

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A tartalomból:

BOLBERITZ PÁL

Cusanus, az egység filozófusa

DOLHAI LAJOS

Az Eucharisztia az évközi
idő áldozás utáni könyörgéseiben

Erdő Péter

A II. Vatikáni Zsinat „Christus Dominus”
kezdetű határozatának hatása
az egyházi jog fejlődésére

Harsányi Pál O.F.M.

Genetikai forradalom:
valóban minden jó, ami technikailag lehetséges?

Rózsa Huba

A bibliai őstörténet
és az ókori Kelet irodalmi hagyománya

XXXVI. évf. 2002. 1-2. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXVI. évfolyam
2002. 1-2. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Tarjányi Béla

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

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

Felelős kiadó
Tarjányi Béla

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.
csckkszámára.

Egy szám ára:
390 Ft
Előfizetés egy évre:
720 Ft

Felelős vezető
Györfly Andrea

Nyomás
Naszályprint Nyomda, Vác

Tartalom

BOLBERITZ PÁL Cusanus, az egység filozófusa	1
DOLHAI LAJOS Az Eucharisztia az évközi idő áldozás utáni könyörgéseiben	11
ERDŐ PÉTER A II. Vatikáni Zsinat „Christus Dominus” kezdetű határozatának hatása az egyházi jog fejlődésére	29
FRENYÓ ZOLTÁN A trichotomizmus és a „két halál”-elmélet	53
HARSÁNYI PÁL O.F.M. Genetikai forradalom: valóban minden jó, ami technikailag lehetséges?	59
RÓZSA HUBA A bibliai őstörténet és az ókori Kelet irodalmi hagyománya.	77
ZSUPPÁN MONIKA Pászka, a régi és az új exodus ünnepe	101
KÖNYVSZEMLE	122

BOLBERITZ PÁL

Cusanus, az egység filozófusa

(Hatszáz éve született Nicolaus Cusanus)



Nicolaus Cusanus¹, a reneszánsz kor kiváló gondolkodója mint filozófus nehezen sorolható be filozófiatörténetileg valamely kategóriába. Az újszolasztika korában idegenkedtek filozófiai gondolataitól, hiszen nem az arisztoteliánus-tomista hagyomány követője volt, sőt még panteizmussal is vádolták. Inkább az újplatonizmus középkori recepciója követőjének kell őt tekinteni (hiszen nagy hatást gyakorolt rá Pseudo Dionysios Areopagita), de nem szolgálilag követte ezt az irányzatot. Cusanus nagy tisztelője a 14. századbeli Meister Eckhartnak, ám a negatív teológia sem kizárólagossággal hat rá. Ízig-veéig reneszánsz gondolkodó, de mégsem sülyed a naturalizmus szintjére. Egyházpolitikusként a baseli zsinaton a konciliarizmus híve, ám annak csak mérsékelt irányzatát képviseli. Jártas korának természettudományában (matematikai művek szerzője, felismeri – korát meghaladva – a heliocentrikus világkép igazát), de nem vész el a szaktudományok ágas-bogas erdejében, hanem minden művében az egység szempontja domborodik ki. Filozófusként leginkább Leibnizhez hasonlítható. Dialektikus gondolkodását Hegel is nagyon értékelte, és késő-középkori szellemi előfutárának tekintette. Cusanus az egység filozófusa volt, aki folyvást azt kutatta, hogy miképpen fedezhető fel az egység a sokféleségben, és a különbözőség az egységben az ellentétek egybeesése (coincidentia oppositorum) formájában. Az egység előmozdítása uniformizmus és totalitarizmus nélkül, a különbözőség megőrzése – a szélsőséges pluralizmus elkerülésével – hatotta át nem csupán jogi és állambölcseleti gondolatait, hanem a vallásközi párbeszédben vallott nézeteit is.²Nem alaptalanul hangsúlyozzák sokan, hogy Cusanus

¹ N. C. 1401-ben született Németországban, a Mosel folyó melletti Cusa-ban, ma Bernkastel-Kues. Eredeti neve Nicholas Kryfts vagy Krebs. Alsóbb tanulmányait Deventerben végezte, egyetemi éveit Heidelbergben (1416), majd Páduában (1417-23) töltötte, ahol kánonjogból doktori fokozatot nyert. 1426-ban pappá szentelték, és Koblenz városában lekipásztorkodott. 1432-ben részt vett a baseli zsinaton von Manderscheid gróf kíséretében, aki a trieri püspöki székre pályázott. A római Szentszék követeként Bizáncban is járt a keleti és a nyugati egyház egységének előmozdítása érdekében. 1448-ban bíborosi kinevezést kap, és 1450-ben kinevezik a dél-tiroli Brixen püspökévé. 1451-52-ben németországi pápai legátus. 1464-ben halt meg az umbriai Todiban. Rómában – bíborosi titulás templomában – a Szent Péter bilincseiről elnevezett templomban van eltemetve. Szívét az általa alapított öregek és betegek otthonának templomában, szülővárosában, Bernkastel-Kuesban őrzik. Jelentősebb művei időrendi sorrendben: *De concordantia catholica* (1433-34), ami inkább jogi és állambölcseleti mű. Filozófiai munkái: *De docta ignorantia* és a *De coniecturis* (1440), *De Deo abscondito* (1444), *De quaerendo Deum* (1445), *De Genesi* (1447), *Apologia doctae ignorantiae* (1449), *Idiota de sapientia* (1450), *De visione Dei* (1453), *De possess* (1460), *Tetralogus de non aliud* (1462), *De venatione sapientiae* (1463), *De apice theoriae* (1464). Matematikai írásai: *De transmutationibus geometricis* (1450), *De mathematicis complementis* (1453), s végül a *De mathematica perfectione*. Teológiai írásaival, szentbeszédeivel itt nem foglalkozunk. Műveinek szövegkritikai kiadását Heidelbergben gondozzák.

² Vö. N. CUSANUS: *De pace fidei* c. műve.

megelőzte korát, s ha eszméi nagyobb hatást váltottak volna ki, tán nem következett volna be a 16. században a reformációnak nevezett egyházszakadás. A következőkben csak a filozófus Cusanusszal foglalkozunk, mégpedig abból a szempontból, hogy az egység gondolata miképpen érvényesül eszmerendszerében.

EGYSÉG AZ ISTENBEN

Cusanus filozófiai írásaiban nem bizonyítja – legalábbis direkt formában – Isten létét, hiszen az ő korában Isten létének elfogadása (valamilyen formában) társadalmi közmegegyezés volt. Inkább Isten lényegére összpontosít, és azt vallja, hogy az nem más, mint az „ellentétek egybeesése” (*coincidentia oppositorum*). A „*coincidentia oppositorum*” a szembenálló ellentétek szintézise az egyetlen és abszolút végtelen létben. Néze-te szerint a véges létezők sokfélék és megkülönböztetettek, hiszen természetük és minőségük különböző. Ezzel szemben Isten transzcendálja a véges dolgok szembenállását és különbözőségét, sőt azoknak transzcendentális lehetőségi feltétele. Isten ugyanis – a maga lényegében – számunkra szinte felfoghatatlan formában egyesíti a teremtményekben fellelhető ellentéteket. Ezért Isten lényegében nem beszélhetünk a létezés (*existentia*) és a lényeg (*essentia*) ellentétéről, jóllehet a teremtmények e két metafizikai létprincípiumból tevődnek össze. Ugyanez mondható el a *potentia-actus* kettősségéről is, ami a véges létezők sajátja. Mindezek a létösszetevő metafizikai princípiumok az aktuális végtelen lét egységében egzisztálnak az isteni lényegben. A teremtményekben – továbbá – megkülönböztethető a nagyság és kicsinyiség, mégpedig különböző fokozatokban. A véges létezők világában szólhatnak „több”-ről és „kevesebb”-ről. Ám Isten világában mindezek egybeesnek. Amikor azt mondjuk, hogy Isten a „legnagyobb lét” (*maximum*), akkor egyben ezen azt is értjük, hogy ő a „legkisebb lét” (*minimum*). Istenben ugyanis nincs mérték, amihez a nagyobbat vagy a kisebbet viszonyítani tudnánk. Őbenne a „legnagyobb” és a „legkisebb” egybeesik.³ Mi azonban nem vagyunk képesek felfogni Istenben eme ellentétek és különbözőségek szintézisét. Ha azt mondjuk, hogy Isten a „*complicatio oppositorum et eorum coincidentia*”⁴, akkor be kell látnunk, hogy pozitíve képtelenek vagyunk felfogni ennek valódi tartalmát. Ismerethez ugyanis úgy jutunk a véges dolgokra vonatkozóan, hogy a dolgokat viszonyba hozzuk egymással, majd összehasonlítjuk egy már ismert másik létezővel, vagyis összehasonlítással, a hasonlóság alapján ismerünk meg, és az eltérés alapján különböztetünk. Ám Isten végtelen lét, és semmiképpen sem hasonlítható a véges létezőkhöz, mert ha a véges dolgok tulajdonságait alkalmaznánk Istenre, akkor mintegy lehúznánk őt a teremtmények szintjére. Valójában azonban a véges dolgokra alkalmazott tulajdonságok Istenben is megvannak, de végtelenül tökéletes formában, aminek megértése meghaladja véges elménk képességeit. Mindebből látható, hogy N. Cusanus az Isten-megismerés kérdésében a negatív teológia (*via negativa*) útját követi, ami nála azt jelenti, hogy mivel Isten tulajdonságai semmiképpen sem hasonlíthatók a teremtmények lényegéhez, ezért a diszkurzív gondolkodás segítségével képtelenek vagyunk megragadni Isten lényegi természetét, vagyis Istenről inkább tudjuk, hogy „mi nem”, mintsem azt, hogy mi is Ő

³ *De docta ignorantia*, 1,4

⁴ „Az ellentétek bonyolultsága és egybeesése”, uo. 2,1

valójában. Így az Istenről kialakítandó „pozitív” tudást illetően elménk az ignorancia (nem tudás) állapotában van. Ám ez az ignorancia Cusanusnál nem azonos azzal a nem-tudással (lat. nescientia), ami azt fejezné ki, hogy nincs közünk Isten megismerésének kérdéséhez. Inkább arra utal itt szerzőnk, hogy nem lehet empirikus ismeretünk egy olyan témára vonatkozóan, amely a véges és végtelen valóság találkozási pontját tárja föl, hiszen e „tárgy” nem a tapasztalás sajátos tárgya. A probléma valójában az az Isten-megismerés tárgykörében, hogy képes-e a véges emberi elme Isten végtelenségét szellemileg megragadni. Ám Cusanus szerint elménk nem mondhat le eme törekvésről. Folyvást újra meg újra neki kell lendülnie az isteni végtelenség és transzcendencia megismerésének abban a biztos tudatban, hogy „fölismerni” ugyan képes, de „kiismerni” már nem tudja Isten létét és lényegét.⁵ Íme Cusanus híres művének címe is e problémakörre utal: *Docta ignorantia* (tudós tudatlanság) – pontosabban a „docta” szó nem feltétlenül „tudós”, hanem „tanult”, „kiképzett”, „folyvást tanuló” jelentéssel is fordítható, ami – nézetünk szerint – jobban kifejezi Cusanus eredeti szándékát. Jóllehet – úgy tűnik – Cusanus a „negatív teológia” szemléletét követi, mégsem mondhatjuk, hogy elfordul az „affirmatív teológia”-tól, amely pozitív állítások formájában igyekszik kifejezni Isten lényegét. Maga a „coincidentia oppositorum” fogalma pozitív állítás Isten lényegi természetéről. Sőt Cusanus – későbbi műveiben – továbbhalad a pozitív állítások útján, amikor a „*De possess*” c. művében a „posse” és az „est”, vagyis a lehetséges és tényleges lét egybeeséséről beszél Istenben. Ezzel nem azt kívánja mondani, hogy Istenben – aki a szenttamási értelemben – a színtiszta ténylegesség (actus purus), valamiféle tökéletlenséget és hiányt hordozó képességiség lenne. Ellenkezőleg, a „posses” kifejezés pozitíve épp azt kívánja érzékeltetni, hogy Istenben minden teremtményi tökéletesség (így a lehetőségi és a képességi lét is) hiánytalanul megvan, de nem a tökéletlensége, hanem a tökéletessége szerint. Hasonlóképpen a „*De non aliud*” c. kései művében is pozitív állítással hangsúlyozza, hogy Isten lényege az, hogy Ő „nem más” (non aliud), vagyis a negatív kifejezés pozitív tartalmat hordoz. A „nem-másság” ugyanis valójában egységet, önazonosságot jelent, s így Isten mint megelőző és metafizikai értelemben vett valóság, transzcendentális lehetőségi feltétele minden függőségi és részesedett értelemben szemlélt teremtményi tökéletlen egységnek és azonosságnak. Nem kétséges, hogy mind a negatív, mind a pozitív-affirmatív teológiának vannak előnyei és hátrányai. Az állító teológia – szinte a végtelenségig való fokozással ugyan (per viam eminentiae) – az emberi személyben (mint Isten képmásában) föllelhető erényes tulajdonságokat „vetíti ki” Istenre, ám ilyenkor – nyelvünk tökéletlensége miatt – főnnáll a helytelen projekció és antropomorfizmus veszélye. A negatív teológia viszont helyesen mutat rá arra, hogy a fogalmaink által jelölt tartalmak tökéletlenek, és nem képesek Isten létét és lényegét adekvát módon megvilágítani, ugyanakkor Isten transzcendenciáját oly mértékben eltúlozhatja, hogy könnyen azt a látszatot kelti, mintha Istennek és a világnak semmi köze nem lenne egymáshoz. Cusanus nagysága itt is megnyilvánul, amikor a pozitív és negatív teológiát meghaladó ún. copulatív teológiát ajánlja, s mint az egység fi-

⁵ Szerző megjegyzése: Ha Cusanus e problémát az arisztotelési-szenttamási potentia-actus tan összefüggésében vizsgálta volna, egyszerűbben is megoldhatta volna a kérdést: szellemi értelmünk „képességileg” a végtelen megismerésére van „betájolva”, ugyanakkor „ténylegesen” nem tudja kimeríteni azt. Teológiai megvilágításban azért, mert az ember egyik oldalról nézve Isten képmása, más oldalról nézve viszont teremtett szellem, ami működésében az anyagi testhez van kötve.

lozófusa, szintézisbe fogja, és egyben meg is haladja a coincidentia oppositorum bevezetésével az állító és tagadó teológiát. Istent akkor szemléljük helyesen – hangsúlyozza –, ha mint a legnagyobb és mindenké följött álló létként tekintünk rá, akinél nagyobb lét nem létezhet (maximum), ugyanakkor ő egyben a „legkisebb” is, akinél kisebb nem létezhet (minimum). Isten – mint coincidentia oppositorum – a legnagyobb és ugyanakkor a legkisebb, ami nála nem ellentmondás, mert az ellentmondásmentesség elve rá mint Teremtőre nem vonatkoztatható. Cusanus helyesen gondolja, hogy végső soron minden teológia „circularis” abban az értelemben, hogy a tulajdonságok – melyeket Istenről joggal állítunk – oly módon esnek egybe Isten lényegében, ami meghaladja az emberi értelem fölfogó képességének határait.⁶

EGYSÉG A MEGISMERÉSBEN

Cusanus ismeretelméletében ugyanez az egységmozzanat kerül előtérbe. Ő is – mint Aquinói Szent Tamás – abból indul ki, hogy a legalacsonyabb rendű megismerés az érzéki észlelés. Az érzékelő megismerés a tapasztalást és annak tartalmát megállapítja, tehát megjelenik benne az állítás aktusa. S ezen a ponton jut el a magasabb rendű értelmi (ratio) megismeréshez, hiszen épp ennek sajátos vonása az állítás, illetve a tagadás a logikai ítélet formájában. Cusanus is vallja, hogy a diszkurzív gondolkodást az ellentmondásmentesség irányítja, ami az inkompatibilitás és az ellentétek kizárásának elvén alapul. Ami sajátosan új vonás a cusanusi ismeretelméletben, nem más, mint az a felismerés, hogy megismerésünk szellemi szinten sem tökéletes, hanem konjekturális, vagyis értelmünk csak megközelítő (approximatív) tudást képes szerezni a dolgokról. Matematikai érdeklődéséből adódóan Cusanus ezt a „hozzávetőleges” tudást geometriai példával támasztja alá, amikor azt írja, hogy Istenről kialakított tudásunk hasonlít egy kör ívének belsejébe rajzolt sokszöghöz, ahol a szögek érintik a kör belső ívét és számuk – elvileg – a végtelenségig növelhető, úgyhogy gyakorlatilag a kör íve egy végtelen számú sokszögnek is tekinthető, mégsem mondhatjuk azt, hogy a kör azonos a sokszöggel. A sokszög és a kör ellentétének egybeesése (coincidentia oppositorum) Istenben lehetséges, de a teremtett világban csak azt fejezi ki, hogy megismerésünk folyvást approximatív megközelíti, de el sohasem éri a teljes igazságot, ami maga az Isten (veritas absoluta). Cusanus szerint tehát minden diszkurzív tudás csak approximatív, és minden tudomány csak konjekturális.⁷ Szerzőnk a megismerés előbb vázolt elméletét egy külön munkában, a „*De coniecturis*” című művében részletesen is kifejtette, de már a „*De docta ignorantia*” c. alapművében is fölvezet. Cusanus azt tanítja, hogy a legmagasabb rendű természetes tudás, amit Istenről kialakíthatunk, nem történhet a diszkurzív gondolkodás képességével, az értelemmel (ratio), hanem csak az ésszel (intellectus), amit ő az emberi elme legtökéletesebb aktivitásának tekint. Nézete szerint amíg az érzékelő megismerés (sensus, perceptio) és az értelem (ratio) állít és tagad, addig az ész (intellectus) képes az értelem szembenálló ellentétéinek tagadására is, és ezzel az ész mintegy az értelem fölé emelkedik. Így elménk Istent a „coincidentia oppositorum” összefüggésében

⁶ Vö. *De docta ignorantia*, 1,21

⁷ Uo. 1,3

ragadja meg mintegy meghaladva a tér- és időbeliséghez kötött gondolkodás logikai szabályait, mert amíg az értelem (ratio) a szembenálló pólusok egyikét tagadja és a másikat állítja, addig az ész (intellectus) a szembenálló mozzanatokat egyszerre tagadja mind diszjunktív, mind együttes értelemben. Ám ez a megragadás (vagy szellemi intu-íció) nyelvileg nehezen fejezhető ki, mert a nyelvi kifejezés inkább az értelem (ratio), és nem annyira az ész (intellectus) képessége. Az intellectus – nyelvi szempontból nézve – inkább a fogalom és kijelentés jelentéstartalmát sugallja, míg a ratio inkább az állítást hangsúlyozza. Cusanus ezt a jelenséget is matematikai szimbólumokkal kívánja megvilágítani. Például, ha egy háromszög egyik oldalát a végtelenig meghosszabbítjuk, akkor a másik két szára az előbbivel „egybeesik”, illetve a végtelenben a háromszög és az egyenes ellentéte „feloldódik”, és megvalósul a „coincidentia oppositorum”. Vagy ha a kör átmérőjét a végtelenségig – mindkét irányba – kiterjesztjük, akkor a kör íve (és görbülete) mintegy „egyenessé” válik, és egybeesik az átmérővel, pontosabban az „egyenes átmérő” és a „görbülő körív” ellentéte a végtelenben egybeesik (vö. coincidentia oppositorum). Persze Cusanus – az értelem és az ész megismerő képessége különbözőségének illusztrálására – csak metaforikai értelemben használja a matematikai szimbólumokat, hiszen tudja, hogy a matematikai és metafizikai végtelen (a mennyiség és a lét végtelensége) nem azonosak egymással.⁸

Cusanus ismeretelméleti gondolatait, melyeknek körvonalait a „*De docta ignorantia*” című művében vázolta föl, még részletesebben tárgyalja az „*Idióták*” címet hordozó munkáiban, illetve a „*De venatione sapientiae*” c. írásában. E dialógusokban különbséget tesz a „tanult” és a „tanított” ignorantia között, és – újra hangsúlyozza a „*De docta ignorantia*” elveit – rámutat arra, hogy a józan ész kérdésfeltevései a valóságra vonatkozóan, helyes vezetéssel és oktatással, fölfedik a valóság érthető szerkezetét, jóllehet az emberi elme az igazság kutatásában és keresésében sohasem nyugszik meg. Az igazságot azonban – ahogy a „*De coniecturis*” c. művében vallja – mindig csak megközelítésekkel érhetjük el. Az ismerő elme – amint kései művében, a „*De non aliud*”-ban írja –, a részből mindinkább az egész felé tör, míg végül eljut a tökéletes definitió-hoz, ami Isten „meghatározása”. Isten – nézete szerint – önmaga definitió-ja, mert nála „nagyobb”, általánosabb nemfogalom (genus) nem létezhet, Isten tehát „nem más, mint nem más”.⁹ Isten meghatározása esetén azonban mégsem beszélhetünk tautológiáról, mert Isten fölötte van e logikai törvényeknek, hiszen ő mind a logikai, mind az ontológiai rend végső, transzcendentális lehetőségi feltétele. Vagyis Isten mint a lét végső metafizikai egysége az, ami a megismerés során az alany és a tárgy egységre törekvését és a megismerés egységét (rendjét) kifejező definiálást lehetővé teszi mint a „definiciók definíciója”.

⁸ A metafizikai végtelen abszolút értelemben vett végtelen. A matematikai végtelen pedig csak fikció, mivel a mennyiség áttekinthetetlenül sok halmaza nem „csaphat át” a valóságos végtelenbe, ami ti. a mennyiséget kizárja magából, mivel lényegéhez tartozik a megszámlálhatatlanság (vö. *De docta ignorantia* 1,12), ám mindkettő alkalmas eszköz lehet a metafizikai teológia igazságainak megvilágítására.

⁹ Vö. *De non aliud*: „Non aliud est non aliud quam non aliud”.

Jóllehet Cusanus ízig-vérig reneszánsz gondolkodó, írásainak középpontjában mégis Isten áll, és bármivel foglalkozik, mindent Istennel való összefüggésében szemlél. Imponáló egységben látja Isten és a világ viszonyát, és amikor egyik oldalról nézve megőrzi Isten transzcendenciáját (mivel Isten végtelenségét és fölfoghatatlanságát hangsúlyozza), ugyanakkor a másik oldalról nézve kiemeli a világ viszonylagosan abszolút jellegét, és Isten világban-levőségét hirdeti, de Isten immanenciája nem torkollik rendszerben panteizmusba (amint ezt néhány későbbi bírálója a szemére veti). Aquinói Szent Tamás Isten és a világ viszonyának elemzése során – akárcsak Cusanus – megőrzi Isten mindenekfölötti transzcendenciáját és a világ relatív önállóságát, amikor Istent a legvégső nem-okozott elsődleges oknak (*causa prima*) nevezi, de ugyanakkor hangsúlyozza a világi okok (pl. természeti törvények) viszonylagos autonómiáját, amelyek másodlagos okok gyanánt (*causae secundae*) fejtik ki hatásukat, de az elsődleges ok erejében. Az elsődleges ok és másodlagos okok – másképp Isten immanenciájának és transzcendenciájának megkülönböztetett egységét – függőségi és részesedési viszonyát az Angyali Doktor az arányossági és tulajdonítási analógia egyszerre való alkalmazásával fejezi ki. Cusanus nem használja az „analógia” szót, s jóllehet lényegében ugyanazt tanítja e kérdésben, mint Szent Tamás, mégis olyan kifejezéseket használ, amelyek később félreértésekre adtak lehetőséget. Nézete szerint Isten magában hordoz minden teremtett dolgot. Ezt latinul így fejezi ki: „*Deus est omnia complicans*”. Isten „egyszerűsége” magában foglalja az egész világot, de nélküle semmi sem létezhetne. Vagyis Istentől (mint teremtőtől) származik minden, aki létében és működésében fön is tartja és kormányozza a világot. Ezt Cusanus így fogalmazza meg: „*Deus est omnia explicans*”. Isten egysége a forrása és transzcendens lehetőségi feltétele a világban lelhető sokaságnak és sokféleségnek.¹⁰ Ám Cusanus – dacára e félreérthető kifejezéseinek – tiltakozik az ellen, hogy panteistának nevezzék, mivel az ő sajátos terminológiájában ezek a szavak épp azt jelentik, hogy Isten minden teremtett dolog végső létesítő oka. A mód, „ahogyan” Isten mindent tartalmaz, Cusanus kifejezését használva, a „*complicatio*”, ami Isten lényegének és létének egységét, vagyis egyszerűségét jelenti. A cusanusi „*explicatio*” fogalma pedig azt fejezi ki, hogy Isten „*immanens*”, vagyis bennlévő minden dologban (amiképpen az ok benne van az okozatban), hiszen minden létében és lényegében Istentől függ. Isten immanenciájának és transzcendenciájának egységét – Isten és a világ viszonyának vonatkozásában – Cusanus más kifejezésekkel is megvilágítja, amikor például arról beszél, hogy Isten egyszerre „középpontja” és „kerülete” a világnak.¹¹ Cusanus szerint a világnak – épp ezért – nincs térbelileg lehatárolt szférája, meghatározott középponttal és kerülettel, amint ezt korának általánosan elfogadott kozmológiai világképe vallotta, hiszen – nézete szerint – a világ bármely része lehet meghatározott középpont. Így akármely pont lehet világközéppont, aminek nincs kerülete. Isten abban az összefüggésben tekinthető világközéppontnak, hogy mindenütt jelen van a világban, létével mindent kitölt és egyben a világkerületnek, hogy sehol sincs jelen mint helyileg lehatárolt tér. Bár Cusanus e kissé szokatlan szóhasználata John Scotus Eirugena

¹⁰ „*Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo, est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus*”. (vö. *De docta ignorantia*, 2,3)

¹¹ Vö. uo. 2,11

és Meister Eckhart hatására utal, arra mégis minden írásában ügyel, hogy a véges teremtmény és a végtelen Isten közötti egyértelmű különbözőséget hangsúlyozza. E vonatkozásban is látható, hogy Cusanus az egység kiemelése közben az egység és különbözőség kényes egyensúlyának megsértése ellen nem vét.

Tán Scotus Eirugena nyomdokain jár a reneszánsz e nagy gondolkodója, amikor a világot theophániának¹² tekinti. Ő ezt úgy fejezi ki, hogy a világ az isteni lét „contractio”-ja.¹³ Nézete szerint a világ „maximum contractum”, „korlátozott legnagyobb”, amit „emanatio”¹⁴ útján hozott létre a teremtés során Isten, aki viszont a feltételekhez nem kötött feltétlen „legnagyobb”, a „maximum absolutum”.¹⁵ Az emanatio gondolatának megjelenése Cusanus teremtésteológiai spekulációiban újplatonikus hatásra utal, de ez nem volt ismeretlen sem a középkor, sem a reneszánsz gondolkodóinál. Cusanus e szellemenben még zavaróbb kifejezéseket is használ Isten és a világ viszonyának vizsgálatában, amikor azt írja, hogy a teremtmény „mintegy teremtett Isten”-ként („Deus creatus”)¹⁶ szemlélendő. Sőt oly messzire merészkedik, hogy azt állítja: Isten a világmindenség abszolút lényege, s maga az univerzum valamiféle isteni lényeg, de korlátozott és lehatárolt értelemben.¹⁷ A „*De coniecturis*” című művében Cusanus azt vallja, hogy Isten benne van a világban, de ugyanakkor a világ is benne van Istenben¹⁸, ám csak olyan értelemben, ahogyan ezt a „*De visione Dei*” című művében kifejti: Isten önmagában nézve láthatatlan, de látható úgy, mint teremtmény („uti creatura est”)¹⁹. Épp e kifejezések keltették sokakban azt a benyomást, hogy Cusanus a panteizmust vagy az akozmikus panenteizmust hirdeti. Persze mindezt elkerülhette volna, ha a Szent Tamás által világosan kidolgozott létanalógia elvét és kifejezéseit felhasználva tárgyalt volna Isten és a világ viszonyáról. Ám mégis Cusanus e félreérthető (vagy félremagyarázható) kifejezései igen hasznosnak is bizonyulhatnak korunkban, amikor sokakat elkápráztat az univerzum nagysága és látszólagos végtelensége. Nem inkább azt mondhatnánk – Cusanus ihletésére –, hogy a világmindenség a mi oldalunkról nézve végtelen nagyság (de lehatárolt értelemben)?²⁰ Ugyanez a cusanusi elv alkalmazható napjaink ember (emberiség) „imádatával” kapcsolatban is, amikor azt írja, hogy „az ember Isten, de nem abszolút értelemben, hiszen ő csak ember, de ugyanakkor emberi Isten” („humanus est igitur Deus”).²¹

Ilyen értelemben hangsúlyozza, hogy „az ember a világ”, de nem panteista összefüggésben kell szavait felfognunk, hiszen azt tanítja, hogy az ember egy „meghatározott világ” kicsiny, „összesűrített világ”, „mikrokozmosz”. A cusanusi mikrokozmosz fogalma ismételtelen a rá annyira jellemző egységelvet tükrözi, ugyanis ezzel is csak azt kívánja kifejezni, hogy a makrokozmosz és mikrokozmosz azonos lételvek által megal-

12 „Isten megnyilvánulása”

13 Lat. korlátozott

14 Lat. kiáradás

15 Uo. 2,4

16 Uo. 2,2

17 „Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi. Universum vero est ipa quidditas contracta.” (*De docta ignorantia*, 2,4)

18 Vö. *De coniecturis*, 2,7

19 „*De visione Dei*”, 12

20 Vö. Einstein kifejezése: Az univerzum véges (de határtalan), míg Cusanus szerint Isten végtelen nagyság (de határtalan és abszolút értelemben).

21 Vö. „*De coniecturis*”, 2,14

pozott, azonosan strukturált, jóllehet mégis különböző módon létező valóság. A világ „korlátozott végtelen” (infinitas contracta), és ugyanakkor „korlátozott egység” (contracta unitas).²² Nézete szerint a világ teremtése (creatio) nem más, mint „explicatio”, melynek során Isten mintegy „kifejti”, „kibontakoztatja”, közli önmagát úgy, hogy az Ő egységéből a teremtés aktusában korlátozott egység lesz, ami a világ összetettsége, tér-időbelisége, mozgása-változása által lehatárolt „egység a sokaságban”, ám ez az implicit egység (a teremtő Isten „nyoma” a világban, „vestigia Dei” – amint ezt Szent Ágoston tanítja) egyben a világ mennyiségi-anyagi létformájának szellemi, transzcendens, sőt természetfölötti lehetőségi feltétele.

A teremtés szintjén – a cusanusi teremtésontológia tükrében – az isteni végtelenség tehát „kifejti” (explicatio), illetve kinyilatkoztatja (revelatio) önmagát a teremtett-véges dolgok sokaságában és sokféleségében, míg az isteni örökkévalóság az időbeli egymásutániságban (successio) fejezi ki azt, hogy az idő részesedés az örökkévalóság el nem múló jelentésből.²³ Mindazonáltal Cusanus tudja, hogy a teremtő és teremtmény viszonya végső soron felfoghatatlan az emberi elme számára, de értelmi megközelítések formájában a titok közelébe lehet jutni, melynek megvilágítására gyakorta használ geometriai és aritmetikai analógiákat. Isten és a világ viszonyának vizsgálata korábban és később is sok fejtörést okozott keresztény és nem keresztény (vö. középkori iszlám és zsidó filozófia) bölcseleőknek egyaránt, s ilyenkor Isten eltúlzott transzcendenciája, illetve immanenciája kísért. Cusanus megközelítései e témakörben mégis maradandó értéket hordoznak még akkor is, ha panteizmussal vádolták, ami ellen ő élénken tiltakozott (vö. *De apologia doctae ignorantiae*). Cusanus egység-filozófiájában a világ harmonikus rendszer. A világ – nézete szerint – a véges dolgok sokaságban megnyilvánuló halmaza, de nem rendezetlen halmaza, mivel minden dolog oly pontosan igazodik a másik taghoz ebben a rendszerben, hogy így a világ összhangja nem más mint „egység a sokaságban”.²⁴ Az universum mint egységes rendszer nem más, mint az isteni abszolút és egy-szerű egység kibomlása, ugyanakkor a világ minden egyes része az egész universum egységét tükrözi vissza. A világnak van „lelke” (anima mundi) – vallja Cusanus, amiről már Platón is beszél, s amit Arisztotelész physis-nek (natura), természetnek mond, ám Cusanus mégsem bizonyul ebben a vonatkozásban sem Platón szolgai követőjének, mert szerinte a „világ lelke”, ami ezt élteti, maga a teremtő Isten, „aki mindent mindenben mozgat”, és akinek örök Igéjében (a Fiú) aktuálisan léteznek a lényeket adó formák, melyek a világ individuális létezőiben csak korlátozott és lehatárolt formaként fejthetik ki hatásukat (formae contractae).²⁵ Brixen püspöke tehát semmiképpen sem úgy tekint a természetre mint valamiféle „közvetítő” nagyságra, ami Isten és a világ „között” helyezkedik el, hanem épp ellenkezőleg: kozmológiájában azt hangsúlyozza, hogy nincs közvetítő „állomás” a teremtő művében az aktuális végtelen (teremtő Isten) és a potenciális végtelen (a teremtett világ) között. Mivel a véges dolgok – Cusanus rendszerében – az egész univerzum tökéletességét tükrözik részleges formában, az emberre is kiterjeszhető ez a felismerés, hiszen az emberben harmonikus egységként léte-

²² Uo. 2,4

²³ Cusanus ebben a témakörben Platón elgondolását követi, aki szerint az idő az örökkévalóság „képmása”, ugyanakkor nem veti el az idő teremtettségének gondolatát. (vö. *De venatione sapientiae*, 9)

²⁴ „Unitas in multiplicitate” (vö. *De docta ignorantia*, 2,6)

²⁵ Vö. uo. 2,9 és *Idiota de sapientia* 3,13

zik az anyag és szellem, a test és lélek, a vegetatív, szenzitív és intellektív élet. Ennélfogva az ember „mikrokozmosz” (kicsiny világ), s amint a világnak van „lelke”, úgy az embert is a lélek élte.²⁶ Az univerzum analóg értelemben tükröződik vissza az emberben mint mikrokozmoszban. Ám e visszatükröződés – Cusanus szerint – legtökéletesebb formában az ember fejében realizálódik, s így az ember az univerzum visszatükröződésének kitüntetett helye. Az embert ilyen összefüggésben „tökéletes világnak” is lehet mondani, hiszen „kicsiny világ, de ugyanakkor egységesíti magában az egész világot”.²⁷ Az emberben unifikálva léteznek mindazon tulajdonságok, amelyek a többi teremtett létezőben szeparálva föllelhetők, s ily értelemben az ember nem más, mint véges reprezentációja az isteni „coincidentia oppositorum”-nak. Isten, Cusanus tanításában, a „feltétlen legnagyobb” (maximum absolutum), míg a világ a „konkrét legnagyobb” (maximum concretum). Ám az universum nem tud létezni az egyedi dolgok nélkül. Az egyedi dolgok nem hordozzák magukban fajuk minden egyedi jegyét, de nyitottak arra, hogy faji lényegüknek megfelelően kibontakozzanak. S ez a nyitottság egyetemes szinten oly tágran értelmezhető, hogy Cusanus nézete szerint, még az istenséget is képesek magukban hordozni. Ám ez az egység oly módon valósul meg, ami „felülmúlja emberi megértésünket”.²⁸ Tehát a teremtő és teremteny, az isteni és emberi egyesülésének módja misztérium. Ám azt tudjuk, hogy ez a misztérium a történelemben realizálódott Krisztusban. Őbenne az isteni és emberi természet egységre jutott a két természet összekeveredése nélkül, és az isteni személy hordozásában. Ennélfogva Krisztus a „maximum concretum”, mégpedig a legtökéletesebb fokon. Ugyanakkor Krisztus a legtökéletesebb közvetítő Isten és a világ között (medium absolutum). Benne ugyanis mind a teremtetlen (isteni), mind a teremtett (világi) értékek páratlan tökéletességben egységre jutnak. Ő az isteni és emberi természet egysége, amit isteni személye hordoz és nyilvánít ki. Ő teszi lehetővé, hogy az ember – teremtett és véges léte ellenére – a végtelen Istennel egyesülhessen.²⁹ Krisztus nélkül az ember nem juthat el a mennyei örök boldogság állapotába – vallja Cusanus. Krisztus az egész univerzum végső tökéletessége³⁰, de különösképpen az emberé, mivel egyedül csak Ő képes realizálni az ember legmagasabb rendű képességeit, mégpedig úgy, hogy az ember a keresztség és a megszentelő kegyelem által mintegy „beletestesül” (inkorporálódik) Krisztusba. Am az ember erre egymagában nem képes, hanem csak az Egyház segítségével, ami az Ő „titokzatos teste”.³¹ S épp itt, ebben az összefüggésben tárul fel Cusanus egységsszemléletének ekkleziológiai vonatkozása. Mint a Római Szentszék követének lehetősége volt arra, hogy tárgyaljon Bizáncban a keleti és nyugati egyház egyesüléséről, továbbá pápai legátusként Csehországban küzdött a husziták ellen. „A hit békéjéről” szóló művében³² épp erről tárgyal. Ebben a dialógusban Cusanus szembeállítja egymással kora ismert vallásainak képviselőit, akik Péter és Pál apostolokkal folytatnak párbeszédet. Jóllehet a beszélgetés végső eredménye, hogy Péternek, aki a katolikus álláspontot képviseli, van igaza, mégis nála szinte elsőként már megjelenik az a vallási tolerancia, ami a másik fél igazságait

²⁶ Vö. *De ludo globi*, 1

²⁷ *De ludo globi*, 1

²⁸ Vö. *De docta ignorantia*, 3,2

²⁹ *De visione Dei*, 19-21

³⁰ Uo. 21

³¹ Vö. *De docta ignorantia*, 3,12

³² *Dialogus de pace seu concordantia fidei*

is értékeli. E munka az Egyház egységének nagy művét szorgalmazza, de anélkül, hogy a külső intézményes egység kedvéért feláldozná az Egyház belső, tanbeli egységét. Középkori elődeihez viszonyítva sajátosan új vonás Cusanus e művében ama mély meggyőződés, hogy az egyházak és vallások közti egység csak a kölcsönös és békés meg egyezés (vagyis nem valamiféle erőszakos ráhatás) útján jöhet létre. Ezért mondják a jeles bíborosról későbbi értelmezői, ha egy évszázaddal később él, tán elkerülhető lett volna a reformáció.

Nicolaus Cusanus bíboros egységfilozófiáját hatszáz évvel születése után a harmadik évezred kezdetén is feltétlenül értékelni kell. A középkori újplatonikus szerzők (Scotus Eriugena, Dionysius Areopagita, Raymundus Lullus, Meister Eckhart) hatása alatt áll, de már a reneszánsz szelleme járja át gondolkodását. Rámutat arra, hogy a megismerésben az értelem egységre törekszik az ismeret tárgyával, de megismerése sohasem egészen befejezett. Értelmünk egységbe fogja a világot tudatunkban, de megismerésünk „kinnlevősége” mégis folyvást tudatlanságot hordoz. Az értelem nem állhat meg a részleges ismeretnél, hanem a transzcendens „egy” horizontjában kell hogy szemlélje a dolgokat. A világot nagy egységben és összhangban értelmezi, de világszemlélete feltételezi a teremtés teológiai előfeltevését. Isten és a világ viszonyában tekint az emberre, akinek nagyságát Krisztusban szemléli, és így az ember méltóságáról vallott reneszánsz felfogást³³ krisztológiai összefüggésben nézi. Cusanus „egység és összhang” filozófiája a német filozófia kialakulására nagy hatással volt, amint ez Leibniz, Schelling és Hegel rendszerében nyomon követhető. A keresztény bölcelet számára maradandó értékrendszerében az, hogy az értelmi tudás nála mindig a hívő tudással párosul, és így a cusanusi filozófia szerves egységet alkot a keresztény teológiával.

Irodalom

BOLBERITZ, P., *Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus*, Erfurter Theologische Schriften, St. Benno, Leipzig, 1989.

DANGELMAYR, S., *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in der philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim, 1969.

DIONYSIOS AREOPAGITA Ps., *Die Hierarchen der Engel und Kirche*, München, 1955.

EILPERT, P., *Das Problem der Coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nicolaus von Cues*, in: Koch J., *Humanismus, Mystik und Kunst*, Köln, 1953, pp. 39-55.

HIRSCHBERGER J., *Das Platonbild bei N. Cusanus*, in: *Nicolo Cusano, agli inizi del mondo moderno*, Firenze, 1964. pp. 113-135.

HOMMES, J., *Die philosophische Grundlehren des N. Cusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt*, München, 1926.

JACOBI, K., *Die Methode der cusanischen Philosophie, (Symposion)*, Freiburg/München, 1969.

