, sem az állam intézményére), hanem önálló egység. *Az autark család világa az emberi együttélés teljessége, és azonos a nyilvánossággal, az egész világgal²².* A pátriárkák vallásának tekintetében szintén azokat a formákat keresi, amelyek a pátriárkai család létformájával függenek össze, és különböznek Izrael kultuszától, a kultusz testületi formáitól²³.

Bár a pátriárkai elbeszéléseket ő sem tekinti historikus beszámolóknak vagy történetírásnak, de a családtörténet kritériumainak segítségével eljuthatunk a legősibb réteghez. Az Ábra-

¹⁴ JEPSEN, A., *Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*, WZ Leipzig 2/3 1953/54, 139-155. old.

¹⁵ KILIAN, R., *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen, literarkritisch und traditionsgeichtlich untersucht*, (BBB 24) Bonn 1966

¹⁶ SEEBASS, H., *Der Erzwäter Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan*, (BZAW 98) Berlin 1966

¹⁷ WALLIS, G., *Die Tradition von den drei Ahnvätern*, ZAW 81 (1969) 18-40. old.

¹⁸ DE PURY, A., *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob I-II.*, (ÉtB) Paris 1975

¹⁹ OTTO, E., *Jakob in Sichem*, (BWANT 110), Stuttgart 1979

²⁰ WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 12-36*, (BK/2), Neukirchen-Vluyn 1981. C. Westermann nagy kommentárja 1981-ben jelent ugyan meg, mégis hagyománytörténeti módszerben, amellyel a Genézis elbeszéléseinek Izrael előtti hagyományrétegét feltárni törekszik, a 70-es évek közepét megelőző kutatás indításait folytatja.

²¹ JOLLES, A. megállapításait bővebben bemutatva lásd 43. lábjegyzetben.

²² WESTERMANN, C., *Genesis Kap 12-36*, 80-81. old.

²³ WESTERMANN, C., *Genesis Kap 12-36*, 122-124. old.

hámról, Izsákról és Jákobról szóló elbeszélések valóságos élő személyekről szólnak²⁴. Az atyák története kis elbeszélésekből nőtt ki, amelyeket először szóban adtak tovább, és pedig először azoknak az utódainál, akikről az elbeszélések szólnak²⁵. *Az elbeszéléseknek ez a legősibb rétege vitathatatlanul őriz olyan szövegeket, elbeszéléseket, motívumokat a Gen 12-50 fejezetekből, amelyek elvezetnek a pátriárkák korába, de tisztában kell lenni azzal, hogy ezeket a szövegeket abszolút biztonsággal nem lehet meghatározni*²⁶.

A Genézis elbeszélései és a régészet

A historicitást elutasító álláspont mellett a biblikus kutatásban kialakult egy másik irányzat, amely a régészet eredményeire támaszkodva törekedett a pátriárkák elbeszéléseinek történetiségét igazolni. A pátriárkai történeteket régészet segítségével elemző kutatók a régészet eredményei alapján kapcsolatba hozták a Gen 12-50 fejezetekben található neveket, életformát, eseményeket, jogszokásokat az ókori Kelet történetével. Az egybevetés alapján azt a következtetést vonták le, hogy a pátriárkai elbeszélések *historiai értékűek*. A Genézis szövegei természetének irodalmi elemzését nem tekintették fontosnak, és mert úgy vélték, a külső régészeti érvek elégséges bizonyítékot szolgáltatnak a történetiség igazolására.

Az irányzat klasszikus képviselője W. F. Albright, aki a következő témakörökben igyekezett a Biblia és az ókori Közel-Kelet régészeti leleteit kapcsolatba hozni: a Genézis és Észak-Mezopotámia személy és helyneveinek egyeztetésében; – a pátriárkák jogszokásainak és a Nuzi jogszokások egybevetésében; – a pátriárkák vándorlása és az ókori Kelet ismert népvándorlásainak kapcsolatba hozatalában. Szerinte mindezekben olyan egybeeséseket találunk, amelyek a pátriárkák történetiségét igazolják²⁷.

W. F. Albright megállapításait tovább fejlesztették *tanítványai* (baltimori iskola) G. E. Wright²⁸ és J. Bright²⁹. A pátriárkák történetiségével kialakított álláspontjukról a hazai olvasó megismerheti J. Bright magyar nyelven is megjelent munkájából³⁰.

Az irányzat szélesebb hatása kétségtelen, mert a régészeti leletek eredményeire támaszkodó magyarázat lehetőséget nyújtott arra, hogy J. Wellhausen óta a pátriárkák történetiségét mereven elutasító állásponttal szemben eredményesen érvelni lehessen. Így pl. az USA-ban C. H. Gordon³¹ és A. Speiser³², a francia nyelvterületen R. de Vaux³³ (később

²⁴ „...Abraham eine Einzelperson war, die zu einer noch nicht sicher bestimmten Zeit vor der Landnahme der israelitischen Stämme und vor dem Auszug aus Aegypten wirklich gelebt hat. Diese Person Abraham hat den Anstoß zum Entstehen einer Abrahamtradition gegeben” (WESTERMANN, C., *Genesis 12-50*, 35. old.)

²⁵ WESTERMANN, C., *Genesis Kap 12-36*, 9. old.

²⁶ WESTERMANN, C., *Genesis Kap 12-36*, 23-25.29-31. old.

²⁷ ALBRIGHT, W. F., elvi szempontjait a régészet alkalmazásáról a Bibliára, s így a pátriárkák történetiségének igazolására lásd *From the Stone Age to Christianity*, 1940, 1957³; a mű német fordításában *Von der Steinzeit bis zum Christentum*, 1949, 9-69. old.

²⁸ WRIGHT, G. E., *The Archaeology of Palestine: The Bible and the Ancient Near East*, G. e. Wright szerk., New York 1961, 73-112. old.

²⁹ BRIGHT, G., *A History of Israel*, London 1981³, magyar nyelvű fordításban *Izráél története*, Budapest 1977

³⁰ BRIGHT, J., *Izráél története*, Budapest 1977, 72-106. old.

³¹ GORDON, C. H., *Biblical Customs and the Nuzi Tablets*, BA 3 (1940) 1-12. old.; *The Patriarchal Age*, JBR 21 (1953) 238-243 old.; *A Social and Literary Analysis of the Patriarchal Period*, JBL 72 (1953), Annual Meeting; *Abraham and the Merchant of Ur*, JNES 17 (1958) 28-31. old.

³² SPEISER, E. A., *Genesis translated with an Introduction and Notes*, (AB), New York 1964.

³³ DE VAUX, R., *Les patriarches Hébreux et les découvertes modernes*, RB 53 (1946) 321-348. old.; 55 (1948) 321-347. old.; 56 (1949) 5-36. old.; *Histoire Ancienne d'Israel*, Paris, 1971, 157-273. old.

tartózkodóbb lett a régészet eredményeinek értékelésében), Angliában pedig H. H. Rowley³⁴, vagy J. Skinner³⁵ régészeti leletek adataival gazdagon dokumentált kommentárja alkalmazta a módszert. Német nyelvterületen ennek az iránynak nem volt hatása, kivéve W. Keller a szakbiblikusok részéről számos kritika ért népszerűsítő könyvét³⁶.

A Biblia adatait a régészet eredményeivel összehasonlító módszernek azonban korlátai és számos kérdéses pontja van³⁷. A problémára még részletesen visszatérünk Th. L. Thompson és J. Van Seters munkásságának ismertetésénél. Itt csak néhány elvi szempontot említünk meg a módszer alkalmazásával kapcsolatban. A régészeti leletekből merített párhuzamok csak a pátriárkai történetek egyes elemeire vonatkoznak, de nem azok egészére. Lényegében tehát csak részleteket sikerül azonosítani ill. igazolni, és nem a Genézis elbeszéléseinek egész összefüggését. A párhuzamok közvetettek és nem tökéletesek, minthogy a jelenségek az ókori Keletről nem azonosak a Bibliáéval, csak hasonlóak azokhoz. Nagy nehézséget jelent, hogy a párhuzamok nem határolhatók le egy rövid időtávra, hanem a Kr. e. 2. évezredben egészen az 1. évezred közepéig mindig előfordulnak. Ezért nem lehetséges a pátriárkák feltételezett korát minden kétséget kizáróan meghatározni (a Kr. e. 2200 és 1200 között ingadoznak a vélemények³⁸).

A módszer további nagy problémája, hogy a régészeti anyag, akár tárgyi természetű, akár szöveg (pl. felirat), értelmezésre szorul. Erre azonban az esetek többségében a leletek nem nyújtanak elégséges támpontot. Ezért sokszor hipotetikus a megismert régészeti anyag és az adott bibliai szövegek között felállított kapcsolat. Gyakori eset, hogy ugyanazon adottság magyarázatára vagy értelmezésére ellentétes vélemények sokasága alakult ki a kutatók között, s az is, hogy maguk az irányzat képviselői kénytelenek voltak folytonosan módosítani álláspontjukat egy-egy régészeti leletnek a Biblia adataival való kapcsolata vagy azonosítása kérdésében, amelyre leginkább maga W. F. Albright szolgáltatja a legjobb példát.

Nem hanyagolható el az sem, hogy a bibliai szöveg ill. hagyomány hosszú utat tett meg a végső kánoni forma kialakulásáig. Ezzel a hagyomány és redakciótörténeti úttal a régészet egyoldalú alkalmazása nem vet számot. Ha tehát a pátriárkai történetek egy eleme (név, jogszokás stb.) a Kr. e. 2. évezredben megtalálható az ókori Keleten, még nem igazolja a hagyományanyag 2. évezredből való eredetét, mert az később is bekerülhetett a bibliai hagyományba. Egy-egy párhuzam (régészet – pátriárkai történetek) csak akkor érvényes, ha kimutatható, hogy a hagyomány ill. redakciótörténet minden fázisában jelen van.

A régészet jelentősége a felsorolt problémák és alkalmazásának módszertani kifogásai ellenére is megmarad, mert azt a kortörténeti háttérre törekszik rekonstruálni s egyben igazolni, amelybe a pátriárkai elbeszélések beleilleszkednek.

³⁴ ROWLEY, H. H., *Recent Discovery and the Patriarcal Age*, BJRL 32 (1949/50); *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, London 1951.

³⁵ SKINNER, J., *A Critical and Exegetical Commentary*, (ICC) Edinburg 1930³.

³⁶ KELLER, W., *Und die Bibel hat doch recht*, Düsseldorf 1955.

³⁷ A kérdés általánosabb, tehát nemcsak a régészetre kiterjedő hanem Izrael egész előtörténetét átfogó feldolgozását lásd RAMSAY, G. W., *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History*, London 1982; – lásd még MAGNUSSON, M., *Ásóval a Biblia nyomában*, Budapest 1985, című népszerűsítő munkájának magyar nyelvű kiadását, amely főként a fundamentalista bibliamagyarázat cáfolatára készült.

³⁸ Lásd WESTERMANN, C., *Gen 12-50*, EdF 48, Darmstadt 1975, 71-74. old.

A pátriákák elbeszélései irodalmi formájának és kialakulásának kérdése a 70-es évek közepéig

A bibliai hagyomány a pátriárkák emlékét nem a történetírás formájában és annak szabályai szerint őrizte meg. Ezért számot kell vetni a Genézis könyvének, mint irodalmi alkotásnak kérdésével, ezen belül az elbeszélések műfajával, vagyis a Genézis elbeszéléseiben érvényesülő közlés természetével, valamint az elbeszélések eredetének ill. keletkezésének korával.

H. Gunkel

A *Genézis elbeszéléseit* elsőként H. Gunkel nevezte mondáknak. Meghatározása szerint a monda népies, ősi hagyományozású, poetikus elbeszélés, amely a múlt személyeiről vagy eseményeiről szól. A Genézis mondái eredetileg szájhagyomány formájában keletkeztek és éltek tovább, majd ezt a népies szájhagyományt foglalták írásba. H. Gunkel a Genézis elbeszéléseinek összefüggésében, kidolgozta a monda jellegzetességeit³⁹, és műfaji megállapításai szinte a 70-es évekig hatással voltak a pátriárkák történeteinek biblikus kutatására. Az egyes kutatók arra törekedtek, hogy H. Gunkel megállapításait tökéletesítsék és alkalmazzák a Pentateuchus keletkezéstörténetére.

H. Gunkel megállapításai először A. Olrik dán folklorista kutatásainak eredményeiben nyertek megerősítést. Mindkét kutató meggyőződése, hogy a szájhagyomány alapelemei felismerhetők, amelyek révén egy adott szövegről megállapítható, hogy szájhagyományon alapul, vagy eleve irodalmi forrásokat kell háttérben keresni. A. Olrik ún. „epikus törvényeiben” foglalta össze azokat karakterisztikumokat, amelyek segítségével a szájhagyományban keletkezett elbeszélések megkülönböztethetők az irodalmi alkotásoktól⁴⁰.

A. Alt

A monda mibenlétének tisztázásában A. Alt adott újabb ösztönzést. H. Gunkel a mondat a népmeséből eredezteti, s szerinte nincs történeti értéke, mégha ősi eredetű is. A Genézis mondáiban a pátriárkák folklór figurák, mindössze a törzsek megszemélyesített ősei. A. Alt viszont rámutatott, hogy a pátriárkák mondáiban az általa „atyák Istenének” nevezett kultusz megfelel a Kr. e. 2. évezredben Kánaánba bevándorolt félnomád törzsek vallási formájának, ezért a Genézis elbeszélései nem tekinthetők pusztán irodalmi fikciónak, maguk a pátriárkák pedig szentélyek alapítói voltak⁴¹. A vallástörténetileg azonosítható háttér arról tanúskodik, hogy a pátriárkai mondáknak ez a legősibb, s egyben meghatározható rétege az ősi törzsi valásból veszi eredetét.

G. von Rad és M. Noth

A monda és a szájhagyomány fontos szerepet játszik a forma- és hagyománytörténeti kutatásban, amellyel kapcsolatban elsősorban G. von Rad és M. Noth nevét kell megemlíteni. Mindketten elfogadták H. Gunkel következtetéseit a monda legősibb formájára vonatkozóan. Feltételezték, hogy a *Pentateuchus* hagyományanyagának írott formáját megelőzi a

³⁹ GUNKEL, H., *Genesis*, (HK), Göttingen 1910³, 1977⁹, I-CIII. H. Gunkel munkásságának és megállapításainak ismertetését lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, 74-76. old.

⁴⁰ OLRİK, A., *Epische Gesetze der Volksdichtung*, ZDA 51 (1909) 1-12. old. = *Epic Laws of Folk Narrative: The Study of Folklore*, Berkeley, California 1965, 129-141. old.

⁴¹ ALT, A., *Gott der Väter. Zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, BWANT 3, 12, 1929.

szájhagyomány hosszabb folyamata. A hagyományozás kultikus cselekményekhez kapcsolódott, amelyek alkalmával a papok vagy narrátorok újból és újból elbeszélték az üdvtörténeti múlt nagy eseményeit. A történetiség vonatkozásában A. Alt álláspontját követték, amennyiben az elbeszélések az előizraelita törzsek tapasztalatából nőttek ki, és *van történeti magjuk, ugyanakkor azt is állítják, hogy jelenlegi formájukból ma már majdnem teljesen lehetetlen ezt feltárni. A pátriárkák mondái tekintetében elfogadják, hogy tartalmazzanak ugyan történeti emléket, amelyhez mint maghoz további, különböző természetű és korú hagyományanyag kapcsolódott, de semmi esetre sem tekinthetők az ősök biográfiájának vagy történetírásnak*⁴². Jelen formájukra a teológiai értelmezés nyomja rá bélyegét, és Izrael évszázadokon át megélt üdvtörténeti tapasztalatát tükrözik. Ezért *nincs lehetősége* annak, hogy az eredeti, kiinduló történeti eseményt megállapítsuk, vagy belőlük a pátriárkák korát történetileg rekonstruáljuk. Egyikük sem próbálkozott az eredeti, kiinduló esemény rekonstruálásával, és nem is tartották lényegesnek. Figyelmük, főként G. von Rad, a bibliai szöveg végső formájára irányult.