NICOLAUS VON KUES, *Philosophische-theologische Schriften, Studien und Jubiläumsausgabe*, hrg. von Leo Gabriel, lat.-dt. 3 Bde, Wien, 1964. ff.

NICOLAUS VON KUES, *Werke, Neuausgabe des Strassburger Drucks von 1488*. 2 Bde, hrg. von P. Wilpert, Berlin/Wien, 1967.

ZELLINGER, E., *Cusanus Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke*, München, 1960.

³³ Vö. PICO DELLA MIRANDOLA: *De dignitate hominis*

DOLHAI LAJOS

Az Eucharisztia az évközi idő áldozás utáni könyörgéseiben

A „*lex orandi, lex credendi*” (az imádság törvénye, a hit törvénye) teológiai alapelv általánosan ismert és elfogadott lett az Egyházban.¹ Már az egyházatyák is, bár másféle megfogalmazásban, de mindig hangsúlyozták, hogy a liturgiának, a liturgikus imádságoknak teológiai jelentősége van. Erre gondolva Órigenész így figyelmezteti az imádkozókat: „Fontos, hogy imádkozva ne a szót szaporítsuk, hanem Istenhez méltó legyen a beszédünk.”² Baszileiosz szerint a keresztség liturgiájából is megtudjuk, hogy mit kell hinnünk.³ Tanulságos lehet számunkra Evragius Ponticus megfogalmazása is: „Ha teológus vagy, imádkozz igazságban; ha igazságban imádkozol, akkor teológus vagy.”⁴ Szent Ágoston is felhasználta teológiájában a liturgikus imádságokat a hitigazságok igazolására. Ince pápához írt levelében a kegyelem szükségességét Pelágiusszal szemben a liturgiából vett érvekkel is alátámasztja. A Miatyánk kérésére utalva („Ne vígy minket a kísértésbe”) kijelenti: „Az imádság bizonyítja legnyilvánvalóbban a kegyelem szükségességét.”⁵ Ágoston a *De dono perseverantiae* c. művének 23. fejezetében, már Prosper Aquitanust megelőzően kifejti a „*lex orandi, lex credendi*” alapelv értelmét.⁶

Liturgikus-teológiai elemzésünkben Szent Ambrus módszerét⁷ követjük, aki műsztagógikus katekézisében a liturgiából, illetve a liturgikus szövegekből kiindulva fejtette ki a szentségek teológiáját. Leginkább a *De sacramentis* c. műből látjuk, hogy mit jelent konkrétan a „*lex orandi, lex credendi*” alapelv következetes érvényesítésével kifejteni a szentségek teológiáját: „Aztán a keresztelő mendencéhez mentünk (1,4) ...köze-

¹ Vö.: DOLHAI, L., *Lex orandi, lex credendi*, in Teológia XXXIII (1999/3-4) 97-108.

² A mondat második részében a teológusómen ígét használja Órigenész, amit Istenhez méltó beszéddel is lehet fordítani, szembeállítva a battológiával, de vannak olyan fordítások, így például az olasz, amely nem „Istenhez méltó beszéd”-del fordít, hanem a „teológia” szót használja, s ennek megfelelően így fogalmaz: „Fontos, hogy imádkozva ne a szót szaporítsuk, hiszen az imádság is teológia”.

³ Vö.: A Szentlélekről 27,67: „...mivel így keresztelkedtünk, így is kell hinnünk, a keresztségnek megfelelő hitvallást kell letennünk, akkor engedjessék meg nekünk is, hogy ugyanezen következetesség értelmében a hitvallásnak megfelelően végezzük a dicsőítést”.

⁴ *De oratione* 60 (PG 79, 1180b)

⁵ Epistula 177,4

⁶ *De dono perseverantiae* 23,63 (PL 45,1031); – a két szöveg közötti tartalmi összefüggésről lásd: DOLHAI L.: *Lex orandi lex credendi*, in Teológia 1999/3-4, 98.

⁷ Egy nyugati egyházatyá, Szent Ambrus módszerét említjük, hiszen az ő teológiájából kiindulva látjuk legjobban, hogy az Eucharisztia liturgikus-dinamikus szemléletmódja hogyan tűnt el a középkori spekulatív jellegű szentségtanban. Keleten is kezdettől fogva jelen volt az ilyen jellegű katekézis, ill. teológia. Ennek első példája Eteria útinaplója, amely részletesen leírja, hogy milyen volt Jeruzsálemben a keresztelés utáni katekézis (47,1-2), a legismertebb példa pedig Jeruzsálemi Szent Kúrillosz 5 műsztagógikus katekézise.

lebb léptél (1,9)... beléptél (1,10)... megkérdeztek, válaszoltál és alámerültél (2,20) ...amikor kijöttél a keresztvízből (4,8)...” Az ilyen és ehhez hasonló kifejezések mutatják, hogy a liturgiának milyen döntő szerepe volt ebben az időben a hitigazságok teológiai elmélyítésében.

A liturgikának van egy része, az *euchológia*⁸ (a görög eukhé=imádság és a logosz=tudomány szavak összetételéből), amely éppen arra szolgál, hogy az Egyház imádságait, annak törvényszerűségeit elemezze.⁹ A liturgikus imádságok elemzésének vannak törvényszerűségei, feltétlenül figyelembeveendő alapelvei.¹⁰ A teológiai alapelvek mellett figyelembe kell vennünk az imádságok műfaját, sajátos szerkezetét, a liturgiában elfoglalt helyét. Csak ezek után jelenthetjük ki, hogy a liturgikus imádságok hiteselesen tanítják az Egyház hitét. Mert nem feledkezhetünk meg arról, hogy a liturgia az Egyház hitét nem a teológiai tudományok szaknyelvén hirdeti, hanem az imádság, a katekézis, sőt a költészet nyelvéen.¹¹

Egyházunk legújabb misekönyvét „Vatikáni Misekönyvnek” is szokták nevezni, mert a II. Vatikáni Zsinat rendelkezései alapján készült. A Római Misekönyv megújításához az irányelveket a zsinat liturgikus konstitúciója fogalmazta meg. Kimondta, hogy úgy kell a liturgikus szövegeket és rítusokat kialakítani, hogy általuk az eddiginél világosabban táruljanak fel azok a szent valóságok, amelyeknek jelzésére szolgálnak (SC 21). Már az új Missale-t bejelentő és elrendelő apostoli konstitúció is utal arra, hogy ez a reform nemcsak a nemzeti nyelv bevezetését jelenti a liturgiába, hanem valóban egy új misekönyvről van szó. Igazat adhatunk *Radó Polikárp*nak, a nagy magyar liturgiátörténésznek, aki kiemelten megemlíti, hogy a II. Vatikánium új misekönyvének jellemző vonásai között fel kell fedeznünk, mint nagy értéket, az új könyörgések (orációk) teológiai mélységét.¹² A szerkesztők ezeket a könyörgéseket részint a régi szakramentáriumokból vették át, részint pedig új kompozíciójú imaszövegek.¹³ *Solymos Szilveszter* idevonatkozó tanulmánya szerint¹⁴ a szövegekben „gazdagabban fejeződnek ki a hitigazságok”, mint a tridentini zsinat misekönyvében. Látszik, hogy a szakértők gondos munkával választották ki a liturgikus forrásokból a legmegfelelőbbeket. Egy meghatározott teológiai szemléletet akartak érvényre juttatni az új orációkban.¹⁵ Ezt szeretnénk szemléltetni a következőkben, amikor kielemezzük a jelenlegi misekönyv áldozás utáni könyörgéseit.¹⁶

⁸ Az „euchológia” a liturgikus könyvekben előforduló imádságok összességét is jelenti.

⁹ Vö.: DOLHAI L., *Az euchológia*, in Magyar Egyházzene VI (1998/99/4) 435-441.

¹⁰ Vö.: AUGÉ, M., *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, in Anamnesis 1, Marietti 1974, 159-207; BOTTE, B., *Principi della traduzione*, in Rivista liturgica 52 (1965) 5-11.

¹¹ Vö.: VISENTIN P., *Linee di spiritualità cristiana nell'eucologia del Messale Romano*, in: Rivista Liturgica 61 (1974) 381-401.

¹² RADÓ P., *Sacramentarium Vaticanum*, in Teológia 1970/4, 253.

¹³ BRAGA, C., *De novis precibus eucharisticis liturgicae latinae*, in: Eph. Liturgicae 82 (1968) 216-238.

¹⁴ SOLYMOS SZ., *Az új Római Misekönyv teológiája és lelkesége*, in Teológia 1981/4, 243.

¹⁵ Vö.: MARSILI, S., *Le orazioni della Messa nel nuovo Messale*. in Rivista Liturgica 58 (1971) 70-91.

¹⁶ Vö.: HAUNERLAND, W., *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum* (=LWQF 71), Münster 1989.

1. AZ EUCHARISZTIA TEOLÓGIÁJA A LITURGIÁBÓL KIINDULVA

Dobszay László szerint: „Milyen jó lenne, ha a liturgikus szövegek mintegy 15-20 kulcsszavát szótárba foglalnánk¹⁷, és azután szisztematikusan tanítanánk...”¹⁸ Valóban hasznos lenne, ha a liturgia „kulcsszavai”-ra felhívnánk a hívek figyelmét, mert ezek a szavak önmagukban, egy kis magyarázat segítségével kifejezik és tanítják az Egyház hitét. Abban is igaza van a szerzőnek, hogy „a liturgikus szöveg nem ájtatos szavak összessége; pontos és körülhatárolható jelentésű kifejezéseknek, mondhatni kultikus terminus technikusoknak céltudatos alkalmazásával jön létre.” Éppen ezért nagyon alkalmas arra, hogy az igaz hitre tanítson és neveljen. Megszívlelendő gondolat az is, amit XI. Pius pápa fogalmazott meg a „*Quas primas*” kezdetű enciklikájában¹⁹: A népnek a hit titkaiba való beavatásában és azok által a lélek belső örömeire való emelésében messze nagyobb hatékonyságot jelentenek a szent misztériumok ünneplései, mint az egyházi tanítóhivatal súlyos dokumentumai. Ezek ugyanis csak kevesekhez jutnak el, és inkább a műveltebbekhez, amíg amazok az egész népet tanítják. Ez csak egyszer, amazok évenként és szüntelenül beszélnek hozzánk. Ezek csak az elmét érik el, amazok a lelket és a szívet is üdvösen elérik, és ez nem lényegtelen, hiszen az ember testből és lélekből áll. A liturgikus ünnepeknek mind a kettőre hatást kell gyakorolniuk, hogy az Isten szavát a hit engedelmességével elfogadjuk, és azt életté is váltsuk.

Nyilvánvaló, hogy az Eucharisztia liturgiájának is megvan a maga sajátos szókincse, szótára. Érdeemes és tanulságos, sőt feltétlenül szükséges is tanulmányoznunk a szentmise imádságaiból kiindulva az Eucharisztia teológiáját, hiszen az Eucharisztia megünneplése élő kifejeződése annak, amit az Egyház az Eucharisztiairól hisz és gondol.²⁰ A dogmatikus teológussal, H. Vorgrimmlerrel együtt azt is állíthatjuk, hogy „az Egyház Eucharisztia-értelmezése legmélyebben és legátfogóbban a liturgiában áll előttünk.”²¹ A liturgiának pedig egyik legfontosabb elem a szó, ill. az imádságok, amelyek szüntelenül tanítják az Egyház hitét. Az első évezredben, főként az egyházatyák műsztagógikus katekéziséjükben²² és kommentárjaikban a liturgiából kiindulva foglalták össze az Eucharisztia teológiáját.²³ *Paschasius Radbertus* „*De corpore et sanguine*” c. műve az, amely először rendszerező módon, a fogalmi gondolkodás segítségével vázolja fel az ennek a szentségnek a teológiáját. A skolasztika korában elkezdődött, a tridenti zsinat után pedig szinte kizárólagossá vált az a módszer, amely spekulatív módon, a liturgikus összefüggésektől eltekintve tárgyalta az Eucharisztiait. Sajnálatos módon az elmúlt évszázadokban az Eucharisztia teológiája és liturgiája elszakadt egymástól. Nyilvánvaló, hogy ez a dichotómia nem helyes. *Hidat kell tehát vernünk a teológia és a liturgia közé, mert*

¹⁷ Léteznek ilyen szótárak, például: BLAISE A. – DUMAS A., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966; CABROL F. – LECLERCQ H., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgiques*, Paris, 1907 kk.

¹⁸ DOBSZAY L., *Jegyzetek a liturgiáról*, Új Ember Kiadó, Budapest 2001, 146.

¹⁹ XI. Pius pápának a Krisztus Király ünnepét elrendelő körlevele, SZIT Budapest 1926, 18

²⁰ Vö.: GIRAUDO, C., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla „lex orandi”*, Morcelliana Gregoriana, Brescia, 1989.

²¹ VORGRIMMLER, H., *Sakramententheologie*, Düsseldorf, 1987, 169.

²² Az egyházatyák műsztagógikus katekéziséiről, lásd DOLHAI L., *Az ókeresztény egyház liturgiája*, JEL Könyvkiadó, Budapest, 2001, 84-102.

²³ Vö.: BETZ., B., *Eucharistie*, in: HDG IV/a 68-85.

„képtelenség” tanulmányozni az Eucharisziát anélkül, hogy ki ne nyitnánk a misekönyvet. Az Eucharisztia teológiájában az Újszövetség mellett lényeges szerepe van a liturgikus hagyománynak, mert ez is hűségesen tükrözi az Egyház hitét. Egyszerűbben megfogalmazva: Ha meg akarjuk tudni, hogy mit hisz az Egyház az Eucharisziáról, azt nemcsak a hittankönyvekből és a teológiai tankönyvekből tudhatjuk meg, hanem a misekönyv szövegeiből is.²⁴ A közelmúltban születtek már olyan kézikönyvek, amelyek együtt tárgyalják az Eucharisztia teológiáját és liturgiáját, vagyis az elméleti szentségtani kérdéseket, a liturgikus teológia meglátásait és a gyakorlati liturgikus kérdéseket.²⁵

Minden tudománynak megvan a maga szótára, a sajátos szókincse. A teológián belül talán az Eucharisziának van a leggazdagabb szótára, mert az Eucharisztia gazdag misztériumát a teológia is csak többféle szempontból közelítve tudta megvilágítani (vö. az Eucharisztia mint áldozat, lakoma, valóságos jelenlét). Az Eucharisztia szótárával, az Eucharisztia valóságát kifejező szavakkal, a lehető legteljesebb mértékben a liturgiában találkozunk.²⁶ A liturgiát nem köti a fogalmi gondolkodás, a szintézisre való törekvés, s így az élet természetes gazdagsága szerint mutatja be számunkra az „Élet Kenyerét”. Nemcsak azért hasznos ez a szótár, mert összhangban van a teológiával, hanem azért is, mert kiegészíti a „teológia szótárát”. Olyan új szavakkal és szempontokkal ajándékozza meg az elméleti teológiát, ami megtermékenyítő hatással lehet a teológiára és az eucharisztikus közösség lelkeségére. Az Eucharisztia statikus szemléletmódját felválthatja a dinamikus látásmód, illetve a kettő szerencsésen kiegészítheti egymást.²⁷

Nyilvánvaló, hogy nehézségekkel is találkozunk egy ilyen elemzés során. A misekönyv eucharisztikus szótárának összeállítása, és a szótár alapján az Eucharisztia teológiájának megfogalmazása, összeállítása nemcsak azért nehéz, mert egy misztériumról van szó, hanem más nehézségek is jelentkeznek. A legtöbb korból és nehézség a liturgia nyelvvel kapcsolatos. A nyugati egyház liturgiája is egy több évszázados hagyomány eredménye. A szentmise imádságainak nagy része évszázadokkal ezelőtt fogalmazódott meg. A nyelvi változatlanság ellenére is van változás a liturgia nyelvben, hiszen ismételten előfordul az, hogy ugyanaz a szó, illetve kifejezés manapság mást jelent, mint a megfogalmazás idején.²⁸ Nehézséget jelent az is, hogy a római liturgia imádságait a klasszikus görög-római kultúrában felnevelkedett emberek fogalmazták meg.²⁹ A megfogalmazás idején az „áldozat”, a „lakoma” fogalmak mögött konkrét tapasztalat volt. A szentmise könyörgéseiben az áldozati terminológia és a lakomára vo-

²⁴ Vö.: HERMANN, J. *La celebrazione dell'Eucaristia. Per una comprensione teologico-pastorale della messa secondo il Messale Romano*, LDC, Torino, 1985, 5. (fordítás holland nyelvből).

²⁵ Vö.: *Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione* (szerk.: S. Marsili, A. Nocent, M. Augé, A. Chupungo), Anámnis 3/2, Marietti, Roma, 1983.

²⁶ Vö.: PISTOIA, A. *Linguaggio e liturgia. Rassegna bibliografica*, in *Ephem. Liturgicae*, 92 (1978) 214-237.

²⁷ Vö.: GIRAUDDO, C., „Lex orandi” e teologia dell'Eucaristia. *Un saggio di teologia dinamica a partire dal Canone Romano*, in *Notitiae* 24 (1988), 110-152.

²⁸ Vö.: a *hostia* szó a klasszikus latinban és a régi liturgiában áldozatot jelent, manapság pedig több esetben is a nemzeti nyelvű fordítások ostyával fordítják. – A liturgikus latin megértéséhez nélkülözhetetlen segédeszközök MOHRMANN Ch. kézikönyvei: *Etudes sur le latin des chrétiens*, Ediz. di Storia e Letteratura, Roma, 3 kötet: *Le latin des chrétiens*, Roma, 1960; *Latin chrétien et médiéval*, Roma, 1961; *Latin chrétien et liturgique*, Roma, 1965.

²⁹ Vö.: DOLHAI L., *A római liturgia könyörgéseinek sajátosságai*, in *Magyar Papi Egység*, 2001/1, 19-24.

natkozó megfogalmazások bőségesek³⁰ és igen fejlettek, de a mai embernek már nincs ezen fogalmak megértéséhez konkrét tapasztalata.³¹

Külön speciális nehézséget jelent a *Missale Romanum* nemzeti nyelvekre való lefordítása, amivel kapcsolatban számtalan teológiai kérdés is felvetődik. Már 1969-ben, a liturgikus reformokat irányító római liturgikus Consilium instrukciót küldött a püspöki konferenciák és a liturgikus bizottságok elnökeinek a fordítás bizonyos normáiról. A dokumentum 43 pontból áll, amelyek számos konkrét példát is tartalmaznak, nevezetesen arról is, hogy a római liturgia orációinak sajátos szókincséből adódó problémákat hogyan lehet megoldani.³² A közelmúltban, 2001. március 28-i keltezéssel, *Liturgiam authenticam* kezdettel az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció újabb utasítást tett közzé a liturgikus szövegek fordításáról.³³ Többek között azért is, hogy a *Missale Romanum* 3. kiadásának³⁴ fordítását már ezen normák figyelembevételével végezzék el az illetékesek. A nehézségek nemcsak a fordító korlátaiból adódnak, hanem abból, hogy egy-egy nemzeti nyelv szinte képtelen hűségesen visszaadni jó néhány alapvető fogalom tartalmát.³⁵ Éppen ezért a Szemináriumokban történő liturgikus nevelésről szóló vatikáni dokumentum hangsúlyozza, hogy amikor a szentmise könyörgéseit elemezzük „legtöbbször nem elég, hogy csupán a honi nyelvre történt fordításban adják elő őket, hanem az is szükséges, hogy felhasználják az eredeti szöveget is, és a Szentírásnak, valamint az Atyák hagyományának segítségével világítsák meg azokat.”³⁶

Már most előjáróban meg kell azt is jegyeznünk, hogy a misekönyv Eucharisztia-teológiája sem teljes, vagyis nem fejezi ki és nem mutatja be Eucharisztia misztériumának teljes gazdagságát. Az orációk az Eucharisztia megünnepléséhez kapcsolódnak, ezért a szövegek elsősorban a felajánlás, az áldozat, a lelki táplálék gondolatát tartalmazzák, és nem beszélnek, illetve nem is beszélhetnek a valóságos jelenlét misztériumáról. Nyilvánvaló, hogy az eucharistia nem az „imádandó Szentséget” állítja elénk, hanem az Eucharisztia megünneplésének „gyümölcsseit” a maga konkrét valóságában.

Vizsgálódásunk tárgya a II. Vatikáni Zsinat misekönyve.³⁷ A latin nyelvű *Missale Romanum* 1975³⁸ lesz számunkra az analizálandó és mérvadó szöveg, de szükség ese-

³⁰ Vö.: MARSILI, S., *Offerta-Sacrificio nella preghiera eucaristica*, in: *Notitiae* 9 (1973) 231-237.

³¹ Vö.: DUMAS, A., *Pour mieux comprendre les textes liturgiques du Missel Romain*, in: *Notitiae* 6 (1970) 194-213.

³² *De interpretatione textuum liturgicorum*, in: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* 1963-193, (szerk.: Kaczynski R.), Marietti, 1976, 420-430.

³³ *Liturgiam authenticam, A népnelvek használata a római liturgia könyveinek kiadásaiban* (ford.: Rihmer Z.), SZIT, Budapest, 2002.

³⁴ A *Missale Romanum* 3., javított kiadása 2002. márciusában jelent meg. Az új *Missale Romanum* a struktúra és szöveg tekintetében lényegileg a megelőző kiadáshoz igazodik. Vannak változások már a bevezető, ún. Általános rendelkezésekben is. Az egyetemes kalendáriumot néhány új szent ünnepével egészítették ki. Új Mária votívmiséket is vezettek be, továbbá az eucharisztikus imádságok függelékébe beillesztették a kiengesztelődésért, illetve a hívek különböző szükségleteire végzett könyörgéseket, többek között a gyermekmise kánonokat is.

³⁵ Vö.: VENTURI, G. F., *Elementi di bibliografia linguistico-liturgica con particolare riferimento ai problemi della traduzione liturgica*, Verona-Roma, 1977; VENTURI G.F., *Fenomeni e problemi linguistici della traduzione liturgica nel passaggio da una cultura ad un'altra*, in: *Ephem. Liturgicae* 92 (1978) 5-75.

³⁶ Irányelvek a szemináriumi liturgikus nevelésről, 46. p. (Kiadja a Katolikus Nevelés Kongregációja 1979).

³⁷ Eddig a *Missale Romanum*-nak három kiadása jelent meg. Az első 1970-ben, a második 1975-ben, a harmadik 2002-ben. Mindegyik kiadásban csak kisebb változtatások vannak az előzőhöz képest.

³⁸ *MISSALE ROMANUM ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. Promulgatum: Ordo Lectionum Missae, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975; Editio typica altera 1981.*

tén figyelembe vesszük a magyar fordítást is. Ahogyan a címből is kitűnik, nem az egész misekönyvet elemezzük majd, hanem annak csak egyes részeit. Az évközi idő vasárnapi könyörgéseit azért választottuk, mert ennek az időszaknak nincs jellegzetes sajátossága. Nem ünnepeljük kiemelten a megváltás egyik vagy másik misztériumát, s így az Eucharisztia misztériuma nem szorul háttérbe a kiemelten ünnepelt misztérium mellett. Vélhetően itt jelenik meg legtisztábban az Eucharisztia teológiája. Terjedelmi okokból is csak az évközi idő áldozás utáni könyörgéseit vizsgáljuk, hiszen képtelenség lenne az új misekönyv 414 postcommunioját³⁹ egy tanulmányban elemezni. Az első könyörgést, a collectát nem elemezzük, mert ennek nincs eucharisztikus vonatkozása, hiszen ez a könyörgés, mint a szentmise bevezető részét lezáró imádság elsősorban az ünnep, illetve a napi liturgia jelentőségére irányítja a keresztyén közösség figyelmét. A kollektákból elsősorban az „ünnepnapok üzenetét” lehet kielemezni.⁴⁰ A felajánló könyörgéseknek (oratio super oblata) már van eucharisztikus vonatkozása. Sajátos funkciójából viszont az következik, hogy a felajánlás céljára, az eucharisztikus áldozat lényegére emlékezteti az eucharisztikus közösség tagjait. Tartalmilag számunkra azért fontos, mert sok esetben elővételezi az áldozás utáni könyörgések témáit, hiszen már a felajánló könyörgésekben is imádkozunk azért, hogy majd gazdagon részesüljünk a szentáldozat gyümölcseiben.⁴¹ E rövid tanulmány keretében mégis el kell tekintenünk az elemzésüktől.

Módszerünkben nem állunk meg az egyes könyörgések⁴² önálló, nyelvi-teológiai elemzésénél, hanem az analízisből kiindulva a teológiai szintézis megalkotására is törekszünk. Célunk nem az, hogy az Eucharisztia teológiáját az eucharisziából igazoljuk és magyarázzuk, hanem az, hogy összefoglaljuk a misekönyvben tükröződő jellegzetes Eucharisztia-tant. Ennek a módszertani szempontnak a fontosságát hangsúlyozza K. Lehmann: „A liturgikus cselekményeket nem szabad csupán tartalmuk miatt elemezni és dogmatikus kijelentésekre redukálni. A liturgikus szövegeket és az azokhoz kapcsolódó gyakorlati utasításokat nem szabad közvetlenül valamilyen hitigazság megvilágítására „leértékelni”, hiszen inkább indirekt módon tárul fel teológiai jelentőségük, vagyis akkor, ha önmagukban, ill. úgy, ahogyan azt a liturgiában használjuk, elfogadjuk.”⁴³

A következőkben az áldozás utáni könyörgések nyelvi-teológiai elemzésével⁴⁴ arra szeretnénk rámutatni, hogy ezek az imádságok valóban hűségesen tanítják az Egyház Eucharisziára vonatkozó hitét. Ezek a könyörgések megfelelnek rendeltetésüknek, hi-

³⁹ A Missale Romanum 414 postcommuniojának szótárát, a fogalmak eredetét és teológiáját feldolgozza: KROSNIČKI, T., *Ancient Patterns in modern Prayer*, Washington, 1973.

⁴⁰ Erre szép példák magyar nyelven Dobszay László ünnepelemzése a 2000. évi Új Ember Kalendárium-ban. Az „Ünnepnapok üzenetét”-ben minden hónap egy-egy ünnepét, ill. az ünnep első könyörgését elemzi, s így mutat rá arra, hogy mit ünnepel az Egyház az adott ünnepen. Olasz nyelven: AUGÉ, M., *Le collette del Proprio del Tempo nel nuovo Messale Romano*, in Rivista Liturgica 59 (1972) 275-298.

⁴¹ Vö.: RAFFA, V., *Commento alle „Orazioni sulle offerte”*, Milano, 1965; *Le orazioni sulle offerte del Proprio del Tempo nel nuovo Messale*, in: Eph. Liturgicae 84 (1970) 299-322.

⁴² Vö.: létezik már ilyen mű: PASCHER, J., *Die Orationen des Missale Romanum Papst Paul VI 1-4.* köt., ST. Ottilien, 1981-1983.

⁴³ LEHMANN, K., *Das theologische Verständnis der Ordination nach dem liturgischen Zeugnis der Priesterweihe*, in R. Mumm-G. Krems (szerk), *Ordination und kirchliches Amt*, Paderborn, 1976, 19.

⁴⁴ Olasz nyelven jó példa erre: FERRETI, W., *Le orazioni „post communionem” de Tempore nel nuovo Messale Romano*, in: Eph. Liturgicae 84 (1970) 323-341; FALSINI, R., *Commento alle „orazioni dopo la comunione” delle domeniche e feste*, Milano, 1967. francia nyelven: MATHIEU, D., *Le repas sacré selon les postcommunions de la messe*, in Assemblées du Seigneur (1^{ère} série) 55(1962) 9-23.

szen a Római Misekönyv általános rendelkezései szerint: „*az áldozás utáni könyörgésben a pap az ünnepelt misztérium gyümölcseiért esedezik*”.⁴⁵ Az elemzésben csak az évközi idő vasárnapi könyörgéseire szorítkozunk, hiszen a liturgikus év időszakainak sajátos jellegéből következik, hogy ennek az időszaknak az imádságai tükrözik legtisztábban az Eucharisztia teológiáját. Már az is tanulságos és sokatmondó számunkra, ha a nyelvi elemzés során először elemezzük a postcommunio (áldozás utáni könyörgés) jellegzetes főneveit és igéit, de még hasznosabb, ha az ezekben az imádságokban meglévő fontos gondolatokat rendszerező módon összefoglaljuk. A Nevelési Kongregáció liturgikus instrukciója is erre figyelmeztet bennünket: „A szent liturgiában szereplő könyörgéseket és imákat úgy kell előadni, hogy a bennük rejlő tanbeli és lelkiéletet tápláló kincsek világosak legyenek.”⁴⁶

A postcommunio, az áldozás utáni könyörgés az ősegyháztól kezdődően létezik a római liturgiában.⁴⁷ Az Apostoli Konstitúciókban (380 körül) az ilyen jellegű befejező könyörgés előtt a diakónus így szólította fel imádságra a jelenlevőket: „Miután magunkhoz vettük Krisztus drágalátos Testét és Véré, adjunk hálát Annak, aki szent misztériumaiban méltóztatott bennünket részesíteni, és imádkozzunk, hogy ez ne váljon ítéletünkre, hanem üdvösségünkre, testünk és lelkünk javára; őrizze meg jámborságunkat, bocsássa meg bűneinket, és vezessen el az örök életre”.⁴⁸ Majd mindnyájan felállnak, és a püspök elmond egy hosszabb imádságot, amelyben a hálaadás mellett kérések is vannak. A püspök azért könyörög, hogy az Eucharisztia megünneplése, a szentáldozatban való részesedés váljék a jelenlevők, és az egész Egyház javára.

2. A POSTCOMMUNIO EUCHARISZTIKUS KIFEJEZÉSEI AZ ÉVKÖZI IDŐBEN

A könyörgésekből kiemeltük azokat a kifejezéseket, amelyek egyértelműen az Eucharisziára, illetve az Eucharisztia hatásaira utalnak.⁴⁹ Csak latinul hozzuk ezeket a kifejezéseket, mert a magyar nyelvű fordítás legtöbb esetben nem szó szerint adja vissza ezeket a kifejezéseket, s ennek következtében előfordul az, hogy a fordítás nem hűségesen tanítja a postcommunio-ban fellelhető kegyelmi hatásokat.⁵⁰ Az Eucharisziára utaló főneveket nagybetűvel kiemeltük, s így a kiemelés már önmagában is megláttatja velünk, hogy milyen gazdag a misekönyv Eucharisziára utaló szótára. Majd pedig külön elemezzük az eucharisztikus vonatkozású főneveket, mellékneveket és igéket, hogy még jobban lássuk a nyelvi-teológiai elemzés jelentőségét^{50a}.

⁴⁵ A Római Misekönyv Általános Rendelkezései (IGMR), 56f.

⁴⁶ *Irányelvek a szeminárium liturgikus neveléséről*, 46. pont.

Vö.: JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 2. köt., Torino, 1957, 313-317 (olasz ford.).

⁴⁸ Const. Ap. VIII, 14,1-15,5; a fordítás Jungmann, J. A., *Missarum Sollemnia*, 2. köt, 314. alapján.

⁴⁹ Vö.: BLAISE, A., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Paris, Brepols, 1966.

⁵⁰ Vö. a nehézséggel kapcsolatban: MARSILL, S., *La traduzione delle orazioni del messale*, in *Rivista Liturgica* 52 (1965) 151-172.

^{50a} Az alaposabb nyelvi elemzést lehetővé teszi, illetve megkönnyíti az, hogy 1983-ban megjelent a *Missale Romanum* latin orációinak konkordanciája: SCHNITKER, A. – SLABY, W., *Concordantia verba Missalis Romani Partes euchologiae*, Münster, 1983. A régi (*Missale Romanum*, 1570) misekönyvvel kapcsolatban is létezik egy hasonló mű: BRUYLANTS, P., *Les oraisons du Missel Romain. Texte et Histoire*, Louvain, 1952. Ezeknek köszönhetően lehetőség van a két misekönyv orációinak összehasonlító elemzésére is.

Vasárnapok
száma

post communio jellegzetes, eucharisztikus vonatkozású részei

1. tuis SACRAMENTIS
2. quos uno *caelesti* PANE satiásti
3. in tuo MUNERE gloriémur
4. redemptionis nostrae MUNERE vegetati
5. de uno PANE et de uno CALICE partecipes
6. *caelestibus* PASTI deliciis
7. per haec MYSTERIA
8. satiati MUNERE salutari... hoc vegetas SACRAMENTO
9. quos pascis Filii tui CORPORE et SANGUINE
10. medicinalis operatio
11. sumpta sacra COMMUNIO
12. sacri CORPORIS et SANGUINIS pretiosi alimonia renovati
13. divina quam obtulimus et sumpsimus HOSTIA
14. tantis repleti MUNERIBUS
15. sumptis muneribus... cum frequentatione MYSTERII
16. populo quem MYSTERIIS *caelestibus* imbuisti
17. sumpsimus divinum SACRAMENTUM
18. quos *caelesti* recreas MUNERE
19. SACRAMENTORUM tuorum communio
20. per haec SACRAMENTA Christi participes effecti
21. in nobis REMÉDIUM tuae miseratiónis operáre
22. PANE MENSAE *caelestis* refecti ...hoc nutrimentum caritatis
23. *caelesti* SACRAMENTI PABULO nutris et vivificas
24. doni *caelestis* operatio
25. quos tuis reficis SACRAMENTIS ... MYSTERIIS
26. *caeleste* MYSTERIUM
27. ut de perceptis SACRAMENTIS inebriemur et pascamur
28. nos CORPORIS et SANGUINIS sacrosancti pascis ALIMENTO
29. *caelestium* rerum frequentatione proficere
30. perficiant in nobis tua SACRAMENTA quod continent
31. refecti *caelestibus* SACRAMENTIS
32. sacro MUNERE vegetati
33. sumpsimus, Domine sacri DONA MYSTERII
34. divina participatione gaudere

3. A POSTCOMMUNIO EUCHARISZTIKUS VONATKOZÁSÚ FŐNEVEI

a. A főnevek előfordulása gyakoriság szerint:

sacramentum	10
mysterium	6
munus (adomány, ajándék)	9
donum (ajándék)	3
panis (kenyér)	3
corpus et sanguis (test és vér)	3

communio (közösség)	2
remedium (orvosság, gyógyulás)	1
mensa (asztal)	1
alimenta (táplálék)	1
pabulum (táplálék)	1

b. Az elemzésből látjuk, hogy az Egyház ősi hagyományát⁵¹ követve legtöbbször a *szentség* és a *misztérium* szó szerepel. A szentség (sacramentum) az a szó, amely önmagában összefoglalja az áldozás összes kegyelmi hatását. E szentség által, a szentáldozásban „megváltásunk kegyelmét” elnyerhetjük (vö.: évk. 25. vas.):

Az Eucharisztia biblikus-teológiai értelemben vett misztérium, vagyis olyan valóság, amelyben érzékelhető, látható formában akar találkozni velünk a megdicsőült Krisztus. A misztérium szó, illetve fogalom elemzésénél feltétlenül a latin szöveget kell használnunk, mert a *miszkönyv* magyar fordításában e szavak eredeti teológiai értelmét a fordítók nem tudták megfelelően visszaadni.⁵² Magyarra a „titok” szóval szoktuk fordítani. De mivel a –„titok” szó félreérthető és néha félrevezető is, gyakran mindjárt a konkrét jelentéssel fordítják a misztériumot, ahogyan a tartalom és szövegösszefüggés szerint legjobban odaillesik: a szentmiseének, szentségnek, ünnepnek, stb. A misztérium szó ugyanis egyáltalán nem hétköznapi értelemben vett titkot jelent, és nem ismeretelméleti értelemben vett titkot, vagyis olyan dolgot, amit nem lehet megérteni és felfogni. A misztérium-teológia⁵³ megtanít bennünket arra, hogy a misztérium (titok) szónak a bibliában sokkal gazdagabb és mélyebb értelme van. A szentpáli misztérium-teológia alapján állítjuk, hogy a szentmise liturgiájában arról a titokról (müsterion) van szó, „amely kezdettől fogva el volt rejtve a mindent teremtő Istenben”, „amit Isten Urunkban, Jézus Krisztusban valósított meg”, és most mindez az Egyház által lesz elérhetővé számunkra (vö. Ef 3, 8-12).

Többször szerepel a „*munus*” főnév is, de ennek a latin szónak többféle jelentése is van már klasszikus latinban, és főként a szentmise liturgikus szövegeiben.⁵⁴ Jelent egyszerűen valamilyen konkrét szolgálatot, illetve hivatalt is, de a szentmise szövegeiben elsősorban adományt, áldozati adományt és ajándékot. A szentmise lakoma jellegét kifejező főnévvel (kenyér, táplálék, asztal stb.) elég ritkán találkozunk a szövegekben. Ennek az a magyarázata, hogy a könyörgések nagy része a régi szakramentáriumokból való, tehát nem új megfogalmazású.⁵⁵

Az áldozást latinosan⁵⁶ *kommunió*nak (vö. *communio*) szoktuk nevezni. Nagyon helyénvaló ennek a szónak a használata, mert önmagában képes kifejezni, hogy az ál-

⁵¹ Vö.: COLESS, G., *Mysterium – Sacramentum in the Sacramentarium Veronense* (Doctoral Dissertation for Athenaeum Anselmianum), Roma, 1967.

⁵² Vö.: LŐRINCZ I., *Az új Magyar Miszkönyv könyörgései*, in *Teológia* 1970/3, 191-192.

⁵³ Vö.: CSANÁD B., *Misztérium és megújulás* (Hittud. Akadémia Jegyzete), Budapest 1970, 87-112.

⁵⁴ Vö.: *Kirchenlateinisches Wörterbuch*, Limburg 1926; lásd még CASEL, O.: *Leiturgia – Munus*, in *Oriens Christianus* 3 (1932) 289-302.

⁵⁵ Vö.: DUMAS, A., *Les sources du nouveau Missel Romain*, in *Notitiae* 7 (1971) 37-42; 74-77; 94-95; 134-136; 276-280; DUMAS, A., *Le orazioni del Messale. Criteri di scelta e di composizione*, in *Rivista liturgica* 58 (1971) 92-102. ELLENBRACHT M., *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum* (= *Latinitas christiana*, 18), Nijmegen, 1963.

⁵⁶ Vö. a magyartól eltérően az idegen nyelvek mindig csak *communio*nak nevezik a szentáldozást, vö. pl. németül: *Kommunion*, angolul: *communion*, stb.

dozás nemcsak azt jelenti, hogy magunkhoz vesszük „a szentségi eledelt”⁵⁷, bár a szentáldozatban való részesedésnek, a szentmisének mint lakomának ez is lényeges része. A *communio* (a szentáldozás) nem csupán a szentmise egy része, hanem az Eucharisztia egyik fontos következménye. A latin szótár szerint a szó első jelentése: közösség. Az Eucharisztia létrehozza és tökéletesíti a feltámadt és megdicsőült Jézus Krisztussal, valamint a keresztyén testvéreinkkel való közösséget. A létrejött kommunió egyúttal kommunikáció is a jelenlévők között (Isten-ember, keresztyén-keresztyén). A kommunió és a kommunikáció abban is megmutatkozik, hogy közösen részesedünk és osztozunk az eucharisztikus lakoma lelki javaiban. A Schöckel szerint már az Eucharisztia ószövetségi előképeinél is megtalálható a szentáldozásnak ez az aspektusa.⁵⁸

Sajnálatos módon az áldozás utáni könyörgésekben csak kétszer fordul elő a *communio* szó (11., 19. vas.) de ha a könyörgések egészét nézzük, látjuk, hogy ezekben az imádságokban bőséggben vannak olyan gondolatok, amelyek a kommunió és az egyesülés gondolatára emlékeztetnek bennünket. Az ötödik és második vasárnap explicit módon igazolja állításunkat: „Istenünk, te egy kenyérből adtál ennünk, és egy kehelyből adtál innunk. Segíts, hogy egyek legyünk Krisztusban, és örömmel munkálkodjunk az egész világ üdvösségéért” (5. vas.) „Istenünk, áraszd szívünkbe szereteted Szentlelkét, hogy minket, akiket egyazon mennyei kenyérral tápláltál, egyazon szeretet kapcsoljon össze.”

4. A POSTCOMMUNIO EUCHARISZTIKUS VONATKOZÁSÚ JELZŐI

a. A melléknevek előfordulása gyakoriságuk szerint:

caelestis	10
sacra	4
divina	3
sacrosanctum	1
medicinalis	1
tantus	1
pretiosus	1
salutaris	1

b. Figyelemre méltó, hogy az Eucharisziára vonatkozó alapfogalmak, ill. főnevek mellett nem sok jelző szerepel. Ez a latin nyelv és római liturgia természetéből következik. Legtöbbször, feltűnően sokszor csak a „mennyei” (*caelestis*) jelzővel találkozunk vele, az áldozás utáni könyörgésekben csak egyetlenegyszer találkozunk vele, az áldozás utáni könyörgésekben 10-szer fordul elő. Különböző főnevekkel együtt fordul elő: *pane* (2. vas.), *mensa* (22. vas.), *sacramentum* (23., 31. vas.), *donum* (24. vas.), *res* (29. vas.). Minden vallásban megtalálható ez a kifejezés, mellyel a földinek és a profánnak az ellenté-

⁵⁷ A magyar fordítás sajnálatos módon nem tudja visszaadni a *communio* szó gazdag jelentését. A „szent lakoma” (11. vas.) és „szentségi eledel” (19. vas.) nem azonos a *communio* fogalmával.

⁵⁸ Vö.: SCHÖCKEL, A., *Az Eukarisztia. Biblikus elmékedések*, Agapé, Szeged, 2000, 107-119.

tét, az égit és a szentet jelölik. Az Istentől eredő adományok jellegzetes kifejezése. Alkalmas arra is, hogy a térben és az időben élő ember számára a teret és az időt meghaladó örökkévalóságra utaljon. Nyilvánvaló, hogy az eucharisztikus táplálék másságát akarja így kifejezni a liturgia, de nem csupán egy egyszerű jelzőről van szó. Jó példa erre az évközi idő második vasárnapja, ahol áldozás után hálát adunk Istennek a „mennyei kenyérért”. A kenyér önmagában egy konkrét dolog, statikus valóság. A mennyei jelző dinamikus és szakrális jelentést ad ennek a teremtett dolognak. A jelző arra emlékeztet bennünket, hogy ez a „konszekrált kenyér” égből jövő, Istentől származó, sőt az Isten Fiát magában hordozó kenyér.

A melléknévek közül a „divinus” és a „sacra” fordul elő jelzőként. Nyilvánvaló, hogy e két melléknévnek a jelentése megegyezik a „caelestis” szó jelentésével. Valószínűsíthetjük, hogy inkább csak a változatosság kedvéért szerepel ez a két jelző a „mennyei” jelző mellett. Az évközi idő 13., 17. és 34. vasárnapján (vö.: divina quam obtulimus et sumpsimus hostia; sumpsimus divinum sacramentum; divina participatione gaudere) az „isteni” jelző mint szinonima helyettesíti a mennyei jelzőt, de az is nyilvánvaló, hogy a „szent” szó mint jelző, ennek a lelki tápláléknak a másságára, illetve mennyei, isteni eredetére utal (vö. 11. vas.: sumpta sacra communio; 12. vas.: sacri corporis et sanguinis; 28. vas.: corporis et sanguinis sacrosancti; 32. vas.: sacro munere vegetati, 33. vas.: sacri dona mysterii).

Figyelemre méltó a „medicinalis” (gyógyító) jelző is. Az 10. vasárnap könyörgésében szerepel ez a jelző, amely emlékeztet bennünket a szentáldozás gyógyító kegyelmére, illetve a szentáldozás bűnbocsátó hatására: „Irgalmas Istenünk, a szentáldozás gyógyító kegyelme szabadítson meg bűneinktől, és vezessen el minket a jóra”. Érthető módon, az adventi és a nagyböjti időben még gyakrabban szerepel ez a tanítás. Már az evangéliumokban, Jézus szavaiban is megtaláljuk az utalásokat az Eucharisztia bűntől tisztító hatására. Ez a hatás ott van Máté evangéliumában, az Eucharisztia 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). A szentmise áldozat jellegéből is következik az Eucharisztia bűnbocsátó hatása. Az egyházatyák írásai és a liturgikus szövegek is arról tanúskodnak, hogy az Egyház hitében kezdettől fogva jelen volt az a meggyőződés, hogy a szentáldozásnak van bűnbocsátó hatása. A tridenti zsinat tételesen is megfogalmazta ezt a hitigazságot (vö.: DS 1638, 1753, 1743). A „remédium” (orvosság, gyógyulás) főnév a 21. vasárnapon szintén erre a kegyelmi hatásra utal. Ugyanezzel a szóval, illetve kegyelmi hatással találkozunk abban az imádságban, amelyet a miséző pap a purificatio közben mond (quod ore sumpsimus... fiat nobis remédium sempiternum). A pap áldozás előtt csendes imádsága, más szóval (ad medélam percipiéndam) ugyan, de szintén az Eucharisztia gyógyító vonatkozását tanítja.

5. A POSTCOMMUNIO EUCHARISZTIKUS VONATKOZÁSÚ IGÉI

a. A postcommunio igéi gyakoriságuk szerint:

pascere	5
reficere	4
capere	4
vegetere	3
satiare	2

vivificare	2
sumere	2
nutrire	1
inebriare	1
crescere	1
rinnovare	1
recreare	1
imbuire	1
salvare	1
operare	1
perficere	1

b. Az előforduló igék tartalmilag csoportosítva:

Az igéket alapvetően két csoportba oszthatjuk. Az igék többsége Isten tevékenységét emeli ki, illetve arra utal, hogy mit kaphatunk az Eucharisztia vétele által, de nyilvánvaló, hogy bőven vannak olyan igék is, amelyek az ember befogadó szerepére utalnak. Az Eucharisztia, annak minden kegyelmi hatása Isten ajándéka, amit a keresztény ember mint megajándékozott, hívő lélekkel elfogad. Az igék utalnak leginkább arra, hogy az Eucharisztia megünneplése találkozási esemény: Isten és az ember kapcsolatának csúcsa és forrása.

Vannak olyan igék, amelyek az Eucharisztia lelki táplálék jellegére emlékeztetnek. Így például a *pascere*, aminek a latin nyelvben legeltet, táplál, növel jelentése van. Eredetileg a pásztorokodással kapcsolatos ige. A pásztor tevékenységét jelenti, amely a nyáj vezetését, őrzését és táplálását is magába foglalja. Nyilvánvaló, hogy a 23. zsoltár krisztológiai értelmezése is hozzájárult ahhoz, hogy a liturgikus nyelv szívesen használta ezt az igét az Eucharisztiaival kapcsolatban. A liturgia már csak a táplálás mozzanatára utal, de hogy mit is jelent az Eucharisztia mint táplálék, arra is utalnak az egyes könyörgések (6., 9., 27., 28. vasárnap). A *vegetare* ige is idetartozik (4., 8., 32. vas.). Jelentése: élénkít, serkent. A klasszikus latinban még nem szerepel mint ige, hanem a *vegetus* alak, aminek jelentése: étellel teli, olyan valami, amiben nagy életerő van. A liturgikus latinban is legtöbbször a „vegetati” melléknévi igenév alakjában használatos, ami az étellel megtöltöttséget, megerősítettségünket akarja kifejezni. Nyilvánvaló, hogy az Eucharisztia lelki életet megerősítő hatására akar utalni. Kétszer (2., 8. vas.) is találkozunk a „*satiare*” (jóllakat, bőségesen ellát, kielégít) igével. A *nutrire* (23. vas.) táplálni igét is használja a liturgia, annak ellenére, hogy ez a hétköznapi értelemben vett táplálást jelenti Valószínű, hogy túl köznapi az ige, ezért a liturgia nyelvében ritka. Az évközi idő 23. vasárnapja szerint az Eucharisztia által az Isten nemcsak táplál, hanem éltet (vö. *vivificare*) is bennünket. A táplálkozás célja éppen az élet, jelen esetben a lelki élet fenntartása. Egy alkalommal találkozunk az *inebriare*, megittasodni igével is, ami a biblikus összefüggések alapján érthető és elfogadható. Nyilvánvaló, hogy a szó Isten túláradó szeretetére, bőkezűségére is utal, amelyet a szentáldozásban is megtapasztalunk.

Vannak olyan igék, amelyek az Eucharisztia embert átformáló, megújító hatását emelik ki. Három ilyen igét kell megemlítenünk: *reficere*, újjáalkotni (1., 22., 23., 31. vas.) *rinnovare*, megújítani (12. vas.) *recreare*, újjáteremteni (18. vas.). Szinonimákról van szó, hiszen mindegyik szó ugyanazt akarja mondani: az Eucharisztia a keresztény ember megújulásának egyik forrása. Az Eucharisztia nemcsak a kereszténységbe való bevezetés egyik szentsége, hanem olyan szentség, amely állandóan jelen van, és fontos tényező a hívő

ember életében. A bűn által meggyengült emberi természet állandóan rászorul a megújulásra és az újjáteremtésre. Van olyan igék, amelyek gyakran szerepelnek a postcommuniókban, de nem az Isten tevékenységére, ill. az Eucharisztia kegyelmi hatásaira utalnak, hanem az ember tevékenységére és szerepére (*capere, sumere*). Ezek az igék arra emlékeztetnek minket, hogy az Eucharisztia megünneplésekor nemcsak felajánlunk valamit Istennek (felajánlás), hanem sok mindent kapunk is. Az áldozás utáni imádságokból éppen azt tudjuk meg, hogy mit kaphatunk az Eucharisztia megünneplése és vétele által. A *capere, kapni, illetve elnyerni ige, legtöbbször a capiamus (elnyerjük) formában a különböző adományok elnyerésével kapcsolatban szerepel* (7., 12., 14., 25., 30. vas.). Így például a 25. vasárnapon így imádkozunk: „Istenünk, ... hogy megváltásunk kegyelmét a szentáldozásban is, és keresztyén életünkben is elnyerjük.”

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Szent Ambrus módszerét követve tanulmányunkban feltettük a kérdést: „Quid est quod dicitur eucharistia?”⁵⁹ A misztagogikus katekézist végző püspökkel együtt ismételtelen csak azt válaszolhatjuk: „Accipe quae sunt verba! Dicit sacerdos...”⁶⁰. Ambrus a miséző pap imádságaiból kiindulva mutatott rá, hogy az Úr szavai által történik az átváltoztatás, mi pedig az áldozás utáni könyörgésekből kiindulva igyekeztünk megvilágítani az Eucharisztia teológiáját az évközi idő áldozás utáni könyörgései segítségével.

Az áldozás utáni könyörgés természetéből következik, hogy ez az imádság az egyén (megszentelődés, gyógyulás, tisztulás, erő, a mennyország utáni vágy stb.) és a közösség javára adott kegyelmi hatásokat (kegyelmi ajándékok, az egységnek és a szeretetnek az ajándéka stb.) foglalja össze. Egyrészt hálát ad a kapott ajándékokért, másrészt kéri az Eucharisztia „gyümölcseiben” való gazdag részesedést. A kapott ajándékokért való hálaadás mindig magában foglalja azt a kérést, hogy az Eucharisztia kegyelmi hatásai mutatkozzanak meg a keresztyén életben is, és segítsenek el az örök életre, amelynek elővételezése az Eucharisztia megünneplése.

A könyörgések elemzése is megtanít bennünket arra, hogy az *Eucharisztia az „Élet Kenyere”* (Jn 6). „Aki engem eszik, élni fog általam” (Jn 6, 57). Szent János evangéliumának teológiájával összhangban látjuk, hogy a lélek tápláléka: Krisztus teste és vére, tehát a keresztyén élet Istenből táplálkozó élet.⁶¹ Jézus a világ életéért feláldozott testét és vérért, vagyis önmagát adja nekünk valóságos ételnek, itálnak, hogy azt magunkhoz véve örökké éljünk (Jn 6, 51-58). Az élet fogalma különböző formában (*vita, vivificatio, vivere, vivificare*) ismételtelen megjelenik ezekben az imádságokban (3., 5., 6., 8., 9., 13., 16., 23. évk. vasárnapok). A szentáldozásban „éltető kegyelmet” kapunk (3. vas.), és „az isteni élet részeseivé” (28. vas.) leszünk. Olyan eledelt kapunk, ami „az igaz életet táplálja bennünk” (6. vas.). Képessé tesz bennünket arra, hogy Jézust „ne csak szóval és nyelvel, hanem igaz szívvel és tetteinkkel is megvalljuk” (9. vas.). Az Eucharisztia már itt a földön „átvezet a régiből az új életre” (16. vas.), segít bennünket, hogy „örök életre

⁵⁹ Jelen esetben az Eucharisztiaira vonatkoztatjuk azt a kérdést, amit Szent Ambrus a keresztséggel kapcsolatban tesz fel, vö.: *De sacramentis* 2,16.

⁶⁰ Ezeket a kifejezéseket a *De sacramentis* 4,21-ben olvashatjuk.

⁶¹ Vö.: NEMESHEGYI P., *Jó az Isten*, TKK Róma, 1981, 57-62.

szóló gyümölcsöt hozzunk” (13. vas.), sőt az „örök élet záloga” (8. vas.). A legfontosabb szempont talán az, hogy a megdicsőült Krisztus az „ige és szentség mennyei kenyerével táplálja és élteti híveit” (23. vas.). Azért fontos az előbbi gondolat, mert a II. Vatikáni Zsinat liturgikus reformjának egyik törekvése (SC 51) tükröződik benne, mely szerint az Egyház a liturgiában az ige és az Eucharisztia „asztala” által egyformán erősíteni és táplálni akarja övéit. Erre az igazságra figyelmeztet a szentmise egyik legújabb kánonja is: „Szent Fiad, Jézus, szeretetének asztalánál gyűjt egybe minket, magyarázza a Szentírást és megtöri a kenyeret, mint egykor az emmauszi tanítványoknak” (VII. kánon).

A szentségek, így az Eucharisztia is a *kegyelem és az üdvösség eszköze*. Az Eucharisztia megváltásunknak (4. vas.) és megszabadulásunknak a szentsége (19. vas.). Éppen ezért valahányszor „bemutatjuk ezt az áldozatot”, azért imádkozunk, hogy „növekedjék bennünk az üdvösségszerző kegyelem” (15. vas.). A szentségeket Krisztus azért rendelte, hogy segítségükkel eljussunk az üdvösségre (13. vas.), „hogy az örök dicsőségben társ-örökösei legyünk” a Fiúnak (26. vas.). Megvalljuk azt is, hogy e „mennyei szentség ereje” tesz alkalmassá bennünket, hogy elnyerjük Isten örök üdvösségre vonatkozó ígéreteit (31. vas.). Áldozás után azért könyörgünk, „hogy amit áhítatos élekkel újra meg újra ünneplünk, megváltásod kegyelméből biztosan el is érvük” (12. vas.). Más megfogalmazásban ugyanez a gondolat: „Istenünk, a tőled kapott szentségi eledel vétele üdvözítsen minket” (19. vas.).

Mint minden szentségi jel, az Eucharisztia is nemcsak a jelenre, hanem az eljövendőre, az üdvösségre irányul. „...mert nem más ez, mint az Isten háza, és kapuja a mennynek” énekeljük a templomszentelési mise introitusában. Az *Eucharisztia záloga, elővételezése annak az eljövendő dicsőségnek, amiben hiszünk és remélünk* (7. vas.). Találón fejezi ki ezt az igazságot a 12. vasárnap áldozás utáni könyörgése: „Kérjük irgalmadat, hogy amit áhítatos lélekkel újra meg újra ünneplünk, megváltásod kegyelméből biztosan el is érvük”. Az Eucharisztia ennek elérésében segít bennünket (17. vas.), arra tesz minket méltóvá (18. vas.). Azért imádkozunk, hogy a szentségi jel („színek”) és a jel által jelzett valóság közötti egységet már a mostani életben is megtapasztaljuk, és főként azért, hogy ennek a valóságnak mindörökre részesei lehessünk: „Istenünk működjék hatékonyan bennünk a szentáldozás kegyelme, hogy amit most a szent színek alatt magunkhoz vettünk, azt a maga teljes valóságában is elnyerjük” (30. vas.). Ez a gondolat is összhangban van Jézus szavaival: „Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete van, s feltámasztom az utolsó napon” (Jn 6, 54). Az eszkatológikus szempont gyakran megjelenik az áldozás utáni könyörgésekben. Az egyik legszebb megfogalmazás szerint: „Kérjük irgalmasságodat, hogy amivel most földi életünkben táplálsz, ugyanazzal a mennyei eledellel tégy bennünket az örök élet részesévé” (8. vas). Azért imádkozunk az Atyához, hogy „akiket Fiad képére alakítottál a földön, dicsőségében is részesüljünk a mennyben” (20. vas.). Mindez teljesen összhangban van az elméleti teológiával, amely kijelenti, hogy a szentségek mint jelek, három irányba mutatnak. Minden szentség emlékeztető, rámutató és előremutató jel.⁶² Az utóbbi azt jelenti, hogy a szentáldozásban az Eucharisziát mint az örök élet zálogát vesszük magunkhoz. Találón fogalmazza meg ezt az igazságot az úrnapi vesperás nagy antifónája: „Ő szentséges lakoma, Krisztust vesszük rajta, felidézzük szenvedésének emlékét. Bensönket kegyelem tölti el, s a jövődő dicsőség záloga nekünk adatik, alleluja.” Olyan szempont ez,

⁶² latinul: signum rememortativum, signum demonstrativum, signum prognosticum.

melyet az Eucharisztia teológiai természeténél fogva nem emel ki annyira mint a Eucharisztia liturgiája. Az Eucharisztia nemcsak Krisztust teszi jelenvalóvá számunkra, hanem már most, itt a földön bekapcsolt a megdicsőült Krisztusnak, a Főnek az Atya előtti örök liturgiájába. Eszkatológikus jellege alapján a liturgia abból ad elővételezést (prae-libatiót), amit majd örökké élvezhetnek a választottak a mennyben.

Hittel valljuk, hogy az Eucharisztia megünneplése *hatékonyan segíti a keresztény ember átalakulását Krisztus szándéka szerint*. Imádkozunk is azért, hogy „ez a magunkhoz vett szentség alakítson minket szent Fiad képmására” (27. vas.). Ez azért lehetséges, mert a szentáldozás által az „isteni élet részesei lettünk” (28. vas.), és az Eucharisztia megerősít minket, hogy Krisztusban és Krisztus által Istennek tetsző módon tudjunk élni. Erre azért van szükségünk, hogy „az örök dicsőségben társörökösei legyünk Krisztusnak” (20., 26. vas.), akihez a hit és kereszttség által hozzákapcsoltuk az életünket. Nyilvánvaló, hogy a postcommunio nem beszél a kenyér és a bor átváltozásának misztériumáról, hanem csak arról, hogy az Eucharisztia kegyelme képessé és alkalmassá tesz bennünket arra, hogy megváltoztassuk életünket, hogy „mindenben tetszésedre éljünk” (21. vas.), s így Szent Pállal elmondhassuk „élek ugyan, de nem én, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2, 20). Ezek az imádságok hangsúlyozzák mély, benső átalakulásunk és megújulásunk szükségességét és lehetőségét, hiszen „a szentáldozás gyógyító kegyelme” megszabadít bűneiktől, és elvezet minket a jóra (10. v.). A szentáldozás „áthatja testünket és lelkünket” (24. v.) és megújítja mindkettőt (26. v.). Hitvallásszerűen is ismételten megjelenik a megújulás gondolata ezekben a könyörgésekben: „Tested és véred áldott tápláléka megújít minket, Urunk” (12. v.); hogy „éltető kegyelmed erejéből mindig boldogan szolgáljunk neked.” (3. v.). Hitbeli tapasztalataink alapján azt is megvalljuk, hogy bennünket, akiket az Isten a mennyi misztériumokba beavatott, „átvezet a régiből az új életbe” (16. v.).

Krisztus az Eucharisztia megünneplésekor nemcsak megvendégel bennünket, hanem áldozatát is jelenvalóvá teszi. A postcommunio természetéből következik, hogy elsősorban a szentmise lakoma jellegét állítja elénk, de vannak utalások a szentmise áldozat jellegére is (17., 26., 33. vasárnapok). Az évközi 17. vasárnapon így imádkozunk. „Istenünk, magunkhoz vettük ezt a mennyi szentséget, szent Fiad szenvedésének örök emlékéit...”. Az oráció eredeti latin szövege a „memoriale” szót használja, mert a szentmise nem csupán egy hálás megemlékezés (memoria) a golgotai áldozatról. Az Eucharisztia megünneplése áldozat, mert jelenvalóvá teszi a keresztáldozatot: az anamnézis (a múltat a jelenbehozó megemlékezés) és epiklézis (Lélek hívás) által jelenvalóvá is válik, amiről megemlékezünk.

Az Eucharisztia a Krisztusban *hívók egységének jele és eszköze*. Már Szent Pál apostol is figyelmeztet bennünket erre az igazságra: „Mi ugyanis sokan egy kenyér és egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérben részesülünk” (1Kor 10,17). Az egyházatyák⁶³ szerint az Eucharisztia anyaga is utal erre a gondolatra: amint a sok búzaszemből egy kenyér lesz, és a sok szőlőbogyóból a bor, úgy lesznek egygyé mindnyájan az Egyházban,

⁶³ Vö.: KROSNIKI, T.A., *Ancient patterns in modern Prayer*. (Studio sui fonti sul vocabolario e sulla dottrina delle 414 „postcommunio” del nuovo Messale Romano), Catholic University of America Press, Washington 1973.

akik az egy kenyérből és egy kehelyből részesülnek. Három postcommunio is találóan fogalmazza meg ezt a fontos igazságot (2., 5., 11., 22. vasárnapok). A szentmise egybekapcsolja azokat a szeretet, akiket „az Úr egyazon mennyei kenyérral táplált.” (2. vas.) Ez az egység a kölcsönös szeretetre kötelez bennünket: „Kérünk, a szeretetnek ez a tápláléka erősítse szívünket, hogy testvéreinkben neked szolgáljunk.” (22. vas.). Természetes és magától értetődő tehát, hogy az eucharisztikus közösségben az egységért végzett imaszándék is megjelenik: „Urunk, Istenünk, szent lakomádban való részesedésünk láthatóvá teszi a hívek benned való egységét. Add, hogy ez a szentáldozás munkálja is hatékonyan ezt az egységet Egyházadban, Krisztus, a mi Urunk által” (11. v.). A szentmise tehát a keresztények testvéri egységének leghathatósabb építője. Az Eucharisztia az egység szentsége. A II. Vatikáni Zsinat szerint az Egyház küldetéséhez tartozik ennek az egységnek az erősítése. Az Egyház nemcsak az Istennel való bensőséges egyesülésnek, hanem az egész emberi nem egységének is szentsége (vö.: LG 9.). Az a küldetése, hogy jele és eszköze legyen az egység megvalósításának. Még nyilvánvalóbb számunkra ez az igazság, ha arra gondolunk, hogy az Eucharisztia megünneplése nemcsak a földi egyház tagjait gyűjti össze és forrasztja egygé, hanem nyilvánvalóvá teszi a szentek egységét is, hiszen a szenvedő és dicsőséges egyház tagjait, a tisztulás állapotában lévőket és a már dicsőségben örvendezőket is összekapcsolja. Sőt a hitben, reményben és szeretetben ünneplő közösség által megszentelődik az egész teremtett világ, hogy a teremtett és megváltott világ hirdesse Isten dicsőségét. Az eucharisztikus közösségben megvalósuló egység nemcsak az Egyház, hanem az egész világ Krisztusban való átformálására is irányul: „Segíts, hogy egyik legyünk Krisztusban, és örömmel munkálkodjunk az egész világ üdvösségén” (5. v.).

A könyörgések arra is figyelmeztetnek, hogy Isten ajándékai „köteleznek”. A szentáldozásban elnyert kegyelmi ajándék elnyerése feladatot is jelent számunkra. A szentáldozás segít és kötelez bennünket arra, hogy „ugyanaz a szeretet kapcsoljon össze minket” (2. v.), „boldogan szolgáljunk” Istennek (3. v.), „igaz szívvel és tetteinkkel is megvalljuk” az Istent (9. v.), „örök életre szóló gyümölcsöt hozunk” (13. v.), „buzgók legyünk Isten dicséretében” (14. v.), „mindig igazságod fényében járjunk” (19. v.), és „testvéreinkben neked szolgáljunk” (22. v.). A szentmise befejező szertartása, az áldás utáni elbocsátás is erre a küldetésre emlékeztet bennünket.

Nem minden orációban található meg ezek az említett szempontok. A liturgikus évtől és a végzett szentmise jellegétől is függ, hogy Krisztus jelenlétének a misztériuma és a szentáldozás különböző kegyelmi hatásai közül melyek jelennek meg az Egyház hivatalos imádságaiban.⁶⁴

A II. Vatikáni Zsinatot követően nemcsak az Eucharisztia liturgiája, hanem teológiája is megújult. A teológiai megújulás kiindulópontja és forrása a liturgia volt.⁶⁵ II. János Pál pápa a Novo millennio ineunte kezdetű apostoli levelében joggal állapítja meg, hogy a „huszadik században, különösen a zsinat óta, sokat fejlődött a keresztény kö-

⁶⁴ Vö.: FERRETI, *Le orazioni „post communionem” de Tempore nel nuovo Messale Romano*, in Eph. Liturgicae, 84 (1970) 323-341.

⁶⁵ Vö. távolabbi kiindulópontként meg kell említenünk a 20. század elején indult liturgikus mozgalmat.

zösség a szentségek – főként az Eucharisztia – ünneplésében”.⁶⁶ A Szentatya szerint továbbra is ki kell tartanunk ebben az irányban, különös szerepet tulajdonítva a vasárnapi szentmisének. Liturgikus teológiai elemzésünk is segíthet annak megértésében, hogy a liturgia, ill. a vasárnapi liturgia valóban „csúc és forrás” (SC 10) az Egyház és a hívő ember életében. Miközben az Egyház hetente – és nemcsak évente – megünnepli a Húsvétot, ezáltal minden nemzedék számára továbbra is jelzi „a történelem hordozó tengelyét, amelyre a világ eredetének és végső rendeltetésének misztériuma visszavezetést nyer”.⁶⁷

⁶⁶ *Novo millennio ineunte*, 35.p.

⁶⁷ vö. II. János Pál, *Dies Domini*, Apostoli levél (1998.május 31), 2: AAS 90, 714.

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 | 3. Tedd ide kezed |
| 4. Isten neve | 4. Krisztus az idők teljessége |
| 1994.1. Hit a teremtésben | 1998.1. Szentlélek éve |
| 2. Európa lelkisége | 2. Gál Ferenc emlékezete |
| 3. Isten irgalmassága | 3. Veni Sancte Spiritus |
| 4. Isten örök Fia | 4. Vedd a Szentlelket |
| 1995.1. Isten és ember szenvedése | 1999.1. Az Atya éve |
| 2. Istenről beszélünk | 2. Isten az Atya |
| 3. Hiszem a test feltámadását | 3. Clementissime Pater... |
| 4. Idő és öröklét Ura | 4. Fides et ratio |
| 1996.1. Isten és császár | 2000.1. Kettős millennium |
| 2. Egyház és fiatalság | 2. Az erősség erénye |
| 3. Isten és emberek műve | 3. Az irgalmas Atya szentsége |
| 4. Istennek adott válasz | 4. Szentháromság és Eucharisztia |
| 1997.1. Jézus csodái | 2001.1. Szentháromság és Egyház |
| 2. A remény nem csal meg | 2. A liturgia lelke |

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

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

K Ö N Y V A J Á N L Ó



MAGYAR KATOLIKUS LEXIKON VII. Klacs-Lond

Az egyetemes és a magyar kereszténység történetét lexikonszerűen feldolgozó mű utójára a II. világháború előtt jelent meg hazánkban. A Szent István Társulat legkiemelkedőbb kiadói vállalkozása az utóbbi évtizedben a Magyar Katolikus Lexikon, mely várhatóan 12 kötetben, közel ötven témakörben (történelem, művészettörténet, teológia, filozófia, néprajz, zene- és irodalomtörténet, botanika stb.), több ezer címszóban gyűjti össze a katolikus egyház kétezer éves tudáskincsét. A mű egyedülálló, hiszen az elmúlt évtizedekben e tárgyszavak és szócikkek többsége nem jelenhetett meg – és most sincs benne – egyetlen más lexikonban sem. 1008 oldal + 32 oldal színes melléklet, műbőr kötésben, 17x24 cm

Ára: 5400 Ft

AZ ATYÁK DICSÉRETE

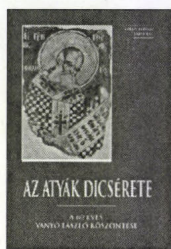
A 60 éves Vanyó László köszöntése

A kötetet szerkesztette: Kránitz Mihály

Vanyó László professzor neve hazánkban elválaszthatatlan az ókeresztény irodalomtól és a dogmatörténet-től. Aki a XX. század második felében az egyházatyák frásaival akart foglalkozni, nem kerülhette meg tankönyveit, fordításait. Sorozatai – Ókeresztény írók, Ókeresztény örökségünk – a magyar egyháztörténelem eddigi legnagyobb patrisztikus szövegyűjteményét alkotják. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar tanszékvezető professzorát, a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagját születésnapja alkalmából köszöntik oktatói kollégái és más teológusok. A jelen tanulmánykötet célja nemcsak a tudományos életmű előtti tisztelgés, de felhívás is a keresztény ókor szerzőinek olvasására.

340 oldal, puhafedeles, 17x24 cm

Ára: 2900 Ft



EMBERISMERET ÉS ETIKA

Szerkesztette: Beran Ferenc

A kötet neves szerzők munkája nyomán született etika tankönyv középiskolásoknak. A kiadványt az az utóbbi években egyre határozottabban megfogalmazódott társadalmi igény hívta életre, hogy az etika tanítása váljék a közoktatás szerves részévé, s ne legyen elméleti jellegű, hanem kapcsolódjon a hétköznapi élet kérdéseire. Az etika kötelező oktatásának az erkölcsi nevelés részévé kell válnia, s az átadott értékrendnek olyan biztos alapnak kell lennie, amely a személy kiteljesedését segíti, és amelyre a személyes és társadalmi kapcsolatok építhetők.

248 oldal, puhafedeles, 11 fotókkal és grafikákkal, 17x24 cm

Ára: 998 Ft

EMBERISMERET
ÉS ETIKA



HENRI BERGSON AZ ERKÖLCS ÉS A VALLÁS KÉT FORRÁSA

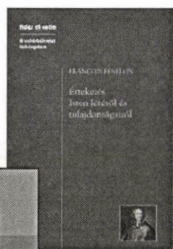
Sajtó alá rendező: Szabó Ferenc

Fordító: Dienes Valéria

Magyarországon nem jelenhetett meg Bergson utolsó nagy művének (1932) a kommunizmus éveiben elkészült fordítása. Az eltűntnek hitt kézirat Dienes Valériának, a filozófus tanítványának és kiváló értelmezőjének hagyatékából került elő. A műben Bergson a keresztény misztikusokat tanulmányozva jut el a Szeretet-Istenig.

364 oldal, keménytéblás, 12x16 cm

Ára: 1980 Ft



FRANÇOIS FÉNELON ÉRTEKEZÉS ISTEN LÉTÉRŐL ÉS TULAJDONSÁGAI RÓL

Fordította: Mezei Balázs

François Fénelon (1651–1715) francia gróf, Cambrai érseke, neves prédikátor, teológus és gondolkodó azok közé az egyéniségek közé tartozik, akiknek életműve hosszan tartó és mély hatást váltott ki. E magyar fordításban első ízben közzétett munkája a briliáns gondolkodót mutatja be, akinek elmélyültsége a filozófiatörténet legnagyobb alakjainak éleslátásával vetekszik.

368 oldal, puhafedeles, 12x16 cm

Ára: 1780 Ft

Kiadványaink megvásárolhatók vagy megrendelhetők:
1053 Budapest, Kossuth L. u. 1.
Rendelés telefonon: (1) 218-5820

ERDŐ PÉTER

A II. Vatikáni Zsinat „Christus Dominus” kezdetű határozatának hatása az egyházi jog fejlődésére

I. A DOKUMENTUM ELŐTÖRTÉNETE

A II. Vatikáni Zsinat *Christus Dominus* kezdetű határozata hivatalos címe szerint a püspököknek az Egyházban betöltött lelkipásztori feladatáról szól (*Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*). Ez a téma magyarázza a dokumentum megszületésének sajátos történetét. Az okmány ugyanis úgy jött létre, hogy a lelkipásztorkodásról szóló szövegtervezetet¹ bedolgozták a püspökökről és az egyházmegyék kormányzásáról szóló másik szövegtervezetbe². Az okmány előkészítése azok szerint a szabályok szerint történt, amelyeket a zsinati munkák összehangolására létrehozott bizottság fogalmazott meg. Ez a bizottság a püspökökről és az egyházmegyék vezetéséről szóló tervezet első vitája (1963. november 5-15.) után azt a feladatot adta ugyanazon év november 29-én kelt levelében a dokumentumot szerkesztő bizottságnak, hogy rövidítsék a tervezetet, és így feleljenek meg a zsinat lelkipásztori célkitűzésének. Megkívánta a levél azt is, hogy azoknak a témáknak a konkretizálását, amelyek főként jogi jellegűek, halaszszák az Egyházi Törvénykönyv átdolgozásának idejére³. A dolog természetéből fakadt, hogy a püspökök egyházi funkciójáról csakis az Egyházzal magáról szóló teológiai tanítással összefüggésben lehetett szólni és rendelkezni. Amit az Egyházzal szóló hittani rendelkezés szövegtervezetének II. fejezete az egyházi hierarchia szerkezetéről, főként pedig a püspöki tisztségről megállapított, ebben az okmányban kellett a gyakorlati alkalmazás számára pontosabban meghatározni. Ha tehát a püspökök testületének lényege és a pápai primátushoz való viszonya az előbbi okmányban világos teológiai megfogalmazást nyert, itt már ennek alapján a püspökök kötelességeiről és jogairól, csoportos tevékenységükről, konferenciáikról, a Római Kúriához való viszonyukról kellett szólni. Az 1963 novemberében elhangzott felszólalások középpontjában annak szorgalmazása állt,

¹ Vö.: *Vaticanum secundum. Band III/2: Die dritte Konzilsperiode. Die Verhandlungen*, Hrsg. MÜLLER, O., – BECKER, W., – GÜLDEN, J., Leipzig, 1967, 336.

² Vö. pl. *Vaticanum secundum. Band II: Die zweite Konzilsperiode*, Hrsg. MÜLLER, O., – BECKER, W., – GÜLDEN, J., Leipzig, 1965, 46, 163 kk., 435-514.

³ VEUILLOT, P., *Relatio über das Schema „Über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche”*, in *Vaticanum secundum. Band III/2: Die dritte Konzilsperiode* 333.

hogy a püspöki kollegialitás elvét érvényesíteni kell a szövegben⁴. Többen javasolták a szubszidiaritás gondolatának erőteljesebb érvényesítését is⁵. Ezeknek az alapelveknek az összefüggésében merült fel annak vizsgálata, hogy milyen részük lehet a püspököknek az egyetemes Egyház vezetésében⁶. Ugyancsak felszólalások tárgyát képezte a Római Kúria reformja⁷, a megyés püspökök szerepe és a pápai fenntartások (*reservationes*) csökkentése⁸, a koadjutorok és segédpüspökök szerepköre⁹, a püspöki konferenciák feladata és szükségessége¹⁰, az egyházmegyék és egyháztartományok kívánatos mérete és körülhatárolása¹¹, valamint a személyi alapon szervezett részegyházak kérdése is¹².

A már említett koordináló bizottság 1964. január 23-án olyan tartalmú levelet intézett a püspökökről és az egyházmegyék vezetéséről szóló szövegtervezetet előkészítő bizottsághoz, amely közli, hogy a lelkipásztorkodásról szóló másik tervezet ide tartozó szabályait és alapvető megállapításait ebbe a másik okmányba kell beledolgozni. Így a lelkipásztorkodásról szóló külön okmány tervét törölték a készülő zsinati dokumentumok sorából¹³.

A zsinati határozat így átdolgozott, újabb szövegét a zsinat 2. ülészakán, 1964. szeptember 18-a és 22-e között bocsátották vitára. Ezt megelőzően jutott a szöveget előkészítő bizottság arra a döntésre, hogy a dokumentum címeként a korábbi tervezetben szereplő „A püspökök és az egyházmegyék vezetése” formula helyett „A püspökök lelkipásztori feladata az Egyházban” címet javasolja a zsinatnak¹⁴. Az okmányról szóló végszavazásra 1965. október 28-án került sor, az okmányt 2319 „igen” és 2 „nem” szavazattal fogadták el¹⁵. A hivatalos latin szöveg 1966-ban került kihirdetésre az *Acta Apostolicae Sedis*-ben, a Szentszék hivatalos közlönyében¹⁶.

II. A HATÁROZAT SZERKEZETE, ÉS FŐ TANÍTÁSAI

A *Christus Dominus* kezdetű zsinati határozat a *Decretum* hivatalos műfajmegjelölést viseli. A II. Vatikáni Zsinat nyelvezetében nem könnyű ennek a műfajnak a pontos jelentését meghatározni, hiszen a zsinati szóhasználat nem mindig esik egybe az egyházi törvények szakkifejezéseinek használati rendjével. Mindenesetre a dokumentum tar-

⁴ MÖRSDORE, K., *Decretum de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia. Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Einleitung und Kommentar*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, II, Freiburg, 1967, 130-131.

⁵ Uo 131. Vö. ERDŐ, P. – GARCÍA MARTÍN, J., *La missione come principio organizzativo della Chiesa. Un aspetto particolare: la missione dei presbiteri e dei vescovi*, in *Periodica* 84 (1995) 427, 432-433, 451-453; ERDŐ P., *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, Budapest, 1995, 159-171.

⁶ MÖRSDORE, *Decretum de Pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia* 131-132.

⁷ Uo. 132-133.

⁸ Uo. 133-134.

⁹ Uo. 134-136.

¹⁰ Uo. 136-137.

¹¹ Uo. 137-138.

¹² Uo. 138.

¹³ Vö. pl. *Vaticanum secundum. Band III/2: Die dritte Konzilsperiode* 333.

¹⁴ Vö. pl. *Vaticanum secundum. Band III/2: Die dritte Konzilsperiode* 335.

¹⁵ FREITAG, J., *Christus Dominus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg, 1994, 1177.

¹⁶ AAS 58 (1966) 673-696.

talmát vizsgálva a szakemberek szerint egyértelmű, hogy itt valódi egyházi törvényről van szó, mely az Egyház „alkotmányát”, alapvető szerkezeti felépítését bizonyos pontokon nem csupán a *Lumen gentium* kezdetű hittani rendelkezés alkotmányos kijelentéseinek megismétlésével, hanem azok további, pontosabb meghatározásával rögzíti. Ezért Klaus Mörsdorf szerint ez a határozat „legalábbis jogi kijelentéseiben alkotmány jellegével rendelkezik”¹⁷.

A dokumentum 44 pontból áll. Az első három pont előszót alkot, melynek célja, hogy az Egyházzal szóló teológiai tanítás összefüggésébe állítsa a témát. Természetesen egy ilyen témamegjelölő bevezetés szándéka nem az, hogy új, sajátos tanítást adjon magáról az Egyházzal. Sőt megállapítható, hogy az előszó első két pontja még a korábban külön szereplő, a lelkipásztorkodásról (*De cura animarum*) szóló szövegtervezetből való, és nem követi egészen azokat a változásokat, amelyeket a későbbi szövegezési munka során az Egyházzal szóló hittani rendelkezés megfogalmazásában végrehajtottak¹⁸.

A szöveg további része három fejezetre oszlik. Az első a püspökök szerepét tárgyalja az egyetemes Egyházban (4-10), a második a püspök tevékenységét a részegyházban, jelesül az egyházmegyében mutatja be (11-35), a harmadik fejezet pedig (36-43) arról szól, hogy hogyan tevékenykedhetnek a püspökök több részegyház javára. Ez utóbbi fejezet tehát az, amely az egyetemes Egyház és a részegyház közötti köztes szintet tárgyalja. Az utolsó (44.) pont általános rendelkezést tartalmaz arról, hogy az Egyházi Törvénykönyv (*Codex Iuris Canonici*) átdolgozása során megfelelő törvényeket kell megfogalmazni, amelyek ennek a határozatnak az alapelveit érvényre juttatják, de számot vetnek azokkal a megjegyzésekkel is, amelyeket a bizottságok vagy az egyes zsinati atyák terjesztettek elő. Ugyancsak elrendeli ez a pont, hogy lelkipásztori direktóriumokat kell készíteni a püspökök, valamint a plébánosok számára, továbbá a hívők különleges csoportjainak lelkipásztori gondozását illetően. Ez utóbbiakban figyelembe kell venni az egyes országok és vidékek körülményeit. Ugyancsak megkívánja ez a záró rendelkezés a katekétikai direktórium összeállítását is.

III. A CHRISTUS DOMINUS HATÁSA

A *Christus Dominus* kezdetű határozat az egyházi szervezet és az intézményes működés szempontjából különlegesen jelentős következményekkel járt. Ezért érthető, ha mindjárt a kezdet kezdetén felmerült a dokumentum közvetlen jogi kötelező erejének kérdése.