G. von Rad és M. Noth a monda meghatározásában és értelmezésében A. Olrik törvényeire támaszkodtak, de a műfaj további kidolgozásában A. Jolles izlandi saga-val kapcsolatos kutatásainak hatása érvényesül munkásságukban⁴³. M. Noth az izlandi saga-t tekintette a legjobb modellnek a Pentateuchus elbeszéléseiben megnyilvánuló gondolkodásmód megértéséhez, minthogy szerinte *mindkét elbeszéléstípus olyan szájhagyományon alapul, amely az állam megalakulását megelőző törzsi társadalomból ered. G. von Rad a monda (Sage) és a történetírás megkülönböztetésében veszi segítségül A. Jolles megállapításait.*

C. Westermann

A. Jolles kutatásainak eredményeit a legkövetkezetesebben C. Westermann alkalmazta, aki a pátriárkai elbeszéléseket mint családtörténeteket határozza meg, és ebben a szociológiai összefüggésben értelmezi őket. A pátriárkai elbeszéléseket ő sem tekinti historikus beszámolóknak, de szerinte legősibb rétegük mégis megőrzött elemeket, amelyek a pátriárkák korának valóság-

⁴² VON RAD, G., *Das erste Buch Mose. Genesis, 7-9.16-26. old.*; – NOTH, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 58-62.86-127.162-171. old.

⁴³ A. Jolles az izlandi norvég telepesek saga-it tanulmányozta, amelyek a Kr. u. a XIV. és XV. században keletkezett irodalmi szövegekben maradtak ránk. Eredetük azonban A. Jolles szerint szájhagyomány, és visszavezethetők arra a korra, amelynek eseményeit elbeszéli. Ezek a saga-k azokról a telepesekről szólnak, akik Skandináviából kis csoportokban a Kr. u. X. és XI. században érkeztek Izlandra. A. Jolles az izlandi saga három csoportját különbözteti meg. Közöttük a legősibbek az izlandi telepesek saga-i, amelyek a telepesek érkezéséről, környezetükről és családi eseményekről – házasság, öröklés, nőrablás, vérbosszú stb. – szólnak, s bennük sok természetes és természetfeletti dolog történik. *Középpontjukban áll a család ill. a nemzetség mint egyedüli és önálló – „autark” – szociológiai egység.* Még nincs állam vagy nemzeti intézmények, nemzeti politika, sem történetírás. Mindaz, ami történik, kizárólag a család vonatkozásában történik. Esetükben nem Izland norvég megszállásának történetéről van szó, hanem személyekről, akik valamely nemzetséghez vagy családhoz tartoznak. minthogy szemléletmódjukat egyedül a család határozza meg, a sagak-nak ezt a csoportját A. Jolles „*családtörténeteknek*” nevezi. Ezeket az elbeszéléseket szájhagyományban őrizték és adták tovább nemzedékről nemzedékre, éspedig úgy, mint az őseik történetét. Ezért a családtörténet azonos lesz a törzstörténettel. A saga-ak második csoportja már nem családokról szól, hanem *királyok elbeszélései*, s végül Izland *préhistoriájának saga-i*, amely a telepesek előtti idő eseményeit beszéli el. A. Jolles bár nem volt biblikus, de a Genézis elbeszéléseivel kapcsolatban *rámutatott arra, hogy a pátriárkai történetek a hasonlóak norvég saga-hoz, közelebből az izlandi telepesek sagai-hoz.* Mindkettő ugyanazon irodalmi típushoz tartozik, amely a népet mint családot fogja fel (JOLLES, A., *Einfache Formen*, Halle 1930, Tübingen, 1964).

gos emlékei. C. Westermann megállapításaira itt nem térünk ki, minthogy azokat már a 70-es éveket megelőző kutatás ismertetésénél részletesebben bemutattuk.

A Genézis elbeszélései történetiségének kérdése a 70-es évek közepétől napjainkig

A pátriárkai történetek kutatásában és értelmezésében új szakasz következett a 70-es évek közepétől. Fordulatot hoztak a kutatások két tekintetben: egyrészt ismét felmerült a pátriárkák történetiségének és a velük foglalkozó elbeszélések történeti értékének elutasítása ill. kételye, másrészt a Pentateuchus-kutatásban egyre inkább polgárjogot kaptak azok a magyarázatok, amelyek a Pentateuchus-elbeszélés viszonylag késői (fogság körüli) eredetét vallják, tagadva az írásbeliséget megelőző bármiféle ősbibliai hagyomány létének bizonyíthatóságát. Ez azt jelenti, hogy a mózesi könyvek később keletkeztek, s így anyaguk, tehát a pátriárkai történeteké sem nyújt hiteles emlékezést mindarról, amit elbeszélnek.

A historicitás kérdésében kialakult elutasító álláspontot mindmáig meghatározóan két alapvető munka képviseli: Th. L. Thompson: *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, Berlin/New York 1974, és J. Van Seters: *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London 1975⁴⁴.

Th. L. Thompson és J. Van Seters egymástól függetlenül a régészeti adatok és a Kr. e. 2. évezredre vonatkozó történeti ismeretek, továbbá a bibliai elbeszélések természetének kiértékelése alapján a pátriárkai történetek történetiségével kapcsolatban majdnem egy időben ugyanazon témákban, hasonló módszerrel, azonos következtetésre jutott: a Genézis elbeszélései nem a Kr. e. 2. évezred, az ún. pátriárkai kor, viszonyait tükrözik, hanem a Kr. e. 1. évezred ismert körülményeinek felelnek meg. A pátriárkai hagyomány ősisége nem igazolható. Főként J. Van Seters törekszik kimutatni, hogy a Genézis elbeszélései mögött nem áll préliterális hagyomány, azaz szájhagyomány. Ezért szerinte téves minden feltevés, amely a Genézis elbeszéléseit ősi szájhagyományból, a prémonarchikus időből eredezteti. Ez azt is jelenti, hogy a formailag hagyománytörténeti módszer nem alkalmas a Pentateuchus, tehát a pátriárkai történetek eredetének és kialakulásának magyarázatára sem. A továbbiakban azért térünk ki két szerző eredményeinek részletesebb ismertetésére, mert ők foglalják össze a legátfogóbban a pátriárkai hagyomány historicitásával kapcsolatos összes ellenérvet, és napjainkig hivatkoznak megállapításaikra. A két monográfia hatása magyarázza a jelenlegi biblikus kutatás kételyét, de legalábbis tartózkodását a történetiség vonatkozásában.

Th. L. Thompson.

Th. L. Thompson művében, részleteiben felméri a régészet eredményeit, amelyek érvként szolgálnak arra, hogy ókorból ismert jelenségekkel a Gen 12-50 történelmi értékét

⁴⁴ A két szerző monográfiájának alapos és mértékadó kritikáját lásd DE PURY, A., RB (1978) 589-618. old. – A Th. L. Thompson és J. Van Seters munkája körül kialakult vitát lásd még THOMPSON, Th. L. *The Background of the Patriarchs: A Reply to William Dever and Malcolm Clark*, JSOT 9 (1978) 2-43; The Pentateuch, J. W. Rogerson, szerk., Sheffield 1996, 33-74. old.; *A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives*, JAOS 98 (1978) 76-87. old.; *Conflict Themes in the Jacob Narratives*, Semeia 15 (1979) 5-26 old.; – WARNER, S. M., *The Patriarchs and Extra-Biblical Sources*, JSOT 2 (1977) 50-61. old.; MILLER, M. J., *The Patriarchs and Extra-Biblical Sources: A Response*, JSOT 2 (1977) 62-66. old.; – LUKE, J. T., *Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies*, JSOT 4 (1977) 35-47. old.

alátámasszák. A kutatók hivatkoznak a *pátriárkák neveire, a nyugatszemita amorita népvándorlásra, a Nuzi törvényszövegekre*, amelyek révén a pátriárkák és a róluk szóló bibliai hagyomány összekapcsolható a kortörténettel, ill. belehelyezhető az ókori Kelet általunk ismert történetébe. Th. L. Thompson azonban megállapítja, hogy a régészetből merített érvek *csak hipotetikus eredményre* vezetnek. A pátriárkákról szóló bibliai hagyomány nem történetírás, és nem a historiográfia szabályai szerint készültek.

Th. T. Thompson szerint a Genézis elbeszéléseinek hátterét *három történeti korba* lehet elhelyezni: 1^o a korai 2. évezred; – 2^o a Kr. e. 15. és 16. század; – 3^o és végül az izraelita periódus. Ezután részletesen megvizsgálja az egyes korok mellett felhozott érveket, majd megállapítja, hogy a Genézis elbeszéléseinek egyetlen lehetséges háttere az izraelita kor⁴⁵.

1^o A pátriárkák korának a korai 2. évezredbe való elhelyezése mellett szól az az érv, hogy a pátriárkai család a kaldeus Urból történt kivándorlása Háránba, innen Palesztinába, majd Egyiptomba *párhuzamos jelenség* az ókori Kelet ez időszakban lejátszódó nagy népvándorlásával, nevezetesen az *amorita vándorlással*. Az arám vándorlás mellett a pátriárkák neveire szoktak mint korabeli párhuzamokra hivatkozni⁴⁶.

Th. L. Thompson elfogadja, hogy a pátriárkai történetekben ténylegesen találunk nyugatszemita, föniciai vagy kánaánita neveket, de ezek nemcsak a Kr. e. 2000-1600 időszakban fordulnak elő. Így pl. Ábrahám neve, ill. annak dialektus jellegű változatai a 2. évezred első felétől kezdve minden nyugatszemita népnél ismert. Jákob neve az egyik leghasználatosabb nyugatszemita név, amely ismert és használt az óbabiloni kortól egészen a korai keresztény korig. Ezért a Genézis elbeszéléseiben előforduló neveket nem lehet érvként használni a pátriárkák korának meghatározására⁴⁷.

Az *amorita vándorlással kapcsolatban* Th. L. Thompson megjegyzi, hogy a nyugatszemiták valóban megjelennek Ur vidékén a Kr. e. 2. évezred elején és az ókori Kelet más tájegységein, de az ismert történeti emlékek alapján *nem beszélhetünk egységes*

⁴⁵ Összefoglalóan THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, Berlin/New York 1974, 314-326. old.

⁴⁶ A pátriárkák nevei, elsősorban Ábrahám és Jákob, nyugatszemita „amorita” vagy „protoarám” nevek (ez utóbbi M. Noth meghatározásában) a Kr. e. 2000 és 1600 közti időszakból ismert korabeli források alapján. Egyes kutatók ezeket a neveket azokhoz etnikai csoportokhoz kapcsolják, amelyeket a Kr. e. 3. évezred végén és a 2. évezred elején Dél-Mezopotámiában Ur városa környékén ismert a félnomádokkal azonosítanak (Ur III. dinasztia szövegei MAR.TU-nak nevezik őket, és a kutatók az egész ókori Keletet elárasztó amoritákat ismerik fel bennük; az akkád amurru szó=nyugat, nyugati), ahol hatalomra jutottak, és az óbabiloni birodalom alapítói. Hasonló nevet viselő félnomád csoportok Észak-Mezopotámiában a Kr. e. 19. századból a Mari szövegekből ismertek, Hárán vidékén (Benjaminiták csoportja). Ezek a nyugatszemita csoportok déli irányba, Palesztinába is eljutottak, s két Egyiptomban talált ún. „átokszövegből” (a berlini és a brüsszeli) Kr. e. 20. és 19. századból, valamint más az első átmeneti korból való egyiptomi beszámolókból, mint pl. a Színuhe története, ismertek. Az átokszövegekből kiolvasható, hogy ott már a nagyobb centrumok körül letelepedett vagy a letelepedés folyamatában levő lakosság-ról van szó. Ezt a középbronzkorszak I.-ből származó régészeti emlékek is megerősítik. Egyiptomi szövegek alapján (Merikaréhoz írt intelmek, Nefer-rehu jóvendőlése, Ipuwer szavai) a kutatók arra a következtetésre jutottak, hogy az első átmeneti korban ázsiai csoportok invázió formájában Egyiptomba is eljutottak, a Nílus keleti deltájába, ahol 3mu névvel jelölik őket, amelyet több kutató az amoritákkal azonosítja. Mindezek hátterében a pátriárkák törzsi csoportok vezetői, akik az amoriták mozgásával jutottak Ur-tól Háránon át Palesztinába, majd Egyiptomba (Ábrahám és Jákob).

⁴⁷ THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 17-51. old.

amorita csoportról, és annak az egész ókori Keletre kiterjedő, egy világosan körülhatárolható viszonylag rövid periódusra kiterjedő vándorlásáról, hanem több egymástól független csoport több évszázadon át tartó folyamatos mozgásáról, s közös bennük csupán az azonos névvel történő megjelölés. Joggal mondható az is, hogy az amorita megjelölés nem etnikumot fejez ki, hanem szociológiai társadalmi vonatkozású. A perifériák lakossága áramlott a letelepedett vidékekre. Nemcsak Ur környékén, hanem egész Dél-Mezopotámiában megjelennek és ott letelepednek. Nem beszélhetünk arról, hogy déli irányból vándoroltak volna észak felé. Észak-Mezopotámia nyugatszemitái nem délről, hanem a szír-arab sivatag peremvidékéről árasztották el a térséget. Arra sincs bizonyíték, hogy ezek a népek Mezopotámiából vándoroltak Palesztinába⁴⁸. A Hárán környékén legeltető csoportok nem „protobenjaminiták”, hanem nyugatszemita csoportok, amelyeket Mari város adminisztrációja nevezett el „déli törzseknek”, megkülönböztetésül az északi csoportoktól⁴⁹.

Az átokszövegek sem adnak világos képet a félnomádok megjelenéséről és letelepedéséről, hanem arról tanúskodnak, hogy Egyiptom ellenségeit a 20. és 19. században a nagyobb települések körül lokalizálták. Bennszülött nyugatszemita csoportokról van szó, vagy olyan nyugatszemitákról, akiket legkorábbi nyelvi csoportként különböztetnek meg a szövegek. A felsorolt helységnevek alapján arra lehet következtetni, hogy már hosszabb ideje tartózkodnak ott egy korábbi periódusból, s nincs bizonyíték arra, hogy bevándorlók lennének⁵⁰.

Az 3mu megnevezés több egyiptomi szövegben megtalálható, de azonosítása problémás az amurru névvel, minthogy használata szélesebb körű, és csak a XII. dinasztia idejéig alkalmazták Palesztina-Szíria népeire. Az 3mu névvel jelölt csoportok nem Palesztinából jöttek, hanem bennszülötteknek tűnnek, Egyiptom keleti határánál a Sinai és a Delta közti sivatagos vidéken, vagy a Vörös-tenger és Délkelet-Arábia közti területen. Nincs bizonyíték a Delta vidék nyugatszemita inváziójáról⁵¹.

A középbronzkorszak I.-ből származó régészeti leletek azt mutatják, hogy ez a kor az extenzív agrikultúra időszaka, nagyobb, de szegényes településekkel, nincs törés az anyagi kultúra megelőző állapotához képest. Az anyagi kultúra szegényebb, de nyoma sincs nomád gazdasági kultúrának. Bennszülött kultúra, az import nagy hiányával.

Mindent összegezve Th. L. Thompson szerint nem tartható olyan álláspont, amely a pátriárkák útját az amorita vándorlással köti össze és annak alapján értelmezi azt.

²⁰ A pátriárkák kora meghatározásának másik lehetősége a Kr. e. 15. és 14. század, az ún. „Amarna korszak”, amely valószínűbb teszi a pátriárkai hagyomány átadásának lehetőségét (lecsökkenti az időtávot az esemény és írásbeli rögzítése között). Ezen túlmenően több megbízható bizonyítékra is támaszkodik.

E korszakra vonatkozóan C. Gordon és E. A. Speiser állított fel a bizonyítékokat, mindenekelőtt a Nuzi jogi szövegekre támaszkodva. Eszerint a bibliai szövegek ill. a bennük leírt szokások (pl. házassági, örökösödési, adopcións szokások) és a Nuzi táblákról ismert jogszokások közös hagyományból merítenek. E. A. Speiser szerint a Nuzi jogszokások csak a Kr. e. 15. századra érvényesek, későbbi korra lehetetlen kiterjeszteni érvényüket.