¹⁷ MÖRSDORF, *Decretum de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia* 148; vö.: GEHR, J., *Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, St. Ottilien, 1997, 144, 240 (A szerző hangsúlyozza, hogy ezek az egyetemes zsinati törvények tételes jogot tartalmaznak, mely egyetemes egyházi jognak minősül, különösen abban, ami az egész Egyházra vonatkozik. E tekintetben a *Christus Dominus*-t a szerző külön is kiemeli).

¹⁸ MÖRSDORF, *Decretum de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia* 149.

1. Jogi kötelező ereje

Mint fentebb említettük, Klaus Mörsdorf nem habozott az okmányt alkotmánytörvénynek minősíteni. Egy másik nagy kortárs egyházjogász, Willy Onclin pedig azt hangsúlyozta, hogy maga a zsinati dekrétum mint törvény, 1966. június 29-én lépett hatályba, vagyis a jogszabály nyolc hónap szünetelési időt (*vacatio legis*) írt elő¹⁹. Ez természetesen feltételezi, hogy maga a *Christus Dominus* a szó legszorosabb értelmében vett egyházi törvény, nem csupán buzdítás vagy tanítás, hanem olyan kötelező jogszabály, melynek hatálybalépéséről és szünetelési idejéről beszélhetünk. Ilyesméről a hatályos Egyházi Törvénykönyv a törvények esetében szól (8. k.), illetve más valódi egyházi jogszabályokkal, így az általános határozatokkal (29. k.) és az általános végrehajtási határozatokkal (31. k. 2. §) kapcsolatban. Itt természetesen valódi törvényről van szó, hiszen az egyetemes zsinat a püspökök testületének mint legfőbb egyházi hatóságnak (azaz a törvényhozói, bírói és végrehajtói egyházkormányzati hatalom legfőbb letéteményesének) az ünnepélyes működési formája (336. k., vö. *Lumen gentium* 22b; *Lumen gentium*, *Nota explicativa praevia* 4). Ezt egyébként maga a *Christus Dominus* 4. pontja is határozottan tanítja, amikor úgy mutatja be a püspökök testületét, mint „az egész Egyházra kiterjedő legfőbb és teljes hatalomnak” a hordozóját, mely ezt a hatalmat csak az apostoli testület fejével, a római pápával együtt, és sohasem e fő nélkül gyakorolja. E legfőbb kormányzati hatalmát a püspökök testülete az egész Egyház felett „ünnepélyes módon az egyetemes zsinaton gyakorolja”.

Egyébiránt minden valódi tételes emberi jogszabály valamely tényállás leírásából és a hozzá fűződő jogkövetkezmény megjelöléséből áll. Mivel pedig a legtöbb zsinati okmány szóhasználati szempontból kerüli a szorosan vett jogi jellegű formulákat, és a lelkipásztori, teológiai, buzdító hangvételt részesíti előnyben olyankor is, amikor bizonyos kérdések jogi szabályozásáról van szó, egyes korai magyarázók arra a következtetésre jutottak, hogy a zsinat dokumentumainak szavait semmiképpen sem lehet kánoni jogszabályoknak tekinteni²⁰. Mások viszont kezdettől szükségesnek látták hangsúlyozni, hogy a zsinat szövegei és kijelentései valóban és jogilag is normatív értékűek²¹. El kell ismernünk, hogy a zsinat megfogalmazásai gyakran távol állnak a jogszabályok szokásos szerkezetétől, mégis többnyire előíró, parancsoló jellegűek még akkor is, ha beszédmódjuk inkább óhajtó és buzdító²². Az olyan parancsoló értékű zsinati kijelentések tehát, melyek nem teljesen jogi jellegű formulákkal nyertek kifejezést, jogot tartalmaznak

¹⁹ ONCLIN, W., *Les Évêques et l'Église universelle, in La charge pastorale des évêques. Décret „Christus Dominus”. Texte latin et traduction française. Commentaires par W. ONCLIN – R. BÉZAC – N. JUBANY – J. BADRÉ – F. BOULARD – H. LEGRAND – C. MUNIER – J. BERNHARD (Unam Sanctam 74), Paris, 1969, 100.*

²⁰ Vö. pl. POTZ R., *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts (Kirche und Recht 15), Wien, 1978, 167.*

²¹ Vö. pl. BERTRAMS, W., *Die Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils für das Kirchenrecht, in Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 23 (1972) 128 („Dokumente rechtlicher Natur“).*

²² Vö. pl. POTZ 167. A kérdés elvi alapjaihoz lásd már CARON, P. G., *Il valore giuridico delle esortazioni del legislatore nel diritto canonico, in Studi in onore di V. Del Giudice, 1, Milano 1953, 125-149.* Lásd még OTADUY, J., *El sentido de la ley canónica a la luz del libro I del nuevo Código, in La nueva codificación canónica. 1. Temas fundamentales en el nuevo Código (Bibliotheca Salamanticensis, Estudios 65), Salamanca, 1984, 64-66. 76-77; LO CASTRO, G., *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico, Milano, 1970; ERDŐ, P., Expressiones obligationis et exhortationis in CIC, in Periodica 76 (1987) 3-27.**

ugyan, de ez közvetlenül még nem végrehajtható²³. Ezért ezek a rendelkezések szükségképpen megkövetelték, hogy a zsinat utáni jogalkotás a zsinat által kiadott irányelveket pontosabban meghatározza. A zsinati szövegek ugyanis sokszor a tényállás összes elemét nem jelölték meg egyértelműen, vagy a jogkövetkezmény jellege és mértéke (pl. parancs vagy buzdítás) nem tűnt ki belőlük. Máskor világosan kötelező módon mondtak ki alapelveket, olyasmiről, aminek végrehajtásához további jogszabályok alkotása volt szükséges. Ennek a technikai kérdésnek az egyik legklasszikusabb példája, az a sürgősség, amellyel a *Christus Dominus* hatálybalépése előtt a megfelelő kiegészítő jogszabályokat meg kellett alkotni. Már 1966. január 3-án VI. Pál pápa *Finis Concilio* kezdetű Motu proprio-jával²⁴ zsinat utáni püspöki bizottságot (*Commissio postconciliaris de Episcopis et de dioecesium regimine*) alakított, melynek az volt a feladata, hogy elkészítse azokat a pápa által kibocsátandó végrehajtási utasításokat, amelyeket a zsinati okmány szükségképpen megkíván. Mivel ez a bizottság olyan kérdésekkel is foglalkozott, amelyek a *Presbyterorum ordinis* kezdetű zsinati határozat tárgykörét is érintették, a bizottság azt az utasítást kapta, hogy mindkét határozathoz dolgozza ki a végrehajtási szabályokat. A munka határideje ugyanazon év április vége volt. Az idő rövidsége miatt csak is a legsürgősebb kérdésekre szorítkozhattak. Ugyanakkor vegyesbizottság foglalkozott a püspököket és szerzeteseket egyaránt érintő zsinati témákkal kapcsolatos végrehajtási utasításokkal. Mégsem tudták 1966. június 29-ig, vagyis a *Christus Dominus* hatálybalépéséig elvégezni a szükséges munkát²⁵. Így azután az 1966. június 10-én kiadott *Munus apostolicum* kezdetű Motu proprio²⁶ „bizonyos” zsinati határozatok szünetelési idejét meghatározatlan időre meghosszabbította. 1966. június 15-i dátummal kibocsátásra került a *De Episcoporum muneribus* kezdetű Motu proprio²⁷, amely azonban csupán egyetlen kérdést szabályozott, azt is inkább átmeneti jelleggel. Nevezetesen a *Christus Dominus* 8b pontja alapvetően új szemléletet és irányelvet vezetett be a püspökök felmentői hatalmával kapcsolatban. Az 1917-es CIC-ben (81. k.) még az volt az alapelv, hogy az egyetemes egyházi törvények alól a megyés püspökök csak akkor adhatnak felmentést, ha ezt számukra a Szentszék engedélyezi, illetve ezzel őket megbízza. A zsinati határozat a megyés püspök alakját úgy tekinti, mint Krisztus képviselőjét a részegyház élén (lásd alább), és elismeri, hogy „megilleti mindaz a rendes, saját és közvetlen hatalom, amely pásztori tisztsége gyakorlásához szükséges”. Ez a hatalom pedig a püspököt mint apostolutódot egyházmegyéjében eleve illeti meg, nem pedig utólagos engedmény gyanánt (*Christus Dominus* 8a). A *De Episcoporum muneribus* ezt az elvet kívánja érvényesíteni²⁸. A dokumentum a zsinati szövegek alapján teológiailag megindokolja a püspökök hatalmát arra, hogy felmentést adjanak az egyetemes egyházi törvények alól. Az első indok a zsinati okmányok által elismert *püspöki kollegialitás*, ami az Egyház kor-

²³ Vö. SCHMITZ, H., *Der CIC und das konziliare und nachkonziliare Kirchenrecht*, in *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Hrsg. J. LISTL – H. MÜLLER – H. SCHMITZ, Regensburg, 1980, 25; ERDŐ, P., *Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici*, in *Periodica* 76 (1987) 4-5.

²⁴ AAS 58 (1966) 37-40.

²⁵ Vö. MÖRSDORE, *Decretum de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia* 146.

²⁶ AAS 58 (1966) 465-466.

²⁷ AAS 58 (1966) 467-472.

²⁸ A Motu proprio magyarázatához lásd Marcelino Cabreros de Anta klasszikus kommentárját (*Derecho Canónico posconciliar. Suplemento al Código de Derecho Canónico bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos*, por MIGUELEZ DOMÍNGUEZ, L. – ALONSO MORAN, S. – CABREROS DE ANTA, M., Madrid, 1974, 86-99).

mányzásában is érvényesül. Ennek sajátos következménye – nem mint a püspökök testületének cselekménye, hanem mint az egyes püspökök részvétele az egyetemes törvények konkrét működtetésében –, hogy felmentést adhatnak az ilyen törvények alól. Ugyanakkor változatlanul fennmarad a megyés püspökök alárendeltségi viszonya a pápa iránt, akit közvetlen és egyetemes hatalom illet meg. A *De Episcoporum muneribus* maga is hangsúlyozza (II. pont), hogy csak módosítja, de nem helyezi teljesen hatályon kívül az 1917-es CIC 81. kánonját. Egyrészt a megyés püspökök ezután már felmentést adhattak az egyetemes törvények alól (ha azok nem voltak általában vagy különösen fenntartva), másrészt a 81. kánon továbbra is korlátozta a megyés püspököknél alacsonyabb rangú ordináriusok felmentői hatalmát. Egyébiránt a megyés püspöknek nem számító ordináriusok (pl. az általános helynökök) normális körülmények között ma sem adhatnak felmentést az egyetemes törvények alól (vö. 1983-as CIC 87. k. 1-2. §). A felmentői hatalomnak ez a kiterjesztése egyfelől biztosítja az egyetemes egyházi törvények szükséges tartósságát, hiszen magát a törvényt ezután is csak a legfőbb törvényhozó változtathatja meg, másfelől lehetővé teszi a konkrét esetekben a törvény kötelező erejének felfüggesztését a megyés püspök részéről. Így a kánoni méltányosság alkalmazása könnyebbé válik²⁹. A megyés püspökök általános felmentői hatalma zsinati elvének kinyilvánítása után maga a dokumentum főként a pápának való fenntartások felsorolásával foglalkozik. Ez azért nélkülözhetetlen, mert a jogban korábban érvényes ellenkező alapelv szerint csak azok az esetek voltak felsorolva, amelyekben a megyés püspökök pápai felhatalmazást kaptak az egyetemes törvények alóli felmentések megadására. Most, hogy megfordult az alapelv, a törvényhozónak fel kellett sorolnia, hogy melyek azok a normák, vagy akár szélesebb jogterületek, amelyek esetében a felmentést magának tartja fenn. Már itt megfogalmazást nyer az a megállapítás is, hogy a lényegét alkotó (konstitutív) törvények alól a megyés püspök nem adhat felmentést (IV. pont). Ez jelenik majd meg pontosabb formában az 1983-as CIC 86. kánonjában, amely szerint „nem adható felmentés a törvények alól, amennyiben azok az intézmények vagy a jogcselekmények lényeges elemeit határozzák meg”³⁰. Az eljárásjogi törvények – mivel a jogok védelmét szolgálják, és az alóluk való felmentés nem irányul közvetlenül a hívők lelki javára – a *De Episcoporum muneribus* IV. pontja szerint nem képezik tárgyát annak a felhatalmazásnak, melyről a *Christus Dominus* 8b pontja szól. Mai, éppen a zsinati dokumentumok egészen alapuló szóhasználatunk szerint a megyés püspököknek nem annyira felhatalmazásuk van az egyetemes törvények alóli felmentésre, mint inkább hivataluk természetéből fakadó eredendő képességük. Ezért az 1983-as CIC 87. kánonjának 1. §-a a *facultas* szó helyett a *dispensare valet* kifejezést használja a megyés püspök felmentői hatalmára.

1966. augusztus 6-án azután kiadásra került az *Ecclesiae Sanctae* kezdetű Motu proprio³¹, amely többek között a *Christus Dominus* és a *Presbyterorum ordinis* kezdetű zsinati határozatok általános rendelkezéseit konkretizáló jogszabályokat immár összefüggő

²⁹ CABREROS DE ANTA, in *Derecho Canónico posconciliar* 89.

³⁰ Vö. pl. ERDŐ, P., *La nozione dell'istituzione nel CIC (Osservazioni sul c. 86)*, in *Magister Canonistarum. Estudios con motivo de la concesión al Prof. Dr. D. Urbano Navarrete, S.I., del doctorado 'honoris causa'*, ed. AZNAR GIL, F. R. (Bibliotheca Salamanticensis, Estudios 163), Salamanca, 1994, 43-60.

³¹ AAS 58 (1966) 757-782.

egészként tartalmazta³². Ez a dokumentum 1966. október 11-én lépett hatályba, és egyike azon ritka, de a modern kánonjogban ismételten előforduló törvényeknek, melyeket meghatározott időtartamra hoztak. Ezt a Motu proprio-t ugyanis, kísérleti jelleggel (*ad experimentum*), csak a *Codex Iuris Canonici* új kiadásáig szóló hatállyal bocsátották ki³³. Ezzel a határidővel hallgatólagosan azt is kifejezte a törvényhozó, hogy a mindezeket a rendelkezéseket majd szervesen feldolgozó és az időközben szerzett tapasztalatok alapján átfogalmazó új Codex magának a zsinati határozatnak a jogszabályi elemeit is határon kívül fogja helyezni³⁴. Ez egyébként bizonyos pontokkal kapcsolatban azután valóban meg is történt.

2. A zsinat utáni jogalkotás ihletője

A fenti átmeneti jogszabályok sürgősen szükségesek voltak ahhoz, hogy a *Christus Dominus*-ban foglalt kötelező erejű, de túl általános rendelkezések a gyakorlatban megvalósíthatók legyenek. Ezek a pontosító szabályok is már magukban hordozzák a zsinati rendelkezések egyfajta továbbgondolását.

a) A püspöki kollegialitás és a klerikusok szolgálata más részegyházakban

A *Christus Dominus* 6. pontja elvként hirdeti meg, hogy a püspökök mint az apostolok utódai és a püspöki testület tagjai, az Egyházért püspöktársaikkal együtt mindnyájan felelősek Isten rendelése és apostoli tisztségük alapján. Ez a püspöki rendből fakadó világegyházi gondoskodásra szóló küldetés konkretizálódik abban a feladatban, amely a missziók segítésére és a paphiányban szenvedő vidékek támogatására szól. Ugyancsak kiemeli ez a pont, hogy a püspököknek az egyházi javak felhasználása során sem csak saját egyházmegyéjükre kell tekintettel lenniük, hanem más részegyházak szükségleteire is. Ezt az elvet az *Ecclesiae Sanctae* I. 1. pontja azzal az előírással egészíti ki, hogy az Apostoli Szentszéknél külön tanácsot kell alakítani a klérus jobb elosztásának elősegítésére. A pátriárkai szinódusoknak és a püspöki konferenciáknak ugyanezen Motu proprio I. 1. pontja szerint az egyházmegyék között a klérus jobb elosztását segítő szabályokat és bizottságokat kell alakítani. A klerikusok más egyházmegyébe településére vonatkozóan szintén közöl kiegészítő szabályokat az *Ecclesiae Sanctae* (I. 3). Eszerint már a szemináriumokban oktatni kell a növendékeket arra, hogy ne csak saját egyházmegyéjük, hanem más részegyházak szükségleteire is ügyeljenek, és püspökük engedélyével legyenek készek áttelepülni a szükségét szenvedő részegyházakba (1. §). Egyben a főpásztorok is felszólítást kapnak, hogy – saját egyházmegyéjük valódi szűk-ség helyzetét kivéve – ne tagadják meg a kivándorlási engedélyt klerikusuktól. Ügyelniük kell viszont arra, hogy írásbeli szerződést kössenek a befogadó helyi főpásztorral ezeknek a klerikusoknak a jogairól és kötelességeiről. Az ilyen áttelepülést azután az 1983-as CIC több helyen is hasonlóan szabályozza (256. k. 2. §, 257. k., 271. k., 272. k.).

³² Magyarozatához lásd különösen CABREROS DE ANTA, M., in *Derecho Canónico posconciliar* 100-159.

³³ Vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, Budapest, 1992, 58-59.

³⁴ Vö. MÖRSDORF, *Decretum de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia* 146.

b) A személyi prelatúrák

A *Christus Dominus* általánosan szól a püspökök egész Egyházra kiterjedő gondoskodásáról és a személyi elv érvényesítéséről bizonyos helyzetekben, a személyi prelatúrákról viszont a klérus jobb elosztásával összefüggésben a *Presbyterorum ordinis* kezdetű zsinati határozat 10b pontja tesz említést. Ezt konkretizálta az *Ecclesiae Sanctae* I. 4. pontja. A hatályos egyházbjogban a személyi prelatúrák arculatát az 1983-as CIC 294-297. kánonja szabályozza³⁵. Eszerint „a papok megfelelő elosztásának elősegítésére vagy különös lelkipásztori, illetve missziós feladatok ellátására bizonyos területeken vagy bizonyos társadalmi csoportok körében az Apostoli Szentszék az érdekelt püspöki konferenciák meghallgatásával személyi prelatúrákat alapíthat, melyek világi papokból és diakónusokból állnak” (294. k.). Az egyetlen létező személyi prelatúra alapítólevelét és szabályzatának jóváhagyását a Szentszék még az 1983-as CIC hatálybalépése előtt adta ki, így annak arculata többek szerint sajátosságot képvisel a Codexben szereplő általános jogi alakzathoz képest³⁶.

c) A püspöki szinódus

Az egész Egyházat erősen érintő intézményi újítás, amely a püspöki kollegialitás gyakorlati érvényesülését szolgálja, a püspöki szinódus megalapítása. A *Christus Dominus* 5. pontja beszél a föld minden tájáról kiválasztott püspökök tanácsáról, mely a pápának nyújt segítséget. Tehát nem a püspökök testületének mint olyannak a hivatalos szervéről van szó, nem arról, hogy a püspöki kollégium maga gyakorolná legfőbb egyházi hatósági ténykedését, mint mondjuk az egyetemes zsinaton (vö. *Christus Dominus* 4), hanem a pápa tanácsadó szervéről. A szinódus intézménye divatosá tette a teológiai és egyházbjogi szóhasználatban a „szinodalitás” kifejezést, melyet a legkülönbözőbb értelemben szokás használni. A legkorrektebbnek Georges Chantraine meghatározása tűnik, aki szerint a szinodalitás a püspöki kollegialitásnak a legtágabb értelme³⁷. A kollegialitás szót viszont a későbbi teológiai irodalomban keletkezett zavarok miatt pontosítani kellett. Így került előtérbe a tényleges kollegialitás (*collegialitas effectiva*) és az érületbeli kollegialitás (*collegialitas affectiva*). Az első csupán a püspökök testületének mint egésznek a hivatalos cselekményeit jelöli, a második viszont minden olyan közös püspöki ténykedést, amelyben egymás segítése, az együttes cselekvés fejlődik ki³⁸. Ebben az utóbbi értelemben a püspöki szinódus is a püspöki kollegialitás megnyilvánulása. Az azóta eltelt években rendkívüli mértékben elterjedt – épp a szinódus intézményének elnevezése alapján – minden fajta közös, testületi vagy akár demokratikus jellegű ténykedésre a szinodalitás kifejezésének alkalmazása, főként amikor

³⁵ Vö. pl. Az Egyházi Törvénykönyv. A *Codex Iuris Canonici* hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal, szerk. ford. és a magyarázatot írta ERDŐ P. Budapest 2001, 276-279, ad cc. 294-297.

³⁶ Vö. SC. Ep., Declar., 1982. VIII. 23: AAS 75 (1983) 464-468; IOANNES PAULUS II., Const. Ap. *Ut sit*, 1982. XI. 28: AAS 75 (1983) 423-425; GUTIERREZ, J. L., *De praelatura personali iuxta leges eius constitutivas et Codicis Iuris Canonici normas*, in *Periodica* 72 (1983) 71-111; SCHMITZ, H., *Die Personalprälaturen*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. LISTL, J. – SCHMITZ, H. Regensburg, 1999, 650-655.

³⁷ CHANTRAINE, G., *Synodalié, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?*, in *La Synodalité La participation au gouvernement dans l'Église L'année Canonique Hors série I*, Paris, 1992, 55.

³⁸ AYMANS, W., *Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung insbesondere aufgrund des Codex Iuris Canonici* (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 28), München, 1968, 88-93; ERDŐ, P., *La partecipazione sinodale al governo della Chiesa. Problemi circa gli organi sinodali con potere di governo*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 89-90.

püspökök vagy más, különböző részegyházakból egybegyűlt vagy egyetlen részegyházban működő papok többé-kevésbé kollektív cselekvéséről van szó³⁹. Az egyházi jogi és teológiai szaknyelvben ezt a szót csak ez utóbbi fajta, vagyis papok, püspökök között megnyilvánuló közös tevékenységre alkalmazzák.

Maga a püspöki szinódus egyike lett a zsinat utáni idők fontos egyházi szerveinek. Létesítésére 1965. szeptember 15-én, az *Apostolica sollicitudo* kezdetű Motu proprioal került sor⁴⁰. Működését az *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae* szabályozta 1966. december 8-án⁴¹. Később ennek átdolgozott kiadása is kibocsátásra került⁴². Ehhez a továbbiakban újabb módosításokat és kiegészítéseket fűztek⁴³.

A szinódus intézményét a hatályos jogban az 1983-as Egyházi Törvénykönyv 342-348. kánonja szabályozza. A szinódus csakis tanácsadó szerv. A szinódusi munka eredménye különféle lehet: javaslatokat tehet a pápának, aki ennek alapján pl. enciklikát adhat ki; vagy készíthet a szinódus önálló okmányokat, melyeket a pápa közzétesz; adhat a szinódus a pápával együtt közös nyilatkozatokat is. Mindezeknek a jogi értékét kibocsátásuk jellege, illetve a pápai jóváhagyás módja szabja meg⁴⁴. Az utóbbi időben gyakori, hogy a szinódus után a pápa ad ki „szinódus utáni apostoli buzdítást”⁴⁵ vagy részleges szinódus utáni apostoli buzdítást⁴⁶.

A püspöki szinódusnak eddig rendes teljes ülése volt: 1967-ben (a II. Vatikáni Zsinat végrehajtásáról); 1971-ben (a papi szolgálatról és az igazságosságról a világban); 1974-ben (az evangelizációról); 1977-ben (a katekézisiről); 1980-ban (a keresztény családról); 1983-ban (a kiengesztelődésről és a bűnbánatról); 1987-ben (a világiak küldetéséről); 1990-ben (a papképzésről); 1994-ben (a megszentelt életről); legutóbb pedig 2001-ben

³⁹ AYMANS, W., *Das synodale Element in der Kirchenverfassung* (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 30), München, 1970, 17-18; UA., *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie* (Kanonistische Studien und Texte 42), Berlin, 1995, 169 (»„Synodalität“ kann auch Formen umfassen, die in ihrer rechtlichen und praktischen Verwirklichung der Synode nachgebildet sind, und gewisse Ähnlichkeiten mit dem Rechtsinstitut „Synode“ aufweisen«).

⁴⁰ AAS 57 (1965) 775-780.

⁴¹ AAS 59 (1967) 91-103.

⁴² 1969. VI. 24: AAS 61 (1969) 525-539.

⁴³ Pl. PAULUS VI, Rescr., 1971. VIII. 20: AAS 63 (1971) 702-704. A szinódus intézményének történetéhez lásd: CHEVAILLER, L. – LEFEBVRE, C. – METZ, R., *Le droit et les institutions de l'Église Catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978. Organismes collégiaux et moyens de gouvernement* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident XVII), Paris 1983, 79-92; FÜRST, C. G., *Die Bischofssynode*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. J. LISTL – H. SCHMITZ, Regensburg, 1999, 353-359.

⁴⁴ Közzétett szinódusi okmányok: Normae part., *Principia quae*, 1967. X. 7. (*Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, collegit, digessit notisque ornavit OCHOA, X., ANDRÉS, D., I-VIII, Roma 1966-1998, III, 5253-5257; *Communicationes* 1, 1969, 77-85); Decl. part., *Ratione habita*, 1967. X. 28 (*Leges* III, 5260-5263; Decl. part., *Elapso oecumenico*, 1969. X. 22. (*Leges* IV, 5648-5654); Decl. part., *Venerabiles patres*, 1969. X. 27. (*Leges* IV, 5659-5665); Decl. part., *Pastor aeternus*, 1969. X. 27. (*Leges* IV, 5666-5670); Decl., *Ultimis temporibus*, 1971. XI. 30. (AAS 63, 1971, 898-922); Decl., *Convenientes ex*, 1971. XI. 30. (AAS 63, 1971, 923-942); Decl. part., *In Spiritu Sancto*, 1974. X. 25. (*Leges* V, 6860-6863); Nuntius part., *Cum iam*, 1977. X. 28. (*Leges* V, 7361-7368); Nuntius, 1980. X. 24. (magyarul: *Magyar Kurir* 70, 1980. okt. 30-31.).

⁴⁵ Pl. IOANNES PAULUS II, Adhort. Ap. post-synod., *Christifideles laici* 1988. XII. 30: AAS 81 (1989) 393-521; magyarul: Pápai Megnyilatkozások XX; UA., Adhort. Ap. post-synod., *Pastores dabo vobis* 1992. III. 25: AAS 84 (1992) 657-804; magyarul: Pápai Megnyilatkozások XXVIII; UA., Adhort. Ap. post-synod., *Vita consecrata*, 1996. III. 25: AAS 88 (1996) 377-486; magyarul Pápai Megnyilatkozások XXXI.

⁴⁶ Pl. IOANNES PAULUS II, Adhort. Ap. post-synod., *Ecclesia in America*, 1999. I. 22.: AAS 91 (1999) 737-815; UA., Adhort. Ap. post-synod., *Ecclesia in Asia*, 1999. XI. 6.: AAS 92 (2000) 449-528; UA., Adhort. Ap. post-synod., *Ecclesia in Oceania*, 2001. XI. 22.

(témája: a püspök mint Jézus Krisztus evangéliumának szolgája a világ reménységért)⁴⁷. Rendkívüli teljes ülés volt pl. 1969-ben (a pápa és a püspöki konferenciák kapcsolatáról) és 1985-ben (az Egyház életéről 20 évvel a II. Vatikáni Zsinat után). Részleges ülések voltak pl. 1980-ban (a holland és az ukrán püspökök számára), 1995-ben (Libanon számára), újabban pedig egyes kontinensek püspökei számára (pl. Európa püspökeinek először 1991-ben; majd 1999-ben; Afrika püspökeinek 1994-ben; Amerika püspökeinek 1997-ben, Ázsia püspökeinek 1998-ban; Óceánia püspökeinek 1998-ban). Néha a pápa olyan különös megbeszélésre jön össze egy-egy vidék püspökeivel, amely nem számít szinódusnak. A szinódusi ülések legbővebb története és dokumentációja Giovanni Capriale gyűjteménye⁴⁸.

d) A megyés püspök hatalma

A megyés püspökök hatalmát egyházmegyéikben a zsinati határozat 8. pontja teológiai erővel írja körül. Ez az alapja annak a jogvélelemnek, hogy a püspököt egyházmegyéjében megilleti mindaz a saját (tehát nem más egyházi hatóság nevében gyakorolt), rendes (tehát hivatalához tartozó és nem külön megbízással adományozott) és közvetlen (tehát nem csupán papokra vagy más vezetőkre kiterjedő utasítási jogot jelentő, hanem az összes hívő irányában közvetítő nélkül is gyakorolható) hatalom, amely pásztori tisztségének gyakorlásához szükséges. Ennek a hatalomnak a korlátját egyrészt a pápa hivatalához tartozó sajátos joghatósága, másrészt az esetleges fenntartások jelentik. Ennek az alapelvnek a következménye, hogy az egyházi jog összes előírásait ebben az értelemben kell magyarázni, vagyis nem a püspök jogosultságára kell törvényi bizonyítékokat keresni, hanem a fenti keretek között annak kell kifejezett jogalapra hivatkoznia, aki az ilyen fajta püspöki hatalomnak valamilyen további megszorítását állítja. Ez az alapelv kifejezett rögzítést nyert az 1983-as CIC 381. kánonjában. Mindebből következik a megyés püspökök általános felmentői hatalma az egyetemes egyházi törvények alól (87. k.), amiről a fentiekben már szoltunk.

e) A Római Kúria

A *Christus Dominus* éppen a püspökök lelkipásztori tisztségére, és így a kollegialitásra tekintettel foglalkozik a Római Kúria működésével és a pápai követek hatáskörével. A Kúriáról megállapítja, hogy az a római pápa egész Egyházra kiterjedő legfőbb, teljes és közvetlen hatalmának gyakorlását segíti a részegyházak javára és a főpásztorok szolgálatára. A Kúria jelenlegi törvényi meghatározása is (1983-as CIC 360. k.) a *Christus Dominus*-ra megy vissza. A zsinat megkívánta a Kúria átszervezését, hogy az jobban alkalmazkodjék a kor, az egyes vidékek és rítusok igényeihez (9b). A Kúria első átfogó reformját az 1967. augusztus 15-én kiadott *Regimini Ecclesiae universae* kezdetű apostoli rendelkezés⁴⁹ valósította meg. A Kúria intézményeinek felépítésével, hatáskörével a hatályos Egyházi Törvénykönyv – ellentétben az 1917-es Codex-szel – nem foglalkozik. Ellenben a zsinat után megreformált Kúriát újrendezte az 1988. június 28-án kiadott

⁴⁷ Synodus Episcoporum, X Coetus Generalis Ordinarius, Instrumentum laboris *Il Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo*, Città del Vaticano 2001 (munkaszöveg).

⁴⁸ CAPRIALE, G., *Il Sinodo dei Vescovi*, Roma 1968 kk.. A szinódusi ülések dokumentációját lásd pl. a *L'Osservatore Romano*-ban.

⁴⁹ AAS 59 (1967) 885-928. Átfogó kommentárja: CABREROS DE ANTA, in *Derecho Canónico posconciliar* 308-356.

Pastor bonus kezdetű apostoli rendelkezés⁵⁰, valamint az ennek kiegészítésére kibocsátott végrehajtási utasítás jellegű újabb jogszabály, a Római Kúria Általános Rendtartása, melynek hatályos szövege 1999. április 30-án látott napvilágot⁵¹. Az egyes kúriai szervekre vonatkozóan az újabb időkben is jelentek meg külön törvények, illetve működési szabályzatok. Az egyes kúriai intézményeket és felépítésüket az *Annuario Pontificio* évente közli⁵².

f) A pápai követek

A pápai követekkel kapcsolatban a *Christus Dominus* ugyancsak irányelvet fogalmaz meg: hatáskörük pontosabb meghatározását kívánja a püspökök saját pásztori tisztségének tiszteletben tartásával (9b). A pápai követekről 1969. június 24-én a *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* kezdetű Motu proprio rendelkezett⁵³. Ennek lényeges tartalmát az 1983-as Egyházi Törvénykönyv is átveszi (362-367. k.). A hatályos jogban is alapvető állítás, hogy a pápa követeit a *rézsegyházakhoz* küldi, bár ez a küldetés többnyire az *államokhoz és hatóságokhoz* is szól. Ez utóbbi esetre nézve a CIC magáévá teszi a *nemzetközi jognak* a diplomáciai képviselőkkel foglalkozó szabályait. A diplomáciai jog kodifikációja az 1815-ös bécsi kongresszuson kezdődött. Jelentős előrehaladás volt e kodifikáció terén a diplomáciai kapcsolatokra vonatkozó bécsi szerződés (1961)⁵⁴. A Szentszék diplomáciai képviselőit és a nemzetközi szervezetekhez fűződő kapcsolatait az *Annuario Pontificio* évente ismerteti. A megyés püspökök és püspöki konferenciák együttműködése a pápai követekkel számos formát ölthet. Ilyen pl. a konferenciák részvétele a püspökök kinevezésének előkészítésében (377. k. 2-3. §; vö.: *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* VI, 2,b). Viszont már maga a *Christus Dominus* kategorikusan elutasítja, hogy az államok és világi hatalmak a püspökök kinevezésében részt kapjanak (20; vö. CIC 377. k. 5. §). Bár a nuncius jog szerint nem tagja a püspöki konferenciának (450. k. 2. §), a konferenciák szabályzata az együttműködés biztosítása végett gyakran állandó meg-

⁵⁰ AAS 80 (1988) 841-930.

⁵¹ SecrStat, *Regolamento generale della Cura Romana*: AAS 91 (1999) 629-699.

⁵² A kúriáról lásd DEL RE, N., *La Curia Romana. Linaementi storico-giuridici*, ³Roma 1970; EPP, R. – LEFEBVRE, C. – METZ, R., *Le droit et les institutions de l'Église Catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978. Sources et institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident XVI), Paris, 1981, 493, 496-518; *La Curia Romana nella Cost. Ap. „Pastor bonus”* (Studi Giuridici 21), Città del Vaticano, 1990; *Le „Normae” del Tribunale della Rota Romana* (Studi Giuridici 42), Città del Vaticano, 1997.

⁵³ AAS 61 (1969) 473-484. Vö. SC Ep, *Index facultatum nuntiis, internuntiis et delegatis apostolicis tributarium*, 1968. I. 1: *Leges* III 5284-5288, nr. 3620.

⁵⁴ Ennek szövegkiadása pl. *Conférence des Nations Unies sur les relations et immunités diplomatiques*. Vienne, 2 Mars-14 Avril 1961. *Documents officiels*. II. *Convention de Vienne sur les relations diplomatiques*, New York 1962. A diplomáciai jog egyéb forrásairól lásd pl. USTOR E., *Diplomáciai és konzuli jog*, in *Állam- és Jogtudományi Enciklopédia*, Budapest, 1980, I, 625. A Szentszék tevékenységének nemzetközi jogi vonatkozásaihoz alapvető mű KÖCK, H. F., *Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls*, Berlin, 1975. A Szentszék diplomáciai tevékenységével kapcsolatban lásd CHEVAILLER, L.-LEFEBVRE, C.-METZ, R., *Le droit et les institutions de l'Église Catholique* 361-432; OLILVERI, M., *Natura e funzioni dei Legati Pontifici nella storia e nel contesto ecclesiologico del Vaticano II*, Torino, 1979; UA., *The Representatives. The Real Nature and Function of Papal Legates*, Gerards Cross 1980; CARDINALE, H. E., *The Holy See and the International Order*, Buckinghamshire 1976; MIKAT, P., *Die päpstlichen Gesandten*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. LISTL, J. – SCHMITZ, H. ²Regensburg, 1999, 386-393; ERDŐ P., *A pápa képviselője*, in *Vigilia* 55 (1990) 259-262.

hívotti pozíciót ad a nunciushoz⁵⁵. Ugyanakkor feladata a pápai követnek a béke, a fejlődés és a népek együttműködése előmozdítása, valamint a Katolikus Egyház, a többi keresztény egyházak és közösségek, sőt a nem keresztény vallások megfelelő kapcsolattartásának segítése is. Küldetéséhez tartozik, hogy mindazt, ami az Egyház és a Szentszék hivatásával kapcsolatos, a püspökökkel együttműködve pártfogolja az állam vezetőinél (vö. 364. k. 5-7.). Ebből következik, hogy a püspököknek és a püspöki konferenciáknak is, kivált az államhoz fűződő, de a népek közötti viszonyt érintő és a vallásközi kérdésekben is egyeztetniük kell a pápai követtel. Különben a pápa képviselője nem tudná küldetését teljesíteni. Ez a püspöki kollegialitás fényében kifejlődő munkakapcsolat erősíti a Katolikus Egyház látható egységének tanúságtételét, ugyanakkor kiegyensúlyozottságot, tekintélyt és erőt ad a helyi püspökök munkájának is. A konkrét együttműködési formákra szép példa az államokkal kötött szentszéki megállapodások előkészítése és végrehajtása. Ezen a téren a Szentszék egyfelől bevonja a püspöki konferenciák képviselőit a szentszéki tárgyaló küldöttségekbe, másfelől maguk a nemzetközi egyezmények utalnak néha arra, hogy az egyes kérdések részleteiről a püspöki konferenciának kell normatív megegyezést kötnie az állami hatóságokkal. Ezen a téren az utóbbi másfél évtized európai szentszéki egyezményei rendkívül sok pozitív tapasztalatot hoztak. A Szentszékbe vetett bizalom a helyi egyházak részéről és az adott ország püspökeinek bevonása a nemzetközi ügyekbe a Szentszék részéről nagyban hozzájárult Közép- és Kelet-Európa egyházi életének megújulásához⁵⁶. Megjegyzendő, hogy már maga a *Christus Dominus* (19) érzékelteti azt az erőteret, ahol a püspököknek apostoli feladatukat teljesíteniük kell: egyfelől teljesen akadálytalanul kell tudniuk érintkezni az Apostoli Szentszékkel, másfelől „ahogy püspökökhöz illik”, fáradoznak „a társadalom és az állam boldogulásán és javán is”.

g) A püspökök és az egyházmegyék

A *Christus Dominus* tanítása szerint az egyházmegye „Isten népének olyan része, amely a püspökre van bízva, hogy ő azt pásztorként vezesse, a papsággal karöltve. Ez a csoport ragaszkodik pásztorához, aki összegyűjti a Szentlélekben az evangélium és az Eucharisztia révén, és így részegyházat alkot. Benne jelen van és tevékeny Krisztusnak egy, szent, katolikus és apostoli Egyháza” (11). A részegyház fogalmában tehát a megyés püspököknek mint saját pásztoroknak a szerepe lényeges és nélkülözhetetlen. Ezt a részegyház fogalmát a *Christus Dominus*-ból az 1983-as CIC 369. kánonja is teljes egészében átveszi. Eszerint a részegyház lényegi alkotóelemei: a püspök mint saját pásztor, Isten népének egy bizonyos része, a papság (*presbyterium*), vagyis az áldozópapok összessége, továbbá maga a Szentlélek, akiben a pásztoroknak az evangélium és az Eucharisztia révén ezt a népet egybe kell gyűjtenie. Így az Eucharisztia és az evangélium is az egy-

⁵⁵ Vö. pl. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Szabályzata, I. fejezet 3. cikkely: „A pápai nunciust minden egyes teljes ülésre hívják meg”.

⁵⁶ Vö. pl. ERDŐ, P., *A pápaság és a püspöki konferenciák*, in *Szolgálat* 84 (1989) 37-44; UA., *A püspöki kar szerepe a modern államban*, in *Vigilia* 63 (1998) 2-8; UA., *Le Conferenze episcopali nelle relazioni della Chiesa con lo Stato moderno*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 55 (1998) 255-263; UA., *Il concordato in Europa*, in *Folia Canonica* 4 (2001) 45-52; D'ONORIO, J. B., *La diplomatie concordataire de Jean Paul II*, in UA. (dir.), *La diplomatie de Jean Paul II* (Etudes de l'Institut Européen des Relations Eglise-Etat), Paris 2000, 251-301; vö. MARTÍN DE AGAR, J. T., *Raccolta di Concordati 1950-1999*, Città del Vaticano, 2000; UA., *I Concordati del 2000*, Città del Vaticano, 2001.

házmegye lényegét alkotó, nélkülözhetetlen (konstitutív) elemek⁵⁷. Ebben a mélyebb teológiai összefüggésben helyezkedik el a püspök pásztori, tanítói és megszentelői küldetésének részletesebb leírása, melynek során a szociális tanítás hirdetése, a hitoktatás szervezése és a felnőtt katekumenek oktatása, a papi, szerzetesi és missziós hivatások gondozása különös hangsúlyt kap. Ez teológiailag teljesen indokolt, hiszen a részegyházak a világiak, a papok és a területén élő szerzetesek egyaránt tagjai, a püspök felelőssége pedig egyházmegyéjén túlra is szól, így a missziós elkötelezettség nem csupán személyes jóindulat kérdése. Az apostoli munkák irányításában, a meg nem kereszteltek irányában végzett misszió és az ökumenikus közeledés munkálása terén egyaránt hangsúlyozza a *Christus Dominus* (16-17) a püspök felelősségét. A püspök különleges hivatása éppen az összes hívők és közösségek által végzett apostoli tevékenység irányítása és koordinálása. A megyés püspököknek részegyházuk kormányzatában részletesebb eligazítást adott pl. a Püspöki Kongregáció által 1973. február 22-én kiadott *Ecclesiae imago* kezdetű direktórium⁵⁸. A vándorlók, utazók és különleges helyzetű csoportok lelkipásztori ellátása ugyancsak sajátos gondja kell, hogy legyen. Ebben püspök-kari szinten egyeztetni is kell. Ezen a területen a zsinat az Apostoli Szentszék által kiadandó irányelveket is kilátásba helyez (*Christus Dominus* 18). Ilyen általános irányelveket tartalmazott az 1969. augusztus 15-én kiadott *Pastoralis migratorum cura* kezdetű *Motu proprio*⁵⁹ és a Püspöki Kongregáció ehhez fűzött, 1969. augusztus 22-én kelt utasítása⁶⁰ (vö. 568. k.).

h) A tábori lelkészségek és ordinariátusok

A *Christus Dominus* 43. pontja külön szól a tábori lelkészekről és a katonák lelki gondozásáról. A személyi részegyházakról szóló, ugyanebben a dokumentumban foglalt tanítás fényében a későbbi évtizedekben a tábori püspököket már nem helynöknek, hanem személyi ordináriusnak minősítették. Ebben a szellemben került sor a zsinati útmutatások alapján a katonák lelki gondozásának új pápai szabályozására. Ennek legfőbb dokumentuma II. János Pál pápa 1986. április 21-én kiadott *Spirituali militum curae* kezdetű apostoli rendelkezése⁶¹. Magyarország és az Apostoli Szentszék

⁵⁷ ERDŐ, P., *Eucharisztikus egyháztan jogi következményekkel*, in *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*, ed. Fila B. – Erdő P. (Studia Theologica Budapestinensia 12), Budapest, 1995, 349-366.

⁵⁸ SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Directorium de pastoralis ministerio episcoporum Ecclesiae imago*, 1973. II. 22, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973 (= *Enchiridion Vaticanum*, IV, Bologna, 131985, 1226-1487, nr. 1945-2328).

⁵⁹ AAS 61 (1969) 601-603.

⁶⁰ AAS 61 (1969) 614-643. Az egyes részletekre hozott újabb irányelveket lásd SC Cler, *Directorium, Peregrinas in terra* (1969. IV. 29. AAS 61, 1969, 361-384), SC Ep, Decr., *Apostolatus maris* (1977. IX. 24: AAS 69, 1977, 737-746), Com Migr, Litt. Circ. 1978. V. 26 (AAS 70, 1978, 357-378), Com Migr, Instr. Part., 1978. V. 26. (Leges V, 7448-7466). IOANNES PAULUS II, Litt. Apost. *Stella Maris* (1997. I. 31: AAS 89, 1997, 209-216). Vö. DE PAOLIS, V., *De cura pastoralis migratorum*, in *Per 70*, 1981, 141-176; UA., *Die Seelsorge für die Menschen unterwegs nach dem Motu proprio „Pastoralis migratorum cura“*, Roma 1981; LEDERHILGER, S., *Seelsorge am Menschen unterwegs*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. LISTL, J. – SCHMITZ, H. 2Regensburg, 1999, 545-548.

⁶¹ AAS 78 (1986) 481-486.

között erről 1994. január 14-én megállapodás született, mely ugyanaz év áprilisában került ratifikálásra⁶².

i) A püspökök lemondása

A *Christus Dominus* egyik jelentős újdonsága, hogy megkívánja a püspökök lemondását „előrehaladott koruk” miatt (21). Ez a rendelkezés nagy történelmi hagyománnyal szakít: a püspököknek mint a rábizott részegyház jegyesének szimbolikája az egyházi jogtörténet során mindig ellenérvül szolgált a pusztán életkori okokból való lemondással szemben. Betegség vagy más jogcím természetesen korábban is szerepelt, de kötelező lemondási korhatárról nem volt szó⁶³. A zsinat nyomán már az *Ecclesiae sanctae* (I, 11) konkretizálta, hogy a megyés püspökök és a velük jogilag egyenlő elbírálás alá eső személyek 75. életévük betöltésekor nyújtsák be lemondásukat az illetékes hatóságnak. Mind a zsinat, mind az említett Motu proprio önkéntes lemondásra kéri fel nyomatékmal a püspököket, tehát nem a korhatár eléréssel beálló automatikus hivatalvesztést rendelnek el. A lemondás benyújtása azonban az udvarias megfogalmazás ellenére egyes szerzők szerint valódi jogi kötelezettség, mások szerint azzal szinte egyenértékű, igen nyomatékos buzdítás⁶⁴. Ugyanezt a szabályt teszi magáévá az 1983-as Egyházi Törvénykönyv is (401. k. 1. §). A nyugalmazott püspökökről a Püspöki Kongregáció 1988. október 31-én kiadott *In vita Ecclesiae* kezdetű normái rendelkeznek⁶⁵. A lemondási korhatár vonatkozik a segédpüspökökre és a koadjutor püspökökre is (411. k.). A kiérdemesült püspököknek a püspöki konferenciák üléseire vendégként, illetve tanácsadói joggal való meghívását II. János Pál pápa 1998. május 21-én kiadott, *Apostolos suos* kezdetű Motu propriojának⁶⁶ 17. pontja külön is ajánlja. Itt érezhető igazán az a konstruktív feszültség, ami a püspöki ordónak, vagyis az egyházi rend szentsége püspöki fokozatának sajátos és eltörölhetetlen küldetése és a külön egyházi rendelkezéssel kijelölt konkrét püspöki feladatkörök, hatáskörök között fennáll. Bár a kiterjedt feladatokkal járó püspöki hivatal hatékony működése a korhatár bevezetését megkívánta, az Egyház nem mondhat le a felszentelt püspökök karizmájának természetfeletti gazdagságáról. Ugyanebből az okból hangsúlyozza a *Christus Dominus* (4a), hogy a püspöki kollégium tagjává a szentségi felszentelés, és a kollégium fejével való hierarchikus közösség teszi a személyt. Így a segédpüspökök és a kiérdemesült püspökök is tagjai a testületnek (vö. 336. k.), helyük van az egyetemes zsinaton is (337. k. 1. §).

j) Az egyházmegyék határai

A *Christus Dominus* 22-24. pontja az egyházmegyék határainak ésszerű, az apostoli munka követelményeihez igazodó rendezését irányozza elő. A rendezés során tekintettel kell lenni „az államok határaitra is, továbbá a személyek, a helyek sajátos – például lélektani, gazdasági, földrajzi, történelmi – adottságaira” (23, 1b). A különböző rítusú és

⁶² AAS 86 (1994) 574-579; vö. BAURA, E., *Legislazione sugli ordinariati castrensi*, Milano, 1992; UA., *L'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica di Ungheria sull'assistenza religiosa alle Forze Armate e di Polizia di Frontiera*, in *Ius Ecclesiae* 7 (1995), 371-381.

⁶³ IBOUNIG, J., *Sponsus vice Christi*, Romae, 1994.

⁶⁴ Vö. pl. ERDŐ, *Expressiones obligationis* 24. A kánon szövegének előkészítése során került az erőteljes buzdító formula a mondatba a kifejezett kötelező formula helyett, vö. *Communicationes* 14 (1982) 208.

⁶⁵ *Communicationes* 20 (1988) 167-168.

⁶⁶ AAS 90 (1998) 641-658.

nyelvű hívőkről főszabályként a részegyházon belül megfelelő papok, saját plébániák, vagy akár püspökké is szentelt püspöki helynök útján, esetleg más, célravezetőbb módon kell gondoskodni. Csak a rítusok esetében említi a zsinat, hogy számukra szükség esetén „rítusonként saját hierarchiát kell létesíteni” (23, 2d-e). Ugyanezt az elvet veszi át az Egyházi Törvénykönyv is (383. k. 1-2. §; 518. k.; 372. k. 2. §). Az egyházmegyéknek a zsinat által szorgalmazott módosítása során a *Christus Dominus* szerint mind a keleti katólikus egyházak, mind az illetékes püspöki karok véleményalkotása szükséges (24; vö. 372. k. 2. §). Ezeknek az elveknek a rendkívül hatékony gyakorlati alkalmazására került sor a XX. század utolsó évtizedében, főként Közép- és Kelet-Európában, ahol ősi vagy újabb állami jogi akadályok már nem álltak a pasztorális szempontokat követő rendezés útjában⁶⁷. Hasonlóképpen nagyszabású átrendezés valósult meg az egyháztartományok és az egyházi régiók tekintetében is, különösképpen Európában, de folyamatosan más világrészeken is. Így a hazai egyházmegyei határrendezés a tartományi beosztást is érintette⁶⁸. Megalakult a Veszprémi Egyháztartomány, módosultak a többi tartományok is. II. János Pál pápa 1993. május 31-én kelt, *Hungarorum gens* kezdetű apostoli levele, mely a módosításokat elrendelte, gyakorlatilag átszervezte az egész hazai hierarchiát, hiszen egy tartomány, és két új egyházmegye alapítását tartalmazta, valamint számos egyházmegyei és tartományi határmódosítást, továbbá több egyházmegyében név- és részben székhelyváltozást. Az intézkedést bevezető pápai levél indoklásként kifejezetten is utal a *Christus Dominus* 22. pontjára. Ugyanez a zsinati okmány másutt az egyháztartományok és régiók átalakítására is kitér (39-41). A zsinat által programként kitűzött folyamat tehát szemünk láttára hozza meg gyakorlati eredményeit az egész európai kontinensen a lelkipásztori hatékonyság és újjászületés érdekében⁶⁹.

k) A koadjutorok és segédpüspökök

A egyházi rend szentségének püspöki fokozatáról szóló zsinati tanítás magával a szentséggel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy „a püspökök Krisztus helyetteseiként és követeiként kormányozzák a rájuk bízott részegyházakat, mégpedig nemcsak tanáccsal, meggyőzéssel és jó példával, hanem tekintéllyel és szent hatalommal is” (*Lumen gentium* 27a; *Christus Dominus* 4a). Természetesen a konkrét egyházkormányzati hatalom a pusztá felszentelésen kívül megkívánja a kánoni küldetést is. Ezért szögezi le a *Lumen gentium*hoz fűzött előzetes magyarázó megjegyzés, hogy „a felszentelés megadja a létrendi részeseledést a szent tisztségekben; ez kétségtelen a hagyományból, beleértve a liturgiáját is. Tudatosan szerepel a *tisztségek*, nem pedig a *hatalmak* szó, mert ezen az utóbbin a minden további nélkül gyakorolható hatalmat lehetne érteni. Ahhoz ugyanis, hogy az így gyakorolható hatalom is meglegyen, még kánoni, vagyis jogszerű körülhatárolásra van szükség a hierarchikus felsőbbség részéről. Az ilyen hatalom-körülhatárolás jelentheti egy közelebbről meghatározott tisztség átruházását vagy alárendeltek kijelölését” (Nota explicativa praevia 2b). Mindezek fényében különleges feszültség jelentkezett a segédpüspökök és a koadjutor püspökök tisztsége körül. Egyrészt

⁶⁷ ERDŐ P., *A magyar és európai egyházmegyék alakulása az utóbbi tíz évben*, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok. Regnum* 10 (1998) 269-277.

⁶⁸ IOANES PAULUS II, *Epist. Ap. Hungaricae nationis*, 1993. V. 31: AAS 85 (1993) 869-871; *Bulla Hungarorum gens*: uo. 871-876.

⁶⁹ Vö. pl. ERDŐ P., *A magyar és európai egyházmegyék* 275-276.

gyakran lekipásztori szükség kívánja ilyen püspökök kinevezését és felszentelését, másrészt a koadjutori és segédpüspöki tisztség önmagában nem tartalmaz egyházkormányzati hatalmat. Ugyanakkor a püspök a felszentelésben sajátos küldetést és kegyelmet kap Krisztus pásztori szolgálatának egy részegyház vezetésében való folytatására (Krisztus helyett és nevében), valamint bizonyos, a saját részegyházon kívüli területi kormányzati tevékenységekre is. Ennek alapján úgy tűnik, hogy a püspökszentelés teológiaiul mintegy megkívánja, hogy a felszenteltre valamilyen egyházmegyei szintű kormányzati hatalommal járó tisztséget bízzanak. Ezért rendeli el a *Christus Dominus* 26b pontja, hogy a segédpüspököket a megyés püspöknek ki kell neveznie általános vagy legalább püspöki helynökké, a koadjutor püspököt pedig, aki utódlási joggal rendelkezik, minden esetben általános helynöknek kell kinevezni. A csupán püspöki helynökké kinevezett segédpüspökökre is érvényes a szabály, hogy tisztségük gyakorlásában egyedül a megyés püspöktől függnék (uo. 26b). Vagyis az egyházmegye területének azon része, a hívek vagy az ügyek azon csoportja vonatkozásában, ahol püspöki helynök (*vicarius episcopalis*) került kinevezésre, az általános helynök a püspöki helynököt nem útasíthatja, sőt az ügyeknek ez az adott köre legalábbis a megengedettséget illetően ki van véve az általános helynök intézkedési jogköréből⁷⁰. Ilyen esetben tehát párhuzamos, vagy más szóval kumulatív kormányzati hatalom lehetséges: a püspöki helynök érvényesen és megengedetten, az általános helynök érvényesen, de – különleges helyzetektől eltekintve – nem megengedetten jár el. Ez a segédpüspökök püspöki helynökségével kapcsolatos zsinati rendelkezés további pontosítást nyer az *Ecclesiae sanctae* kezdetű Motu proprio I, 13. pontjának 2-3. §-ában. A püspöki helynök új tisztségét éppen ebben az összefüggésben a zsinat vezette be (*Christus Dominus* 27). A püspöki helynökök szerepe az *Ecclesiae sanctae* I, 14. pontja szerint vagy az egyházmegye egy részére, vagy az ügyek egy csoportjára, vagy egy meghatározott rítushoz tartozó hívőkre terjed ki, és olyan rendes helyettesi hatalommal (*potestas ordinaria vicaria*) jár, mint az általános helynök hivatala. Mindez azt vonja maga után, hogy az egyházmegyékben több püspöki helynök lehetséges az általános helynökön kívül. Az ő munkájukat pedig, a működési zavarok elkerülése érdekében, össze kell hangolni (vö. uo. I, 14, 3. §). A fenti rendelkezések az 1983-as Egyházi Törvénykönyvbe is bekerültek (403-411. k.), de hasonlóan intézkedik a témáról az 1990-ben kiadott keleti Codex is (CCEO 212-218. k.).

Teológiai szempontból figyelemre méltó, hogy a keleti Codex nem csupán azt írja elő, hogy a segédpüspöknek legalább püspöki helynöknek kell lennie, hanem azt is, hogy nem szabad áldozópapra bízni az általános helynök tisztségét, ha segédpüspök is

⁷⁰ Vö. pl. DE PAOLIS V, *De Vicario episcopali secundum Decretum Concilii Oecumenici Vaticani II „Christus Dominus“*, in *Periodica* 56 (1967) 309-330, PALOMO GONZALEZ, C., *Vicario General, Vicarios episcopales, Delegados*, in AAVV, *La curia episcopal. Reforma y actualización* (Bibliotheca Salamanticensis, Estudios 29), Salamanca, 1979, 77-113; SWIFT, T. P., *The Pastoral Office of Episcopal Vicar; Changing Role and Powers*, in *Jurist* 40 (1980) 225-256; VERBRUGGHE, A. E., *The figure of the Episcopal Vicar for Religious*, in *Apollinaris* 55 (1982) 55-133; SCHEULEN, R., *Das Amt des „Vicarius Episcopalis“*. Ein kirchenrechtlicher Beitrag zur Ämterstruktur in der Partikularkirche (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 11), Würzburg, 1991; UA., *Die Rechtsstellung der bischöflichen Vikare als Ortsordinarien innerhalb der Diözesankurie*, in *Bonn-Budapest. Kanonistische Erträge einer Zusammenarbeit*, Hrsg. P. ERDŐ (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 30), Würzburg, 1998, 223-245; FARIS, J. D., *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, New York, 1992, 489-490, 513-524; PEREZ DIAZ, A., *Los vicarios generales y episcopales en el Derecho Canónico actual*, Roma, 1996; AYMANS, W. – MÖRSDORF, K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, II, Paderborn, 1997, 376-383.

van az egyházmegyében (CCEO 215. k. 2. §)⁷¹. Ez tehát az egyházmegyei szintű egyház-kormányzati hatalommal járó hivatalok tekintetében a felszentelt püspököknek elsőbbséget biztosít az áldozópapokkal szemben. Hasonló logika jelenik meg mindkét hatályos törvénykönyvben abban a kötelezettségben, hogy a megyés püspököknek nem szabad általában és szokásszerűen másra bízni egyes püspöki jogok és feladatok gyakorlását, ha a koadjutor, illetve a segédpüspök el tudja látni ezeket a funkciókat, illetve – a keleti törvénykönyv szerint – „gyakorolni tudják és akarják azokat” (CIC 408. k. 2. §; CCEO 216. k. 2. §). Eszerint olyan tevékenységek terén, amelyeket kellő megbízással áldozópapok is elvégezhetnek, de amelyekhez a püspökszentelés sajátos küldetést és kegyelmet is ad, éppen ennek a kegyelmi adománynak az Egyház javára való hasznosítása érdekében, a jog elsőbbséget biztosít a felszentelt püspököknek⁷².

Megjegyzendő, hogy a püspöki helynök tisztége, mely – mint mondtuk – a zsinat által bevezetett újítás volt, szükségtelenné tette azt a korábbi gyakorlatot, hogy egyetlen egyházmegyében több általános helynököt nevezzenek ki, illetve az általános helynök mellett az ügyek bizonyos csoportjai számára püspöki megbízottat (delegátust) állítsanak (pl. Spanyolországban).

I) Az egyházmegyei tanácsok

A *Christus Dominus* kívánatosnak mondja az egyházmegyékben a pasztorális tanácsok megszervezését, melyek papokból, szerzetesekből és világiakból állnak. Feladatuk nem kormányzati, hanem tanácskozó, esetleg tanácsadó jellegű. Tagjait legalább részben választani kell (27e). A pasztorális tanácsról (*consilium pastorale*) később ugyancsak az *Ecclesiae sanctae* rendelkezett (I, 16). Ugyanez a rendelkezés bekerült az Egyházi Törvénykönyvbe is (511-514. k.). Kötelező viszont a papi szenátus (*consilium presbyterale*) megalakítása minden egyházmegyében (*Ecclesiae sanctae* I, 15). Ez a testület a püspök tanácsadó szerve és szenátusa (uo. I, 15, 1. §). Kormányzati hatalmat a papi szenátus nem gyakorol. Általános működési szabályait a hatályos CIC tartalmazza (495-501. k.). Működésének részleteiről viszont utaló szabályt közöl, a püspöki konferencia feladatává teszi az egyes papi szenátusok megyés püspök által kiadandó szabályzataihoz általános irányelvek kidolgozását (496. k.). Hazánkban a püspöki konferencia 1994-ben adott ki ilyen szabályt, mely megalégszik rövid alapelvek közlésével⁷³. Az Esztergom-Budapesti Főegyházmegyében maga az 1994-ben tartott egyházmegyei zsinat állította össze a papi szenátus szabályzatát, melyet azután a főpásztor a zsinati Könyvben egyházmegyei jogszabályként kihirdetett⁷⁴. Ezeket a papi szenátusokat az egész világegyházban, így hazánkban is már a zsinatot követő években megszervezték⁷⁵.

⁷¹ ERDŐ – GARCÍA MARTÍN, *La missione* 450-451.

⁷² Uo. 451-452.

⁷³ *A Magyar Püspöki Konferencia Kiegészítő Szabályai az Egyházi Törvénykönyvhöz*, 4. cikkely: *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal, szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta ERDŐ P., Bp. 42001, 1162 (II. Függelék).*

⁷⁴ *Az Esztergom-Budapesti Főegyházmegye Zsinati Könyve*, Budapest, [1994], 112-114, 46-50. §.

⁷⁵ Vö. pl. a Magyar Katolikus Püspöki Kar 1968. III. 14-én kelt körlevelét, mely határozatot adott ki a papi szenátusok felállításáról, s ehhez csatolta *A Magyarországi Egyházmegyék Papi Szenátusainak egységes szabályzatát*.

m) A bemutatási jogok és a plébánosi elmozdíthatatlanság megszüntetése

A *Christus Dominus* 30-31. pontja az egyházmegye papságáról, különösen a plébánosokról és a káplánokról szól. Egyrészt hangsúlyozza az egyházmegye presbitériumának egységét egymással és a püspökkel, mégpedig küldetésük teológiai jellegénél fogva, másrészt sürgeti közöttük a szeretet és az összhang erősítését, különösen a lelkipásztori szolgálatban. A krisztusi hármasság küldetés gyakorlásában a plébánosok és a káplánok a püspök segítőitársaiként jelennek meg, és felszólítást kapnak arra, hogy világiakat is vonjanak be lelkipásztori tevékenységükbe (uo. 30, 1b). Éppen ezt az együttműködést szolgálja a világi papság körében is a közös élet ősi eszményének hangsúlyozása (30, 1c). A püspök lelkipásztori szabadságát kívánja biztosítani a zsinat a világi társadalom intézményeivel, illetve hajdani előjogok birtokosaival szemben, amikor kijelenti, hogy „a plébániák betöltésében meg kell szűnnie a bemutatás, nevezés vagy fenntartás jogának”, valamint a pályázatoknak is. A régi kegyúri jogviszonyhoz kötött bemutatási jogok vagy más kiváltságok, ha a püspök szabadságát gátolták az egyházi hivatalok betöltésében, az *Ecclesiae sanctae* szerint (I, 18, 1. §) automatikusan megszűntek, ha terhek nem kapcsolódtak hozzájuk. Ha viszont ilyen jogokat nemzetközi megállapodások vagy magánszemélyekkel kötött szerződések biztosítottak, az egyházi hatóságoknak lépéseket kell tennie ezek megszüntetésére a jogosultakkal való tárgyalás útján (uo. 2. §). Már a *Christus Dominus* (31b) kivételt tett a bemutatás jog eltörlését illetően a szerzetesek javára. Nem kegyúri jogviszony, hanem a szerzeteseknek az egyházmegyében végzett apostoli tevékenysége miatt a hatályos egyházzog is előírja, hogy az egyházmegyében a megyés püspök a szerzetest csak illetékes előjárójának bemutatása alapján, vagy legalább hozzájárulásával nevezze ki valamilyen egyházi hivatalra (CIC 682. k. 1. §).

Ugyanakkor a püspökök szabad lelkipásztori rendelkezését mintegy az egyházmegye papságának irányából, tehát belülről kívánja biztosítani a *Christus Dominus*nak az a pontja (31c), amely eltörli a plébánosi elmozdíthatatlanság intézményét, egyben előírja, hogy a plébánosok áthelyezésének és elmozdításának eljárását egyszerűsíteni kell. Ugyancsak megfogalmazza a felszólítást, hogy azok a plébánosok, akiket előrehaladott koruk akadályoz kötelességeik eredményes teljesítésében, nyújtsák be lemondásukat akár önszántukból, akár a püspök felszólítására (uo. 31d). Ezzel megjelenik a plébánosi lemondási kötelezettség. Ennek korhatárát az *Ecclesiae sanctae* (I, 20, 3. §) a 75. életévben állapítja meg. Ugyanez a rendelkezés bekerült az 1983-as Egyházi Törvénykönyvbe is (538. k. 3. §). A lemondott plébánosok illő ellátásáról a megyés püspöknek kell gondoskodnia (uo.). Ezt a problémát már a zsinat is megfogalmazta (*Christus Dominus* 31d). A korábbi szisztémában ugyanis az élethossziglan szóló, elmozdíthatatlansággal járó és javadalmi logikára épülő plébánosi tisztség valamilyen formában életük végéig biztosította ezeknek a papoknak az ellátását. Ennek megváltoztatásával sürgető, elemi igényként jelentkezett a nyugdíjas papok méltó ellátásának kérdése. Ezt az egyházi törvényhozó elsősorban a javadalmi vagyoniak összevonásával kialakítandó egyházmegyei vagy országos alapok létrehozásával látta biztosíthatónak (vö. CIC 1274. k.). Arról az egyetemes egyházzog nem intézkedhetett, hogy miből töltsék fel az ilyen alapokat ott, ahol a javadalmi vagyont ellenszolgáltatás nélkül vették el, illetve ahol ilyen javadalmak nem is léteztek⁷⁶. Kétségtelen azonban, hogy az egész témakör szabályozásában a zsinatot és a későbbi jogalkotást is elsősorban az a szempont vezette, hogy az Egyház, és így minden

⁷⁶ Vö. pl. KOVÁCS G., *Il sostentamento del clero in Romania*, in *Apollinaris* 66 (1996) 671-731.

egyek plébános is „minél célravezetőbben tudjon a lelkekről gondoskodni” (*Christus Dominus* 31c). Tehát a tisztán statisztikailag ugyan nem mérhető, de hatásaiban mégis tapasztalható lelkipásztori hatékonyság volt a változtatások döntő célkitűzése.

n) Szerzetesek működése az egyházmegyében

Ugyancsak a püspökök teológiai küldetésén alapul a zsinati határozatnak az a rendelkezése, amely a szerzetesek működését szabályozza az egyházmegyékben. A *Christus Dominus* (34a) kimondja, hogy a szerzetes papok is – felszentelésüknél fogva – a püspök munkatársai, az egyházmegye presbitériumának részei, ezért apostoli teendőiket a főpásztorok vezetése alatt végzik. Am a többi szerzetesek is az egyházmegye közösségéhez tartoznak, és segítségére vannak a hierarchiának (uo. 34b). Mindezek miatt kötelesek engedelmeskedni a püspöknek és „valahányszor jogosan szólítják őket apostoli munkára, kötelesek azt elvégezni, hiszen a püspökök segítőitársai és alárendeltjei” (uo. 35,1a). A szerzetesi *exemptio* továbbra is fennmaradt, de ez a szerzetes intézmények belső rendjére vonatkozik (uo. 35,3). Az ebből a püspökök vezető szolgálatára helyezett teológiai hangsúlyból adódó részletkérdéseket egyrészt az *Ecclesiae sanctae* (I, 22-40), másrészt az Apostoli Szentszék későbbi rendelkezései, különösen a Szerzetesi és a Püspöki Kongregáció 1978. május 14-én kiadott *Mutuae relationes* kezdetű közös irányelvei szabályozták⁷⁷.

o) A püspöki konferenciák

A részleges zsinatok és szinódusok rövid említése után a *Christus Dominus* a püspöki küldetés egyházmegyén túli jellegének intézményes működése érdekében általánosan kötelező szervezeti formaként írja elő a püspöki konferenciákat (37-38). Mint a dokumentum maga is említi, bizonyos országokban (így hazánkban is) korábban is létezett már püspöki kar, mégpedig szabályos időközönként gyűléseket tartó testület formájában. A zsinat koncepciója szerint „a püspöki kar igazi testület: benne valamely nemzet, illetve terület főpásztorai együttesen gyakorolják főpásztori tisztségüket, főként a korszerű apostolkodás formáinak és módszereinek egybehangolásával” (38,1). Később az 1983-as Egyházi Törvénykönyv is (447. k.) hasonló értelemben határozza meg a püspöki konferenciák fogalmát. Ezek szerint a püspöki konferencia nem alkalmi gyűlés – mint esetleg helyenként a korábbi századokban –, hanem állandó szerv, amely legalábbis jogilag nem képez közbülső fórumot az egyes püspökök és a Szentszék között. A szó szoros értelmében nem törvényhozó szerv, noha bizonyos kérdésekben hozhat általános határozatokat. Már a zsinat kiköti, hogy ha a konferencia legalább kétharmados többséggel elfogad egy döntést, és azt az Apostoli Szentszék felülvizsgálja, a döntés jogilag kötelező. Ám ilyen kötelező döntést csak olyan témákban hozhat a konferencia, amelyekben azt az egyetemes jog előírja, vagy a Szentszék elrendeli (*Christus Dominus* 38,4). Az *Ecclesiae sanctae* (I, 41) inkább a konferenciák szabályzatának és titkárságának kérdéseit pontosítja. Hangsúlyozza a szomszédos püspöki konferenciák közti kapcsolatok fontos-

⁷⁷ SC Rel – SC Ep, Notae directivae *Mutuae relationes*, 1978 V. 14: AAS 70 (1978) 473-506. Magyarázatához lásd pl. *Informationes SCRIS* 4 (1978) 93-230 (tanulmányok gyűjteménye); ANDRÉS, D. J., *Szerzetesjog. Magyarázat az Egyházi Törvénykönyv 573-746. kánonjához* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici I, 2), Budapest, 1999, 160-177; UA., *Obispos y religiosos. Línea de comunión y participación en el „Mutuae relationes” y en el Documento de Puebla*, Buenos Aires, 1981.

ságát is. Egyben jelzi, hogy a konferenciáknak lehetőleg országosaknak kell lenniük, vagy ha ez nehézségbe ütközik, a terület püspökeinek egy másik püspöki konferenciához kell az Apostoli Szentszék jóváhagyásával csatlakozniuk.

A püspöki konferenciákkal kapcsolatban az egyik nehéz kérdés az összetétel problémája volt. A *Christus Dominus* 38. pontjának 2. bekezdése szerint „a püspöki karhoz tartoznak az összes, bármilyen rítusú főpásztorok – kivéve az általános helynököket –, a koadjutorok, a segédpüspökök és olyan címzetes püspökök, akik vagy az Apostoli Szentszék vagy a püspöki kar megbízásából különleges hivatalt viselnek”. Ugyanakkor a dokumentum 38. pontjának 6. bekezdése buzdítást tartalmaz arra, „hogy a keleti egyházak főpásztorai, szinódusaikban saját egyházuk fegyelmi kérdéseivel foglalkozva és a lelkipásztori munkák érdekében fáradozva, vegyék figyelembe, melyek annak az egész területnek a közös érdekei, amelyen más rítusú egyházak is vannak; egyeztessék célkitűzéseiket rítusközi összejöveleteken, az illetékes hatóság által kiadandó szabályok alapján”. Eszerint háromféle püspöki csoportot tart szem előtt a zsinat: a püspöki konferenciákat, a keleti katolikus egyházak különböző szinódusait (később a keleti katolikus egyházjog fejlődésével a saját jogú metropolitai egyházakban megjelenik a hierarchák tanácsa, amely sok szempontból hasonlít a püspöki konferenciákhoz), valamint a rítusközi püspöki összejöveleteket vagy testületeket. A keleti és a latin egyházjog zsinat utáni fejlődése megmutatta, hogy mindezeknek a testületeknek megvan a maguk szerepe, de konkrét feladataik, éppen a lelkipásztori szolgálat hatékonysága érdekében, nagymértékben függenek az adott ország egyházi, szociológiai és a rítusok közti megoszlástól. Ahol a latin püspökök túlnyomó többségben vannak, a keletiek pedig kevesen, indokoltnak látszott őket is teljes jogú tagként besorolni a püspöki konferenciába. Ahol a keleti katolikusok nagy számban élnek, sok püspökből álló hierarchiával rendelkeznek, a keleti egyházak saját testületi szervei a püspöki konferenciától függetlenül megalakultak. Az 1983-as Codex Iuris Canoniceben a püspöki konferencia egyértelműen a latin Egyház intézménye (1. k., 450. k. 1. §). A nem latin rítusú ordináriusok „meghívhatók” a konferenciára, „nekik azonban csak tanácsadói szavazati joguk van, hacsak a püspöki konferencia szabályzata másként nem rendelkezik” (450. k. 1. §). Magyarországon a püspöki konferencia teljes jogú tagja a keleti szertartású püspök is, aki döntési szavazati joggal rendelkezik⁷⁸. Létezik olyan püspöki konferencia is, amely két részlegre oszlik: a latin püspökök karára és a keleti katolikus püspökökére (Románia). Vannak példák az ország katolikus püspökeinek együttes fellépését segítő, püspöki konferenciának nem minősülő, rítusközi püspöki testületekre is. A konferenciák szervezetét és működését az Apostoli Szentszék irányelvei szerint elkészített és jóváhagyott szabályzataik tükrözik⁷⁹. Ahol külső körülmények miatt közvetlenül a zsinat után nem tudtak püspöki konferenciát létesíteni, 1989 után erre többnyire igen hamar sor került. Szabályzatban kellett rögzíteni a zsinat és a későbbi egyházi jogszabályok által meghatározott alapelvek szerint a konferenciák szervezetét, így elsősorban az elnök, az elnökhelyettes, a titkárság, az állandó tanács és a püspöki bizottságok kijelölését és feladatait. A CIC 452. kánonja hiteles magyarázatoként a Pápai Törvénymagyarázó Ta-

⁷⁸ A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Szabályzata 1-2. cikkely.

⁷⁹ ASTORRI, R., *Gli statuti delle Conferenze Episcopali. I. Europa*, Padova, 1987; IBÁN, I. C., *Gli statuti delle Conferenze Episcopali. II. America*, Padova, 1989.

nács 1989. március 15-én kiadott határozatában leszögezte, hogy a püspöki konferenciák elnöke vagy elnökhelyettese segédpüspök nem lehet⁸⁰.

A második nagy kérdés, amit a zsinati határozatnak a püspöki konferenciákról szóló rendelkezései nyitva hagynak, a konferenciák teológiai természetének és pontos hatáskörének kérdése. Fentebb szoltunk arról, hogy a konferencia nem törvényhozó szerv, de bizonyos meghatározott témákban, kétharmados többséggel és szentszéki felülvizsgálat után kötelező, általános határozatokat adhat ki (455. k. 1-3. §)⁸¹. Ezeket a kérdéseket egyrészt az egyetemes jog, másrészt az Apostoli Szentszék külön megbízása határozhatja meg. Ez eltér a részleges zsinatok általános törvényhozói hatalmától, melynek csak az szab korlátot, hogy jogszabályaik nem ellenkezhetnek a magasabb joggal (135. k. 2. §). Mivel azonban mindkét intézmény tisztán egyházi tételes jog alapján áll fenn, nem következik ebből feltétlenül alapvető különbség teológiai természetükre nézve. Mindkettőben, de a keleti egyházakra jellemző más szinodális formákban is, a püspöki küldetés egyházmegyén túlrá szóló jellege fejeződik ki, mégpedig úgy, ahogyan azt a jelenlegi hatályos jogszabályok ma elrendelik. Ebben pedig jelentős a különbség, hiszen a püspöki kar jogalkotói hatalmát a kánonjog csak a tételesen felsorolt esetekre nézve adja meg. Ennek mélyebb indoka az egyes püspökök egyházkormányzati hatalmának általános jellege, melyet éppen a *Christus Dominus* fejtett ki klasszikus formában. Ezt a megyés püspöki hatáskört a zsinat és a legfőbb egyházi törvényhozó nem kívánja csorbítani sem a Szentszéknek való szükségtelen fenntartásokkal, sem a köztes szervek javára történő túlzott mértékű hatalomátcsoportosítással. Éppen ezért a nyolcvanas-kilencvenes években széles körű vita bontakozott ki a püspöki konferenciák egyházkormányzati hatalmának jellegéről és természetéről. Egyesek csak delegált kormányzati hatalmat tulajdonítottak nekik, mondván, hogy a konferencia inkább tanácskozó, mint hatalmi szerv. Hatalmi jogosítványai ezért csak külön delegációból fakadhatnak. Ennek ellentmondani látszott, hogy a Codex több mint húsz helyen említi, hogy a konferencia egyes kánonokhoz kiegészítő szabályt alkotni köteles vagy jogosult⁸². Ez a jog által adott delegáció (*potestas delegata a iure*) jogintézményétől annyiban látszik eltérni, hogy itt rendszeres, állandó feladatról van szó, a jog által delegált hatalom eseteiben viszont inkább rendkívüli esetekben, alkalmilag megjelenő felhatalma-

⁸⁰ AAS 81 (1989) 388.

⁸¹ Mindez vonatkozik a püspöki karok által hozott általános végrehajtási határozatokra is, vö.: PCI, Resp. 1985. VIII. 1: AAS 77 (1985) 771. A püspöki konferencia hatáskörébe utalt kérdések jegyzékét lásd pl. LISTL, J., *Plenarkonzil und Bischofskonferenz*, in *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Hrsg. LISTL, J. – SCHMITZ, H. Regensburg, 1999, 396-415. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia által hozott és a Szentszék által felülvizsgált kiegészítő szabályok 1994-ben jelentek meg, vö.: ERDŐ P., *Note alle norme applicative del CIC in Ungheria*, in *Ius Ecclesiae* 6 (1994) 850-857 (a szabályok latin szövege uo. 843-850).

⁸² A konferenciák természetével kapcsolatos elméleti kérdésekről lásd pl. MANZANARES, J., *Las Conferencias episcopales hoy. Configuración jurídica y fundamentos doctrinales*, in *Revista Española de Derecho Canónico*, 25 (1969) 325-372; AYMANS, W., *Das Synodale Element in der Kirchenverfassung* (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung 30), München, 1970; UA., *Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 152 (1983) 46-61; BERTRAMS, W., *De capacitate iuridica Conferentiae episcoporum*, in *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, II, Roma 1972, 73-93; FELICIANI, G., *Le Conferenze Episcopali*, Bologna, 1974; *Las Conferencias Episcopales hoy, Actas del Simposio de Salamanca 1-3 mayo de 1975* (Bibliotheca Salamanticensis, Estudios 16), Salamanca, 1977; ARRIETA, J. I. *Instrumentos supradiocesanos para el gobierno de la Iglesia particular*, in *Ius canonicum* 24 (1984) 607-643.

zásról (pl. halálveszélyben). Ugyanakkor a 455. kánon 1. §-a arról beszél, hogy a konferenciák a jogban felsorolt vagy a Szentszék által megjelölt esetekben általános határozatokat (*decreta generalia*) hozhatnak. Csakhogy ilyeneket a CIC 30. kánonja szerint – kifejezett törvényhozói felhatalmazással is – csak olyan hozhat, aki végrehajtó hatalommal rendelkezik. Ebből pedig az következne, hogy a konferencia, noha korlátozott a jogköre, mégis hatalmi szerv⁸³. Így a latin Egyházban az egyetemes egyházi szint és az egyházmegye között testületi jellegű, valódi kormányzati hatalommal rendelkező szerv lenne a részleges zsinatokon kívül a püspöki konferencia is.

A konferenciák szociológiai súlya azonban sokkal nagyobb, mint szoros értelemben vett egyházkormányzati hatalmuk. Ez különösen két síkon nyilvánvaló. Egyrészt az állami szervekkel folytatott tárgyalások, megbeszélések, napi kérdésekben végzett folyamatos egyeztetés, sőt – vagy a Szentszék megbízása folytán, vagy az egyes püspökök hatáskörébe tartozó kérdésekben egyhangú döntés esetén – az állammal való bizonyos megállapodások megkötése is a konferencia feladata lehet⁸⁴. Másrészt a konferencia nyilatkozatok és tanító jellegű megnyilatkozások közzétételével is fontos társadalmi hatást fejthet ki, és szociológiai, sőt néha jogi értelemben is korlátozhatja egyes tagjainak mozgásterét.

Éppen ezért az 1980-as években aktuálissá vált a konferenciák teológiai jellegének, különösen pedig annak vizsgálata, hogy hittani és erkölcsi (akár társadalmi problémákról szóló, de erkölcsi jellegű) állásfoglalásaik mikor számítanak kötelező erejű tanítói hivatali megnyilatkozásnak. Az 1985-ös püspöki szinódus ezért ajánlotta, hogy vizsgálják meg mélyebben a püspöki konferenciák teológiai természetét⁸⁵. Hangsúlyozta, hogy ennek során különösen a *Christus Dominus* 38. pontját és az 1983-as Egyházi Törvénykönyv 447. és 753. kánonját kell figyelembe venni⁸⁶. Ezután a Püspöki Kongregáció munkaokmányt (*Instrumentum laboris*) állított össze, és azt 1988 januárjában megküldte a püspöki konferenciáknak véleményezésre⁸⁷. Ezt követően további tudományos vita bontakozott ki⁸⁸. Mindezeknek az eredményeknek a figyelembe vételével bocsátotta

⁸³ ERDŐ P., *La partecipazione sinodale* 98.

⁸⁴ Vö. pl. ERDŐ P., *A püspöki kar szerepe a modern államban* 2-8.

⁸⁵ SINODO DEI VESCOVI 1985, *Relazione finale*, II, c. 8, in *L'Osservatore Romano* 1985. XII. 10, 7.

⁸⁶ Vö. *Relazione finale* II, c. 8, b.