48 THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 67-88. old.

49 THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 52-66. old.

50 THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 89-117. old.

51 THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 118-143. old.

Th. L. Thompson ezeket az érveket is kritikusan nézi. Megállapítja, hogy *Nuzi és a pátriárkák szociális környezete teljesen más, és az összehasonlítás módszere sem megfelelő.* C. Gordon és E. A. Speiser sarkít, amikor a Nuzi szövegek jelentését értelmezi az ókori Kelet törvényhozásában és szociális gyakorlatában. A legtöbb Nuzi jogi szövegben felállított párhuzam nagyon különbözik a bibliai elbeszélésekben feltételezett szokásoktól, az egybeesések csak kisebb jelentőségűek. Az *ókori Kelet összefüggésében (a törvény és szerződés szövegekben) vizsgált egybeesések a Nuzi szokásokkal csak hipotetikus harmonizációk, amelyeket a bibliai szövegek alapján állítottak fel.* Nem lehet megbízhatóan a közös háttérhagyományt igazolni. A *Nuzi tábláknak a pátriárkai elbeszélések tekintetében csak illusztratív értékük van.*

Th. L. Thompson az igazi nagy problémát abban látja, hogy *a Nuzi szövegekben felismert jogszokások nem korlátozhatók kizárólag egy meghatározott időszakra, minthogy az egész ókori Keleten fellelhetők párhuzamaik az óbabiloni kortól kiindulva, egészen a Ptolemaioszok Egyiptomáig.* Ezért a bibliai történetekben leírt szokások a Kr. e. 1. évezredből eredő ismeretekből is származhatnak⁵².

³⁰ Az előző két történeti korrall ellentétben *a Genézis elbeszéléseinek történeti háttere jól elhelyezhető az izraelita korba.* Az elbeszélések szövegében számos olyan helysége, népekre, népek közötti viszonyokra való utalás található, amelyek már Izrael létezését feltételezik⁵³.

Mindezekből Th. L. Thompson azt a következtetést vonja le, hogy *a pátriárkákról szóló elbeszélések historicitása akár a régészet feltárt emlékei, akár az ókori Kelet történetének eddig ismert adatai alapján nem igazolható*⁵⁴.

J. Van Seters

J. Van Seters a már említett munkájában⁵⁵ az Ábrahám-hagyományt elemzi, és ennek során megvizsgálja *a pátriárkai történetek (Ábrahám, Izsák és Jákob) korát szélesebb kortörténeti összefüggésben.* Úgy véli ugyanis, hogy a pátriárkai hagyomány irodalmi fejlődése és a fejlődés természete szorosabban összefügg a hagyomány korának kérdésével. Rész-

⁵² THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 196-297. old.

⁵³ Ilyenek pl. Terach vándorlása a kaldeus Urból és Ábrahám nemzetségtáblája (Gen 11,16-32), Náchor nemzetségtáblája (Gen 22,20 köv.: az arámok őse), Lót az ammoniták és moabiták őse (Gen 19,30-38), az arámokkal rokon viszonyt teremtő Jákob-Lábán kapcsolat (Gen 29-31) *mind a későbbi viszonyok tapasztalatából ered.* Az arámok Transzjordániában a 12. század után jelennek meg, de semmi esetre sem korábban a 14. századnál. A kaldeusok pedig Dél-Mezopotámia arámjai, akik csak a Kr. e. 10. század után jelennek meg. *Ézsau összekapcsolása Edommal* aligha datálható korábban a vaskorszaknál (Gen 25,19-26), Izmael azonosítása az izmaelitákkal (Gen 21,17-21) ugyancsak késői, és az *Izrael név összekapcsolása Jákobbal és 12 fiával* már feltételezi a politikai Izraelt (Gen 32,23-33), az Ábrahámnak szóló isteni ígéret pedig Dávid királyságát (Gen 15,7-21). – *A régészet azt igazolja, hogy a pátriárkák történetében említett települések az izraeliták számára a vaskorszakban váltak ismertté* és akkor telepítették be azokat, pl. Bétel, Ai, Berseba. A Genézis elbeszéléseiben néhány történet a Jahvista kompozíció előtti, de ezeket a Jahvista az izraelita-kánaánita környezetből, tehát saját korának környezetéből vette át (THOMPSON, Th. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives* 298-314. old.).

⁵⁴ THOMPSON, Th. L. további kutatásait és megállapításait a témával összefüggésben *lásd még*: *The Background of the Patriarchs: A Reply to William Dever and Malcolm Clark*, JSOT 9 (1978) 2-43; *The Pentateuch*, J. W. Rogerson, szerk., Sheffield 1996, 33-74. old.; *A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives*, JAOS 98 (1978) 76-87. old.; *Conflict Themes in the Jacob Narratives*, Semeia 15 (1979) 5-26 old.; *The Origin Tradition of Ancient Israel. I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23.* old, JSOTS 55, Sheffield 1987.

⁵⁵ VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London 1975.

letesen sorba veszi az elbeszélések azon elemeit, amelyekből a hagyomány ősiségét szokták bizonyítani. Ezek a következők: a pátriárkák életmódja – a Genézis elbeszéléseiben szereplő személyek, népek, vidékek és helységek nevei – a pátriárkák társadalmi szokásai –, s végül a Genézis könyve adatainak egybevetése a régészet középbronzkorszakból ismert eredményeivel⁵⁶.

Elemzése végén arra a következtetésre jut, hogy a Genézis elbeszélései nem a Kr. e. 2. évezred – az ún. „patriárkai kor” – viszonyait tükrözik, hanem a Kr. e. 1. évezred ismert körülményeinek felelnek meg. A pátriárkai hagyomány ősisége, azaz a prémonarchikus korra visszavezethető eredete nem ellenőrizhető és nem is igazolható, ezért nem alkalmas az izraelita történelem kezdeti szakaszának rekonstruálására. Téves tehát minden olyan feltevés, amely a Genézis elbeszéléseit ősi szájhagyományból eredezteti. Ez az egyik magyarázata annak, hogy J. Van Seters elutasítja a szájhagyomány bármiféle alkotó szerepét a Pentateuchus kialakulásában.

J. Van Seters kitér az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzésére is. Ennek keretében megkülönböztetett figyelmet fordít az Ábrahám-hagyomány keletkezésére is. Elutasítja, hogy a pátriárkai hagyomány keletkezésében bármiféle igazolható szerepe lenne a szájhagyománynak, következésképpen a forma- és hagyománytörténet modellje sem alkalmas a Genézis elbeszéléseinek (s az egész Pentateuchus keletkezéstörténetének) magyarázatára⁵⁷.

⁵⁶ J. Van Seters részletesen kimutatja könyve első részében, hogy a pátriárkák Genézis-könyvében leírt nomádizmusa nem a letelepedés előtti kor valóságos viszonyainak felelnek meg, és nem is hozható kapcsolatba a Kr. e. 2. évezred politikai körülményeivel vagy a népesség vándormozgalmaival. Ehelyett ezek az elbeszélések jól ismerik az I. évezred kiterjedt arám településeit Szíriában, Felső- és Alsó-Mezopotámiában, az arab nomádok fenyegető jelenlétét a kultúrterület határán. Az elbeszélések kevés nomád részlete, a tevékre és sátrakra való utalás, a pátriárkák vándorlása a Negeb vidékén, a letelepedett lakossággal való kapcsolatuk a Kr. e. 1. évezred szociális és társadalmi viszonyait tükrözik, amikor megjelennek és jelentőségre tesznek szert a tevés és sátras beduinok. Kánaán őslakó népeinek archaikus megnevezése (kánaániták, amoriták, hettiták, filiszteusok stb.) sem a Kr. e. II. évezred állapotait adja vissza, hanem egy jóval későbbi kor idealizáló, eszmei jellegű névhasználatára vezethető vissza. Ábrahám és apjának Tárénak kivándorlása a Nyugat felé vezető úton a kaldeus Urból, és a kaldeus Ur összekapcsolása Háránnal, az újbabiloni birodalom viszonyainak felel meg. A palesztinai helységnevek olyan településeké, amelyeknek a királyság idején volt tényleges jelentősége. – A kutatók rendkívül sokat foglalkoztak a pátriárkai elbeszélésekben található jogi természetű szokásokkal (házasság, örökösödés, adoptáció stb.) és megpróbálták azokat kapcsolatba hozni az ókori Keleten feltárt, és a Kr. e. 2. évezredből származó törvényszövegekkel. Az egybevetés eredménye J. Van Seters szerint korántsem szolgáltat bizonyítékot a hagyomány időbeli meghatározásához. A felállított párhuzamok bizonytalanok, s abban a néhány esetben, amelyben a párhuzam biztos, a II. és az I. évezredben egyaránt megtalálhatók, az egyes elemek inkább az 1. évezred közepe joggyakorlatához illenek. – A biblikus régészek törekvése, hogy a pátriárkákat összefüggésbe hozzák a középbronzkorszak (K. B. I. és II.) viszonyaival, nem járt sikerrel. A bibliai elbeszélések olyan városokat és körülményeket írnak le, amelyek nem léteztek a középbronzkorszakban, sem Palesztinában sem Transzjordániában. A pátriárkákat a Genézis elbeszélései szoros kapcsolatba hozzák Beersebával, de ez inkább a hagyomány késői eredete mellett szól, minthogy Beerseba csak a vaskorszakban, a júdai királyság idején lett jelentős, virágzó település (VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, 5-12. old.).

⁵⁷ J. Van Seters nagyobb figyelmet szentel a forma- és hagyománytörténet módszerének. Mindkét módszer az írott szöveg mögött álló szájhagyománynak döntő szerepet tulajdonít a Pentateuchus keletkezésében. Amint a pátriárkai hagyomány történeti vizsgálata kimutatta, hogy ősisége nem igazolható, ugyanígy a hagyomány jelenlegi formájából sem lehet következtetni préliterális, azaz szájhagyománybeli állapotára. Mindkét módszer – forma- és hagyománytörténet – a mondából indul ki, amelyben a szájhagyomány formát öltött. J. Van Seters szerint azonban éppen a monda mibenléte kétséges. A monda szerepét a Pentateuchus, közelebbről a Genézis eredetében H. Gunkel állította előtérbe, de csak pontatlan – de mind a ami napig használt – meghatározást adott róla: népies elbeszélés poétikus formában a múlt személyeiről vagy eseményeiről. Az azóta eltelt kutatás több szempontból is kimutatta H. Gunkel mondával kapcsolatos meg-

Módszertani megállapításaiban J. Van Seters kitér a Pentateuchus-hagyomány első átfogó irodalmi megfogalmazásának – az általa Jahvistának nevezett – időbeli meghatározására is. A hagyományosan korai, az egyesített monarchia idejét, közelebbről Salamon korát célzó időmeghatározást kétségesnek tartja, mert az egész irodalmi összefüggés (tehát a Genézis elbeszélései is) nem Dávid és Salamon korának viszonyait, hanem a jóval későbbi kor igényeit tükrözi. Pontosabb meghatározást csak az Ábrahám-hagyomány elemzésénél nyújt, és a fogság korára gondol⁵⁸. Ez a késő keletkezés elve lehetetlenné teszi autentikus történeti emlékezés lehetőségét.

J. Van Seters külön értekezésben foglalkozott A. Alt tézisével a pátriárkák „atyák istenének” vallásával. Elutasítja annak lehetőségét, hogy a Genézis elbeszéléseiből eljus-

állapításainak gyengéit. J. Van Seters kiemeli, hogy H. Gunkel szerint a monda egyik eleme a folklorisztikus poétikus forma, amelyet eredetibbnek tart a prózánál. A Genézis elbeszéléseiben található folklorisztikus jellegzetességek kimutatásában H. Gunkel gyakran hivatkozik A. Olrik epikus törvényeire, amelyek összefoglalják a népies elbeszélés általános jellegzetességeit. J. Van Seters szerint azonban A. Olrik törvényeiben megállapított karakterisztikumokból a Genézis elbeszéléseiben valójában csak nagyon kevés fordul elő, de az igazi problémát abban látja, hogy e törvények nem nyújtanak eligazítást a monda korának meghatározásához. A folklor feltehetően az írásbeliség előtt keletkezett, amikor a szájhagyomány volt a közlés eszköze, de nem szűnt meg az írásbeliség megjelenésével, hanem a kettő sokáig egymás mellett létezett. Ezért, ha egy elbeszélésben meg is állapíthatók a monda folklorisztikus formái, ez még nem jelenti azt, hogy valóban ősiek, az írásbeliség előtt keletkeztek. A monda természetének meghatározásánál nem segít a skandináv saga-ra való hivatkozás sem. A. Jolles az izlandi saga-val kapcsolatos kutatásai során megállapította: a monda igazi alapformája az izlandi saga, amelynek valamennyi lényeges eleme a szájhagyományra megy vissza. Ezeknek a sagáknak három csoportját különbözteti meg, közülük a családi monda a legősibb és legeredetibb, a többieknek is alapformája. Olyan társadalmi környezetben keletkezett, amelynek alapegysége a család, s nagyobb átfogó szervezet, az állam még nem létezett. A. Jolles az izlandi saga-val foglalkozott, de kitért bibliai témákra is, amennyiben megállapította, hogy a Genézis pátriárkai mondái a családi mondák köréhez tartoznak. A Jolles megállapításai nagy hatással voltak többek között M. Noth, G. von Rad és C. Westermann munkásságára. J. Van Seters félrevezetőnek tartja, hogy a bibliai monda értelmezését összekapcsolták az izlandi saga A. Jolles szerinti magyarázatával, minthogy ez az izlandi saga jellegének helytelen magyarázata. Példaként említi ugyanis, hogy több tekintélyes kutató ezeket a saga-kat elsődlegesen irodalmi alkotásoknak tekinti, s úgy véli, hogy csak kismértékben áll háttérükben szájhagyomány. Ezen túlmenően szerinte a „családi monda” teljesen téves elnevezés, mert noha a család ügyeit beszéli el, jellegében mégsem családi. Az izlandi saga-ban a család ugyanis mindig egy nagyobb politikai összefüggéshez tartozik. Formailag nézve nem kis epizodikus egységek, hanem egy komplex irodalmi összefüggés részei. Alaptalan tehát az izlandi saga-t a monda értelmezésének vitájába bevonnai, s egyúttal az izraelita hagyományra alkalmazni. Mindezek előrebocsátása után J. Van Seters megállapítja: ennyi bizonytalanság után a mondat nem lehet mint formatörténeti kategóriát a Genézis elbeszéléseinek, de általában az Ószövetség kutatásában alkalmazni, sem felhasználni annak megítélésére, hogy az irodalmi művek alapja szájhagyomány-e, vagy sem. Az Ábrahám-hagyomány irodalmi elemzése ugyan rámutat az elbeszélések szájhagyományból ismert folklorisztikus formáira és elemeire, de messze kisebb mértékben, mint azt H. Gunkel nyomán gondolták, és semmi esetre sem úgy, mint az írásbeliség előtti kor szájhagyományának letéteményét. Azt sem lehet megállapítani, hogy a szájhagyomány elbeszélés formái mikor kapcsolódtak Ábrahám alakjához. Megtörténhetett bármikor, amikor a hagyomány már írott formát öltött. Ezzel a megállapítással J. Van Seters negatív ítéletet mond a hagyománytörténet lehetőségéről is. H. Gunkel indítása, hogy a Genézis elbeszéléseinek háttérben szájhagyománnyal áll, az egész Pentateuchus irodalmi formáját megelőző szájhagyomány kutatásához vezetett, amelynek legkiemelkedőbb képviselője M. Noth. M. Noth úgy látja, hogy a Pentateuchus alapformája már a szájhagyomány állapotában kialakult, s a hagyomány írásbeliség előtti szintjéből rekonstruálni lehet Izrael korai történetét és vallását. J. Van Seters szerint azonban megalapozatlan minden olyan kutatási módszer, amely a hagyomány írásbeliség előtti történetére támaszkodva próbál magyarázatot adni a Pentateuchus (s így a pátriárkai történetek) keletkezésére (VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, 125-153.154-166. old.).

⁵⁸ J. Van Seters kutatásait részletesebben lásd RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 1995², 92-107. old., a mondára való hivatkozásait pedig 148-161. old.

sunk a pátriárkák vallásához. Azok az elemek, amelyek erre az Izrael előtti vallásra engednek következtetni, valójában a Józija reform előtti izraelita vallás pluralisztikus formáit tükrözik⁵⁹.

További kutatások a pátriárkai történetek magyarázatára

Az elmúlt két évtizedben a pátriárkai történetekkel több *nagyobb monográfia* foglalkozott, amelyekből a historicitás szempontját figyelembe véve az alábbiakat említjük.