⁸⁷ SC Ep., *Instrumentum laboris Status theologicus et iuridicus Conferentiarum Episcopaliū, gennaio 1988, in Il Regno Documenti* 33 (1988) 390-396.

⁸⁸ Vö. *Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 3-8 enero 1988*, ed. LEGRAND, H. – MANZANARES, J. – GARCIA Y GARCIA, A., Salamanca, 1988; *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Hrsg. H. MÜLLER – H. J. POTTMEYER, Düsseldorf, 1989; *Episcopal Conferences. Historical, Canonical & Theological Studies*, ed. REESE, T. J. Washington, D.C. 1989; ARRIETA, J. I., *Conferenze episcopali e vincolo di comunione*, in *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 3-22; AYMANS, W., *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie (Kanonistische Studien und Texte 42)*, Berlin, 1995; DE DIEGO-LORA, C., *La potestad de régimen de las conferencias episcopales en el «Codex» de 1983*, in *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 23-46; FAGIOLO, V., „Potestas” del vescovo e conferenza episcopale, in *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 47-67; ERDŐ P., *Neue Entwicklungen im ungarischen Partikularkirchenrecht*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 162 (1993) 451-468; UA., *La partecipazione sinodale* 89-107; FORNÉS, J., *Naturaleza sinodal de los concilios particulares y de las conferencias episcopales*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VII^e congrès international de Droit canonique. Paris, Unesco 21-28 septembre 1990 (= L'Année Canonique, Hors série volume I)*, Paris 1992, 305-348; ERRÁZURIZ, C. J., *Intorno alla competenza magisteriale delle Conferenze episcopali: osservazioni preliminari*, in *La Synodalité*, I, 401-408; GUTIÉRREZ, J. L., *La conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica*, in *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 69-91; UA., *L'attività normativa delle Conferenze episcopali*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii Interna*

ki II. János Pál pápa 1998. május 21-én kelt, *Apostolos suos* kezdetű Motu proprioját⁸⁹, melyben a konferenciák teológiai természetének áttekintése után arról rendelkezik, hogy a püspöki konferenciák tanbeli nyilatkozatai akkor számítanak hiteles tanítóhivatali megnyilatkozásnak, ha a konferencia püspök tagjai egyhangúan fogadták el őket, vagy a teljes ülésen kétharmados többséget kaptak, majd az Apostoli Szentszék felülvizsgálta őket (IV, 1-2. pont). Mindebből egyesek arra következtetnek, hogy a rendes tanítóhivatali megnyilatkozások, ha nem is tévedhetetlenek, bizonyos jogi kötelező erővel rendelkeznek (vö. 750-754. k.)⁹⁰. Ezért az ilyen tanítások kiadása bizonyos szempontból jogilag is szabályalkotó tevékenységnek minősül. Így indokolt, hogy a legfőbb törvényhozó is az általános határozatok analógiájára kezeli őket⁹¹.

IV. ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiekben csak a püspökök lelkipásztori hivatásáról szóló zsinati határozat legfőbb és legjellemzőbb tanításait és rendelkezéseit soroltuk fel, nem tértünk viszont ki néhány egyéb részletre, melyet a II. Vatikáni Zsinat más okmányai bővebben tárgyalnak. Ebből a rövid áttekintésből mégis nyilvánvaló, hogy a határozat az Egyház szervezeti életének sokrétű és mélyreható reformját vázolta fel. Ez a koncepció pedig a későbbi évek teológiai reflexiójában, kiegészítő szabályozásában, gyakorlati rendelkezéseinek sokaságában, az új egyházi törvénykönyvekre kifejtett hatásában és az egyházi élet tényleges megújulásában világszerte kibontakozott. Különösen tisztán és a korábbi tapasztalatok tanulságait is leszűrve valósult meg ez a zsinat által kívánt átalakulás Kelet-Közép-Európában a XX. század végén, ahol az egyházi életnek ezt a újjászületését a külső tényezők már nem akadályozták.

tionalis Iuris Canonici occurrente x anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano, 1994, 605-624; GHIRLANDA, G., „*Munus regendi et munus docendi*” dei concili particolari e delle conferenze dei vescovi, in *La Synodalité* I, 349-388; GUILLEMETTE, F., *Les conférences épiscopales sont-elles une institution de la collégialité épiscopale?*, in *La Synodalité* I, 425-427; MIRAS, J., *Fundamentación y naturaleza jurídica de las conferencias episcopales: sugerencias para una reflexión sobre el método*, in *La Synodalité* I, 429-434.

⁸⁹ AAS 90 (1998) 641-658.

⁹⁰ Vö.: IOANNES PAULUS II, *Motu proprio Ad tuendam fidem*, 1998. V. 18: AAS 90 (1998) 459-460.

⁹¹ ERDŐ P., *Osservazioni giuridico-canoniche sulla Lettera apostolica „Apostolos suos”*, in *Periodica* 89 (2000) 249-266.

Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közl 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.
2. Kuhn, Christian: *Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchener Schule*, Bp. 1991.
3. Bauer, Johannes B.: *Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991.
4. Reisner Ferenc: *Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV/ Károly monarchia-megmenetési kísérleteiben*, Bp. 1991.
5. Marton József: *Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993.
6. Erdő Péter: *Latin–magyar egyházi kasszótár*, Bp. 1993.
7. Muzslay István: *Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993.
8. Czopf Tamás: *Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994.
9. Somorjai Ádám OSB: *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993.
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.
15. Ladányi Erzsébet: *Az önkormányzat intézményei és elméleti alapvetése az európai és hazai városfejlődés korai szakaszában*, Bp. 1996.
16. Erdő Péter, Gábor Bertalan, Szalay László: *Latin-magyar-szlovák egyházi kasszótár*, Bp. 1997.
17. Muzslay István SJ: *Az Egyház szociális tanítása*, Bp. 1997.
18. Somorjai Ádám OSB: *Repertorium Bibliographicum Sect. Theologiae Moralis*, Bp. 1998.
19. Udvardy György: *A Biblia a hitoktatásban – A serdülőkor metodológiája*, Bp. 1998.
20. Gudrun Bohle: *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, Bp. 1998.
21. Willi Klinkhammer: *Krankenhausseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht*, Bp. 2000.
22. *Magyar katolikus egyházi bibliográfia 1917-1998*. Bp. 2000.
23. Zoltán Rokay: *Die Quellen der frühen Religionsphilosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Bp. 2000.
24. Muzslay István SJ: *Magyar diákok a Leuveni Katolikus Egyetemen (1532-2000)*, Bp. 2000.
25. Tempfli Imre. *A Báthoryak valláspolitikája*, Bp. 2000.
26. *Eschatologie und Jahrtausendwende. 2. Deutsch-Ungarischer Theologentag Budapest, 3. März 2000.* (Szerk: Péter Erdő, Huba Rózsa), Bp. 2000.
27. Gárdonyi Máté: *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában* (sajtó alatt)
28. *A Magyar Katolikus Egyház 1945-től 1965-ig. Teológiai Tanárok Konferenciája*. Bp. 2001. január 29-31. (Szerk: Erdő Péter), Bp. 2001.

Kapható és megrendelhető: Márton Áron Kiadó

H-1035 Budapest, Kórház u. 37. Tel.: (1) 368-95-27, Fax: (1) 368-98-69.

FRENYÓ ZOLTÁN

A trichotomizmus és a „két halál”-elmélet

„Abban a kérdésben, hogy mi a lélek, a filozófusok még nem jutottak egyetértésre, és talán soha nem is fognak” – mondja Lactantius.¹ Szent Ágoston hasonlóan fogalmaz: „Maga az a mód, ahogy a lelkek (spiritus) a testhez kapcsolódnak (...), mindenképpen csodálatos; ezt az ember felfogni sem képes, s mégis, ez maga az ember.”² Nemesziosz hasonlóképpen érzékeli a nehézségeket, s az ezzel kapcsolatos véleménykülönbségeknek szenteli az emberi természetről szóló alapvető értekezésének elejét.³

Végeredményben szellem, lélek és test az a három kategória, amelyek viszonyának megállapítása valóban mindig is foglalkoztatta a filozófusokat. Közülük is, mivel viszonylag még a test elkülönítése a legegyszerűbb, a szellem és a lélek egymásra vonatkoztatása, egységbe foglalása, illetve elkülönítése jelent olyan kérdést, amellyel minden jelentősebb gondolkodónak szembe kellett néznie. Nemesziosz például, munkája elején rögtön meg is említi néhányat a görögök legnevesebbjei közül. Áttekintése viszont némiképpen homályban hagyja e nézetek sajátosságait, bár egyértelműen rámutat arra, hogy az elfogadott keresztény szóhasználat ezekkel szemben a „szellemi lélek” (ψυχη νοερα) megfogalmazással él.

Azoknak a felfogását, akik ez utóbbi kettőt elkülönítve az ember hármas dimenziójáról, szellemi, lelki és testi alkotóeleméről beszélnek, a trichotomizmus szóval jelöljük. A trichotomizmus legjelentősebb képviselőjeként először laodikeiai Apollinari(o)sz⁴ nevét kell megemlítenünk, aki a νοϋς - ψυχη - σαρξ (ész-lélek-hús) felosztással élt. Koráb-

1. Quid autem sit anima, nondum inter philosophos convenit, nec unquam fortasse conveniet. LACTANTIUS: *De opificio Dei*, 17. Opera Omnia, Vol. 2. Bipontium (Zweibrücken), 1786. 266.; Bp. 1985. 96. Vö.: CICERO, *Tusculanae disputationes*, I. 9. 18-24. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1996. 22-30.

2. Quia et iste alius modus quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt omnino mirus est nec comprehendere ab homine potest, et hoc ipse homo est. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XXI. 10. Heinemann, London – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1972. 7. Vol. 66.

3. NEMESZIOSZ, *Περί φύσεως ανθρώπου* (De natura hominis). Migne: PG 40.; Ed. Morani, M., Teubner, Leipzig, 1987. 1.

4. FLEMMING, J. – LIETZMANN, H., *Apollinaristische Schriften*. Berlin, 1904.; RAVEN, C. A., *Apollinarianisme*. Cambridge, 1923.; VOISIN, G., *L'Apollinarisme*. Louvain, 1905.; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, III. Vol. Ed. by Baudrillart, A. Paris, 1924. 962-982.; MÜHLENBERG, E., *Apollinaris von Laodicea*. Göttingen, 1969.; DE RIEDMATTEN, H., *La christologie d'Apollinaire de Laodicée*. Studia Patristica, II. 1957. 208-234.; FURLANI, G., *La dottrina trinitaria di Apollinare di Laodicea*. Perugia, 1921. FURLANI, G., *I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea*. Perugia, 1923.

ban a gnoszticizmus egyes irányzataiban találunk hasonló felfogást. Valentinosz⁵ az embereket három csoportra osztotta, a πνευμα (szellem), a ψυχη (lélek) és a σωμα (test) embereire. A „pneumatikusok” igazi tudása, ismerete (γνωσις) és üdvözülése lényegükből fakadóan biztosított, a „pszükhikusok” ezt részlegesen elérhetik, míg a „szómatikusok” vagy „hülikusok” törekvései az üdvözülésre és a tudásra reménytelen.

Az említett kategóriák azonban nemcsak az eretnekké vált gnosztikus irányzatokban voltak használatosak; többször előfordulnak már Pál apostolnál is, váltakozó jelentéssel. Van, ahol Pál egymás mellett szerepelteti a pneumát, a pszükhét és a szómát, és mindhárom őrzésére, óvására szólít fel (1Tesz 5,23). Másutt azonban szembeállítja egymással a pneumát és a szómát (1Kor 3,1), illetve a pneumát és a pszükhét (1Kor 2,14; 15,44.46). Pál szerint a pneumatikus ember mindent megítél, de ő senkitől sem ítéltetik meg (1Kor 2,15). Tudjuk, hogy az apostol végeredményben határozottan és élesen támadta a korinthuszi avagy a kolosszei közösségekben jelentkező gnosztikus színezetű felfogásokat,⁶ így csupán 1Tesz 5,23 ilyen értelemben alkalmi megfogalmazása alapján helytelen lenne az apostolnak tudatos trichotomizmust tulajdonítani, bár ennek hívei számára az említett hely természetesen mindig kiváló hivatkozási alapul szolgált.⁷

Az ókeresztény írók műveiben az emberi természet felosztásával, a lélekről vallott felfogással kapcsolatban helyenként bizonyos kettősséget tapasztalhatunk: az emberi természet duális felfogása és hármas, trichotomikus megközelítése, különböző körülmények között és váltakozó hangsúllyal, egyaránt érvényesül. Ebben két dolog játszhat szerepet. Egyrészt emberi természetünk bonyolult valóságát önmagában véve rendkívül nehéz fogalmi kereteink között, adott kategóriáinkkal megragadni és lefedni. Másrészt tekintetbe kell venni az elmélet kialakulásának folyamatát, a gondolkodás fejlődését, amelynek során az egyházatyák számot vetnek elődeik nézeteivel, megfogalmazzák saját álláspontjukat, levonják elveik következményeit, és összehangolják ezeket az egyház egész tanításával. A dogmafejlődés természetes velejárója, hogy mialatt a keresztény igazság az időben és az embereken keresztül kibontakozik, számos egyházi író próbálkozik olyan elvekkel, amelyeket azután a dogmává emelt tanítás és az atyák egybehangzó tanítása (unanymis consensus patrum) a teológia egésze szempontjából nem igazol.

Órigenész antropológiájában például kétségkívül fellelhetők a trichotomizmus jegei. H. Crouzel bizonyos alapvető dualizmus meglétével párhuzamosan is megállapítja a hármas felosztás jelenlétét, s kijelenti, hogy Órigenész trichotomikus antropológiája beleillik a spekulatív és spirituális teológia koherens szintézisébe.⁸ Órigenész így ír:

5 FILORAMO, G., *A gnoszticizmus története*. Hungarus Paulus – Kairosz, Bp. 2000. 222-226.; LEISEGANG, H., *Die Gnosis*. Kröner, Leipzig, 1924. 281-297.; ANDRESEN, C., (Hrsg.): *Die Gnosis*. I. Bd. Artemis Verlag, Zürich-München, 1979.² 163-314.; RUDOLPH, K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.² 342-347.; BOUSSET, W., *Hauptprobleme der Gnosis*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907. 341-343. et passim.

6 CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen, 1969. 11 17-49.; HOLZNER, J., *Szent Pál*. Bp. 1982. 306. skk. o.; SCHMITHALS, W., *Die Gnosis in Korinth*. Göttingen, 1965.²

7 Gutbrod, W., *Die Paulinische Anthropologie*. Stuttgart-Berlin, 1934.; FESTUGIERE, A. J.: *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris, 1932. különösen 196. skk. o. trichotomikus értelmet tulajdonít 1Tesz 5,23-nak. Ld.: IVÁNKA ENDRE, *A trichotomikus antropológia a középkori és az ókori filozófiában*. Theológia, 1940. 222-230.

8 CROUZEL, H., *L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos*. In: Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Milano, 1981. 36.

„Ahogyan az ember valóban testből, lélekből és szellemből áll, ugyanazt kell gondolnunk a Szentírásról, amit Isten az emberek üdvözülése érdekében hozott létre.”⁹ Hasonlókat kell gondolnunk egyébként Nazianzosi Szent Gergelynek – éppen Apollinariosz ellen írt – sorait olvasva: „A pusztá testtel egyesült istenség nem ember, a csupán lélekkel egyesült istenség sem ember, de még akkor sem az, ha az értelmet kihagyva mindkettővel egyesül, mert az értelem az ember legfontosabb sajátossága.”¹⁰

Igen elterjedt eljárás a trichotomizmust Platónnak a lélekről vallott elképzeléseiből eredeztetni. Crouzel is teljes joggal mutat rá azonban arra, hogy a platóni elmélet és a fentiekben jellemzett trichotomizmus között lényeges különbség van. A platóni trichotomizmus¹¹ ugyanis csak magára a lélekre vonatkozik, az órigenészi, és az előbb érintett gnosztikus, voltaképpen trichotomizmusok pedig az egész emberre. (Hármaságot azután Arisztotelésznél szintén maga a lélekfelosztás, Plótinusznál egész emanációs elmélete, rendszere mutat.) Mindenesetre meg lehet állapítani, hogy a trichotomizmusról szólva akkor is jogosan merül fel Platón neve, ha nála csak a lélek síkján érvényesül a hármas felosztás. Elmélete ugyanis kifejezetten alapot teremt arra, hogy az ő eszméihez kapcsolódva a felosztást magára az emberre is ki lehessen terjeszteni. Ez jellemzi Plutarkhoszt, aki „*A Hold arca*” c. művében a következőket írja: „Sokan helyesen hiszik azt, hogy az ember összetett lény, azt viszont helytelenül gondolják, hogy csupán két részből van összetéve. Úgy gondolják, hogy az értelem a léleknek valamiféle része, s ezzel nem tévednek kevésbé, mintha azt hinnék, hogy a lélek a test része. Mert amennyire a lélek jobb és istenibb a testnél, ugyanolyan mértékben jobb és istenibb az értelem a léleknél. A test és a lélek keveredése hozza létre az értelemnélkülit, a szenvedélynek alávetett részt, míg az értelemnek és a léleknek az összekerülése az értelmeset.”¹²

Plutarkhosz idézett szavait követi igen érdekes „két halál”-elmélete: „Az első halál, amikor meghalunk, az ember három alkotórészét kettővé alakítja át, a második halál pedig a két részből egy alkotóelemre bontja”¹³, elsőn értve a lélek és a test, másodikon az értelem és a lélek elválását egymástól. Plutarkhosz végül az egész folyamatot így értékeli: „Mindkét elválásztás a természet rendje szerint történik így.”¹⁴ Hozzátennénk

⁹ ÓRIGENÉSZ, *De principiis*, IV. 2. 4.; Órigenész antropológiájáról ld. még: RAHNER, H., *Das Menschenbild des Origenes*. In: *Eranos Jahrbuch* 15. 1947. 197-248.

¹⁰ GRÉGORIOSZ NAZIANZÉNOSZ, *Epistulae* 101. Ford.: Vanyó László. A kappadókiai atyák. Bp. 1983. 465.

¹¹ *Politeia* 436a-441c; *Phaidrosz* 246a.; Platónnál ilyen sorokat is találunk: „Észt oltva a lélekbe, s lelket a testbe, építette fel a mindenséget.” *Timaios* 30b. Ford.: Kövendi Dénes. Művei, III. köt. Bp. 1984. 327.

¹² τον ανθρωπον οι πολλοι συνιθουσι μεν ορθως εκ δυειν δε μοιον συνιθουσι ουκ ορθως ηγγουται. μοριον γαρ ειναι πως ψυχης οιουται τον ιουιν, ουδεν ηττον εκεινων αμαρτανουιτες οις η ψυχη δοκει μοριον ειναι του σωματος νους γαρ ψυχης οσω ψυχη σωματος αμεινον εστι και θειοτερον. ποιει δ η μεν ψυχης <και σωματος μιξις το αλογον και το παθητικον η δε νου και ψυχης > συνιοδος λογον. Plutarkhosz: *Περὶ του εμφανιζομενου προσωπου τω κυκλω της σεληνης* (De facie quae in orbe lunae apparet), 28. Plutarch's *Moralia*, XII. Vol. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – W. Heinemann LTD, London, 1984. 196-197. PLUTARKHOSZ, *A Hold arca*, 28. Ford.: W. Salgó Ágnes. Bp. 1985. 53.; Ld. még: 97. (Szókratész daimónja, 22.).

¹³ Ον δ αποθνησκομεν θανατον ο μεν εκ τριων δυο ποιει τον ανθρωπον ο δ ει εκ δυειν. Οο.

¹⁴ I.m. 54. Plutarkhosz keresztény megbecsülésének ékes példáját nyújtja Ióánnész Mauropusz (Eukhaitész) XI. századi metropolita, a konstantinápolyi egyetem tanára, aki az antikvitás és a kereszténység összeegyeztetésére törekedett, s aki „Platón és Plutarkhosz” c. költeményében ezt írta:

még, hogy az elképzelés akkor is figyelemre méltó, ha a folyamatot fordítva tekintjük át. Fontosabb azonban ennél az, hogy a „két halál” elméletét később megtaláljuk az egyházatyák, elsősorban Szent Ágoston gondolkodásában, ahol viszont az jellegzetes módosuláson megy keresztül.

A „második halál” (δεύτερος θάνατος, mors secunda) bibliai fogalmát a Jelenések Könyvében találjuk meg. Az Apokalipszis szerint „Boldog és szent, akinek része van az első feltámadásban. A második halálnak ezeken nincs hatalma.” (Jel 20,6) „A gyávák, hitetlenek, gonoszok, gyilkosok, kicsapongók, csalók, bálványimádók és hazugok mind a lánggal égő kénköves tóba kerülnek. Ez lesz a második halál.” (Jel 21,8. Ld. még: Jel 2,11; 20,14). Általános vélemény szerint a „második halál” az igazi és örök halált, a lélek halálát, a kárhozatot jelöli.¹⁵ Meg kell jegyezni, hogy a Jelenések Könyvét megelőzően a „kettős halál” (διπλος θάνατος) kifejezését már Philón is több esetben és értelemben használta. Az ő felfogása szerint a lélek és a test szétválását követheti az erény által elhagyott lélek elgyengülése és halála.¹⁶

A keresztény szerzők közül Tertullianus az üldözés elől menekülő gyávaságának következményeként említi a „második halál” kifejezést.¹⁷ A fogalom azután előfordul Lactantius dualista antropológiájában. Lactantius egyrészt hangoztatja, hogy a halál nem semmisíti meg az embert, hanem jutalmat biztosít neki. Másrészt arról ír, hogy miként a testnek és a léleknek, amely az embert alkotja, két élete, úgy két halála is van. Az első halál a test és a lélek szétválása, a második halál a lélek elkárhozása és örök fájdalom.¹⁸ Augustinus a bűnbeesést és következményeit vizsgálva érinti a második halál kérdését. Magyarázata szerint az első halál a test és a lélek, a második pedig a lélek és Isten elválása egymástól.¹⁹ Bírálja azokat a filozófusokat, akik szerint a test és a lélek szétválása nem büntetés,²⁰ s kijelenti: Ádámban a lélek elszenvedte első halálát, s a második halál csak a kegyelem segítségével kerülhető el.²¹ Boethius végül a hírnév mulandó-

¹⁴ „Ó, Jézusom, pogányok közt ha volna még, / ki méltó arra, hogy ne érje kárhozat, / könyörgöm, Platón és Plutarkhoszt mentesítsd; / hiszen tanú reá szavuk s az életük, / hogy szent parancsaidhoz tartották maguk. / S ha fel nem ismerék mindnyájunk Istenét, / irgalmas nagy szerelmed által, úgy lehet, / megválthatod te mind, ha nincs is érdemük.” Dimitriosz Hadzisz (szerk.): A bizánci irodalom kistükre. Európa, Bp. 1974. 370. Ford.: Moravcsik Gyula.

¹⁵ TAKÁCS GYULA, *A Jelenések Könyve*. Paulus Hungarus – Kairosz, 2000. 70.; PHEME, PERKINS, *A Jelenések Könyve*. Korda Könyvkiadó – Bencés Könyvkiadó, Kecskemét-Pannonhalma, 1996. 83.; GÁL FERENC, *A Jelenések Könyve*. Agapé, Szeged, 1994. 68.; 72.

¹⁶ PHILÓN, *Περὶ ἀθλῶν καὶ ἐπιτιμιῶν* (De praemiis et poenis), 70.; Ld. még: Νομῶν ἱερῶν ἀλληγοριαὶ (Legum allegoriarum libri), I. 105. Vö.: PLUMPE, J. C., *Mors secunda*. In: Mélanges Joseph de Ghellinck S.J. I. köt. Gembloux, 1951. 388.

¹⁷ TERTULLIANUS, *De fuga in persecutione*, 7,4. Művei, Bp. 1986. 372. Ld. még: *De pudicitia*, 19.

¹⁸ LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*, VII. 10.; II. 12. Vö.: Plumpe, i.m. 391.; WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*. Heidelberg, 1960.; PERRIN, M., *Homo Christianus. Christianisme et tradition antique dans l'anthropologie de Lactance*. Lille, 1979.; Uő.: *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance*. Paris, 1981.; Magyarul: *Lactantius: Az isteni gondviselésről*. (Szerk.: Adamik Tamás) Helikon, Bp. 1985.; KENDEFFY GÁBOR, *Egy keresztény, aki nem tudta, hogy szeresse vagy gyűljölje ezt a világot*. Passim (Pécs), 2000. 1. 19-31.

¹⁹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIII. 2.

²⁰ I.m. XIII. 16.

²¹ Ut ex his duabus mors illa prima, quae totius est hominis, completeretur, quam secunda in ultimo sequitur nisi homo per gratiam liberetur. I.m. XIII. 15. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – W. Heinemann LTD, London, 1966. Vol. IV. 184.

ságáról börtönében elmélkedve írja: „S ha azt hiszed, megtoldhatod még életed / Neved tűnékeny fényivel, / Eljő a nap, mely ezt is elragadja majd, / S halott léssz másodízben is.”²² Ezekben az eszmékben fellelhetjük az anyagról és a testről vallott görög és keresztény felfogás különbségét, valamint azt a keresztény tanítást, hogy a halál nem természettörvény, hiszen Isten nem eszerint teremtette az embert.

Ami a trichotomizmus kérdését illeti: míg a fentiek értelmében az antik filozófia talaján a trichotomizmus a lélekrészek platóni elméletének egyik természetes továbbfejlesztéseként jelenik meg, a keresztény gondolatvilág, érthetően, távolról sem biztosít ilyen zavartalan utat a trichotomizmus elvének. Említettük, hogy a kereszténységhez kapcsolódóan az igazi trichotomizmus elsősorban Apollinarioszt, valamint a valentiniánus gnosztikusokat jellemzi. Nyilvánvaló, hogy a gnosztikusok és az orthodox egyház között a trichotomizmus nélkül is áthidalhatatlan ellentétek feszülnek. Hasonlóképpen egyértelmű, hogy Apollinariosz trinitológiai és krisztológiai elképzelései a tanítóhivatal élesen elutasító állásfoglalásait váltották ki. Azt lehet mondani azonban, hogy önmagában a trichotomizmus is elegendő lett volna arra, hogy felfogását tévesnek nyilvánítsák, bár a trichotomizmus elítélésében nyilván az apollinarioszi trinitológiai-krisztológiai eszmék elvetése is szerepet játszhatott. Ez pedig egyrészt azáltal látható be, ha az embernek arra a szerepére gondolunk, amit a teológia a szellemi és anyagi világ közti közvetítő funkciójában, rendeltetésében jelölt meg. Ha ugyanis ez az alapvető dualitás ad keretet az ember természetének is, akkor testi valóságán kívül igen nehéz volna az emberi természet szellemi és lelki részének különbségét is fenntartani. Másrészt tekintetbe kell vennünk, hogy a görög gondolkodás racionalista tendenciáival szemben a „szellemi lélek” elfogadott keresztény fogalma megfelelő lehetőséget és keretet biztosít arra, hogy a szeretet, a jámborság, az alázat, s a keresztény tanítás és szellemiség lényegéhez tartozó hasonló lelki erények ne a „lelketlen” ész vezérletével, ugyanakkor ne is „irracionalisan”, hanem végül is a szellemmel együttműködve, az isteni Bölcsesség, Logosz jegyében érvényesülhessenek. A „szellemi lélek” kategóriájának kialakulásához azonban nyilván hozzájárult az is, hogy szellem, lélek és test kölcsönhatásai közül valóságosan is a szellem és a lélek egymásba fonódása a legbensőségesebb, leghatározottabb, egyúttal pedig a legtisztázatlanabb is.

²² BOETHIUS, *A filozófia vizsgálata*, II.7. Helikon, Budapest, 1970. 49. Ford.: Hegyi György.; „Quod si putatis longius vitam trahi / Mortalis aura nominis, / Cum sera vobis rapiet hoc etiam dies, / Iam vos secunda mors manet.” *Consolatio philosophiae*, II.7.25-26. *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1997. 222.

Studia Wesprimiensa

A Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola folyóirata

Felelős kiadó és szerkesztő: *Dr. Varga István rektor*

Teológia és szociális munka tárgykörben tartalmazza a Főiskola két szakán tanító tanárok tanulmányait, továbbá külföldi vendégprofesszoroknak a Főiskolán tarott előadásait.

Megrendelhető a Főiskola címén:

8200 Veszprém, Jutasi út 18/2.; Tel.: 88/426-116; Fax.: 88/426-865

A 2000/1-2. szám (328 old) ára: 1200 Ft; 2001/1-2. szám (536 old) ára: 1800 Ft

A 2001/1-2 szám tartalmából:

TEOLÓGIA

BIRHER NÁNDOR

A személy fogalmáról az egyházjogban

DUKAI ANDRÁS

Brandenstein Béla bölcselete, Magyarországi pályakép és bibliográfia (1901-1945)

GÁRDONYI MÁTÉ

A felvételi korhatár kérdése a Trienti Zsinat szemínáium-dekrétumában

HORVÁTH MÁRIA

Posztmodern szorongás

IVANCSÓ ISTVÁN

Biblia a görög szertartású liturgiában

JOS JANSSENS

Arecheologia cristiana

KÓCSI GYÖRGY

Jotám meséje a hatalom és a karizma fényében

KALETA GÁBOR

A CIC 113. kánon 1. §-ának szövegelemzése

KUMINETZ GÉZA

A vegyes házasságok a hatályos egyházjog tükrében

NORBERT LOHFINK

A növekedés

SZABÓ PÉTER

Hierarchák egyházközi konventje (CCEO 322. kán.)

SZENDI JÓZSEF

A modern teológia személyes jellege

SZOCIÁLIS MUNKA

ALBERT JÓZSEF

A magyar társadalom változása a rendszerváltástól napjainkig a társadalmi jelzőszámok tükrében

BÁLINT BÁNK

Hogyan változik a tanár szerepe a diák különböző életszakaszaiban?

BIRHER NÁNDOR - SÁVAI JÁNOS - TROSITS ANDRÁS

„Megtört a jég” (avagy ki tanítsa Magyarországon az ember-, erkölcs és vallásismeretet, és ki képezzen ilyen tanárokat?)

BIRHER NÁNDOR - TROSITS ANDRÁS - SEBŐ JÓZSEF

Pályázzunk! Pályázzunk? - de hogyan?

FEHÉR CSABA

Rehabilitáció: fikció vagy valóság?

MAGYAR ZSÓFIA

A Kaposi Mór Megyei Kórház egészségügyi dolgozóinak a kórházi szociális munkáról

NAGY EDIT

Szenvedélyeink, az önpusztító életmód mentálhigiénes megközelítése

OLÁH MIKLÓS

A nonprofit szektor szerepe és lehetőségei a szociális feladatellátásban

TROSITS ANDRÁS - SEBŐ JÓZSEF

„Életed: ajándék és küldetés”

VARGÁNÉ KALOCSAI ADRIENN

A nappali ellátásban részesülő értelmi akadályozottak és családjaik helyzete Veszprémben

HARSÁNYI PÁL O.F.M.

Genetikai forradalom: valóban minden jó, ami technikailag lehetséges?

A humán genom feltérképezése, a klónozás lehetősége és az egyes örökletes betegségek kihívása a géntechnika felértékelődését jelentette az utóbbi évtizedben. Ez a folyamat sajnos abba az irányba mutat, hogy a természettudományos eredményeket nem a test-lélek egysége, ember egészének java szempontjából értékeli. Legtöbbször a kísérleti eredmények későbbi társadalmi hatásairól, az alkalmazás szimbolikus jelentéséről és a felvetődő szociális igazságosság kérdéseiről szó sem esik. Ebben a tanulmányban a genetikai kutatások eredményeinek felhasználásáról és ezek etikai vonatkozásairól lesz szó, így a genetikai tesztekéről, a génterápiáról, a klónozásról és az őssejtekkel kapcsolatos kísérletekről.

ELŐZMÉNYEK

Az 1900-as év jelezte a huszadik században kibontakozó biológiai forradalom nyitányát, amikor H. de Vries, K. Correns és E. Tschermak felfedezte G. Mendel nyolc éves kutatómunkájának eredményét (1856-1863). Mendel növénykeresztezési kísérleteivel rájött a fenotípusos jellegek átörökítésének néhány alapjellegzetességére: az egyes tulajdonságok elkülönülő egységekben vannak meghatározva, melyek az ivarsejtekben találhatóak. 1902-ben egy fiatal amerikai kutató, W. S. Sutton Mendel eredményei és saját kísérletei alapján a tulajdonságok átörökítéséért felelős elkülönülő egységeket a sejtekben megfigyelhető kis testecskékhez (kromoszómákhoz) kötötte, melyek több ilyen egységet tartalmaznak¹. Ezekhez az információhordozó egységekhez W. Johansen rendelte a *gén* nevet. Ezt a feltételezést 1910 és 1913 között T. H. Morgan és A. H. Sturtevant kísérletesen is igazolta². Így már 1913-ban világos volt, hogy a gén mint anyagi valóság,

¹ SUTTON, W. S. *The chromosomes in heredity*, „Biological Bulletin” (1903) vol. 4, 231-251.

² SERRA, A., *La rivoluzione genomica. Conquista, attese e richi*, „La Civiltà Cattolica” (2001) II, n. 3623, 440.

a biológiai információ hordozója, de ennek valós természete csak a molekuláris biológia fejlődésével vált ismertté, nagyjából 1940 és 1970 között. Ennek a három évtizednek kiemelkedő eseménye volt a DNS helikális szerkezetének felismerése³ és a genetikai kód megfejtése⁴, amely a bázispárokban tárolt információ expresszióját szabályozza. Mindezen alapvető fontosságú ismeretek visszaellenőrzésére 1976-ban került sor, amikor Th. H. Maugh-nek sikerült mesterségesen szintetizálnia a tirozin tRNS génjét⁵, amit egy olyan bakteriofágba ültetve, melynek előtte ez a génje mutációt szenvedett, a fág visszanyerte tirozinszintetizáló képességét.

A gének összessége, a genom az élő szervezet fejlődésének és működésének programja, ami minden sejtben megtalálható jelen, és amely a sejtek egymás közötti, valamint a sejtek és környezetük közötti információáramlással folyamatos kölcsönhatásban van.

GENETIKAI FORRADALOM: EREDMÉNYEK ÉS KILÁTÁSOK

Az eddigiek alapján szükségessé vált a DNS-ben tárolt információ „elolvasása”, azaz az egyes kromoszómák és gének bázissorrendjének (szekvenciájának) ismerete; a „szavak fölismerése”, azaz az egyes gének elkülönítése és helyük meghatározása a kromoszómákon, és végül a „szavak megértése”, ami az egyes gének specifikus aktivitásának és kölcsönhatásainak ismeretét jelenti. Ez a feladat szinte beláthatatlannak tűnik, aminek felgöngyölítésében három időszakot különíthetünk el.

A géntérképezés jellemezte az első, 1973-tól 1988-ig terjedő időszakot, mely elsősorban a körülbelül 4000 genetikai betegségért felelős gén térképezésére irányult. 1989 augusztusában körülbelül 3750 DNS-szakaszt ismertek, melyek között 1677 gén szerepelt. Ez a szám szerény, de mégis jelentős előrelépést jelentett⁶. A gének közül említésre méltó a Duchene és a Becker izomdisztrófia génje az X kromoszómán, a cisztikus fibrózisé a 7-es, és egy fontos enzim, a katekol-O-metiltranszferáz enzimé a 22-es kromoszómán⁷. Ebben az időszakban olyan új technológiákat vezettek be, melyeket az 1989-től 2001-ig tartó, a *humán genom szekvenálásának időszakában* alkalmaztak.

A teljes emberi génállomány szekvenálásához egy kiterjedt és összehangolt programra volt szükség, ami több éves bizonytalanság után végül a *Human Genome Project* (HGP) néven született meg, ami az emberi DNS-állomány körülbelül 3500 millió bázispárjának szisztematikus leolvasását tűzte ki célul. A program 1988. szeptember 8-án kezdődött a *Human Genome Organisation* (HUGO) irányításával, amely 13 ország 42 szakértőjét fogta össze. Az első összejövetelt szeptember 6-án és 7-én tartották a svájci Montreux-ban. A szekvenálás befejezését 2005-re tűzték ki. Az Egyesült Államokban, amely a legnagyobb anyagi támogatást, évi 200 millió dollárt nyújtott a programhoz, az

³ WATSON, J. D. – CRICK, F. H. *Molecular structure of nucleic acids. A structure of deoxyribose nucleic acid*, „Nature” (1953) vol. 171, 737-738, 964-967.

⁴ Vö.: KHORANA, H. G. *Polynucleotid synthesis and the genetic code*, „The Harvey Lectures”, Series 62 (1968) 79-105; M. NIREMBERG, *RNA codewords and protein synthesis. The effect of the trinucleotides upon binding of sRNA to ribosomes*, „Science” (1964) vol. 145, 1399-1407.

⁵ Vö.: MAUGH, TH., *The artificial gene. It's synthesized and it works in cell*, „Science” (1976) vol. 194, 44.

⁶ Vö.: RUDDLE, F. H. – KIDD, K. K. *The Human Gene Mapping Workshops in Transition*, „Cytogenetics Cell Genet” (1989) vol. 51, 1-2.

irányítási feladatokat a *National Institute of Health* (NIH) és a *Department of Energy* (DOE) végezte. Ebben a kiterjedt programban laboratóriumok százai vettek részt az Egyesült Államokban, Európában és Japánban. Az előbb említett két szervezet, a NIH és a DOE elhatározta, hogy az emberi genomra vonatkozó első eredményeket (*working draft*) 2001-ig nyilvánosságra hozzák⁸. Erre végül 2000. június 26-án került sor, mely a DNS információtartalmának 95%-át tette közzé, és a program teljes befejezését 2003-ra prognosztizálta⁹. Hosszú tárgyalások után a két legjelentősebb természettudományos folyóirat is közölte az elért eredményeket, az államilag finanszírozott és F. Collins által irányított program eredményeit a *Nature*¹⁰, a magánpénzből megvalósított és J. C. Venter által koordinált kutatásokét pedig a *Science*¹¹.

A genetikai forradalom jelenleg is tartó szakasza az egyes gének pontos helyének és feladatának meghatározását jelenti. Ezek a feladatok természetesen már a második szakaszban elkezdődtek. 1994-ben, a program kezdete után hat évvel már ismerték 4000 gén pontos helyét és funkcióját, melyek közül 700 – mutáció esetén – súlyos örökletes betegségekért felelős¹². Fontosságuk miatt érdemes megemlítenünk néhány ilyen gént: az 5-ös kromoszóma APC génje a vastagbél polipózis adenómájáért, a 17-es kromoszóma BRCA1-es génje és a 13-as kromoszóma BRCA2-es génje az emlő és a petefészek daganatos megbetegedéseiért felelős¹³.

Ez az intenzív és összehangolt munka 2001. április 8-án a *Genome Data Base* (GDB)¹⁴ nevű adatbankban 12 084 gént ismeretét eredményezte, melyek közül 10 341 térképezése végleges, azaz egy adott kromoszómán ismert a gén pontos helye, további 1743 gén esetében még további pontosításokra van szükség.

Ebből a hatalmas munkából világosan kiderült néhány alapvető fontosságú ismeret: minden gén tartalmaz egy átíródo szakaszt (*exon-t*¹⁵) és nem kódoló szakaszt (*intron*¹⁶); az egyes mutációk igen eltérő súlyosságú betegségeket idézhetnek elő. Itt elegendő a Duchene és a Becker izomdisztrófiára gondolni, ahol az első sokkal súlyosabb a máso-

7 Vö.: KUNKEL, L. M. – MONACO, A. P. (et al.), *Molecular genetics of Duchene muscular dystrophy*, „Cold Spring Harbor Symposia in Quantitative Biology” (1986) vol. 51, 349-350.

8 Vö.: COLLINS, F. S. – PATRINOS, A. (et al.), *New goals for the U. S. Human Genome Project: 1998-2003*, „Science” (1998) vol. 282, 682-689.

9 Vö.: PENNISI, E., *Finally, the Book of Life and instructions for navigating it*, „Science” (2000) vol. 288, 2304-2307.

10 Vö.: THE GENOME INTERNATIONAL SEQUENCING CONSORTIUM, *Initial sequencing and analysis of the human genome*, „Nature” (15 February 2001) vol. 409, 860-941.

11 Vö.: VENTER, J. C. (et al.), *The Sequence of the Human Genome*, „Science” (16 February 2001) vol. 291, 1304-1351.

12 Vö.: MURRAY J. C. – WEISSENBAACH, J. – WHITE, R. (et al.), *A comprehensive human linkage map with centimorgan density*, „Science” (1994) vol. 265, 2049-2054.

13 A. SERRA, *La rivoluzione genomica...*, 445.

14 Vö.: GDB, *Count of Mapped Genes by Chromosome*, Last Updated: Sun. Apr. 8, 2001, in <http://www.gdb.org/gdbreports/CountGeneByChromosome.html>

15 A több darabban kódolt gének egy-egy kifejeződő (expresszáldó) szakasza, melyek egymástól közbeékelte DNS szakaszokkal, *intron*okkal vannak elválasztva.

16 Eukariota génen belül *exon*okkal határolt DNS szakasz, amely a hnRNS-re átíródik ugyan, de később onnan kivágódik, és az érett mRNS-ben már hiányzik. [hnRNS = heterogén nukleáris RNS. Az átíródás első terméke az eukariotákban, az mRNS prekursora. A szakaszosan kódolt gének átírási termékeiből az intron(ok)nak megfelelő RNS-szakaszok kihurkolódnak, majd eltávolításra kerülnek.]

17 Vö.: HOFFMAN, E. P. – KNUDSON, C. M. – CAMPBELL, K. P. (et al.), *Dystrophin: The protein product of the Duchenne muscular dystrophy locus*, „Cell” (1987) vol. 51, 919-928.

diknál. Az izom normális működéséhez szükséges disztrófin nevű fehérjét kódoló gén két különböző mutációjáról van szó ebben az esetben¹⁷. A cisztikus fibrózis génje esetében több, mint 300 mutációt ismernek, melyektől egy olyan fehérje szintézise függ, ami a transzmembrán iontranszportot szabályozza¹⁸.

Az emberi gének száma jóval kisebb (24 000-40 000), mint ahogy azt korábban sejtették¹⁹. Ennél jóval összetettebb az egyes gének kölcsönhatásainak és szabályozásának megismerése az egyedfejlődésben és a különböző szövetek és szervek élettani működéseiben.

VÁRAKOZÁSOK ÉS VESZÉLYEK

Az előbbieken röviden bemutatott minőségváltás a genetika és a molekuláris biológia tudományában egyrészt túl gyors és túl nagy elvárásokat táplál a szélesebb közönségben, másrészt viszont komoly visszaélésekre is lehetőséget ad, melyek egy része mára már valóság.

A genetikai ismeretek egyik legközvetlenebb alkalmazása a *patogén* (betegséget okozó) gének *hordozóinak azonosítása*, szűrése. Itt szó lehet egészséges hordozókról és olyanokról is, akiknél az adott betegség előbb vagy utóbb kialakul. A lehetséges tesztek száma egyre nő, melyekhez elegendő néhány milliliter vér a születést követő vizsgálatokhoz, egy kevés magzatvíz, a köldökzsinórból vett vér vagy korionboholy a terhesség alatti diagnózisokhoz, vagy egy-két sejt a korai 8-16 sejtjes embrióból a beágyazódás előtt végzendő genetikai tesztekhez. A terhesség alatti és a beágyazódás előtti vizsgálatok lehetősége az utóbbi 25 év orvosi biológiai kutatásainak egyik jelentős eredménye. Ugyanakkor az így felismert betegségek megelőzésének illetve gyógyításának nehézsége, vagy lehetőségének hiánya olyan társadalmi nyomást hozott létre, mely a beteg magzati életek elpusztításának irányába hat. Ez a tendencia nemcsak az orvostudomány céljával és az orvosi etika alapelveivel ellentétes, hanem társadalmi instabilitást is eredményez, amennyiben a leggyengébb és legvédtelenebb emberek elpusztításának gyakorlatát folytatja. A kevésbé szerencsés élet méltósága, mint alapérték, súlyos sérelméről van itt szó, valamint a szeretet hiányáról, amely a hátrányos helyzetű embert segíteni és nem megölni kívánja.

Az újabb genetikai eredmények alkalmazásának egy további területe a *szomatikus génterápia*. A módszernek komoly jövőt jósolt W. F. Anderson, aki megfogalmazta, hogy a hibás gént tartalmazó sejtbe a normális gén átvihető – a csontvelő őssejtjeibe, a limfocitákba, a fibroblasztokba – és ott ezek a gének normális működést fejtenek ki²⁰. A génterápiás kísérletek a különböző tumorok, az AIDS és bizonyos genetikai rendellenességek területén 1991-ben kezdődtek, a kezdeti optimizmust intenzív kutatómunka és óvatosság

¹⁸ Vö. TSUI, L.-C., *The spectrum of cystic fibrosis mutations*, „Trends in Genetics” (1992) vol. 8, 392-398; D.P. RICH, D. P. – ANDERSON, M. P. – GREGORY, R. J. (et al.), *Expression of cystic fibrosis transmembrane conductance regulator corrects defective chloride channel regulation in cystic fibrosis airway epithelial cells*, „Nature” (1990) vol. 347, 358-363.

¹⁹ A. SERRA, *La rivoluzione genomica...*, 446.

²⁰ Vö. ANDERSON, W. F., *Prospects of human gene therapy*, „Science” (1984) vol. 226, 401-409.

²¹ Vö. ROSS, G. – ERICKSON, R. (et al.), *Gene therapy in the United States: A five years status report*, „Human Gene Therapy” (1996) vol. 7, 1781-1790.

követte²¹. Az Amerikai Humángenetikai Társaság (*American Society of Human Genetics*) nemrégiben megállapította, hogy a génterápiát csak a génexpresszió mechanizmusainak pontos, megfelelő állatkísérletekre épülő, ismeretében szabad végrehajtani²². Mindezek ellenére a szomatikus génterápia a mai genetikai kutatás egyik legizgalmasabb és legígéretesebb területe²³, sőt a méhben végzett génterápiával kapcsolatosan már kísérleteket is végeztek²⁴, melyet az Etikai Bizottságok egyelőre csak állatokon engedélyeztek.

Az *ivarsejtek génterápiája* a genetikai ismeretek harmadik alkalmazása, melyet egyre nagyobb érdeklődés övez. A génátvitel ebben az esetben a petesejtbe, a zigótába vagy az igen korai fejlődési fázisban lévő embrióba történik. Az állatkísérletekből ismert, hogy a DNS mikroinjekcióval bejuttatható a megtermékenyített petesejt pronukleuszába, és az így bejuttatott gének a zigóta osztódása során továbbadónak az utódsejtbe, valamint mennyiségi és szövetspecifikus expressziójuk – az elvégzett állatkísérletek tanúsága szerint – ellenőrizhetőnek tűnik²⁵. Az ember esetében is tanulmányozható, megelőzés céljával, az ivarsejtek genetikai állományának módosítása, de mindig az emberi lény fogantatásától meglévő méltóságának tiszteletben tartásával. Mindazonáltal elég erős az ellenállás az emberen végzett és az ivarsejtek vonalát érintő kísérletekkel szemben, hiszen a visszaélés kockázata óriási, valamint az ember génexpressziójának szabályozása egy rendkívül összetett és még kevésbé ismert rendszer. A születő emberek előzetes szempontok szerinti szelekciója, vagy genetikai állományuk módosítása kísértetiesen emlékeztet a „felsőbbrendű rassz” fogalmának fenyegető történelmi tényére²⁶.

További alkalmazásként jelentkezik a *klónozás*, amely akkor vált igazán jelentőssé, amikor rájöttek arra, hogy egy felnőtt sejt is visszanyerheti a differenciálódása során elvesztett totipotenciáját. Ezt igazolta az 1996. július 5-én született nőstény bárány, *Dolly*, aki 277 klón egyetlen túlélőjeként vált ismertté. A kísérletet az edinburghi Roslin Intézet két skót kutatója Jan Wilmut és K. H. S. Campbell irányította, eredményeiket pedig a *Nature* 1997. február 27-i számában tették közzé.

Maga a klónozás szó nem egyértelmű kifejezés, hiszen több biológiai beavatkozást is értenek alatta. Egyik, egyébként helytelen, értelmezése szerint a korai fejlődési fázisban lévő embrió még totipotens utódsejtjeinek szétválasztását jelenti. Ez a folyamat mesterségesen éri el azt, ami az egypetűjű ikrek kialakulásakor megvalósul. Az állatvilágban már a harmincas évektől kezdve a zigótából származó első utódsejtek szétválasztásával kísérleteztek azért, hogy egymással genetikai szempontból megegyező egyedeket hozzanak létre. 1993-ban a George Washington University Medical School két kutatója, Jerry L. Hall és Robert J. Stilmann 2, 4 és 8 sejtes humánembriókon végrehajtott sejtszétválasztási kísérleteik adatait tették közzé. A kísérleteket az illetékes Etikai Bizottság előzetes jóváhagyása nélkül hajtották végre. A szó egzaktt értelmében vett klónozás egy fel-

²² BOARD OF DIRECTORS OF THE AMERICAN SOCIETY OF HUMAN GENETICS, *ASHG Statement on Gene Therapy*, April 2000, „American Journal of Human Genetics” (2000) vol. 67, 272-273.

²³ Vö. GURA, T., *After a setback. Gene Therapy progresses... gingerly*, „Science” (2001) vol. 291, 1692-1697.

²⁴ Vö. ZANJANI, E. D. – ANDERSON, W. F. *Prospects for „in utero” human gene therapy*, „Science” (1999) vol. 283, 2084-2088; CAPLAN, A. L. – WILSON, J. M. *The ethical challenges of „in utero” gene therapy*, „Nature Genetics” (2000) vol. 24, 107.

²⁵ Vö. GORDON, J. W. *Micromanipulation of embryos and germ cells: an approach to gene therapy?*, „American Journal of Medical Genetics” (1990) vol. 35, 206-214.

²⁶ SERRA, A., *La rivoluzione genomica...*, 450.

nőtt sejt sejtmagjának (vagy a sejt egészének) egy nukleált (sejtmagjától korábban megfosztott) petesejtbe való beültetését jelenti. Ezen túl a klónozás kifejezés nemcsak egy egész szervezetre, hanem más biológiai entitásokra is vonatkozhat. Egyetlen gént is lehet klónozni például azért, hogy humáninzulint termeltesünk egy baktériummal az inzulinfüggő diabétesz tüneti kezelésére; létrehozhatunk sejtvonalakat klónozással kutatási és gyógyászati célokra, sőt egész növényi, állati vagy emberi szervezeteket is előállíthatunk ezzel a technikával.

Az emberi szervezet klónozása alapvetően két céllal történhet, az egyik az új egyed létrehozása, a másik a helytelenül *terápiás klónozás*nak nevezett eljárás. J. A. Thomson és munkatársai 1998. november 6-án igazolták, hogy az 5-6 napos humánembrió sejtjei felhasználhatók embrionális őssejtek terápiás céllal történő létrehozására. Ebben az esetben természetesen a létrehozott embriókat elpusztítják, az embriócsomóból kinyert és később nukleált sejtekbe egy felnőtt sejtmagját ültetik, és így embrionális sejtvonalakat, klónokat nyernek²⁷. Ezekből a sejtekből, akár genetikai módosítással, a kívánt és immunológiailag az illető személlyel kompetens differenciált sejtek hozhatók létre. A folyamat az elpusztított embrió számára egyáltalán nem terápiás hatású! Az alábbiakban említett *Donaldson Report* is (1.15), bár más okból, kerüli ezt a kifejezést. Az angol kormány – komoly nyomásra²⁸, 2000 augusztusában, egy végleges törvény megalkotásáig, és elfogadva a *Chief Medical Officer's Expert Group Report (Donaldson Report)* ajánlásait²⁹ – engedélyezte a fenti eljárást. Ezt követően az angol szabadalmi hivatal engedélyezte a Geron Company (Melon Park, California) számára a kísérletek végrehajtását, mely J. A. Thomson munkáit is finanszírozta, aki időközben megvásárolta az edinburghi *Roslin Biomed* Intézetet, ahol *Dolly* is született. A szabadalom olyan állatembriókkal folytatott kísérletekre vonatkozik, melyek egyes sejtjeit egy már nyugalomban lévő (differenciálódott) sejt sejtmagjával látnak el a saját sejtmag eltávolítása után. Mindez a blasztula (hólyagcsíra) fejlődési állapotig, azt is beleértve, végezhető. A Geron Társaság elnökhelyettese szerint a szabadalom a humánembrióra is kiterjed, mert a kísérletek megfelelnek azon két angliai Etikai Bizottság követelményeinek, melyek az új törvény megalkotását kérték³⁰. Így a humánembrióval történő visszaélés mára nem pusztán veszély, hanem megvalósult tény. A humánembrió „rendelkezésre álló tárgy” alacsonyodott, ami szabadalmaztatható és kihasználható³¹.

²⁷ Vö.: SOLTER, D. – GEARHART, J. *Putting stem cells to work*, „Science” (1999) vol. 283, 1468-1470.

²⁸ Vö.: MARSHALL, E., *Briatrain urged to expand embryo studies*, „Science” (1998) vol. 282, 2167-2168.

²⁹ Vö. DEPARTMENT OF HEALTH, *Stem Cell Research: Medical Progress with Responsibility. A Report from the Chief Medical Officer's Expert Group Reviewing the Potential of Developments in Stem Cell Research and Cell Nuclear Replacement to Benefit Human Health*. Ez a „Donaldson Jelentés”-ként ismertté vált dokumentum az első szisztematikus tanulmány az őssejtekről az Egyesült Királyságban, mely a *Department of Health* honlapján is megtalálható. A dokumentumot Tony Blair brit miniszterelnök ismertette 2000. augusztus 16-án, majd decemberben az alsóház (*House of Commons*) és 2001. januárjában pedig a felsőház (*House of Lords*).

³⁰ Vö.: VOGEL, G., *Company gets rights to cloned human embryos*, „Science” (2000) vol. 287, 559.

³¹ SERRA, A., *La rivoluzione genomica...*, 451.

³² Vö.: WARNOCK, M., (ed.), *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*, Her Majesty's Stationery Office, London, 1984. 1991 és 1998 között Nagy-Britanniában 763 509 humánembrió állítottak elő, melyek közül 351 617-et „használtak” *in vitro* megtermékenyítés során, és 48 444-et kutatási célokra; 118-at állítottak elő közvetlen kísérletes célokra (Donaldson-jelentés 3.5), idézi: CASALONE, C., *Clonazione e cellule staminali. In margine al Rapporto Donaldson*, „Aggiornamenti Sociali” 51 (2000/11) 722, n. 14.

A Donaldson-jelentés beleillik azon brit dokumentumok sorába, melyek a humán-embrióval kapcsolatos kísérletekkel foglalkoznak. Ezek között az első a Warnock jelentés³², amely 1984-ben szabad utat adott a 14 naposnál fiatalabb, és pre-embrióknak hívott emberi lényeken folytatott kísérleteknek, ami ma is érvényes normatíva Nagy-Britanniában. 1990-ben a megtermékenyítéssel és a humánembriológiával foglalkozó brit hatóság közzétett egy határozatot, mely megengedte az úgynevezett „létszám feletti” embriókon történő kísérletezést. Ezeket az embriókat tartalékként hozták létre, de végül nem kerültek beültetésre a mesterséges megtermékenyítési technikák során. Ezen túl megengedte embriók létrehozását pusztán kísérleti célokra is a következő kutatási feladatok megvalósításához: a terméketlenség kezelésére vonatkozó kutatások, az örökletes genetikai megbetegedések és a spontán abortuszok okainak vizsgálata, hatékonyabb fogamzásgátló módszerek kikísérletezése, genetikai rendellenességek beágyazódás előtti felismerési módszereinek kidolgozása. Így ez a határozat elvben már lehetővé tette embriók létrehozását embrionális őssejtek kinyerése céljából, amennyiben ez valamely az előbbiekben felsorolt kutatási irányok egyikét szolgálja. Később igény történt arra is, hogy a nem örökletes betegségek gyógyítására vonatkozó kutatást is lehessen végezni embrionális őssejtekkel, ezt tette lehetővé a már említett *Donaldson-jelentés* (1.2-1.3)³³.

REPRODUKTÍV KLÓNOZÁS

A klónozás biológiája még távolról sem olyan pontosan ismert, mint azt a tömegkommunikációs eszközökben megjelenő hírek alapján a nagyközönség gondolhatja. *Dolly* születésével kapcsolatban is számos kérdés merül fel. Edinburghben 277 egyesítési kísérletből csak 8 volt sikeres, azaz ennyiben indult meg az embrionális fejlődés, de ebből a nyolc embrióból csak egy jutott el a születésig. Valószínűleg a klónozási technika fejlődésével ez az arány javítható. További bizonytalanság azonban, hogy a 277 sejt-donor között néhány totipotens őssejt is lehet, hiszen őssejtek a felnőtt szervezetben is megtalálhatók. Nem pontosan tisztázott az anyai mitokondriális DNS szerepe, valamint a beültetett sejtmag kora molekuláris szinten is megjelenik (például a kromoszómák telomerjeiben), és még számos további részlet vár alaposabb vizsgálatra.

Természetesen ha klónozással hoznának létre új emberi individuumot, akkor annak ugyanolyan személyi méltósága lenne, mint bármelyikünknek. A donorral szinte megegyező genetikai hasonlóság, a mutációktól eltekintve, körülbelül ugyanolyan, mintha egypetéjű ikrekről lenne szó. A Pápai Életvédő Akadémia állásfoglalása a klónozott személy és az emberi nemzés méltóságának tagadása miatt ítéli el ezt a technikát³⁴. A reprodukív klónozást azonban nemcsak a Tanítóhivatal veti el, hanem ebben a tekintetben széles körű az egyetértés még akkor is, ha az elítélés egymástól markánsan eltérő okok alapján történik is.

A pragmatikus amerikai vélemény szerint a klónozás jelenleg ismert technikája igen alacsony hatásfokú (juhfélék esetén 2%³⁵), és nagyon magas a rizikófaktora, ezért ennek

³³ CASALONE, C., *Clonazione e cellule staminali...*, 722.

³⁴ PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Riflessioni sulla clonazione*, „L'Osservatore Romano”, 25 giugno 1997, 7; magyar ford., PÁPAI ÉLETVÉDŐ AKADÉMIA, *Megjegyzések a klónozással kapcsolatban*, in GAIZLER GYULA, *Bioetika*, Dr. Gaizler Gyula örökösei, Budapest, 1999 (Pázmány könyvek), 244-249.

³⁵ PENNISI, E., (et al.), *Clonage: la natura résiste*, „La Recherche” (2000) vol. 334, 28s.

nem lehet kitenni egy emberi lényt. Az Egyesült Államokban öt éves moratóriumot vezettek be a reprodukív klónozással szemben, és erre a célra közpénzek sem használhatók³⁶. Ez az érvelésmód azonban esetleges, hiszen fölvetődik a kérdés, hogy ha a módszerek biztonságosabbá válnának, akkor etikailag lehetségessé válna ez az eljárás?

Még mielőtt utópisztikus témának vagy pusztán akadémiai kérdésnek értékelnénk a klónozás kérdését, érdemes arra gondolni, hogy az antropológiai és szociális vonatkozások elhallgatása hamarosan olyan ésszerű és részvétből fakadó klónozási terveknek adna helyet, mint egy szegény özvegyasszony halálán lévő egyetlen fiának pótlása, vagy már elhunyt személyek utódainak létrehozása. A tanítóhivatali állásfoglalás első szempontja az utódnemzés, az emberi *kétneműség funkcionális szintre való redukálása*. Ez antropológiai szempontból sérti az apa és az anya szerepét, ami a felnövekvő utódban is személyiségzavarokat okozhat. További szempont a klónozás *társadalmi hatása*, amennyiben az az emberi személy legalapvetőbb rokoni viszonyait tagadja, ugyanis itt ezek perverzioja történik. Egy nő ikertestvére lehet tulajdon anyjának, mert biológiai apa hiányában ő saját nagypapjának a lánya. A klónozás lehetősége által bújtatva táplált „mindenhatóság” mítosza egy *szelektív emberfelfogást* dédelget, ami további érv a szóban forgó eljárás ellen. Ezen felfogás azt a gondolkodást erősíti, mely szerint a férfi és a nő értéke nem személyi önazonosságától függ, hanem azoktól a biológiai tulajdonságoktól, melyeket természettudományos alapon értékelni és szelektálni lehet. A klónozás igen hátrányos *pszichológiai hatással* is jár, mivel a klónozott személy egy másik személy „másolataként” (legalábbis biológiai értelemben) jön a világra, ami lelki szenvedést okozhat neki, bizonytalanságba sorolhatja pszichikai identitását. Valakit érdemes volt klónozni, így hasonmására sok terhes elvárás és figyelem nehezedik, ami valóságos merénylet személyi szubjektivitása ellen. Klónozni nemcsak új egyed létrehozása miatt lehet, hanem az *embrióklónozás* *össejtek létrehozásának forrása is lehet*. Az embrionális össejteket a magzat elpusztításával nyerik, ami az emberi individuum nyilvánvaló eszközértékűvé tétele és indokolatlan, brutális elpusztítása is egyben. Jogi szempontok is sérülnek ezzel az aszexuális szaporodási formával, amennyiben az megsérti az emberi lények közötti *egyenjogúság* elvét és a *hátrányos megkülönböztetés tilalmát*. Lehet, hogy első pillanatra nem is szembetűnő ez a két jogsérelem, ám a klónozás felborítja az emberi lények közötti egyenjogúságot és az egyenlőség elvét, hiszen a rokoni kapcsolatokba történő súlyos beavatkozás és a genetikai értelemben vett anyától és apától való születés direkt lehetetlenné tétele embernek ember feletti korlátlan uralmát valósítja meg, és így a klónozott embert önkényesen kiszolgáltatott helyzetbe hozza. A technika jellege, azaz a választás a szelektív-eugenisztikus jelleget erősíti, ami hátrányos megkülönböztetést jelent. Az Európa Parlament 1997. március 12-i határozata kinyilvánítja e két alapelv megsértését, és határozottan felszólít az emberi klónozás betiltására.

A francia és az olasz nemzeti bioetikai bizottságok is a személyi identitásban kialakuló zavar, a klónozott emberrel szembeni igazságtalanság alapján ítélik el a reprodukív klónozást, melyben az ember más emberek hatalmának kiszolgáltatva születne bele egy lehetetlen társadalmi helyzetbe³⁷.

³⁶ CASALONE, C., *Clonazione e cellule staminali...*, 718.

³⁷ Vö.: COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA el Consiglio dei Ministri, Roma 1998; VERSPIEREN, P., *Le clonage humain et ses avatars*, „Etudes” 11 (1999) 462.

A klónozással minden olyan feltétel összeomlik, amely bármely békés emberi együttéléshez szükséges, ami nem más, mint az ember önértékének, azaz célként való elismerésének biztosítása, hiszen az ember sohasem lehet pusztán eszköz vagy egyszerű tárgy. Úgy tűnik, most a legsürgetőbb a tudományos kutatás törekvései és az elidegeníthetetlen emberi értékek közötti összhang helyreállítása, ami egyben visszaadja a tudományos kutatás méltóságát is.

J. Baudrillard filozófus szerint a bioszféra evolúciója a nem differenciált lényektől és aszexuális szaporodástól a differenciált élőlények és az ivaros szaporodás felé mutat. Ennek egyfajta regressziója a rákos elfajulás, amikor a sejtek bizonyos csoportjának osztódása kikerül a szabályos kontroll alól és „elfelejt meghalni, elfelejti, hogyan kell meghalni”³⁸. A klónozás mint biotechnológia, egy sokkal szélesebb kulturális folyamat egyik megnyilvánulása. Az ideológiák, az életstílusok és a kulturális közeg csökkenteni képes a diverzitást, a sokszínűséget. A képzés és az információáramlás képes uniformizálni az embereket, ami a társadalom egészséges túlélési esélyeit csökkenti. A reprodukív klónozás vágyának háttérében a mindenhatóság vindikálása, a férfi és nő különbségének, az életfakasztás sajátos emberi jellegének tagadása áll. Az ivaros szaporodás ezzel szemben utal az ember autentikus végességére, hiszen az életfakasztáshoz két ember közreműködése szükséges, akik egymást különbözőségükben ismerik el, és egymás számára nélkülözhetetlenek. Az emberi személy így elismeri saját tökéletlenségét, és „alkotó részlegességét” úgy, hogy örömmel ismeri fel: szükséges bizalmi kapcsolatba kerülni a másikkal ahhoz, hogy új élet fakadjon. A születő gyermek szempontjából alapvető fontosságú, hogy ő két szülőtől származik és nem egytől, így nem kerül majd abba a helyzetbe, hogy az egyik szülőnek „mindenhatóságot” kölcsönözzön, ami a későbbiekben hátráltatja saját autentikus emberi kapcsolatainak kialakítását is. A klónozott személy ezen túl egy időben aszinkron iker lesz, aki időbeli „fáziseltolódást” szenved el. A gyermek ikertestvére egy olyan személynek, aki tulajdonképpen apja vagy anyja. Mindez nemcsak az ő identitásában okoz komoly zavarokat, hanem a generációk egymásutániségének társadalmi rendjét is összezavarja.

Ezek a reprodukív klónozással szemben felhozott érvek megvilágítanak valamit abból a mélyebb törekvésből, amit ez a biotechnológiai eszköz kifejez, és kijelölik azt az utat is, ahová ennek gyakorlása vezetne. Jelenleg azonban ezzel a gyakorlattal szemben egészséges elutasító magatartással találkozunk.

EMBERI ÖSSEJTEK, „TERÁPIÁS” KLÓNOZÁS

Egy napon az orvostudomány meggyógyíthatja majd, vagy legalább enyhítheti az Alzheimer- és a Parkinson kórt, az inzulinfüggő diabéteszt, a gerincvelő egyes megbetegedéseit, sejteket adva a beteg szervezetbe, melyek képesek a működésüket veszített szövetek pótlására. Ezek a többirányú differenciálódásra képes még totipotens őssejtek (*stem cells*) kinyerhetők a beteg saját szervezetéből, például a csontvelőből is, ami teljes immunológiai kompatibilitást biztosít. Sok tudós amellet érvel azonban, hogy sokkal potensebb őssejtek nyerhetők a korai embrióból körülbelül egy héttel a megterméke-

³⁸ BAUDRILLAR, J., *L'échange impossible*, Galilée, Paris, 1999, 40.

nyülés után. Az embrió ekkor két részre különül: a külső sejtrétegre, a trofoblasztra és egy belső sejtömegre az embrióblasztra, ez utóbbiból nyerik az embrionális őssejteket, mely módszer az embrió elpusztításával jár, ahogy már említettük. Fölvetődik az etikai kérdés, hogy előidézhethetünk-e szándékosan rosszat egy nagyobb jó eléréseért? A cél szentesíti az eszközt? Egyesek, akik a fizikai fájdalom orvosi enyhítésére helyezik a hangsúlyt, kisebbitik, vagy tagadják az embrióvesztéséget. Mások, akik az embriót önértékkel rendelkező lénynek tartják, és akik a meg nem született élet védelmére helyezik a hangsúlyt, az orvostudomány újabb eredményeinek felhasználásával nem tudják igazolni egy élet közvetlen kioltását. A cél és eszköz konfliktusához más problémák is társulnak. Sem az eszközök, sem pedig a célok nem szakíthatók ki árnyalt jelentésükből, és az egész társadalomra jólétére és erkölcsi érzékére gyakorolt hatásukból. Fölmerül a kérdés: a korai embriók fölládozása az élet iránti tisztelet csökkenéséhez sőt kereskedelmi áruvá tételéhez vezet-e? Ennek a kutatásnak a tiltása veszélyesen visszafogja-e a tudományos kutatást, és a szenvedők baja iránti érzéketlenséget fejez ki? Milyen értéket rendel társadalmunk a technológiához különösen az orvostudományban? Nem bízunk túlságosan az orvosbiológiai és technológiai fejlődés csodáiban olyan örök emberi problémák megoldásában, mint az öregedés, a szenvedés és a halál? Mit mondhatunk az igazságosság kérdéséről abban a tekintetben, hogy ki fog hozzájutni a legújabb eredmények által nyújtott előnyökhöz, teszi föl a kérdést Lisa Sowle Cahill, a Boston College teológia professzora³⁹.

Az őssejtek tehát alapvetően korlátlan önreprodukciós képességgel és az anyasejt-képzés lehetőségével rendelkeznek. A korlátlan önreprodukciós képesség azt jelenti, hogy hosszú ideig képesek további differenciálódás nélkül osztódni, az anyasejt-képzés pedig arra utal, hogy az őssejtekből, megfelelő körülmények között, differenciált szövetek (ideg-, izomszövet vagy vérsejtek) alakulhatnak ki. Ezek a sejtek jó harminc éve már a kutatás tárgyát képezik mind felnőtt⁴⁰, mind embrionális, mind pedig *in vitro* körülmények között, állati eredetű embrionális szövetkultúrákban⁴¹. A közvélemény figyelmé azonban a közelmúltban az embrionális őssejtek (ES, ESC – *Embryo Stem Cells*) előállítására fordult. Ez a törekvés humánembriók előállítását vagy az *in vitro* megtermékenyítési technikák során „főlösslegessé vált” embriók felhasználását, blasztula állapotig való nevelésüket, az embrioblasztból történő sejt kivételt (ami az embrió elpusztítását jelenti!), a kivett sejtek sejt kultúrába való helyezését (sugárkezelt egér fibroblasztok és megfelelő táptalaj) és az így keletkezett sejt kolóniák újabb és újabb táptalajra való helyezését jelenti, melyek mindvégig megőrzik az őssejtek eredeti tulajdonságait. Ezek az őssejtek kiindulópontként szolgálnak a különböző differenciált sejt vonalak előállításához.

³⁹ CAHILL, L. S., *Stem Cells: A Bioethical Balancing Act*, „America” (2001/10) vol. 184, 14-19, 14.

⁴⁰ Vö. LOEFFLER, M. – POTTEN, C. S., *Stem cells and cellular pedigrees - a conceptual introduction*, in C. S. POTTEN (ed.), *Stem Cells*, Academic Press, London 1997, 1-27; VAN DER KOOY, D. – WEISS, S., *Why Stem Cells?*, „Science” (2000) vol. 287, 1439-1441.

⁴¹ Vö. NAKANO, T. – KODAMA, H. – HONJO, T., *Generation of lymphohematopoietic cells from embryonic stem cells in culture*, „Science” (1994) vol. 265, 1098-1101; KELLER, G., *In vitro differentiation of embryonic stem cells*, „Current Opinion in Cell Biology” (1995) vol. 7, 862-869; ROBERTSON, S. – KENNEDY, N. – KELLER, G., *Hematopoietic commitment during embryogenesis*, „Annals of the New York Academy of Sciences” (1999) vol. 872, 9-16.

⁴² Vö. WAIT, F. M. – HOGAN, B. L. M. *Out of Eden: stem cells and their niches*, „Science” (2000) vol. 287, 1427-1430.

Ez utóbbi eljárás ma még a kutatás tárgyát képezi⁴². Az emberi embrionális őssejteknek kísérleti állatokba (egerek) történő injektálása és az őssejtek *in vitro* körülmények között való tenyésztése egészen a szövetté való összeállásig lehetségesnek bizonyult. Az ES felnőtt szervezetbe való juttatása azonban a rákos elfajulás veszélyével is jár.

Ezek az eredmények megrázták nemcsak a tudományos világot és a méda világát, hanem a politikai fórumokat is, különösen az Egyesült Államokban. A Kongresszus 1996-tól 2000 nyaráig ellenezte szövetségi pénzek felhasználását a humánembrióval folytatott kísérletekhez, mely magába foglalta az embrionális őssejtek kutatását is. Ez a korlátozás azonban nem terjedt ki a magánszférában folyó tudományos kutatásokra. A NIH úgy értelmezte a törvényt, hogy a szövetségi pénzek által támogatott kutatásokban felhasználhatnak olyan embriókat, melyek a magánszféra laboratóriumaiból származnak. Számos kritikus ezt az eljárást képmutató politikának nevezte. Így 2000 augusztusában a NIH új irányelveket dolgozott ki, mely szerint a kutatók közpénzeket csak más kutatóhelyekről származó őssejtekkel folytatott munkához használhatnak fel, de egyben külön szabályokat írt elő az adományozott embriókból történő őssejt kinyeréshez. Az államilag finanszírozott kutatás nem használhat fel olyan fagyasztott humánembriókat, melyeket eredetileg a terméketlenség tüneti kezelésére hoztak létre. Az új szabályozás szerint a házaspároknak bele kell egyezniük abba, hogy az ivarsejtjeikből létrehozott és számukra már nem szükséges embriókat kísérleti célra használhassák fel, valamint ezért az adományozásért nem részesülhetnek anyagi juttatásban. Ezen túl minden őssejtekkel kapcsolatos kutatást négyszer kell tudományos és etikai szempontból felülvizsgálni, egyszer a kísérletet folytató egyetemen belül, háromszor pedig a NIH-ban.

Röviddel azelőtt, hogy az Egyesült Államokban megváltoztatták az őssejtek kísérleti felhasználásával kapcsolatos álláspontot, Nagy-Britanniában új szabályozást fogadtak el, a már említett *Donaldson-jelentést*, mely megengedte az úgynevezett terápiás célú klónozást. Ez a szabályozás az angol parlamentben nagy vitát kavart, mert nemcsak az *in vitro* megtermékenyítésből (*in vitro fertilisation*, IVF) származó úgynevezett számfeletti, vagy „fölösleges” embriók felhasználását is lehetővé tette SC kinyerésére, hanem hasonló célból *ad hoc* embrió-előállítás, azaz terápiás célú klónozást is megenged. Ez utóbbi a CNR (*cell nuclear replacement*) technikával valósítja meg, ami egy felnőtt szomatikus sejt magjának egy nukleált, azaz sejtmagjától előzetesen megfosztott petesejtbe történő átvitelét jelenti. Ezzel a módszerrel, ahogy már említettük, a kezelendő személlyel immunológiailag kompatibilis őssejtek, majd differenciált sejtek állíthatók elő. Egerek szívbetegségét kísérleti körülmények között már sikeresen gyógyították ezzel a módszerrel.

A brit irányelvek túlmutatnak az amerikai szabályozáson, hiszen az államilag finanszírozott kutatás Amerikában nem végezheti őssejtek kinyerését, csak a már létező embriók sejtjeit használhatja fel, melyek sorsa csak az elpusztítás lenne. Nagy-Britannia vezető egészségügyi tisztviselője, Liam Donaldson professzor támogatja a humánembriókkal történő kísérletezést „egyes betegségek kezelése és a fájdalom enyhítése nagy lehetőségének fényében”⁴³.

A terápiás klónozással kapcsolatos etikai problémákról a Pápai Életvédő Akadémia is kifejtette álláspontját a 2000. augusztus 25-én kiadott „Nyilatkozat az emberi embrio-

⁴³ CAHILL, L. S., *Stem Cells...*, 14-15.

nális őssejtek előállításáról, valamint tudományos és terápiás célú felhasználásáról” című dokumentumában⁴⁴. A megnyilatkozás által említett első etikai probléma a humánembriók előállítása és/vagy felhasználása ES kinyerése céljából. Ezt az eljárást az állásfoglalás egyértelműen elítéli. A humánembrió emberi individuum, mely jól definiált identitással rendelkezik, amely a fogantatással kezdődik, hiszen ezt egy koordinált, folyamatos és fokozatos fejlődés követi, melynek során nincsenek minőségileg ugrásszerű változások. A humánembrió ezért nem tekinthető egyszerű sejtalmaznak, és mint emberi individuumnak joga van az élethez. A morálteológia mindig is tanította, hogy a „jus certum tertii” esetében a probabilizmus etikai rendszere nem alkalmazható. Ha alapvető érték (és az emberi élet ilyen) forog kockán, ott mindig a szigorúbb megoldást (*tutior*) kell választani. Ezért a blasztula (hólyagcsíra) embrióblasztjából történő sejt kivétel – mely visszafordíthatatlan módon károsítja az embriót, meggátolva annak további fejlődését – súlyosan erkölcsstelen, és ezért tilos. Semmilyen jó cél, mint amilyen az embriónális őssejtek ígéretes, gyógyító célú felhasználása, nem igazolhat egy ilyen beavatkozást. Egy jó cél nem tesz jóvá egy önmagában rossz eszközt. Ezt az álláspontot megerősíti az *Evangelium vitae*⁴⁵ kezdetű enciklika is, mely a Hittani Kongregáció *Donum vitae*⁴⁶ kezdetű Instrukciójára utal a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról. „Az emberi lényt fogantatásának pillanatától kezdve személynek kell tekinteni és így kell vele bánni, éppen ezért ettől a pillanattól el kell ismerni személyi jogait, melyek között az első az ártatlan emberi lény élethez való sérthetetlen joga”⁴⁷.

Az őssejtekről szóló nyilatkozat az iménti szempontok alapján ítéli el az úgynevezett terápiás célú klónozást is. A dokumentum a más laboratóriumok által létrehozott embriónális őssejtek felhasználását is tiltja, hiszen itt a rosszal való közvetlen, „materiális” közreműködésről van szó. A Pápai Életvédő Akadémia a felnőtt szervezetből kinyerhető őssejtekkel (ASC – *Adult Stem Cells*) való kutatásra buzdít.

FELNÓTT ŐSSEJTEK

Az elmúlt harminc év kutatásaiból egyértelmű, hogy a felnőtt szervezet számos szövetségében található őssejtek (anyasejtek), amelyekből azonban csak a saját szövetre jellemző differenciált sejtek alakulhatnak ki, így korábban nem gondoltak ezeknek a sejteknek az „újraprogramozási” lehetőségére. Az elmúlt években azonban fölfedezték⁴⁸,

⁴⁴ PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Dichiarazione sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umane*, „L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano, 25 agosto 2000, 6.

⁴⁵ II. JÁNOS PÁL, *Evangelium vitae* kezdetű enciklika (1995. március 25.), „Acta Apostolicae Sedis” 87 (1995) 401-522; magyar ford., Szent István társulat, Budapest 1995.

⁴⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione «Donum vitae» sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione* (22 febbraio 1987), AAS 80 (1988) 70-102; magyar ford., HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum vitae* kezdetű Instrukció a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról, Magzatvédő Társaság - Szent Gellért Egyházi Kiadó, Budapest - Szeged 1990.

⁴⁷ II. JÁNOS PÁL, *Evangelium vitae*, n. 60.

⁴⁸ Vö.: POTTEN, C. S., (ed.), *Stem Cells*, Academic Press, London 1997, 474; ORLIC, D. – BOCK, T. A. – KANZ, L., *Hemopoietic Stem Cells: Biology and Transplantation*, „Ann. N. Y. Acad. Sciences” (1999) vol. 872, 405; FRISEN, J., (et al.), *Generalized Potential of Adult Neural Stem Cells*, „Science” (2000) vol. 288, 1660-1663; VOGEL, G., *Brain Cells Reveal Surprising Versatility*, „Science” (2000) vol. 288, 1559-1561.

hogy bizonyos szövetek pluripotens őssejteket is tartalmaznak, ilyen szövetfeleség például a csontvelő (HSCs), az agy (NSCs), a különböző mezenchimaszövetek (MSCs) és a köldökszinóriban áramló vér (P/CB – *Placental/Cord Blood*). Ezekből az előbbi szövetfeleségekben található és különböző betű rövidítésekkel jelölt sejtekből több differenciált sejt típus – többnyire hematikus, izom- és idegsejtfeleségek – is kialakulhat. Később megismerték ezen sejtek felismerésének, szelekciójának, fenntartásának és a különböző differenciált sejt típusok irányába történő orientálásnak a módját, a növekedési faktorok és egyéb szabályzó fehérjék szerepét. Kísérletes téren már komoly utat jártak be a kutatók, ahol a genetikai mérnökség (*genetic engineering*) és a molekuláris biológia legújabb eszközeit alkalmazták az őssejtek genetikai programjának kutatásában⁴⁹ és az őssejtekbe vagy anyasejtekbe történő génátvitel (transzdukciónak) lehetőségeinek vizsgálatában, melyek a beteg szövetek gyógyításának irányába mutatnak⁵⁰. Ezen a helyen elég a csontvelő őssejtjeire utalnunk, melyeket a CD34 markermolekula (jelzőmolekula) alapján lehet fölismerni: ezek a sejtek képesek a teljes hematikus sejt populáció újratermelésére olyan betegekben, akiknél ezt a sugárkezelés vagy a kemoterápia elpusztította, ennek a folyamatnak a sebessége arányos a beadott őssejtek mennyiségével. Az idegszövetekben található őssejtekkel (NSCs) folytatott kísérletek is ígéretesnek mutatkoztak a differenciált sejtekké történő alakulás tekintetében különböző fehérjék felhasználásával. Ilyen például a neuroregulin, és a 2-es oszteomorfogén protein (a BMP2 – *Bone Morphogenetic Protein 2*), melyek az NSCs sejtek neuronokká, gliasejtekké, vagy simaizomsejtekké történő alakulását szabályozzák. Mindezek a kísérletek, bár megfelelő óvatossággal, a felnőtt őssejtek (ASC) ígéretes jövőjét mutatják, melyek nem különböznek az embrionális őssejtek (ES) plaszticitásától, tekintve hogy az őssejtek ezen tulajdonsága leginkább az átprogramozható genetikai kontrolltól függ.