E. Blum terjedelmes monográfiájában⁶⁰ R. Rendtorff hagyománytörténeti megállapításait⁶¹ alkalmazza a pátriárkai elbeszélésekre, amelyeknek irodalmi kialakulását kutatja a legkisebb egységektől a jelenlegi kánoni formáig. A folyamat szerinte a kora királyság idején kezdődik⁶², sőt egyes hagyományelemek az állam előtti időbe mennek vissza⁶³. Elutasítja viszont a pátriárkai hagyomány Izrael előtti hagyománytörténetének lehetőségét. Nem mutatható ki a Genézis Izrael orientált elbeszélései mögött egy ősbib, préizraelita hagyományréteg létezése, ezért annak sincs lehetősége, hogy eljussunk az „atyák korába”. Ezzel kizárja A. Alt a pátriárkák vallásáról felállított tételét (a Genézis elbeszéléseinek van egy ősi rétege, amely a 2. évezred nomád nemzetségeinek vallását tükrözné), és C. Westermann családtörténetekre vonatkozó megállapítását (a Genézis elbeszéléseinek van egy ősi rétege, amely az Izrael előtt kor világát, a család kizárólagos távlatát, a pátriárkai kort képviselné)⁶⁴. E. Blum elfogadja ugyan, hogy a Genesis elbeszéléseiben kifejezésre jut Izrael kezdeteire, a még nem letelepedett csoportokra való történeti emlékezés, de elutasítja, hogy a jelenlegi szövegből bármiféle módon eljuthatnánk Izrael történetének kezdeteihez⁶⁵.

M. Köckert monográfiája⁶⁶ a pátriárkák vallásával, az „atyák Istene” néven (A. Alt) közismert vallástípussal foglalkozik, és ebben is különösen a pátriárkáknak adott, az utódokra és a hazára adott isteni ígéretekre fordítja figyelmét. Munkája A. Alt és követői tézisének kritikája, amelyből itt az alábbi megállapításait érdemes megemlíteni.

A Genézis pátriárkákról szóló *szövegei viszonylag későiek*, személy szerint keletkezési idejüket a Kr. e. 7. és 6. századra helyezi. Ez azt jelenti, hogy a szövegeket nagy időtáv választja el a kutatók által feltételezett pátriárkai kortól. M. Köckert *kétségesnek tartja, hogy háttérükben szájhagyomány állna*, és a hangsúlyt elsősorban annak az *irodalmi folyamatnak kutatására helyezi*, amely jelenlegi kánoni formájukban csapódott le⁶⁷.

A Genézis szövegeiben *több elemet állapítottak meg*, amelyeket megkülönböztetetten a pátriárkák valláshoz tartozónak tekintettek, és elválasztották őket a JHWH-vallás gyakorlatától. Olyan elemekről van szó, amelyeket egy nomád természetű vallásgyakorlat formáinak tekintettek, és arra az időszakra utalnak, amikor még az izraelita törzsek nem

⁵⁹ VAN SETERS, J., *The Religion of the Patriarchs in Genesis*, Bib 61 (1980) 220-233. old.

⁶⁰ BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984. A könyv bővebb ismertetését lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 1995³, 122-124. old.

⁶¹ RENDTORFF, R., tézisének bővebb ismertetését lásd RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, Budapest 1995², 117-122. old.

⁶² BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, 27.202-203.505, 22. lábjegyzet.

⁶³ BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, 188. 198. köv. 483. köv. old.

⁶⁴ BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, 491-504. old.

⁶⁵ BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte*, 504. old.

⁶⁶ KÖCKERT, M., *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albert Alt und seinen Erben*, FRLANT 141, Göttingen 1988

⁶⁷ Főként az egyes pátriárkai szövegek elemzéseknél mutatja ki a szerző a késői keletkezést KÖCKERT, M., *Vätergott und Väterverheissungen*, 164-299. old.

léteztek, és az élet középpontjában csak a (pátriárkai) család állt. Ezekről az elemekről azonban M. Köckert megállapítja, hogy velük a bibliai hagyomány a Kr. e. 7. és 6. századból eredő szövegeiben számos párhuzam fedezhető fel, amelyekben egy családközpontú vallásforma megnyilvánulásai találhatók⁶⁸. Mindebből arra következtet, hogy ebben a korban Izraelben a hivatalos, nyilvános kultikus vallásgyakorlaton kívül létezett a családban gyökerező személyes jámborság formája is, amely Józija király vallásreformjánál korábbi eredetű, ill. a reform nem érintette azt. A pátriárkák vallásának tekintett vallástípus (és a pátriárkáknak adott isteni ígéret) magyarázatánál nem kell tehát egy ősi, a szájhagyományból eredő pátriárkai hagyományt keresni, hanem az előbb említett családi vallástípus visszavetítésének tekinthető.

I. Fischer monográfiája⁶⁹ a Genézis 12-36. fejezetek pátriárkai elbeszéléseiben szereplő nők alakjával foglalkozik abból a célból, hogy a nőkről szóló bibliai tradíció jelentőségét és helyzetét bemutassa az elbeszélésekben. *A historicitás szempontjából a monográfia azért érdekes, mert a szerző a nők státusát a történetekben előforduló jogszokások és erkölcs alapján szélesebb szociológiai háttérben vizsgálja meg, mégpedig úgy, hogy figyelembe veszi az ókori Kelet hasonló természetű jogi rendelkezéseit és intézményeit is.* Megállapítja, hogy a Genézis szövegeiből kimutatható erkölcsi és jogszokások beleilleszkednek az egész ókori Kelet kultúrájába, és az alapvető jogi szemlélet alapján közülük több általános keleti irányultságúnak nevezhető.

A szerző az Th L. Thompson és J. Van Seters megállapításait követi, amennyiben elfogadja, hogy a pátriárkák elbeszéléseiben előforduló jogszokások nem adnak támpontot ún. pátriárkai kor időbeli meghatározására, mert azok nem korlátozhatók a Kr. e. 2. évezredre, minthogy az 1. évezredben is igazolhatók. Ezért, amikor I. Fischer az Izraelen kívüli törvényekre és jogszokásokra hivatkozik, az utalás csak arra szolgál, hogy a pátriárkák elbeszéléseiben található jogszokásokat és rendelkezéseket mint az ókori Kelet társadalmi jogrendjének részeit mutassa be, és nem arra, hogy az elbeszélések történelmi vagy etnikai kapcsolódási pontjait meghatározza⁷⁰.

Ami a historicitást illeti, I. Fischer szerint a szövegek csak arra a következtetésre engednek, hogy az ókori Kelet kultúrkörében keletkeztek. Arra azonban nem, hogy a pátriárkák esetében történetileg megragadható személyekről és az ő személyes sorsokról van szó. A pátriárkák elbeszéléseinek beilleszkedése az ókori Kelet világába végső fokon inkább szövegekről és szerzőikről mondanak valamit, mint a cselekmények történelmileg megragadható alakjairól. A monográfiában tárgyalt személyeket, viszonyait, cselekedeteiket és sorsukat I. Fischer elsősorban az elbeszélések alakjainak tekinti, azt azonban hozzáteszi: nem zárható ki, hogy háttérükben történetileg megragadható személyek és események állnak. Profiljuk azonban, ha egyáltalán ez az egyes elbeszélésekben megmutatkozik, csak körvonalakban ismerhető fel⁷¹. Az elbeszélések legősibb rétegének keletkezését a korakiráltság idejére teszi. A Gen 12-37 fejezetek mai formáját, kisebb későbbi kiegészítésektől eltekintve, a papi szerző (P) ill. papi redaktor (Rp) alakította ki a fogság után⁷².

⁶⁸ KÖCKERT, M., *Vätergott und Väterverheissungen*, 141-147. old.

⁶⁹ FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, (BZAW 222) Berlin-New York 1994.

⁷⁰ FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels*, 76. old.

⁷¹ FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels*, 111-116. old.

⁷² FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels*, 338-374. old.

H. M. Wahl monográfiája a Jákob ciklus elbeszéléseit vizsgálja⁷³. A történetiséggel kapcsolatos álláspontját a Jákob-elbeszélések szövegének korával indokolja. *A vizsgált szövegek arra engednek következtetni, hogy legkorábban a késő királyság idején fogalmazódtak meg, ezért sem kultúrtörténetileg sem vallástörténetileg nincsenek ősi részei. Bár egyes motívumok magas kora lehetséges, de a szövegek végső formája nem nyújt lehetőséget arra, hogy belőlük eljussunk a szájhagyomány valamilyen előfokozatához, mert a szóbeli anyag a leírás során olyan változásokon esett át, hogy a szájhagyomány minden jegyét elveszítette*⁷⁴.

H. M. Wahl a Jákob-elbeszéléseket teológiai elbeszéléseknek tekinti, vagyis bennük Izrael a mindenkori jelenével konfrontálódik, és azt kísérli megoldani, miközben a kor eseményeit a múlt, egy tipizált és stilizált nomád előidő ruhájába öltözteti⁷⁵. Jákob historicitása az elbeszélésekből nem mutatható ki, és azokból nem is egy állam előtti, félnomád társadalom képe jelenik meg, sokkal inkább fordítva, célzatosan ebbe a világba visszavetített. *A Jákob-elbeszéléseknek nincs tehát jelentősége Izrael előtörténetének szempontjából. Belőlük nem az egykori történeti Jákobot, hanem a kérésigma Jákobját ismerjük meg*⁷⁶.

A pátriákák elbeszélései műfajának kérdése a 70-es évek közepétől napjainkig

A Genézis elbeszéléseivel összefüggésben a szájhagyomány és a szájhagyományból eredő monda szerepét H. Gunkel vezette be a biblikus kutatásba, és a következő meghatározást adta: *„a monda népies, a múlt személyeiről vagy eseményeiről szóló ősi hagyományozású poétikus elbeszélés”*. Ezt a meghatározást azonban mindig túl általánosnak tekintették, és további részszerzők alapján próbálták pontosítani. Két elemét azonban – a monda az írásbeliség előtt élő népek tipikus kifejezőmódja, szájhagyományban keletkezik és hagyományozódik – mai napig megtartották, és a Pentateuchus kutatás fontos eleme maradt. A népies elbeszélés egy másik fajtájától, a mesétől való elhatárolás végett a mondát olyan népies elbeszélésnek határozzák meg, amelyek célja, hogy megőrizze a múlt egy tényleges eseményét.

A 70-es évektől azonban egyre több fenntartással fogadják a mondának mint műfajnak jogosultságát a bibliai elbeszélő szövegek magyarázatára⁷⁷. A biblikusok közül legkövetkezetesebben J. Van Seters utasítja el a monda és a szájhagyomány eddig alkalmazott modelljét. Érveit már részletesebben bemutattuk munkásságának ismertetésénél. A feltételezetten hosszabb ideig szóban hagyományozott vagy szájhagyományhoz kapcsolódó ókori alkotások, Homérosz Odisszeájának és Iliásának, az ókori Közel-Kelet irodalmi emlékeinek és a középkori Európa epikus hagyományának vizsgálata, mai népek népköltészetének és élő szájhagyományának folklorisztikus kutatása szintén módosítja a monda és

⁷³ WAHL, H. M., *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität*, (BZAW 258), Berlin-New York 1997.

⁷⁴ WAHL, H. M., *Die Jakobserzählungen*, 288. old.

⁷⁵ WAHL, H. M., *Die Jakobserzählungen*, 300. old.

⁷⁶ WAHL, H. M., *Die Jakobserzählungen*, 301-311. old.

⁷⁷ A mondával kapcsolatos kérdéseket a mai kutatásban lásd RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése I.*, 148-161. old.

a szájhagyomány természetéről kialakított eddigi ismereteket⁷⁸. Ezzel tulajdonképpen kérdésessé válik, hogy a pátriárkák elbeszéléseinek szövegéből a megelőző szájhagyományhoz, ill. a szájhagyományban megőrzött ősbibliai történeti emlékezéshez jussunk.

A monda és a szájhagyomány vonatkozásában felmerült problémák egyike, hogy mennyiben lehetséges elhatárolni a mondát eleve irodalmi alkotástól. Másik nagy kérdés a szájhagyomány, ill. a monda történeti értéke.

A mondával kapcsolatos egyik mai probléma az, hogy ténylegesen vannak-e a szájhagyomány-eredetű elbeszéléseknek olyan meghatározott karakterisztikumai, amelyek ismeretében elkülöníthetők az eredetében írott elbeszélésektől. A biblikus kutatás ebben a tekintetben kapcsolatot keresett más népek hasonló természetűnek tekintett szájhagyományával, és a folklór-kutatás – mint láttuk elsősorban A. Olrik és A. Jolles – eredményeire támaszkodott. Ma azonban sok biblikus és folklorista kritikusan nézi mindkét kutató megállapításait.

A. Olrik epikus törvényeit túl általánosnak tartják, ezenfelül elméletieknek is, vagyis már írásba foglalt és nem ténylegesen szóbeli elbeszélések elemzése alapján készültek. Példákkal illusztrálva rámutatnak arra, hogy az írásba foglalás sokat változtat az eredetileg szájhagyományban keletkezett elbeszélések karakterén. Így A. Olrik törvényei nem alkalmasak arra, hogy segítségükkel éles különbséget tehesünk az eredetileg szájhagyományban keletkezett és eredetileg írott elbeszélések között. Ókori és jelenkori irodalmi művek elemzése során olyan megfigyeléseket is tettek, hogy a szerzőik gyakran ugyanazokat a stilisztikai eszközöket alkalmazzák, amelyeket eddig a szájhagyománynak tulajdonítottak.

A. Jolles következtetéseivel kapcsolatban is jelentkeznek problémák. A kutatók nem látják egyértelműen tisztázottnak, hogy az izlandi saga valóban szájhagyományra megy vissza (amint A. Jolles feltételezte), vagy csupán irodalmi műnek kell-e azt tekinteni. Ezért nem lehet minden további nélkül a szájhagyomány természetű elbeszélések értelmezésére felhasználni, így a Genézis elbeszéléseinek értelmezésére sem. Kérdéses a tiszta családtörténetnek mint műfajnak létezése is. Az izlandi telepések saga-inak elemzéséből több kutató azt a következtetést vonta le, hogy azokban nincs szó valódi autark családról, mert a család mindig egy nagyobb szociológiai összefüggés része. Amennyiben az elmondottakat elfogadjuk, a bibliakutatásra nézve azt jelentik, hogy a jelenlegi bibliai szövegből, a szájhagyományból származó alapokig eljutni alig vagy egyáltalán nem lehetséges.

Másik nagy kérdés a monda történeti értéke, amely összefügg a hosszabb időtávra, esetleg évszázadokra terjedő szóbeli hagyományozás megbízhatóságának kérdésével: mennyiben képes a szájhagyomány ilyen hosszú időtávon át autentikus történeti emlékezést megőrizni.

A forma- ill. hagyománytörténeti kutatás a Pentateuchus-tradíció hosszabb szóbeli folyamatával számol. Ha elfogadjuk, hogy a Genézis elbeszéléseinek legalább a legősibb rétege a pátriárkák korából ered, esetükben a szóbeli állapot több évszázadot tesz ki. A bibliai hagyomány esetében a biztosítékot abban látták, hogy a Pentateuchus-elbeszélés anyaga szakrális hagyomány, vagyis a kultuszhoz kapcsolódott, amely egyúttal intézményes ellenőrzést is jelentett. A bibliai szájhagyomány történetiségének mértékét természetesen nem azonosan értéke-

⁷⁸ Az újabb biblikus és folklór kutatás álláspontjáról jó áttekintést nyújt CULLEY, R. C., *Oral Tradition and Old Testament: Some Recent Discussion*, Semeia 5 (1976) 1-33. old. és LONG, B. O., *Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing on OT Criticism*, VT 24 (1974) 187-198. old. című cikke, valamint KIRKPATRICK, P. G. *The Old Testament and Folklor Study*, (JSOT'S 62) Sheffield 1988 című munkája. A szájhagyomány Pentateuchus kutatással összefüggő kérdéseiről pedig WHYBRAY, R. N. monográfiája – *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, JSOT'S 53) Sheffield 1987, 139-185. old. – ad tájékoztatást.

lik a kutatók. A forma- és hagyománytörténeti iskola pl. sohasem tekintette a Genezis elbeszéléseit történeti beszámolóknak vagy a pátriárkák biográfiájának. Képviselői tisztában voltak a hagyományozó nemzedékek értelmező tevékenységével, vagy a monda természetéből következő változtatással, mégis azt tartották, hogy vannak bennük autentikus történeti elemek, amelyeknek segítségével rekonstruálni lehet a Kr. e. 2. évezred viszonyait, ill. a hagyomány folyamatát.

Napjainkig tartja magát a meggyőződés, hogy a szájhagyomány megbízható, azaz lényeges változtatás nélkül képes nemzedékeken át továbbadni az öröklött hagyományanyagot. A bibliai szájhagyomány esetében gyakran hivatkoznak az ókori népek fejlett emlékezőtehetségére, amelyet a memorizálás korabeli életben betöltött szerepével és hosszú ideig szájhagyományban őrzött ókori irodalmi művekre való utalásokkal támasztanak alá.

A mai folklór-kutatás viszont fokozottabban kételkedik abban, hogy a szóbeli hagyományozás alkalmas lenne hosszabb ideig emlékeket változtatás nélkül megőrizni. Főként afrikai népek körében folytatott kutatómunka eredményei látszanak igazolni ezt a feltevést. Afrika különböző területein élő törzsek szóbeli hagyományozásból eredő történeti emlékei azt igazolják, hogy a szájhagyomány hűsége és megbízhatósága csak korlátozott időtávra szorítkozik (kb. 150-200 év).⁷⁹ Kérdés azonban, hogy ezekből az esetekből mennyiben lehet a más szociológiai és történeti környezetben keletkezett bibliai szájhagyományra érvényes következtetéseket levonni.

További megfigyelés az is, hogy a szájhagyománynak kifejezetten lényege a változtatás. A változatok nem egy eredeti elbeszélés romlásai, hanem minden előadás egyúttal változat, és minden változat eredeti. Ezért a változatokból nem lehet egy kiindulást jelentő őstípusra következtetni. Ezenfelül a szóbeli hagyományozás jellemzője, hogy az elbeszélők saját koruk történeti és társadalmi viszonyait vetítik vissza az elbeszélte eseményekbe, amely lehetetlenné teszi, de legalábbis megnehezíti az eredeti történeti viszonyok, és a szóbeli hagyományozás folyamatának rekonstrukcióját is. A bibliai szájhagyomány megbízhatóságával kapcsolatban két megjegyzést kell tennünk. A historicitás kérdésében általában mindig csak a bibliai elbeszélőt veszik figyelembe, míg a jogi hagyomány teljesen háttérben marad. Meglepő ugyanis, hogy a hagyomány éppen a jogi tradíció tekintetében mutat rendkívüli stabilitást, és ezt a tényt is mérlegelni kellene. Fokozottabban kellene megvizsgálni azt is, hogy milyen jelentősége és szerepe van a szájhagyománynak Izraelben. Csak ennek a körülménynek ismeretében lehet döntenie a bibliai hagyomány megbízhatóságának kérdésében.

A mondával és a szájhagyománnyal kapcsolatban fentebb felvetett nehézségeket az egyes kutatók nem azonos mértékben ítélik meg, és a biblikusok között a monda eddig kidolgozott magyarázatát továbbra is sokan képviselik. Tehát egyetértésről, vagy arról, hogy az új felismerésekből egy más, általánosan elfogadott modell alakult volna ki, nem beszélhetünk. Annyi bizonyos, hogy a Pentateuchus-hagyomány az írásbeliséget megelőző folyamatának olyan mérvű rekonstruálásra, mint M. Noth, ma senki sem vállalkozik. A bizonytalanságok sok kutatót inkább a bibliai elbeszélések szövegének kizárólag irodalomtörténeti vagy szinkronikus kutatására indítanak⁸⁰.

⁷⁹ A témáról részletesebben lásd KIRKPATRICK, P. G., *The Old Testament and Folklore Study*, 101-112. old.

⁸⁰ Napjaink kutatásának kiváló összefoglalását különös tekintettel a szájhagyománnyal kapcsolatos álláspontra lásd WAHL, H. M., *Die Jakobserzählungen*, 43-62. old.

VÉGSŐ KIÉRTÉKELÉS

A 70-es évek közepétől elindult biblikus kutatásnak a történetiség tekintetében tett megállapításai kétségtelen hatással vannak napjaink tudományos vizsgálódására. Óvatosság mutatkozik meg az ókori Kelet régészeti eredményeinek felhasználásában a pátriárkai hagyomány ősiségének vagy történeti értékének igazolására. Ma a kutatók egy része késői eredetűnek tekinti a Genézis elbeszéléseit, s kétségbe vonja, de legalábbis tartózkodóan ítéli meg, hogy háttérükben kimutatható lenne ősi szájhagyomány, valamint, hogy a pátriárkai történetek kánoni formájából historiatlag megbízható információkat szerezhetnénk az atyákról, ill. életkörülményeiről.

Ugyanakkor megállapítható az is, hogy sok tudóst nem győztek meg az ismertett érvek, és nem tekintik végérvényesen lezártnak a problémát⁸¹. A radikális kutatás, mint pl. J. Van Seters vagy M. Köckert a Genézis elbeszéléseinek számos adottságára nem ad magyarázatot, vagy nem veszi figyelembe a lehetséges ellenérveket. A Genézis elbeszéléseinek több eleme ugyanis arra utal, hogy elfogadhatatlannak kell tekinteni azt az álláspontot, amely szerint a pátriárkai hagyomány teljes egészében késői (fogsági/fogság utáni) eredetű, minden történeti emlékezést nélkülöz az Izraelt és a jahvizmust megelőző időszakból, maguk az atyák pedig késői kor kitalált személyei. Több szempont mindenképpen a téma újragondolására készlet.

*A tanulmány a Felsőoktatási és Kutatásfejlesztési Pályázatok támogatásával
a 0215/2000 számú projekt keretében készült.*

⁸¹ Lásd pl. MOBERLY, R. W. L., *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis 1992, 79-104. old.; *Genesis 12-50*, (Old Testament Guides) Sheffield 1992, 84-86. old.; – PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments II.*, 1992, 2-18. old., 8 köv. 10 köv. old.; –SCHMIDT, W. H., *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1996⁸, 29-49. old., főként 31. köv. old.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.

A püspökökre vonatkozó egyházfegyelem patrisztikus gyökerei a 'Collectio Anselmi Lucensis'-ben

Luccai Szent Anzelm gyűjteménye¹ a gregoriánus reformgyűjtemények közé illeszkedik,² és ezek között kiemelkedő helyet foglal el.³ A reform⁴ különös hangsúlyt helyezett az Egyház tradicionális tanításának és fegyelmeének az érvényesítésére.⁵ Ez egyfelől nagyszámú reformzsinat útján valósult meg, melyek a legtöbbször a pápa személyes küldöttjének, legátusának, jelenlétében zajlottak.⁶ Másfelől pedig az újabb kánongyűjtemények útján, amelyek megpróbálták úgy válogatni a különféle eredetű szövegek között, hogy az minél erőteljesebben tükrözze az egyház fegyelmi álláspontját, a leginkább sarkalatos kérdésekben. Ez a fegyelmi anyag főként pápai levelekből, zsinati kánonokból, penitenciális és liturgikus gyűjteményekből, római jogi szövegekből, és nem utolsósorban az egyházatyák írásából vett részletekből áll.⁷

Ha összevetjük a patrisztikus szövegek mennyiségét a többi, elsődlegesen a pápai és zsinati kánonok számával, láthatjuk hogy az elenyészően csekély. Charles Munier külön munkát szentelt a VIII-XIII. századi gyűjteményekben előforduló patrisztikus szövegek vizsgálatának.⁸ Ennek a statisztikája alapján az anselmi gyűjteményben találha-

-
- 1 STICKLER, A., *Historia iuris canonici latini*, tom. I. Torino 1950. 170-172. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nomiantae 1), Budapest 1998. 147-148. FERME, B.E., *Introduzione alla storia del diritto canonico. I-II diritto antico fino al Decretum di Graziano*, Roma 1998. 171-174. STICKLER, A., „Il potere coattivo materiale della chiesa nella riforma gregoriana, secondo Anselmo di Lucca” in *Studi Gregoriani* 2 (1947) 235-285. LANDAU, P., „Erweitere Fassungen der Kanonensammlung des Anselm von Lucca aus dem 12. Jahrhundert” in GOLINELLI, P. (ed.), *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Mantova, 23-25 maggio 1986), Bologna, 1987. 323-338. Kiadása: THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio Canonum una cum collectione minore*, I-II. Oeniponte, 1906-1915.
 - 2 GILCHRIST, J.T., „Canon Law Aspect of the Eleventh Century Gregorian Reform Programme” in *Journal of Ecclesiastical History* 13 (1962) 21-38.
 - 3 PICASSO, G., „La collectio canonum di Anselmo nella storia delle Collezioni canoniche” in GOLINELLI, P. (ed.), *Sant'Anselmo*, 313-321.
 - 4 A történeti háttérhez vö. FLICHE, A., *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana (1057-1123)* (Storia della Chiesa VIII), Torino, 1972.2 38-47., 91-98., 257-259.
 - 5 Vö. ERDŐ P., *Az egyházjog*, 142-144.
 - 6 Vö. SZUROMI Sz.A., „Az első három eszetergomi zsinat és a magyarországi egyházfegyelem a XII. században” in *Magyar Könyvszemle* 115 (1999) 377-409.
 - 7 A pápai forrásokhoz vö. SZUROMI Sz. A., „Megjegyzések az Anselmi Collectio Canonum VI. könyvének forrásaihoz” in *Kánonjog* 1 (1999) 95-101.
 - 8 MUNIER, Ch., *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*, Mulhouse 1957.

tó egyházatyáktól származó kánonok mennyisége (180 kánon) átlagosnak mondható, csak Chartes-i Ivo Decretum-a és a Decretum Gratiani használ fel nála nagyságrenddel több patrisztikus anyagot.⁹ A továbbiakban ezeket a szövegeket vizsgáljuk meg, a püspökökre vonatkozó egyházfegyelem tekintetében. Ez a fegyelmi anyag szétszórta található meg a Collectio Anselmi Lucensis-ben. A gyűjtemény VI. könyve, amely 190 kánont ölel fel, kifejezetten ennek a témának van szentelve, de ezen a könyvön kívül is nagyszámú olyan kánont találunk, amely a püspökökre vonatkozó fegyelmet tartalmaz.¹⁰ Vizsgálatunkat nem terjesztjük ki a gyűjtemény első, a pápa hivatalával és a primátussal foglalkozó könyvére, mivel az véleményünk szerint önálló témát képez.

A fenti kritériumok alapján 16 kánont tudunk azonosítani. Ebből 6 kánon származik Szent Jeromostól,¹¹ 5 Szent Ágostontól,¹² 3 Szent Cyprianustól¹³ és végül egy-egy Caesareai Euszebiustól¹⁴ és Órigenésztől.¹⁵ Ez a statisztika azért is reprezentatív, mivel nagyon jól mutatja, hogy mely nyugati atyák szövegrészletei a leginkább használatosak a gregoriánus reform idején, illetve kiknek a teológiai, azon belül is elsősorban ekkleziológiai álláspontja befolyásolta főképpen a reform teológiai irányvonalát: Szent Jeromos, Szent Ágoston és Szent Cyprianus. Sőt, ha egy pillantást vetünk a LXXIV titulus digesta gyűjteményre, ami a legfőbb forrása Luccai Szent Anzelm joggyűjteményének,¹⁶ megfigyelhető az a tendencia, hogy miként növekszik a patrisztikus anyag a gyűjteményekben. A LXXIV titulus nagyon kevés szöveget vesz át az egyházatyáktól, de például használja Cyprianus *Liber de catholicae ecclesiae unitate* című művét 5 kánon erejéig.¹⁷ Ez nem véletlen, hiszen az Egyház egysége, illetve a pápai primátus különösen is hangsúlyos területe volt a gregoriánus reformnak. Ebből viszont érthetővé válik, hogy miért nem találjuk meg az Anzelm által felhasznált patrisztikus anyagot más, a Collectio összeállításához felhasznált korábbi gyűjteményben. Természetesen itt sem szabad sommás következtetést levonni, hiszen a Decretum Burchardi Wormatiensis patrisztikus eredetre visszamenő kánonjainak száma egyharmadával több (247 kánon), mint az anzelmi gyűjteményé,¹⁸ ezen belül is kiemelkedő a Szent Ágostontól átvett idézetek száma.¹⁹ Az

⁹ Chartes-i Ivo Decretum-a 755, a Decretum Gratiani pedig 1200 patrisztikus kánont tartalmaz. MUNIER, Ch., *Les sources*, 30-40. vö. REYNOLDS, R.E., „Basil and the Early Medieval Latin Canonical Collections” in FEDWICK, P.J. (ed.), *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic* (A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium) II, Toronto 1981. 513-532. különösen 513-514.

¹⁰ A püspökökre vonatkozó egyházfegyelemről részletesen vö. SZUROMI Sz., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok az `Anselmi Collectio Canonum`-ban* (Doktori tézis a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetében), Budapest 1999.

¹¹ Ans. 6. 136; Ans. 7. 78, 112, 113, 114, 115.

¹² Ans. 6. 27, 135, 145, 177; Ans. 9. 49.

¹³ Ans. 6. 56, 57; Ans. 8. 27.

¹⁴ Ans. 6. 174.

¹⁵ Ans. 6. 188.

¹⁶ FUHRMANN, H., „Über den Reformgeist der 74-Titel sammlung” in *Festschrift für Hermann Heimpel* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institut für Geschichte 36), II. Göttingen 1971. 1101-1120. Kiadása: GILCHRIST, J.T. (ed.), *Diuersorum patrum sententiae siue Collectio in LXXIV titulos digesta*, Città del Vaticano 1973.

¹⁷ A LXXIV titulus gyűjtemény mindössze 6 patrisztikus kánont tartalmaz, a pápa eredtű patrisztikus anyagot leszámítva. Szent Cipriánustól 5 (cc. 18, 19, 20, 207, 208), Torinói Maximustól pedig egy szövegrészletet tartalmaz 72. homíliájából (c. 23).

¹⁸ REYNOLDS, R.E., „Basil”, 512-513.

¹⁹ Összesen 75 kánonban használja Burchard Szent Ágoston műveit. vö. MIGNE, J.P. (ed.), *Patrologia cursus completus, series latina*, Paris 1844-1864. (továbbiakban: PL), 140. coll. 537-1058.

már külön kérdést képez, hogy a *Decretum Burchardi* besorolható-e egyáltalán az Anselmi *Collectio* forrásai közé, amelyet mi a rendelkezésre álló adatok alapján nem tartunk valószínűnek.²⁰ Hozzá kell tennünk, hogy Szent Cyprianus írásai olyannyira kedveltek a gregoriánus reform időszakában, hogy például Deusededit kardinális kánongyűjteményének²¹ prológusában külön méltatja Cyprianus tevékenységét.²²

Ha ezek után a legnagyobb korpuszra, Szent Jeromos szövegrészleteire²³ fordítjuk a figyelmünket, láthatjuk hogy azok eredete különböző. A VI. könyv 136. és a VII. könyv 115. kánonja a Máté Evangéliumhoz írt kommentárját²⁴ idézi. A VII. könyv 112. kánonja a Titusz levélhez fűzött kommentárjának rövid részletét tartalmazza. A VII. könyv 78., 113. és 114. kánonja egy-egy levél részletet vesz át.

Ha összevetjük a VII. könyv 115. kánonjának szövegét²⁵ a *Sources Chrésiennes*-ben megtalálható kritikai kiadással,²⁶ megállapíthatjuk hogy minimális eltéréssel szó szerint megegyezik a két szöveg. Sőt, az anselmi változat közelebb áll a kritikai kiadáshoz, mint a Thaner által lábjegyzetben közölt verzió. Tartalmi szempontból is figyelemre méltó a jeromosi szöveg, hiszen a leprából felgyógyultakkal szemben tanúsított, és az ószöveteségi törvény alapján működő, Jézus korabeli zsidó gyakorlatot használja fel analógia-ként a bűnök Egyház általi megbocsátásához, amely hatalmat a püspökök és papok gyakorolják.

²⁰ SZUROMI Sz., *A püspökökre*, III. 10.

²¹ A gyűjtemény 1083-1087 között íródott és összesen 210 kánonban idéz patrisztikus anyagot. vö. ERDŐ P., *Az egyházjog*, 158-149. MUNIER, Ch., *Les sources*, 30-40. GAUDEMET, J., *Les sources du droit canonique VIIIe-XXe siècle (Droit Canonique)*, Paris 1993. 90.

²² „... Huic etiam ante illam synodum tantum prouerentie ab antiquis patribus legitur impensum fuisse, ut ille insignis martyr Cyprianus Africanae prouinciae primas legatur in suis epistolis presbiterorum et diaconorum Romanum ecclesiam post martyrium Fauiani gubernatum statutis humiliter paruisset eorum, que apud suam prouinciam gerebantur, directis ad eos epistolis rationem reddisset. Quin etiam idem clerus legitur in epistolis ad eundem Cyprianum missis et ad Siciliam et diuersas partes epistolas direxisse, et nondum presidente Cornelio pro imminetibus tunc negociis etiam ad celebrandum Rome sinodum episcopos conuocasse...” GLANVELL, V.W. (ed.), *Die Kanonensammlung der Kardinales Deusededit*, Paderborn 1905. 2.

²³ Vö. BERARDINO, A. (ed.), *The Golden Age of the Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (Augustinian Patristic Institute-Rome, Patrology IV), Westminster-Maryland 1986. 219-221. KELLY, J.N.D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Peabody Mass. 1998. 210-226.

²⁴ Vö. BERARDINO, A. (ed.), *The Golden Age*, 235.

²⁵ „Quodcumque ligaueris et cetera. Istum locum episcopi et presbyteri non intelligentes aliquid sibi de Pharisaeorum sumunt supercilio, ut vel dampnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur, cum apud Deum non sententia sacerdotum sed rerum <l. reorum> uita quaeratur. Legimus in Levitico de leprosis, ubi iubentur, ut ostendant se sacerdotibus, et si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant, non quod sacerdotes immundos faciunt leprosus sed quod habeant notitiam leprosi et possint discernere qui mundus quive immundus sit. Quomodo ergo ibi leprosum sacerdos immundum facit, sic et hic alligat vel soluit episcopus et presbyter non eos qui insontes sunt vel innoxii <l. noxii> sed pro officio suo, cum peccatorum audierint uarietates, sciunt qui ligandus sit qui solvendus.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 412-413.

²⁶ „...quodcumque ligaueris... Istum locum episcopi et presbyteri non intellegentes, aliquid sibi de Pharisaeorum adsumunt supercilio, ut uel dampnent innocentes uel soluere se noxios arbitrentur, cum apud Deum non sententia sacerdotum sed reorum uita quaeratur. Legimus in Leuitico de leprosis ubi iubentur ut ostendant se sacerdotibus et, si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant, non quo sacerdotes leprosus faciant et immundos, sed quo habeant notitiam leprosi et non leprosi, et possint discernere qui mundus quive immundus sit. Quomodo ergo ibi leprosum sacerdos immundum facit, sic et hic alligat uel soluit episcopus et presbyter non eos qui insontes sunt uel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierint uarietates, scit qui ligandus sit, qui soluendus.” *Sources chrétiennes*, Paris 1941skk. (továbbiakban: SC) 259. 16-18.

Hasonló következtetésre juthatunk a *Titusz levélhez* írt kommentár szövegének²⁷ és a VII. könyv 112. kánonjában olvasható szövegrészletnek az összehasonlításával.²⁸ Ez a rövid kommentár idézet azért is jelentős, mivel egyike az Egyház egységét, illetve a hierarchiát helyesen értelmező szövegeknek, így ekkleziológiai alap kánonnak is lehet tekinteni a Cyprianustól és Ágostontól származó részletekkel együtt.²⁹

A Szent Ágostontól³⁰ származó kánonok a *De civitate Dei*-ből (Az Isten városáról),³¹ a *De bono coniugali*-ből (A boldog házasságról), a szerző 137. *sermo*-jából,³² továbbá a

²⁷ „... Idem est ergo presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae [I Cor. I, 12], communi presbyterorum consilio Ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos Baptizaverat suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis Ecclesiae cura et scismatum semina tollentur. ... Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei qui sibi prepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis Dominicae veritatis, presbyteris esse maiores, et in commune debere Ecclesiam regere...” PL 26. coll. 597-598.

²⁸ „Idem presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis: Ego sum Pauli ego autem Cephae, communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam autem unusquisque eos quos baptizaverat suos esse putabat non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris super poneretur ceteris, ad quem omnis cura ecclesiae pertineret et scismatum semina tollerentur. Et paulo post. Sicut ergo presbyteri sciunt se ex ecclesiae consuetudine ei qui sibi prepositus fuerit esse subiectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis Dominicae veritate presbyteris esse maiores et in commune debere ecclesiam regere.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 410.

²⁹ Vö. KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1977.5 204-205. DANÉLOU, J., *The Origins of Latin Christianity* (A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea, vol. III), London-Philadelphia 1977. 433.

³⁰ Szent Ágoston műveinek használatáról a *Collectio Anselmi Lucensis*-ben vö. CUSHING, K.G., *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998. 93-95. Írásairól általában, részletes bibliográfiával vö. BERARDINO, A. (ed.), *The Golden Age*, 355-403. ALTANER, B., *Patrology*, New York 1961.2 496-497. A *De civitate Dei* filozófiai, teológiai, szociológiai és politikai hatásának értelmezéséhez vö. pl. *New Catholic Encyclopedia*, San Francisco-Toronto-London-Sidney 1967. vol. I. 1056-1058. HARDY, E.R., „The City of God” in BATTENHOUSE, R.W. (ed.), *A Companion to the Study of St. Augustine*, New York 1955. 257-283. VIGNAUX, P., „Influence augustinienne” in *Augustinus magister* (Congrès international augustinien, Paris 1954), Paris 1954. vol. 3. 265-273.

³¹ Ans. 6. 27. „Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. Exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen est operis, non honoris. Graecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui perficitur illis quibus perficitur superintendit, curam eorum scilicet gerens; scopos quippe intentio est, ergo episcopi <l. episcopein>, si velimus, latine superintendere possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum, qui preesse dilexerit non potesse. Itaque a studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium, locus vero superior sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque amministretur, ut decet, tamen indecenter appetitur. Quamobrem otium sanctum quaerit caritas veritatis, quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipiendum est propter caritatis necessitatem, sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimatur iusta necessitas.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 282.

³² Ans. 6. 135. „Tres personas dixit Dominus, et debemus illas investigare in evangelio: pastoris et mercenarii et furis. Pastorem dixit animam suam ponere pro ovibus et intrare per ianuam; furem dixit et latronem ascendere per aliam partem; mercenarium dixit lupum vel etiam furem, si videat fugere, quia non est illi cura de ovibus, mercenarius est autem no pastor. Ille intrat per ianuam qui pastor est, ille ascendit per aliam partem qui fur est; ille videns eos qui volunt tollere oves timet et fugit, qui mercenarius est, quia non est illi cura de ovibus, mrcennarius est enim. Si invenerimus tres istas personas, invenit sanctitas vestra et quos diligatis et quos toleretis et quos caveatis. Diligendus est pastor, tolerandus est mercennarius, cavendus est latro.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 332.

185.³³ és a 21. leveléből idéznek.³⁴ A szövegek kritikai kiadása lényegében szószerint megegyezik az anzelmi szövegváltozattal,³⁵ ami mutatja, hogy Anselm nemhogy közvetlenül használta ezeket az írásokat, hanem nagyon jó minőségű kéziratokból másol-

³³ Ans. 6. 145. „Auxilium petivit Vaginensis episcopus ab imperatore christiano non tam sui ulciscendi causa quam tuendae ecclesiae sibi creditae. Quod si pretermisisset, non eius fuisset laudanda patientia, sed negligentia merito culpanda: neque enim et apostolus Paulus vitae suae transitoriae consulebat sed ecclesiae Dei, quando contra illos qui eum occidere conspiraverant, consilium eorum tribuno ut proderetur effecit. Unde factum est, ut eam ad locum quo fuerat perducendus, deduceret miles armatus, ne illorum pateretur insidias. Romanas etiam leges implorare minime dubitavit civem Romanum se esse proclamans, quos tunc affligi verberibus non licebat. Itaque, ne Iudeis eum interimere cupientibus traderetur, Caesaris poposcit auxilium, Romani quidem principis sed mundum Christiani, ubi satis ostendit quid facere deberent postea Christi dispensatores, quando imperatores christianos periclitante ecclesia reperirent.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 335-336.

³⁴ Ans. 6. 177. „Nihil est in hac vita et maxime hoc tempore facilius et laetius et hominibus acceptabilius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio, si perfunctorie atque adulatorie res agatur. Sed nichil apud Deum miserius et tristius et damnabilius. Item nichil est in hac vita et maxime hoc tempore difficilius laboriosius periculosius episcopi presbyteri et diaconi officio, sed apud Deum nichil beatius, si eo modo militetur, quo noster imperator iubet. Quis autem sit modus, nec a pueritia mea nec ab adolescentia didici, et eo tempore quo discere coeperam, vis michi facta est merito peccatorum meorum. Nam quid aliud existimem nescio, ut secundus locus gubernaculorum mihi traderetur, qui postremum tenere non noveram.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 349-350.

³⁵ A De civitate Dei 19, 19-ből vett részlet: „... Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. Exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen est operis, non honoris. Graecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui praeficitur eis quibus praeficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens; óéiðüð quippe «intentio» est; ergo 'áðéóéiðáúí, si velimus, Latine «superintendere» possumus dicere, /ut intelligat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse. Itaque ab studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium; locus vero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter appetitur. Quamobrem otium sanctum quaerit caritas veritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam /sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum esse veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem; sed nec si omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimat ista necessitas.” *Opera di Sant Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), part. I. vol. V/3. Roma 1991. 65-66.

A 137. sermo 5. pontjából vett részlet: „...tres personas dixit Dominus, et debemus illa investigare in Evangelio: pastoris, mercenarii et furis. Cum legeretur, puto quod animadversistis, designavit pastorem, designavit mercenarium, designavit furem. Pastorem dixit animam suam ponere pro ovibus et intrare per ianuam. Furem dixit et latronem ascendere per aliam/partem. Mercenarium dixit, lupum vel etiam furem si videat, fugere; quia non est illi cura de ovibus: mercenarius est enim, non pastor. Ille intrat per ianuam, quia pastor est; ille ascendit per aliam partem, quia fur est; ille videns eos qui volunt tollere oves, timet et fugit, quia mercenarius est, quia non est illi cura de ovibus; mercenarius est enim. Si invenerimus tres istas personas, invenit Sanctitas vestra et quos diligatis, et quos toleretis, et quos caveatis. Diligendos est pastor, tolerandus est mercenarius, cavendus est latro. ...” *Opera di Sant Agostino*, part. III. vol. XXXI/1. Roma 1990. 286.

A 185. levél részlete: „Auxilium ergo petivit ab Imperatore christiano, non tam sui ulciscendi causa, quam tuendae Ecclesiae sibi creditae. Quod si praetermisisset, non eius fuisset laudanda patientia, sed negligentia merito culpanda. Neque enim et apostolus Paulus vitae suae transitoriae consulebat, sed Ecclesiae Dei, quando contra illos qui eum occidere conspiraverant, consilium illorum tribuno ut proderetur effecit: unde factum est ut eum ad locum quo fuerat perducendus, deduceret miles armatus, ne / illorum pateretur insidias. Romanas etiam leges implorare minime dubitavit, civem Romanum se esse proclamans, quos tunc affligi verberibus non licebat; itemque ne Iudaeis eum interimere cupientibus traderetur, Caesaris poposcit auxilium, Romani quidem principis, sed non Christiani. Ubi satis ostendit quid facere postea deberent Christi dispensatores, quando Imperatores christianos periclitante Ecclesia reperirent. ...” *Opera di Sant Agostino*, part. III. vol. XXIII. Roma 1974. 49-50.

A 21. levél részlete: „...nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, facilius et laetius, et hominibus acceptabilius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio, si perfunctorie atque adulatorie res agatur:

ta ki a szövegrészleteket. Az eltéréseket főképp érthetőségi indokok okozzák, mivel a részletek kiragadásakor szükséges a szövegösszefüggés áthidalása, illetve egy-egy félmondat elhagyása.³⁶ Ekkleziológiai szempontból nagyon jelentős sarkkövei ezek a kánonok a püspökökkel kapcsolatos fegyelemnek, különösen is a *De civitate Dei*-ből vett VI. könyv 27. kánonja.

A cyprianusi anyag a szerző³⁷ két, az 55.³⁸ és a 30. levelét³⁹ idézi három kánonban. Ezek közül az 55. levélből származó idézetek a legfontosabbak, mivel ezekben találhatjuk meg Cyprianusnak a püspöki hivatallal, illetve a Római Székkel kapcsolatos állás-

sed nihil apud Deum miserius, et tristius, et damnabilius, Item nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore difficilium, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur quo noster imperator iubet. Quis autem iste sit modus, nec a pueritia, nec ab adolescentia mea didici: et eo tempore quo discere coeperam, vis mihi facta est, merito peccatorum meorum (nam quid aliud existimem nescio), ut secundus locus gubernaculorum mihi traderetur, qui remum tenere non noveram." *Opera di Sant Agostino*, part. II. vol. XXI. Roma 1969. 100.

³⁶ Vö. Az Ans. 6. 177. logikusan elhagyja a Valeriusához intézett levél bevezető első félmondatát. Az Ans. 6. 145. első mondata bővebb, mint az eredeti szöveg, mivel azt kiegészíti Anselm a korábbi szövegből származó információval, hogy a kiragadott részlet érthetővé váljon. Az Ans. 6. 27. a 11. sorban elhagy egy félmondatot (...negotium iustum suscipit necessitas caritatis...) az eredeti szövegből.

³⁷ Ekkleziológiájához vö. CAMELOT, P., „Saint Cyprien et la primauté” in *Istina* 4 (1957) 421-434. KOCH, H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926. 103. KELLY, J.N.D., *Early Christian*, 203-207., 418-419. DANIELOU, J., *The Origins*, 429-467. ALTANER, B., *Patrology*, 201-203.

³⁸ Ans. 6. 56. „Factus est autem Cornelii episcopus de Dei et Christi eius iudicio de clericorum pene omnium testimonio de plebis quae tunc affuit suffragio de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum consensu, cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus i.e. cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotialis vaceret; quo occupato et de Dei voluntate atque omnium nostrum consensione firmato, quisquis iam episcopus fieri voluerit, foris fiat necesse est, nec habeat ecclesiasticam ordinationem qui ecclesiae non tenet unitatem. Quisquis ille fuerit, licet de se multum iactans et sibi plurimum vendicans, profanus est, alienus est, foris est, et cum post primum esse non possit quisque post unum, qui solus esse debet, factus est iam non secundus ille, sed nullus est.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 296.

Ans. 6. 57. „Novatianus episcopus non est, qui Cornelio episcopo in ecclesia a XVI coepiscopis facto adulter atque extraneus episcopus fieri a desertoribus per ambitum nititur, et cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordii numerositate diffusus ille post Dei traditionem post connexam et ubique coniunctam catholicam ecclesiam unitatem humanam conetur ecclesiam facere et per plurimas civitates novos apostolos suos mittat, ut quaedam recentia institutionis suae fundamenta constituat. Cumque iam pridem per omnes provincias et per urbes singulas ordinati sint episcopi in aetate antiqui in fide integri in pressura probati in persecutione proscripti, ille super eos creare alios pseudoepiscopos audeat, quasi possit aut totum orbem novi conatus obstinatione peragrare aut ecclesiastici corporis compaginem discordiae suae seminatione rescindere nesciens scismaticos semper inter initia fervere, incrementa vero habere non posse nec augere quod illicite coeperint, sed statim cum prava sua aemulatione deficere. Episcopatum autem tenere non posset, etiam si episcopus prius factus a coepiscoporum suorum corpore et ab ecclesiae unitate descisceret, quando Apostolus ammonet, ut invicem nosmet ipsos sustineamus, ne ab unitate quam Deus constituit recedamus, et dicat: `Sustinentes invicem in dilectione, satis agentes servare unitatem Spiritus in vinculo pacis`. Qui ergo nec unitatem Spiritus nec coniunctionem pacis observat et se ab ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 296-297.

³⁹ Ans. 8. 27. „*Et post pauca*. Pro tua ingentia industria consiliorum tuorum nos non tam iudices voluisti quam participes inveniri, ut in tuis rebus gestis laudem tecum, dum illas probamus, inveniremus et consiliorum tuorum bonorum tam coheredes quam confirmatores esse possemus. Quid enim magis aut in pace tam aptum aut in bello persecutionis tam necessarium quam debitam servitatem divini vigoris tenere? quam qui remiserit instabili rerum cursu erret semper necesse est et huc atque illuc variis et incertis negotiorum tempestatibus dissipetur et quasi extorto de manibus consiliorum

pontját. A kánonok szövege és a levelek kritikai kiadásának egyezősége alátámasztja azt a gyanút,⁴⁰ hogy a cyprianusi anyag közvetlenül, a szerző műveiből került be az anzelmi gyűjteménybe.⁴¹

gubernaculo navem ecclesietate salutis illidat in scopulis, Antiqua haec apud nos severitas antiqua disciplina, quoniam nec tantas de nobis laudes Apostolus protulisset dicendo: `quia fides vestra annuntiatur in toto mundo`, nisi iam exinde vigor iste radices fidei de temporibus illis mutuatus fuisset. Quorum laudum et gloriae degnerem fuisse maximum crimen est. Minus est enim dedecoris nunquam ad preconium laudis accessisse quam de fastigi laudis ruisse. *Et infra.* Absit enim a Romana ecclesia vigorem suum tam profana facilitate dimittere et nervos servitatis eversa fidei maiestate dissolvere, ut cum adhuc non tantum iaceant, sed et cadant eversorum fratrum ruinae properata nimis remedia communicationum utique non profutura presentur. Ubi enim poterit poenitentiae medicina procedere, si etiam ipse medicus intercepta poenitentia indulget periculis? Hoc non est curare, sed si dicere verum volumus, occidere. *Et infra.* Quales litteras in Sicilia quoque miserimus subiectas habebis. Quamquam nobis differendae huius rei necessitas maior incumbat, quibus post excessum nobilissimae memoriae viri Fabiani nondum est episcopus propter rerum et temporum difficultates constitutus, qui omnia ista moderetur et eorum qui lapsi sunt possit cum auctoritate et consilio habere rationem. *Et infra.* Et quidem cum quibusdam episcopis vicinis nobis et appropinquantibus et quos ex aliis provinciis longe positos persecutionis istius ardor deiecerat ante constitutionem episcopi nichil innovandum putavimus sed lapsorum curam mediocriter temperandam esse credidimus, ut interim dum episcopus dari a Deo nobis sustinetur in suspensio eorum qui moras possunt dilationis sustinere causa teneatur: eorum autem quorum vitae suae finis urgens exitus dilationem non potes ferre, acta poenitentia et professa frequenter suorum destetatione facinorum, si lacrimis si gemitibus si fletibus dolantis ac vere poenitentis animi signa prodiderint cum spes vivendi secundum honorem nulla substiterit ita demum caute et sollicito subveniri Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera nobis tamen annie curantibus, ut nec pronam nostram improbi homines laudent facilitatem nec vere poenitentes accusent nostram quasi crudelitatem. Optamus te semper bene valere et nostri meminisse." THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 448-449.

⁴⁰ Vö. . MUNIER, Ch., *Les sources*, 36-38. STICKLER, A., *Historia*, 171.

⁴¹ Az 55. levélből: „...factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum uirorum collegio, cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis uacaret: quo occupato et de Dei uoluntate adquo omnium nostrum consensione firmato quisque iam episcopus fieri uoluerit foris fiat necesse est nec habent ecclesiasticam ordinationem qui ecclesiae non tenet unitatem. quisque ille fuerit multum de se licet iactans et sibi plurimum uindicans profanus est, alienus est, foris est. et cum post primum secundus esse non possit. quisque post unum qui solus esse debent factus est iam non secundus ille sed nullus est. ...” *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 3/2. Vindobonae 1871. (továbbiakban: CSEL) 629.

„...in ecclesia a sedecim coepiscopis facto adulter adque exranens episcopus fieri a desertoribus per ambitum nititur, et cum sit a Christ una ecclesia per totum mundum in multa membre diuisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordia numerositate diffusus, ille post Dei traditionem, post conexam et ubique coniunctam catholicam ecclesiam unitatem humanam conetur ecclesiam facere et per plurimas ciuitates novos apostolos suos mittat, ut quaedam recentia institutionis suae fundamenta constituat, cumque iam pridem per omnes prouincias et per urbes singulas ordinati sint episcopi in aetate antiqui, in fide integri, in presum probati, in persecutione proscripti, ille super eos creare alios pseudoepiscopos audent: quasi passit aut totum orbem noui conatus obstinatione peragere aut ecclesiastici corporis compaginem discordiae suae seminatione rescindere, nesciens schismaticos semper inter initia feruere, incrementa uero habere non posse nec augere quod illicite coeperint, sed statim cum praua sua aemulatione deficere. episcopatum autem tenere non posset, etiam si episcopus prius factus a coepiscoporum suorum corpore et ab ecclesiae unitate descisceret, quando apostolus admoveat ut inuicem nosmet ipsos sustineamus, ne ab unitate quam Deus constituit recedamus, et dicat: sustinentes inuicem in dilectione, satis agentes seruare unitatem spiritus in coniunctione pacis. qui ergo nec unitatem spiritus nec coniunctionem pacis obseruat et se ab ecclesiae uinculo adque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem qui episcopatus nec unitatem uoluit tenere nec pacem. ...” CSEL 642.

Az Órigenésztől⁴² származó kánonszöveg (VI. könyv 188)⁴³ az *Énekek énekéhez* írt kommentárja⁴⁴ prologusának egy rövid részlete (4, 34), amely minimális eltéréssel megfelel Rufinus fordításának⁴⁵ kritikai kiadásával.⁴⁶ A szöveg a kanonikus és az apokrif könyvek közötti különbségről beszél, így nem tekinthető a leglényegesebbnek a püspökökkel kapcsolatos kánonok között.

Az eddigiekben elemzett kánonoktól, véleményünk szerint, eredet szempontjából elkülöníthető két kánon: a Szent Jeromostól származó VI. könyv 136.⁴⁷ és az Eusebiusztól származó VI. könyv 174. kánonja. Ha összevetjük ezt a jeromosi kánont a *Máté Evangélium* kommentárjának kritikai szövegével,⁴⁸ láthatjuk hogy az egy erősen szerkesztett

A 30. levélből: „...pro tua uerecundiá et ingenita industria consiliorum tuorum nos non tam iudices uoluisti quam particeps inueniri, ut in tuis rebus gestis laudem tecum dum illas probamus inueniremus et tuorum consiliorum bonorum coheredes quia et adfirmatores esse possemus. ... Quid enim magis aut tam aptum aut in bello persecutionis tam necessarium quam debitam seueritatem diuini uigoris tenere? quam qui remiserit instabili rerum cursu erret semper necesse est et huc adque illuc uariis et incertis negotiorum tempestatibus dissipetur et quasi extorto de manibus consiliorum gubernaculo nauem ecclesiasticæ salutis inlidat in scopulos, ...antiqua haec apud nos seruitas, antiqua fides, disciplina ...quoniam nec tantas de nobis laudes apostolus protulit dicendo ...” CSEL 549-550.

⁴² Vö. NAUTIN, P., *Origène: sa vie et son oeuvre*, Paris 1977. 435-441.

⁴³ „Illud palam est multa vel ab apostolis vel ab evangelistis exempla esse prolata et Novo Testamento inserta, quae in his scripturis quas canonicas habemus nusquam legimus, in apocryphis tamen inveniuntur et euidenter ex ipsis ostenduntur assumpta. Sed nec sic quidem locus apocryphis dandus est, non enim transferendi sunt termini aeterni quos statuerunt patres nostri. Potuit enim fieri, ut apostoli vel evangelistae sancto Spiritu repleti scirent, quid assumendum esse ex illis scripturis, quid uero refutandum, nobis autem non est absque periculo aliquid tale presumere, quibus non est tanta spiritus habundantia.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 355.

⁴⁴ Vö. TRIGG, J.W., *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church*, Southampton 1983. 201-205.

⁴⁵ Vö. BERARDINO, A. (ed.), *The Golden Age*, 250-251.

⁴⁶ „Illud tamen palam est multa vel ab Apostolis vel ab evangelistis exempla esse prolata et Novo Testamento inserta, quae in his scripturis quas canonicas habemus numquam legimus, in apocryphis tamen inveniuntur et euidenter ex ipsis ostenduntur assumpta. Sed nec sic quidem locus apocryphis dandus est; *Non enim transferendi sunt termini aeterni, quos statuerunt patres nostri*. Potuit enim fieri ut Apostoli vel evangelistae, sancto Spiritu repleti, sciverint quid adsumendum esset ex illis scripturis, quid uero refutandum; nobis autem non est absque periculo aliquid tale praesumere, quibus non est tanta Spiritus abundantia.” SC 375. 170.

⁴⁷ „Dominus noster Jesus Christus uoluit non solum de alienigenis sed etiam de adulterinis commixtionibus nasci nobis magnum fiduciam prestans, ut qualicumque modo nascamur, tantum ut euius uestigia imitemur, ab ipsis corpore non separemur cuius per fidem membra effecti sumus. Et sicut ille uerus est pontifex ex adulterinis nascens coniunctionibus, ita qualicumque ordine natus sit aliquis, tantum ut fidem perfectam habeat et quod fide tenet operibus impleat sitque litteratus et uir unius uxoris, nequaquam a sacerdotio repellitur. Judas enim patriarcha concubuit cum Thamar nuru sua, et ex illo coitu nati sunt Phares et Yara, inde postea Salmon qui fuit dux in deserto, inde Obeth indeque Booz, inde postea Ysai, qui fuit pater David. Ex illa aatem progenie origo ducitur Christi qui uerus sacerdos est. Ideoque si filii eius sumus, quae ipse fecit imitari debemus.” THANER, F. (ed.), *Anselmi Collectio*, 333.

⁴⁸ „1. **Liber generationes Iesu Christi.** In Esia legimus: *Generationem eius quis enarrabit?* Non ergo putemus euangelium prophetae esse contrarium, ut quod ille impossibile dixit effectum, hic narrare incipiat, quia ibi de generatione diuinitatis, hic de incarnatione est dictum. A carnalibus autem coepit ut per hominem Deum discere incipiamus.

2. **Filii Dauid filii Abraham.** Ordo praeosterus sed necessarie commutatus. Si enim primum posuisset Abraham et postea Dauid, rursus ei repetendus fuerat Abraham ut generationesis series texeretur. Ideo autem ceteris praetermissis horum filium nuncupauit quia ad hos tantum est facta de Christo repromissio: ad Abraham: *In Semine*, inquit, *tuo benedicentur omnes gentes, quod est Christus*; ad Dauid: *De fructu uentis tui ponam super sedem tuam*.

tartalmi összegzés Jézus genealógiájáról, amely csak témájában egyezik meg Jeromos kommentárjával. A Caesareai Euszebiusztól származó részlet is problémákat vet fel. Az atribúció szerint a VI. könyv 174. kánonja a *Historia Ecclesiae*-ből idéz,⁴⁹ melyet mind a kora, mind pedig az érett középkor idején előszeretettel használtak.⁵⁰ Valójában ez a rövid részlet, amint arra már Thaner is felfigyelt,⁵¹ a *Liber Pontificalis*-ből veszi át az eredetileg a *Historia Ecclesiae*-ből származó szöveget.⁵² Ha egy pillantást vetünk a következő két kánonra (VI. könyv 175-176.), láthatjuk, hogy az atribúciók szintén Euszebiuszt tüntetik fel szerzőként. A szöveget megvizsgálva azonban egyértelművé válik, hogy azok a *II. Niceai Zsinatot* (787) idézik.⁵³ Ez a következőes tévedés valószínűsíthetővé teszi, hogy Anzelm, bármennyire is közkedvelt ebben az időben Euszebiusz műve, nem használta fel az eredeti művet gyűjteményének összeállításához, hanem az általa euszebiuszi eredetűnek vélt részleteket másodlagos forrásokból merítette.

A 16 püspökkel kapcsolatos kánon tehát túlnyomó többségben (14 a 16-ból) közvetlenül az eredeti műveket használja fel, jóminőségű kéziratok alapján. Elméleti szempontból is külön csoportba helyezhetőek el ezek a kánonok. A zsinati intézkedések konkrét és rövid, a pápai eredetű kánonok eredetileg egyedi esetre szóló, vagy pszeudo-izidori hamisításból származó értelmezésével szemben ezek egyetemes szellemiséget tükröznek, melyek a püspöki küldetés lényegét és helyét próbálják meghatározni a gyűjtemény új szöveggörnyezetében. A püspöki és presbiteri státusz közötti különbség nem volt teológiailag pontosan körülhatárolva az egyház korai időszakában.⁵⁴ Erre nagyon jó példák azok a jeromosi szövegek, melyeket Luccai Szent Anzelm felhasznált kollektiójához, gondolunk itt elsősorban a Máté Evangéliumhoz, illetve a Titusz levélhez írt kommentárjára. Amennyiben a teljes szöveget próbáljuk értelmezni, nem tudjuk egyértelműen meghúzni a határvonalat a püspöki és a presbiteri státusz között. Ez olyannyira igaz, hogy például a Titusz levélhez írt kommentárból a két fokozat egyenlőségét is lehet bizonyítani.⁵⁵ Az anzelmi válogatásnak köszönhetően azonban pontosan megkülönböztethető a püspöki feladatkör a presbiteritől és ezt a püspökök szerepének teológiai megalapozása teszi lehetővé. Sőt a gyűjtemény nagyon közel áll a *Decretum*

3. *Iudas autem genuit Phares et Zaram de Thamar.* Notandum in genealogia Saluatoris nullam sanctarum adsumi mulierum, sed eas quas scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores uenerat, de peccatricibus nascens omnium peccata deleret. Vnde et in consequentibus Ruth Moabitis ponitur et Bethsabe uxor Vraie.

4. *Naasson autem genuit Salmon.* Iste est Salmon princeps tribus Iudae sicut in Numeris legimus." SC 242. 72.

⁴⁹ „A sancto Silvestro et presbyteris eius colobiorum usus sumpsit initium et Marcus et Julius et Liberius eo ordine usi sunt. Post hos autem colobia in dalmaticis commutata sunt, visum est enim melius huic proposito convenire quod accuratius magis aspectibus placere valeat." THANER, F (ed.), *Anselmi Collectio*, 348.

⁵⁰ YOUNG, M.F., *From Nicea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, Southampton 1988. 2-23.

⁵¹ THANER, F (ed.), *Anselmi Collectio*, 348.

⁵² DUCHESNE, L. (ed.), *Le Liber Pontificalis* (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome I-II.), Paris 1886-1899. tom. I. 189.

⁵³ THANER, F (ed.), *Anselmi Collectio*, 349.

⁵⁴ Vö. REYNOLDS, R.E., „Patristic `presbiterianism` in the Early Medieval Theology of Sacred Orders" in *Medieval Studies* 45 (1983) 311-342.

⁵⁵ REYNOLDS, R.E., „Patristic `presbiterianism`", 312-315.

Gratiani interpretációjához,⁵⁶ amely szintén felhasználja ezeket a szövegeket a püspöki státusz meghatározásához.⁵⁷

A cyprianusi kánonok alapján (VI. könyv 57.) kikristályosodik a püspökök szerepkörének a lényege, akik az apostolok helyében állnak és így küldetésük az egész Egyházra szól,⁵⁸ amelynek legjellemzőbb sajátossága az Egyház egységének megőrzése. Az Egyház, amint azt Cyprianus másutt kifejti, a püspökökön nyugszik (vö. 33. levél, 1.). Kiemelkedően fontos szerep jut a pápa személyének, aki az egység szimbóluma és megjelenítője mind Szent Cyprianusnál, mind pedig Szent Ágostonnál.⁵⁹ Az egyházmegye az a hely, ahol tetten érhető a püspök teljes „hatalma” és amelynek élete lekicsinyített képe az egész Egyház életének. Ez tisztán kiténik a *De civitate Dei*-ből vett idézetből (VI. könyv 27.), amely a püspöki hivatal lényegi, ekkleziológiai összegzésének is nevezhető. A *Collectio Anselmi Lucensis*-ben található püspökökkel kapcsolatos patrisztikus kánonok tehát nemcsak, hogy megalapozzák, elméleti síkon, a püspöki hivatal mibenlétét, hanem a szövegrészletek összeválogatásával nagyon közel kerülnek a kánonjogi irodalom „aranykorának” (XII-XIII. sz.) interpretációjához.

⁵⁶ Vö. D. 93 c. 24, D. 95 c. 5.

⁵⁷ Vö. STENGER, R.P., „The Episcopacy as an Ordo according to the Medieval Canonists” in *Medieval Studies* 29 (1967) 67-112, különösen: 76-78.

⁵⁸ Vö. „Cyprian thus affirms the divine institution of the episcopate more clearly than any of his predecessors by making a distinction between the apostolate, which comes from God and is carried out by the bishops alone, and the ministers, who are a human institution.” DANIÉLOU, J., *The Origins*, 433.

⁵⁹ KELLY, J.N.D., *Early Christian*, 419.

KÖNYVSZEMLE

KRÁNITZ MIHÁLY

Alapvető Hittan, I -IV.

(Kinyilatkoztatás, vallás, vallások; Jézus Krisztus személye;
Az Egyház; Hit, tudás és megismerés)

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának kiadványai,
SZIT, Budapest 1999-2000.

Hosszú szünet után (Horváth Sándor, *Synthesis Theologiae Fundamentalis*, 1947) ismét kezünkben tarthatunk egy fundamentális teológiai tankönyvet, amely ezúttal a tárgy minden területét feldolgozza (lásd az alcímeket). – A szerző 1996 óta az Alapvető Hittan professzora a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán. A kötetek egyetemi előadásainak időrendjében jelentek meg. – Az I. kötet körképet ad a fundamentális teológia történetéből az ószövetségi „utalásoktól” a XX. századi magyar apologetáig (akiknek virágzása inkább a XIX. századra esik). A kinyilatkoztatás bibliai és teológia-történeti ismertetése után a szerző a vallásról és a vallási jelenségről beszél, majd rátér a katolikus Egyház álláspontjának ismertetésére, beleértve a legújabb pápai és tanítóhivatali megnyilatkozásokat, a sokat vitatott *Dominus Iesus*-szal együtt, melynek a megfelelő részeit közli a könyv. A kötet végén alapvető vallási fogalmak és bőszeges bibliográfia található, amelyben a teológia klasszikusain túl (pl. H. de Lubac, P. Ricoeur, J. Habermas és G. Ebeling - akinek 1995-ben jelent meg magyarul az *Isten és a Szó* c. műve - nevét is olvashatjuk). A kötet „szívének” mégis a következő mondatot tekinthetjük: „A Szentírásnak, a hitvallásoknak és a dogmáknak nem azért

van jelentőségük, mert ismereteket közölnek Istenről, hanem azért, mert találkozási lehetőséget biztosítanak Isten és az ember közötti folyamatos és mindig új párbeszédhez” (I, 101. old).

A második kötet témája a klasszikus *De Christo Dei legato* traktátumnak felel meg. Módszere és felosztása hasonlít az előzőhöz. Nyomatékkal hívja fel a figyelmet Krisztus Szavának és tetteinek elválaszthatatlan kapcsolatára (ami különösen időszerű, miután a csodákkal kapcsolatban a gyakorló lelkipásztorok is találkozhatnak félreértésekkel, visszaélésekkel). Itt ki kell emelnünk az Isten Országáról és Krisztus feltámadásáról szóló fejezetet (II, 31-58; 74-99), melyek beható és pontos formai és tartalmi elemzést nyújtanak. Különösen a feltámadás esetében a Jézus Krisztus jelölést stílszerűbbnek tartom mint csak a *Jézuszt*. A feltámadás kapcsán azonban kiemeltebb helyet érdemelne a hit döntésének hangsúlyozása. A kötet végén a témához kapcsolódó biblián-kívüli szöveggyűjteményt, irodalomjegyzéket (többek között L. Scheffczyk, B. Sesboüé, Vanyó L. nevével találkozhatunk), valamint Kovács Ervin recenzióját olvashatjuk Vermes Géza „*A zsidó Jézus*” c. könyvéről.

A harmadik kötet foglalkozik a legérzékenyebb témával: az Egyházzal, – hasonló

KÖNYVSZEMLE

eljárással, mint az első két kötet. A bibliai részben figyelmet érdemel Jézus egyházalapító szándékának bemutatása (miután ma is találkozunk az állásponttal: „Krisztus igen – Egyház nem!”, ezért fontos Jézusnak ezt a szándékát kiemelni). Az ekkleziológia történeti kibontakozását pedig szisztematikus rész követi az egységtörekvés útjának ismertetésével (az ökumenikus teológia is az alapvető hittan körébe tartozik). A kötet végén irodalomjegyzéket (a szerzők között a legeltérőbb neveket olvashatjuk: pl. H. U. von Balthasar, L. Boff, Jáki Sz., J. H. Newman), mindent felölelő időrendi táblázatot és a *Balamandi Nyilatkozatot* találjuk.

A negyedik kötet is követi az előzőek módszerét. Külön figyelmet érdemel a második fejezet, a hit kérdésének rendszeres feldolgozása (53-139 old.), ezen belül pedig a „a hit mint rejtett és folyamatos elkötelezettség”, (82-84 old.) a hitmodellek ismertetése (97-120 old.), és a „A hitről való gondolkodás” fejezetben a közelmúlt

hitteológiájának bemutatása, többek között H. U. von Balthasar, K. Rahner, W. Pannenberg tanítása (178-216 old.). A kötet közli a „filozófus pápa” *Fides et ratio* enciklikájának visszhangját és utal az arról írt számtalan cikk közül néhányra. Az irodalomból ismét B. Sesboué nevét kell megemlíteni, de megtaláljuk J. Ratzinger, R. Gibellini, J. Alfaro, Alszeghy Z., és Gánóczy S. nevét is.

Mindent egybe vetve terjedelmes (összesen 1100 oldal) és értékes művet tarthatunk a kezünkben. A teológia hallgatók nem vonhatják ki magukat a tárgyi ismeretek kötelezettsége alól, ebből pedig bőven van a fiatal szerző könyvében. Nagy előnye, hogy ezeket egy helyen megtalálhatjuk. Kívánjuk, hogy egyéni álláspontja is kirajzolódjon tudományos tevékenysége folyamán! A kötetek ára hozzáférhető, kötése sajnos nem túl tartós, ami azért is kár, mert részemről gyakrabban szándékozom forgatni.

Rokay Zoltán

KRÁNITZ MIHÁLY-SZOPKÓ MÁRK (SZERK.)

Teológiai kulcsfogalmak szótára

Szent István Társulat, Budapest 2001. pp. 218

Az utóbbi tíz évben, hosszú szünet után, újra indult Magyarországon a tudományos teológiai műhelymunka, amelynek meghatározó helye és intézménye a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara. Ez a tevékenység kiterjed különböző rangos nemzetközi teológusok tollából megjelent alpművek, illetve cikkek fordítására, de egyre inkább önálló, a

hazai teológiai iskola munkáját dicséror kötetek kiadására is.

Magyarországon utoljára 1980-ban jelent meg olyan szótár, amely a teológiai fogalmak megértéséhez nyújtott segítséget, magyarra átváltva a neves német jezsuita teológus, Karl Rahner művét (RAHNER, K., *Teológiai kisszótár*, Budapest 1980). Az eltelt két évtized, és különösen a felsőfokú

teológiai oktatásban részesülők számának nagyarányú emelkedése szükségessé tette, hogy egy bővebb, és részletesebb magyarázatokkal ellátott szótár kerüljön kiállításra. Dr. Kránitz Mihály professzor, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Fundamentálteológiai Tanszékének vezetője és Szopkó Márk arra vállalkozott, hogy a modern szölexikonokhoz hasonló formában, a teológiai szaknyelvben használt neveknek, fogalmaknak és kifejezéseknek olyan metszetét adja, amely nem pusztán a legfontosabb kulcsszavak jelenlétét tartalmazza, hanem kielégíti a teológiát művelők, vagy az iránt komolyan érdeklődők igényeit is. A szótár, amelynek ajánlását Dr. Erdő Péter püspök, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem rektora írta (5. old.), több mint 400 szócikket tartalmaz (9-198. old.), és az *abba* szótól magában foglalja a bibliatudományokban, a keresztény filozófiában, a dogmatikában, a liturgiában, az egyháztörténelemben, és a fundamentálteológiában használt szakszavak jelentős részét. A szótár segítséget jelent nemcsak az egyes fogalmak értelmének visszakeresésében, hanem a ma-

gyar teológiai szaknyelv elmélyítésében is, amelynek kialakításában meghatározó szerepe volt Dr. Gál Ferenc (†) dogmatika professzornak.

A kötet függelékében megtaláljuk az ökumenikus zsinatok listáját, a II. Vatikáni Zsinat dokumentumainak jegyzékét és II. János Pál pápa megnyilatkozásainak felsorolását (199-201. old.). A szótár használatát tárgy (202-210. old.) és névmutató (211-218. old.) is segíti, melyek külön méltatást érdemelnek.

A Kránitz-Szopkó szerkesztő páros által most közreadott munka, bár műfaját tekintve szótár, valójában azonban jóval túlmutat ezen, a benne található információ szerteágazó jellegéből fakadóan. Módszere és szerkezete magán hordozza a klasszikus német iskola ismertető jegyeit, amelyek praktikussá és könnyen kezelhetővé teszik. Biztos és mértéktartó teológiai felfogásával pedig megfelelő alappal szolgál mindazok számára, akik fogalmi szinten tájékozódni szeretnének a teológia különböző területein.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

GUDRUN BOHLE

„Die Frage der Läuterung im Alten Testament“
(A megtisztulás kérdése az Ószövetségben)

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának sorozata, Vol. 20.
Márton Áron kiadó, Budapest 1998, 320. old.)

A szerzőnő doktori disszertációjában a szakirodalomban is egyedülálló témát dolgoz fel: a tisztulás kérdésére keres választ az ószövetségi iratokban. A végte-

len, szent és tökéletes Isten és a véges, bűnös ember között a látszólag áthidalhatatlannak tűnő szakadékot egyedül az isteni aktus által az emberben végbemenő vál-

KÖNYVSZEMLE

tozás, a tisztulás folyamata, hidalhatja át. Ennek a folyamatnak a bemutatására szolgál a tanulmány, végigvezetve az olvasót Izrael népének döntő történelmi eseményein.

A gondosan kiválasztott szövegrészek módszertani pontosságú, világosan érthető, figyelemfelkelő egzisztenciális elemzése által betekintést kapunk a próféta írások (Iz 6,1–9; Ez 36,16–32; Jer 33,1–9; Zak 3,1–10); a papi-kultikus hagyomány (Lev 9,1–24), valamint a Zsoltárok könyvének (Zsolt 51) ezzel a témával foglalkozó szövegeibe. Kiemelt szerepet kap az üdvtörténet eseményei közül Jeruzsálem és a Templom lerombolása, illetve a fogság időszaka, melyeket Izrael, megsemmisítő fenyegetésként, katasztrófális történelmi eseményekként élte meg. Isten elhagyta népét, szakadék tátong a megtapasztalt szerencsétlenség és az isteni kinyilatkoztatás között. Az ember számára mindinkább világossá vált, hogy a tisztátalanság és a bűn következménye a jelenlegi szituáció, az Isten és ember közötti távolság és diszkrepancia, ami az ember részéről belső és külső változtatást igényel, megtérést

követel. A tisztátalan és méltatlan élet megtapasztalásával együtt fellép az emberben vágy az Istennel folytatott viszonyban rejlő feszültség feloldására, ami megfogalmazódik egy ima, egy kérés, vagy egy áldozati liturgia formájában (Zsolt 51,52; Ez 36,16ff; vö.: Lev 9). Az üdvtörténet tapasztalata azt mutatta, hogy bár kiindulhat a kezdeményezés az ember részéről, mégis Isten maga az, aki szuverén tette által az ember segítségére siet, hogy megszabadítsa a bűnös állapotából. Az ember csupán passzív befogadója a rajta végbemenő változásnak, a tisztulásnak. Egyedül Jahve képes megbocsátó szeretete által a megromlott viszonyt helyreállítani, a feszültséget feloldani.

A tanulmány – biblikus teológiai kiértékelése után – kitekintést enged a keresztény értelmezésre, azzal a nyitottsággal zárva, miszerint Isten és ember között a teljes távolság mindaddig nem szüntethető meg, amíg az ember abban a létállapotban áll, a teljes feloldódás csak az eszkátonban lehetséges.

Zsuppán Mónika

Studia theologica Budapestinensia

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

Eddigi kötetek:

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

Kapható és megrendelhető:

Márton Áron Kiadó

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (1) 368-9527, Fax: (1) 368-9869

A JEL Könyvkiadó ajánlata

<i>Jeruzsálemi Szent Kürillosz katekézisei</i>	800 Ft
<i>Dolhai Lajos: Az őkeresztény egyház liturgiája</i>	790 Ft
<i>Kecskés Pál: A keresztény társadalomszemlélet irányelvei</i>	750 Ft
<i>Kuminetz Géza: A barátaim vagytok! (elmékedések)</i>	1200 Ft
<i>E. J. Korherr: A valláspedagógia fejlődéslektani alapjai</i>	950 Ft
<i>Bolberitz Pál: A metafizika alapjai</i>	890 Ft
<i>Bolberitz Pál: Bevezetés a logikába</i>	540 Ft
<i>Kuminetz Géza: A jogrend filozófiai megalapozása Horváth Sándor O.P. műveiben</i>	680 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei - Karácsony (Óker. Öröks. I.)</i>	680 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei - Húsvét (Óker. Öröks. II.)</i>	930 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei Apostolok vértanúk ünnepeire (Ó.Ö. IV.)</i>	840 Ft
<i>A III-IV. század szentjei (Ókeresztény Örökségünk V.)</i>	950 Ft
<i>Latin-magyar zsoltároskönyv</i>	850 Ft
<i>Szentek közös zsolozsmái</i>	460 Ft
<i>Birher Nándor: Az ember filozófiája</i>	790 Ft
<i>Tarr György: Világi jogi ismeretek</i>	500 Ft
<i>Botos Gábor: A büntető jog alapismeretei</i>	500 Ft
<i>Vanyó László: Az őkeresztény egyház irodalma (I.)</i>	1650 Ft
<i>Vanyó László: Az őkeresztény egyház irodalma (II.)</i>	1600 Ft
<i>Vanyó László: Az őkeresztény művészet szimbólumai</i>	1800 Ft
<i>Rózsa Huba: Kezdetkor teremtette Isten</i>	830 Ft
<i>Molnárfi Tibor: A Korona</i>	590 Ft
<i>Csanád Béla: Neveléstan</i>	400 Ft
<i>Csanád Béla: Keresztény valláspedagógia</i>	540 Ft
<i>Csanád Béla: Vasárnapról vasárnapra „B” év</i>	590 Ft
<i>Csanád Béla: Vasárnapról vasárnapra „C” év</i>	650 Ft
<i>Gyurkovics M.-Eisenbarth K.: Isten gyermekei vagyunk</i>	420 Ft
<i>H. Schlier: Jézus Krisztus feltámadása,</i>	440 Ft
<i>P. Ranwez: A kisgyermek vallási nevelése</i>	480 Ft
<i>A. Luciani: A hitoktatás művészete</i>	480 Ft
<i>K. Tillman: Hogyan beszéljünk ma Istenről a családban?</i>	400 Ft
<i>Szántó Konrád: Egyháztörténelem</i>	830 Ft
<i>H. Madinger: A rózsafűzér ereje</i>	380 Ft

Könyveink kaphatók az Új Embernél és a katolikus könyvesboltokban (Ferenciek tere 7-8.)
Postai megrendelést is teljesítünk!

A JEL Könyvkiadó címe: 1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel.: 319 15 28; Fax.: 319 23 04

A TEOLÓGIA folyóirat megjelenik évente kétszer:
júniusban és decemberben.

A 2001. évi példányonkénti ára változatlanul: 330 Ft.

Előfizetési díj egy évre 660 Ft
Előfizetés a JEL Könyvkiadón keresztül, az OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz. csekkszámára vagy postautalványon.

**A Teológia előfizetésekkel kapcsolatos leveleket kérjük
a JEL Könyvkiadó címére küldeni:**

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