Természetesen még nem lehetséges egymás mellé állítani az embrionális és a felnőtt szervezetből nyert őssejtek által elért terápiás eredményeket. A második sejt típus tekintetében számos gyógyszerészeti gyár folytat kísérleteket⁵¹, melyek megalapozottan utalnak jövőbeni sikerekre. Az embrionális őssejtekkel kapcsolatban is léteznek pozitív eredmények⁵², klinikai alkalmazásukkal kapcsolatban azonban számos etikai kérdés merül fel, melyek komoly megfontolást, és az emberi individuum méltóságával kapcsolatban komoly felelősségvállalást követlenek meg⁵³.

Az embrionális őssejtekről szóló vatikáni állásfoglalás konklúziójában megállapítja, hogy gyakorlatilag igazolt az a tény, mely szerint a felnőtt szervezetből kinyert őssejtek is ígéretes terápiás módszerek kiindulópontjai lehetnek még akkor is, ha további kutatásokra van szükség ahhoz, hogy világos, és a gyakorlatban is alkalmazható eredmé-

⁴⁹ Vö. PHILLIPS, R. L. – ERNST, R. E. – LEMISCHKA, I. R. (et al.), *The Genetic Program of Hematopoietic Stem Cells*, „Science” (2000) vol. 288, 1635-1640.

⁵⁰ Vö. I. L. WEISSMAN, *Translating Stem and Progenitor Cell biology to the Clinic: Barriers and Opportunities*, „Science” (2000) vol. 287, 1442-1446; P. SERUP, *Panning for Pancreatic Stem Cells*, „Nature Genetics” (2000) vol. 25, 134-135.

⁵¹ Vö. E. MARSHALL, *The Business of Stem Cells*, „Science” (2000) vol. 287, 1419-1421.

⁵² Vö. O. BRUSTLE – K. N. JONES – R. D. LEARISH (et al.), *Embryonic Stem Cell-Derived Glial Precursors: A Source of Myelinating Transplants*, „Science” (1999) vol. 285, 754-756; MCDONALD, J. W. – LIU, X. Z. – QU, Y., (et al.), *Transplanted Embryonic Stem Cells Survive, Differentiate and Promote Recovery in Injured Rat Spinal Cord*, „Nature Medicine” (1999) vol. 5, 1410-1412.

⁵³ Vö. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Dichiarazione sulla produzione e sull'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umane*, id.

nyek szülessenek. Mégis ez az az ésszerű út, ami a kutatás számára korrekt haladást jelent egy olyan területen, ahol a szenvedő emberek részéről nagy elvárásokkal találkozunk, állapítja meg a Nyilatkozat.

MIKORTÓL SZEMÉLY A HUMÁNEMBRIÓ?

Milyen bánásmódban kell részesíteni az egyedfejlődés korai fázisában lévő humánembriót? Erre a kérdésre egyáltalán nem könnyű válaszolni, hiszen a személyi lét nem ragadható meg természettudományos eszközökkel. A Katolikus Egyház az embrióval szemben egy igen erős védő álláspontot fogalmazott meg 1987-ben a már idézett *Donum vitae* kezdetű instrukcióban, mely szerint az embriót személyként, a személyeknek kijáró tisztelettel kell kezelni, és ilyen védelemben kell részesíteni. Sokan azonban nehezen tudják elfogadni ezt a személyeknek kijáró tiszteletet az éppen megfogant emberi élettel szemben. A katolikus bűnbánati gyakorlat is különbséget tesz az abortusz és a gyermekgyilkosság között. Több katolikus bioetikus úgy érvel, hogy az embrió mindaddig nem tekinthető személynek, amíg fennáll az ikerképződés lehetősége, ami a fogantatás utáni első két hétben következhet be. Érvelésük szerint nem helytálló egy olyan lényhez a személyi lét kategóriáját rendelni, melynek individualitása még nem tisztázott, és a megvastagodott méhnyálkahártyába történő beágyazódás csak 60%-os eséllyel következik be. Az ellenérv szerint a humánembrió egy önálló genetikai álománnyal rendelkező emberi individuum, melyet egy jól koordinált és folyamatos egyedfejlődés jellemez, melyben nincs egyetlen „mágikus határvonal” sem. Ikresedés esetén, ezen ellenvélemény szerint⁵⁴, az új individuum nem egy homályos egyediséggel rendelkező emberi lényből alakul ki, hanem egy már meglévő individuumból ivartalan módon, egy bizonyos sejtcsoport elkülönülésével alakul ki az új egyed. Ez a folyamatosan tartó vita az új születésszabályozási, vagy pontosabban az ovulációt és a beágyazódást szabályozó módszerek, a születés előtti diagnózis és a mesterséges megtermékenyítési technikák körül bontakozott ki⁵⁵.

Megállapíthatjuk azonban, hogy minden valószínűség szerint sohasem fogunk találni olyan időbeli határpontot, mely után az embriót személyként kell kezelni, előtte pedig nem. A *Donum vitae* instrukció is megállapítja, hogy nincs tudományos bizonyíték a megtermékenyített petesejt személyi státusára vonatkozóan, és a Tanítóhivatal sem tett végleges filozófiai állásfoglalást ebben a kérdésben (I.2). Gyakorlatilag ennek a bizonyos időbeli határvonalnak a keresése sokkal inkább a személyi lét tagadását célozza a „mágikus pillanat” előtt, mint annak védelmét utána, és mindez komoly motiváció az Egyház számára, hogy az embrió védelmét ismételten megerősítse. Még azok is akik nem ismerik el az embrió azon jogait, mely egy már megszületett embernek kijár – ahogy ezt a katolikus egyház tanítja – megegyeznek abban, hogy itt nem pusztán egy sejtthalmazról, hanem az egyedfejlődés kezdeti fázisában lévő emberi életéről van szó. A „terápiás” klónozás angliai megengedése egy újabb eleme annak a tudományos és jogi erőzítés folyamatának, mely csökkenti a korai fázisban lévő emberi élet és az életfakasztás méltóságának védelmét.

⁵⁴ Vö. ID., *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998.

⁵⁵ Vö. CAHILL, L. S. *Stem Cells...*, 16-17.

A humánembrió, mely enigmatikus jelleggel bír⁵⁶, személyként való kezelését a morálteológiai hagyomány is megerősíti, mely szerint az emberi személy jelenlétének pusztán valószínűsége is maximális tiszteletet követel meg⁵⁷. Mindazonáltal ahhoz, hogy egy emberi élet kifejlődjék, végig kell járnia az embrionális fejlődés egyes fázisait, azaz minden felnőtt ember átment ezeken a rendkívül sérülékeny és törékeny életszakaszokon.

Néhányan úgy érvelnek, hogy a „fölösleges” embriókkal való kísérletezés etikai szempontból minden probléma nélkül megengedhető, hiszen különben úgyis pusztulásra lennének ítélve, azaz érvényes rájuk a mondás: *use it or loose it* (vagy felhasználod, vagy elveszíted). Itt is a jellegzetesen utilitarista érvelésmóddal találkozunk, mely az egyes tettek értékét kizárólag az általuk elért hatás alapján értékeli. Ebből a szempontból a cselekvés és a mulasztás, ha ugyanazt a hatást eredményezik, teljesen egyenértékűek. Az élet másik határpontján, a halál körüli kérdések kapcsán is fölvetődik ez a szembeállítás: megölni: vagy hagyni meghalni valakit. Etikai szempontból a szándékos gyilkosság és egy betegség következményeinek elfogadása, vagy egy elkerülhetetlen rossz hatás eltűrése nem ugyanaz. Esetünkben a humánembrió kísérletes célra történő előállításáról vagy a már meglévők felhasználásáról van szó, ami etikailag elfogadhatatlan, hiszen a cél és az eszközök mesterséges szétválasztásáról van szó ebben az esetben. A betegek megsegítése őszinte szándékának nem lehet része emberi individuumok célzott elpusztítása, ez etikailag nem lenne következetes. Az ember tisztelete és segítése egységes akarat részeként érvényes mind a kutatás *céljára*, mind annak *eszközeire*.

A KORAI EMBRIÓ ÉS SEJTJEI: GAZDASÁGI LOBBY?

A korai fejlődési fázisban lévő humánembrióval és sejtjeivel kapcsolatos igen erős gazdasági érdekek hatástalanná teszik azokat az érveket, melyek szerint az embrió kihasználásnak tilalmát nem kell a jog eszközeivel is biztosítani. A magánszféra kutatólaboratóriumai komoly haszonnal állítanak elő emberi őssejteket. Óriási pénzek forognak profitorientált gyógyszerészeti vállalkozásokban, melyek az embrionális őssejtkutatást támogatják. Az amerikai törvények csak annyiban védik a humánembriót, amennyiben nem engedik, hogy az eladható vagy megvásárolható legyen. Felmerül a kérdés, hogy elegendő-e ez a jogi védelem akkor, amikor a gyakorlatban az embrióból származó biológiai anyagok már eladhatók? Az Egyesült Államokban szövetségi pénzek nem fordíthatók embriók létrehozására őssejtek létrehozása céljából, Nagy-Britanniában azonban a 2000 augusztusában kiadott irányelvek szerint igen. Ez a gyakorlat Amerikában egy olyan törvényértelmezési gyakorlatot eredményezett, mely szerint a szövetségi pénzek által finanszírozott kutatásokban is fel lehet használni emberi embrionális őssejteket, ha azok más, a magánszféra laboratóriumaiból származnak. Mindez abba az irányba hat, hogy előbbutóbb a mesterséges megtermékenyítési technikák során keletkezett létszámfölötti embriókat fogják kísérletes célra felhasználni, ahonnan már csak egy lépés a „terápiás” klónozás. A fogadás egy laboratóriumi rutinműveletté válik ahhoz, hogy új kutatási technológiákat fejlesszenek, melyek eredményeit csak a jóléti társadalmak egyes rétegei élvezhe-

⁵⁶ Vö. VERSPIEREN, P, *Enigmatique embryon*, „Etudes” 2 (1996) 207-211.

⁵⁷ Vö. II. János Pál, *Evangelium vitae*, 60: „Erkölcsei szempontból már a személy jelenlétének pusztán valószínűsége is teljesen kizár minden olyan beavatkozást, amely az emberi élet csírájának kiirtására irányul.

tik majd. Tagadhatatlan, hogy az őssejtkutatásban komoly, egymásnak feszülő érdekekről van szó. Még azok is, akik az embrió számára sokkal komolyabb törvények megalkotását sürgetik, mint amilyenek jelenleg érvényben vannak, elismerik, hogy az embrió érdekével szembekerülhetnek biztosan személyi méltósággal rendelkező (felnőtt) emberek érdekei. Éppen ez az érdekütközés az, amely az etikai konfliktus lényeges pontja, amit nem szabad látszólag egyszerű döntések meghozatalának vágyával elhallgatni. Az etikai reflexió során a gyermekgyilkosságot nem lehet párba állítani egy pusztán „sejthalmaz” elpusztításával, hanem alapos kritikai megfontolással kell elemezni cselekedeteinket és azt, hogy mit várunk el egy adott technológiától. Ez utóbbi törekvést megghiusíthatja az a tény, hogy az orvosbiológiai kutatást túlnyomórészt a nagytőke irányítja.

AZ ETIKAI ÉRVELÉS

Ahogy láttuk, a humánembrióval szemben igencsak eltérő álláspontok vannak, melyek az egyszerű sejthalmaz, biológiai anyag álláspontjától a személyi méltósággal rendelkező emberi individuumig terjednek. A Donaldson-jelentés egy középútas megoldást választott (4.12), szerinte a humánembrió értékkel rendelkező valóság, azonban ez az érték folyamatosan nő az egyedfejlődés során. Így az embrió egyre növekvő védelmet érdemel, ami azonban a fejlődés kezdeti stádiumaiban még igen minimális. A kutatás előnyei felülmúlják a korai embrióval szembeni védelem fontosságát még akkor is, ha előre látható az embrió elpusztítása. Az őssejtekkel kapcsolatos kutatás újdonságot hozott a korábbi embrióval való kísérletekkel szemben, így ez az elmozdulás észrevehető a Donaldson-jelentés és az 1990-es brit állásfoglaláshoz között is. Míg a korábbi embrióval végzett kísérletek, melyek az örökletes betegségek okait és gyógyítási lehetőségeit kutatták, a későbbi embriók számára hozhattak sikereket, addig az őssejtekkel kapcsolatos kutatás már a most élő felnőtt emberek előrehaladó betegségein segíthet.

A Donaldson-jelentés szerint a várható sikerek ugyanolyan, vagy nagyobb súlyúak, mint az embrióvesztés által okozott kár (4.27). El kell ismerni az angolszász pragmatizmus és utilitarista érvelés következetességét, de ez a közvetlen negatív és pozitív hatások egyensúlyának mérlegelésében merül ki. Nem veszi figyelembe a cselekedetek szimbolikus értékét, távolabbi társadalmi hatásait, valamint a célok és eszközök összefüggéseit.

Ez az iménti dokumentum tükrözi korunk felfogását, amely a *hasznosat* részesíti előnyben a *jóval* szemben. A tudományos és technikai gondolkodás sokszor, bár rejtetten és nem is mindig tudatosan, a világot manipulálандó objektumnak tartja. A természet és a dolgok nem a személyek közötti kapcsolat közvetítőiként és önértékkel rendelkező valóságokként jelentkeznek, hanem a „másikkal” való kapcsolat a dolgokkal való kapcsolathoz hasonul, azaz a személyek a tárgyakhoz hasonlóan igen könnyen manipuláció tárgyává válhatnak, és így a saját magunk életének kiteljesítése válik cselekedeteink egyetlen kritériumává. Ebben a felfogásban a közjónak is pusztán az egyéni érdekek kiszolgálásában van szerepe⁵⁸.

⁵⁸ Vö. BASTIANEL, S. *Rapporto carità e politica. Aspetto etico*, in MARINELLI, F. – BARONIO, L., *Carità e politica*, Dehoniane, Bologna, 1990, 230-232.

A különböző technológiákban az eszközök megválasztását a befektetés/eredmény arányának optimalizálása szabja meg. Az etikai reflexióban azonban ez nem így van, hiszen a cél nem szentesíti az eszközt⁵⁹. A cél és az eszköz között itt nem egy külsődleges, funkcionális jellegű kapcsolat van, hanem egy kölcsönös és egymást meghatározó viszony. Az etikai elemzések során is a célt legjobban megvalósító eszközök megválasztására törekszünk, de itt nem a technikai hatékonyság a fő szempont. A cél és az eszközök között nem lehet ellentmondás. Az eszközök a születőben lévő céllal azonosak, azaz az elérendő cél konstitutív elemei. Ebben az értelemben nem a cél szentesíti az eszközt, hanem a cél értelmessé teszi az eszközt, de ugyanakkor a cél kritériumként is szolgál a megfelelő eszközök megválasztásában. A szabad és felelős döntés egy akaratban egyesíti a célt és az eszközt, így a kettő szerves egységet alkot. A cél és az eszköz mély egységének oka az eszközök etikai szempontú jelentésében van. Így az eszközök nem fizikai vagy anyagi valóságok, hanem tettek, melyek értékkritériuma és célja végső soron az emberi személy, az erkölcsi alany.

Az utilitarista megközelítés, mely a tetteket csak az általuk előidézett hatás alapján ítéli meg, figyelmen kívül hagyja a cselekvő személy mélyebb indítékait, cselekedeteinek alapvető irányát és a tettek szimbolikus jelentését. A cselekedeteket erkölcsi szempontból nemcsak az általuk előidézett hatás, hanem jelentésük alapján is meg kell ítélnünk, hiszen a haszonelvű etikai modellben emlegetett *jólét* is értelmezés kérdése, azaz pontosan mit értünk jóléten, és milyen emberkép alapján alakítjuk ki a jólét kritériumait.

AZ ERKÖLCSI SZEMPONTOK NEM KORLÁTOZÓDNAK AZ EMBRIÓ VÉDELMERE

Az őssejt-kutatással és a génterápiával kapcsolatos etikai kérdések nem korlátozódnak az embrió védelmére és az orvostudomány haladásának kérdésére. Magukba foglalják a társadalom peremére szorult emberek iránti elkötelezettség problémáját, akik nehezebben jutnak egészségügyi ellátáshoz, valamint a társadalmon belüli szociális kapcsolatok kérdését is. Az előttünk álló évtizedek újra és újra elő fogják hozni az ember önmagában lévő méltóságának és az emberi élet korlátainak kérdését csakúgy, mint a tudományos kutatás, a csúcpszintű kezelés és a mindenki számára elérhető orvosi ellátás egyensúlyának problémáját. Ezen túl mindig is jelentkezni fog az emberi individuumban jogainak, megállapításának és biztosításának kérdése az élet kezdeti és végső szakaszában. Társadalmi etikánkban az individualizmust és a technikában való és megfelelő anyagi jólétre alapozott bizakodást a szolidaritásra, az egészség tágabb értelmezésére és a szenvedők megsegítésére irányuló elkötelezett etikának kell felváltania. Abban nem lehetünk biztosak, hogy a humánembrió státusának filozófiai és erkölcszociológiai kérdésében rövidesen széles körű egyetértés alakul ki, de az bizonyos, hogy az orvostudomány eredeti célját, az emberek gyógyítását és életük humánusabbá tételét meg kell őrizni egy olyan korban, amikor az orvostudomány és a gazdasági élet intézményei egyre inkább összefonódnak⁶⁰.

⁵⁹ II. JÁNOS PÁL, *Discorso al congresso internazionale sui trapianti. (A szervátültetéssel foglalkozó nemzetközi konferencia résztvevőikhez intézett beszéd)*, „L'Osservatore Romano”, 30 agosto 2000.

⁶⁰ Vö.: CASALONE, C., *Cellule staminali: la decisione del Presidente Bush*, „Aggiornamenti Sociali” 52 (2001) 705-710.

Néhány szakkifejezés magyarázata

BLASZTULA (HÓLYAGCSÍRA): fejlődésének kezdeti stádiumában lévő embrió, melynek belső sejtei elfolyósodnak. Külső gömbszerű sejtrétege a trofoblaszt, a gömb üregébe benyúló lencseszerű belső sejt tömeg, az embrioblaszt.

EMBRIÓBLASZT (EMBRIÓCSOMÓ): a blasztula (hólyagcsíra) egy sejtcsoportja, melyből az embrió alakul ki.

SZOMATIKUS (TESTI) SEJTEK: a magasabb rendű szervezetek minden sejtje, kivéve az ivarsejteket. Ezek a sejtek diploid, kétszeres kromoszómakészlettel rendelkező, sejtmagot tartalmaznak.

ŐSSEJT (STEM CELL): nem specializálódott (nem differenciálódott) sejt, amely hosszú ideig megőrzi osztódóképességét úgy, hogy közben nem differenciálódik. Meghatározott körülmények között néhány átmeneti stádiumon áthaladva a legkülönbözőbb szövetekké fejlődhet.

KLÓN: egyetlen sejtől származó utódsejtek összessége, melyek genetikai szempontból identikusak (azonosak).

DIFFERENCIÁLÓDÁS (SEJTEKÉ): olyan folyamat, melynek során a kezdetben teljesen azonos embriónális sejtek egymástól különbözővé válnak, és így később különböző funkciójú szöveteket hoznak létre. Genetikai állományuk közös marad, de csak a megfelelő szövet típusra jellemző funkciókat biztosító gének fognak bennük működni.

TOTIPOTENS: bizonyos sejtek azon tulajdonsága, mely szerint az ilyen még differenciálatlan sejtől elvileg bármilyen szövetfejlés kialakulhat.

SEJTMAGÁTÜLTETÉS: egy diploid ($2n$) kromoszómakészlettel rendelkező sejtmag átvitele egy sejtmagjától előzetesen megfosztott (enukleált) petesejtbe. A klónozás egyik lehetséges technikája.

GENOM: genetikai állomány, egy sejt teljes génkészlete, azaz DNS molekuláinak összessége. A felnőtt emberi szervezet minden testi sejtje minden gént, azaz a teljes genomot tartalmazza.

ZIGÓTA (MEGTERMÉKENYÍTETT PETESEJT): fejlődésének legelső fázisában lévő embrió, melyet a megtermékenyülés folyamata előz meg a két pronukleusz (elősejtmag) fúziójával. Ez a folyamat a későbbi utódszervezetre jellemző egyedi genetikai állományt (genom) hoz létre.

SEJTMAG ÁTPROGRAMOZÁS: egy sejt génexpressziós képességének módosítása, ami az illető sejt számára egy más sejt típus irányába történő differenciálódást tesz lehetővé.

GÉNEXPRESSZIÓ (GÉN KIFEJEZŐDÉS): egy adott gén megnyilvánulása, működése. Ez lehet fehérjeszintézis és szabályzó működés. Egy adott differenciált sejt génjeinek csak egy bizonyos része működik, azaz fejeződik ki.

BAKTERIOFÁG: baktériumsejtben élősködő víruscsoport.

TELOMER: Az eukariota kromoszómavégek elnevezése.

RÓZSA HUBA

A bibliai őstörténet és az ókori Kelet irodalmi hagyománya

A 19. század második felétől kezdődött el a mezopotámiai nagy kultúrák feltárása és az ékírásos irodalmi emlékek napjainkig is tartó folyamatos publikációja. Ezzel párhuzamosan megindult annak kiértékelése is, hogy milyen hatással volt a környező népek kultúrája és vallási világa az Ószövetség bibliai hagyományára. A biblikus kutatás sok olyan elemre mutatott rá, amely közös az Izraelt körülvevő világ hagyományával, és e kérdésben végzett tudományos tevékenység eredményeinek gazdag irodalma van. A hatások felmérésben nagyjából két irány alakult ki. Az egyik álláspont az ószövetségi hagyomány számos elemét hangsúlyosan az ókori Közel-Kelet kultúrájáról szerzett ismeretanyag fényében értelmezi, míg a másik álláspont a közös vonások ellenére is Izrael hitének és vallási tradíciójának egyedülálló voltát, a külső hatásokból való levezethetlenségét hangsúlyozza¹.

A bibliai őstörténet tekintetében is megállapítható, hogy a Gen 1-11 számos ponton érintkezik az ókori Közel-Kelet népeinek hagyományaival. Ez a kapcsolat az elmúlt évtizedekben világosabb lett számos újabb irodalmi emlék ismertté válásával (pl. az Atrahaszisz eposz), vagy az eddig ismert szövegek javított kiadása révén, s ugyanakkor az összehasonlításban az eddiginél nagyobb figyelmet fordítottak az egyiptomi anyagra (pl. az Égi tehén mítosza) és az ókori Közel-Kelet művészetére is. Mindezek nyomán a korábbi álláspontokhoz mérve ma egy sokkal kiegyensúlyozottabb kép bontakozik ki a bibliai őstörténet és az ókori Közel-Kelet világához viszonyított hasonlóságának és különbségének, ill. egyedülállóságának kérdésében.

Értekezésünkben az őstörténet és az ókori Közel-Kelet és Egyiptom ide vonatkozó irodalmi emlékeinek kapcsolatát vizsgáljuk meg². Egyúttal választ keresünk arra kérdésre, hogy a Gen 1-11 fejezetben mint eredet és világmagyarázatban miként érvényesül a mezopotámiai és egyiptomi eredetmítoszok szemléletmódja³.

¹ A mezopotámiai kultúrkör és Izrael kapcsolatát, ill. Izraelre gyakorolt lehetséges hatásának kiegyensúlyozott bemutatását lásd LAMBERT, W. G., art. *Babylonien und Israel*, TRE 5 (1980), 67-79, 67-71. old.

² Az irodalmi párhuzamok (Egyiptom-Mezopotámia) a Gen 1-12 fejezeteket átfogó, a természeti népek hagyományára is kiterő bemutatását és kiértékelését lásd WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 1-11*, (BK I,1) 1976², 24-97. old.; a mezopotámiai párhuzamok LAMBERT, W. G., art. *Babylonien und Israel*, TRE 5 (1980), 67-79, 71-78. old.

³ Az ókori szöveggyűjtés kiadása magyar nyelven csak részleges. A mezopotámiai irodalom anyagát két szövegkiadásból idézzük: *Gilgames. Agyagtáblák üzenete. Ékírásos akkád versek*, Budapest 1974³. A szövegeket Rákos Sándor fordította, a jegyzeteket Komoróczy Géza készítette. A másik szöveggyűjtemény címe: *Fénylő ölednek édes örömeiben. A sumer irodalom kistükré*, Budapest, 1983. összeállította, sumer eredet-

A HATNAPOS TEREMTÉSTÖRTÉNET (GEN 1,1-2,4A) ÉS A VILÁG ÉS EREDETMAGYARÁZAT TANÚI AZ ÓKORI MEZOPOTÁMIÁBAN ÉS EGYIPTOMBAN

A bibliai teremtéstörténettel kapcsolatban az ókori Kelet eredet és világmagyarázat kiemelkedő tanújára a mezopotámiai *Enúma elis eposzra* és az egyiptomi *eredetmagyarázat különböző formáira* – a *heliopoliszi, és hermopoliszi eredet-tan, s az ún. Memphiszi Teológia* – szoktak mint párhuzamokra hivatkozni⁴. A teremtés témájának irodalmi emlékeit illetően elmondható, hogy a mezopotámiai világból egy összefüggő zárt szöveg, az *Enúma elis eposz* áll rendelkezésünkre, amíg Egyiptomból a teremtés és a világ keletkezésére vonatkozó elképzeléseket az egész ránk maradt irodalomra kiterjedő szétszórt utalásokból kell összeállítani anélkül, hogy egyetlen valóságos „teremtés eposzról” beszélhetnénk. Mindössze egyetlen nagyobb töredék, a Sabaka kő, az ún. *Memphiszi teológiának* nevezett eredetian szövege ismert számunkra.

A biblikus kutatás az eredetmagyarázat felsorolt ókori tanúit elsősorban a hatnapos teremtéstörténet bevezető verseinek (Gen 1,1-3) összefüggésében elemzi, mégpedig a Gen 1,1-3-ban található mondatsor fordításának és a Gen 1,2-ben a teremtés előtti állapot, ill. a „puszta és üres” (tohu wabohu) kifejezés értelmezésének szempontjából⁵. Ebből a szempontból a mezopotámiai és az egyiptomi szövegekben előforduló „amikor-még-nem” formulázások érdekesek, amelyek a teremtés világának kontraszt-ábrázolásai, vagyis a teremtés előtti állapot leírásai, másrészt a mezopotámiai térségben a teremtés-szövegekben elterjedt időhatározói mellékmondatokkal konstruált bevezető formulák szolgálhatnak eligazítással a Gen 1,1-3 értelmezésére.

Egy további szempont még az összehasonlításhoz a Gen 1,2-ben a teremtés előtti állapot leírása három karakterisztikummal: a víz, a sötétség és a szél (Istentől keltett). Ugyanezekkel a minőségekkel találkozunk az Izraelt környező kultúrákban, amikor a teremtés előtti állapotról és a teremtésről beszélnek. A víz mint ősvilág valamennyi nevezett kultúrában megtalálható, míg a sötétség a teremtés előtti állapot tulajdonságaként Mezopotámiában nem szerepel, ugyanakkor a szél a teremtés elindítójaként a főníciai hagyományra és bizonyos feltételekkel Egyiptomra is jellemző (Amun isten késői korban való értelmezéseiben). Nem kevésbé érdekes, ugyancsak elsősorban az egyiptomi teremtésben, a (teremtő) isten jelenléte a teremtés előtti állapotban, amelyet az óbirodalomtól kezdve megtalálunk, és különösen az Amon teológiában, és pedig a teremtő isten egymagában álló jelenlétében az őstengerben. Hasonló gondolat látszik kifejezésre jutnia a Gen 1,2bβ-ban „és Isten lelke lebegett a vizek felett”.

tiből fordította, az előszót és a jegyzeteket készítette *Komoróczy Géza*. Az Őszövegre tekintettel ókorit szövegtenük bevezetővel és a szöveg kritikai megjegyzésekkel ellátott kiadását német nyelven lásd *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I-III., Ergänzungslieferung*, rövidítve TUAT, szerk. O. Kaiser, Gütersloh, 1982-2001. Adott esetben a TUAT szövegkiadására is hivatkozunk.

⁴ A felsorolt mezopotámiai és egyiptomi emlékek részletes elemzését a szövegtenük bőséges és részletes ismertetésével, valamint a szakirodalom felsorolásával lásd WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 1-11*, (BK I,1), 31-65 old.; LAMBERT, W. G., art. *Babylonien und Israel*, TRE 5 (1980), 67-79, 71-71 old., BAUKS, M., *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn, 1997, 147-268. old.

⁵ A Gen 1,1-3 részletes elemzését lásd BAUKS, M., *Die Welt am Anfang* 14-146. old.; WEIMAR, P., *Chaos und Kosmos. Gen 1,2 als Schlüssel einer älteren Fassung der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung: Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt*. Fs H. P. Müller, Lange, A. – Lichtenberger, H. – Römhald, D., szerk., (BZAW 278), Berlin-New York, 1999, 196-211. old.; RECHENMACHER, H., *Gott und das Chaos. Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1-3*, ZAW 114 (2002), 1-20 old.

A mezopotámiai világ és eredetmagyarázat

Az *Enúma elis* eposz tulajdonképpen nem teremtésmítosz, hanem Marduknak, Babilon város istenének a panteon urává emelkedését beszéli elő. Az elbeszélés azonban egészen az ősidőig visszamenő teogóniával kezdődik, amely Apszu/Tiámatól egészen Mardukig tart. Ebben az összefüggésben kerül szó mindenek kezdetéről, az őskáoszról (I. tábla), az égbolt (IV. tábla), majd az ember és az égitestek teremtéséről (VI. tábla).

A bevezetés az időbeli állapot meghatározásával indítja el belépést cselekménybe⁷:

*„Amikor fönn az ég nevetlen
s alant a föld szintazonkép;
Apszu, az ősz-kezdet, minden
dolgok teremő-atyja
s Mummu-Tiámat ősanánk még
vizeikkel összemosódtak;
nem volt szárazföld se, láp se,
s egyike sem az isteneknek;
név nélkül szunnyadott a sors is,
betöltetlen várt a végzet –
Apszu és Mummu-Tiámat akkor
isteneket nemzettek s szültek...”⁸*

Az ősidőben csak az őskáosz volt, a személyes és személytelen „összevegyített ősvíz”, amelynek hímnemű része Apszu, a nőnemű része pedig Tiámat. Apszu az édesvízű folyóknak és forrásoknak, a Tigris és Eufrátesz torkolatánál levő lagúnáknak istene,

⁶ Az *Enúma elis* eposz a nevének akkád nyelvű kezdőszavairól kapta (jelentése „Amikor fönt...”), azonban gyakran babiloni teremtésmítoszként is említik. Az utóbbi megjelölés nem egészen helytálló, minthogy az eposz elsősorban Marduknak, Babilon város istenének a panteon urává történt felemelkedését és megdicsőülését beszéli elő. A teremtés leírása a költeménynek csupán kis részét teszi ki, és ez is alárendelt a Marduk diadala témának. Az eposz alap gondolata Babilon város politikai hatalmának növekedésével függ össze, amely Hammurapi (Kr. e. 1793-1750) uralma idején Mezopotámia vezető hatalmának fővárosa lett. Ezzel Marduk is, aki eredetileg jelentéktelen városi isten volt, „nagy istenné”, emelkedett, s az *Enúma elis* célja az, hogy isteni főhatalmát igazolja. Felhasználták benne a korábbi kozmogóniai mítoszok hagyományát, amelyeket az *Enúma elis* úgy formál át, hogy a Mezopotámia panteon közismert vezető istenei helyére (Anu, Enlil, Éa) Marduk lép. Az eposzt I. Nebukadnezár (Kr. e. 1125-1103) idején fogalmazhatták meg, amikor Marduk tisztelete ebben a formában hivatalosan is diadalmaszkodott Babilonban. A szövegének akkád nyelvezete szintén a Kr. e. 2. évezred végére utal. Magyar nyelvű fordítása RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 19-45. old. Az eposz szövegének bevezetővel és megjegyzésekkel ellátott kiadását német nyelven W. G. LAMBERT fordításában lásd *TUAT Bd. III*, 565-602. old. Az *Enúma elis* eposz világképének bemutatását lásd FRANKOFORT, H. szerk., *Alter Orient-Mythos und Wirklichkeit*, UT 9, Stuttgart, 1981², 186-204. old.

⁷ A mezopotámiai mitikus szövegekben s így az *Enúma elis* eposzban is, az elbeszélések kezdete időhatározói mellékmondatokkal (az *enuma* = amikor formulával) indít, ezzel adva időbeli meghatározást a kőrülményeknek. Ennek a bevezető formának az elemzését különböző mezopotámiai szövegtípusokban és az „amikor-még-nem” mondatokban irodalmi utalásokkal lásd BAUKS, M., *Die Welt am Anfang*, 207-230. old.

⁸ RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 20. old.

Tiámat a keserű vizeknek és tengernek istennője. A két víz, azaz a két isten állapotát az ősi békesség, kiegyenlítettség jellemezte. Összekeveredésük új isteneknek adott életet (I. tábla).

Az istenek születésével azonban harc bontakozik ki a szülők és a gyermekek között, minthogy Apszu és Tiámat nem tud nyugodni a tőlük származó új istenek zaja miatt. Apszu elhatározza elpusztításukat, az isteneknek azonban sikerül őt uralmuk alá vetni, de Tiámatall tehetetlenek. Tiámat külsőleg is mint szörny mutatkozik be. Borzalmas erő, visszataszító külső jellemzi. Tizenegy óriás démont hív életre segítségül, akik éppen olyanok, mint úrnőjük. Majd új férjének, Kingunak adja át a főparancsnokságot az istenek elleni harcban. Velük ellentétben az új istenek egy tanácskozás során Marduknak kezébe teszik a védelem ügyét, és győzelem esetén világaluralmat ígérnek neki. Marduk tekintetével megbénítja ellenségeit, legyőzi Tiámatot.

Mindaz, ami eddig történt, az egyébként nem kozmológikusan alkalmazott istenharcot is beleértve, még a teremtés előtti állapothoz tartozik, amelyben az őstengerből (Apszu/Tiámat) létrejönnek az ősisztenek (Apszu/Tiámat, Lahmu/Lahamu, Ansar /Kiszar=ősállapot 1. fázisa), majd a kozmikus istenek (Anu, Ea, Marduk=ősállapot 2. fázisa).

A teremtés csak Tiámat legyőzése után történik, amikor Marduk megkezdi teremtői munkáját. A megölt Tiámat testéből alkotja az égboltot, az alsó és felső vizeket (IV. tábla):

*„Pihent az Úr (Marduk), a holttestekre nézett
s bölcs gondolat, művészi teret fogant szívében.
Kettévágta Tiámat törzsét, két félre, mint kagylót, osztotta;
egyik feléből teremtette a magas égnek kupoláját;
zsilipeket rakott alája, zsilipek mellé őrizőket
s megtiltá, hogy a fenti vizeket parancsa nélkül kieresszék.”⁹*

Marduk ugyancsak Tiámat testéből alkotja az eget és rajta a napot, holdat és a csillagokat (V. tábla). A legyőzött Kingut kivégezték, és kifolyatott véréből alkották az embert (VI. tábla). Marduk ezután a világmindenség egyes részeit – a föld, alvilág tenger, égitestek felső ég – a kozmikus istenségekre bízta. A megmentett istenek szentélyt építenek Marduknak, s győzelmes fegyvereit mint csillagképeket, kifüggesztik az égre.

A mezopotámiai hagyománynak van egy karakterisztikus vonása, mégpedig az, hogy a jelen világ részei a megölt istenek valóságából lettek, amelyek így megújult formában a jelen világban tovább élnek. Ezt az elképzelést most az *Enúma elis* eposz a világtérítés folyamatára átvizsgálja, amikor Marduk a megölt Tiámat testéből teremti az eget és a földet. Az ősananyag ezzel egy másik állapotba ment át Marduk teremtő műve révén.

Végül a teremtés előtti világ állapota jelenthet potencialitást, amelyből megállapítható ok nélkül kibontakozik a kozmosz, ahogyan ezt a theogóniák igazolják. Jelenthet adottságot, amely mint ősananyag szolgál a differenciálódás által keletkezett teremtett világhoz, és végül formálisan pedig a teremtett világ még-nem-jelenléte, vagyis a látható teremtett világ kontrasztképe.

⁹ RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 39. old.

Az egyiptomi világ és eredetmagyarázat

Ezek után térjünk át az egyiptomi kultúrkör irodalmi emlékeire. Mint már említettük, a világ eredetére vonatkozó egyiptomi elképzeléseket, a Memphiszi teológián kívül, a ránk maradt irodalmi anyagban található szétszórt utalásokból kell összegezni. Bár az egyes utalások sokszor ellentmondóak és nem teljesen harmonizálhatóak, mégis levezethető belőlük összefüggő szisztéma. Az egyiptológia három szisztémát állapít meg a teremtés tekintetében: a héliopoliszi, a hermopoliszi teremtés és a Memphiszi teológia¹⁰.

Az egyiptomi teremtésmítoszok közös vonása, hogy a világ létezése előtt az őskáosz, azaz az ősvíz vagy őstenger, egyiptomi nevén Nun volt, amelyben benne rejtett minden későbbi létező csírája, az isteneké is.

A héliopoliszi naptemplom papságának eredetmagyarázata a legősibb. Eszerint a teremtés előtti ősvízben rejtett Atum a préexistens isten, mindennek az eredete, aki magát is teremtette. Nevének jelentése egyszerűen „nem lenni” és „minden lenni”, „minden a nem-lét állapotában”¹¹ Atumból ered az az istencsoport, amelyet Atummal együtt a heliopoliszi isteni kilencségnek neveznek (Su-Tefnut, Geb-Nut, Ozirisz, Ízisz-Széth, Nephtüsz): négy egymással rokon pár, a kozmikus rend négy fokozata – a levegő és víz, a föld és ég – a közös ős uralma alatt. Létrejöttük a világ teremtését is ábrázolja, amely lényegében világos választóvonal a korábbi káosz és a jelen világban érvényesülő rend között¹².

Egy másik teremtésmítoszban, amelyet *Hermopolisz* papságának tulajdonítanak, teremtés előtti állapotot, vagyis a rendezetlen őskáoszt négy istenpár személyesíti meg: Sötétség (Kuk-Kauket), Ósóceán (Nun-Naunet), Végtelenség = a végtelen ősfomátlan-ság (Huh-Hauhet), Elrejtettség = a káosz kifürkészhetetlensége (Amun-Amaunet). Megfigyelhető, hogy az ósóceán a rendezetlen káosz állapotának csak egyik alkotója, amellyel a másik három pár egyenrangú¹³.

A bemutatott eredetmítoszokkal szemben merőben új vonásokkal rendelkezik az ún. *Memphiszi Teológia*¹⁴, amely az istenek keletkezéséről és a teremtésről alkotott hélio-

¹⁰ Az egyiptomi kozmológia és teremtésmítoszok részletes ismertetését lásd BAUKS, M., *Die Welt am Anfang*, 147-206. old., rövidebb összefoglalását lásd FRANKOFORT, H. szerk., *Alter Orient-Mythos und Wirklichkeit*, 58-70. old., KÁKOSY, L., *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*, Budapest, 1998, 368-372. old.

¹¹ ASSMANN, J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, UB 366, Stuttgart 1991, 145. old.

¹² A heliopoliszi eredetmagyarázat ismertetését lásd ASSMANN, J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, (UB 366), Stuttgart, 1991, 144-149. old., BAUKS, M., *Die Welt am Anfang*, 173-177. old.

¹³ A hermopoliszi eredet ismertetését lásd ALTENMÜLLER H., art. *Achtheit*, *Lexikon der Ägyptologie* Bd I. 1975, 56. köv. old., ASSMANN, J., *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds in Ägypten de 18.-20. Dynastie* (OBO 51), Fribourg-Göttingen, 1983, 208. köv. old., BAUKS, M., *Die Welt am Anfang*, 163-173. old.

¹⁴ A *Memphiszi Teológia* Sabaka (Kr. e. 716-702) napatai uralkodó korából származó kőbe vésett felirat, amelyet a felirat szerint egy Ptah templomában talált papiruszról másoltatott le a király. A szöveg keletkezési idejét biztonsággal nem lehet megállapítani, származhat az őbirodalomból is, mások szerint a 19. dinasztia, közelebről II. Ramszesz idejéből ősibb hagyományok felhasználásával, de lehetnek benne Sabaka idejéből való betoldások is. A felirat német szövegét PEUST, C. és HEIKE STEMBERG-EL HOTABI fordításában irodalmi utalásokkal ellátott bevezetővel magyarázatokkal lásd *TUAT Ergänzungslieferung*, 166-175. old. A feliratról és a Memphiszi Teológiáról bővebben lásd ALTENMÜLLER H.,

poliszi tanítástól eltérő felfogást képvisel. Az ősvíz elsőbbsége helyére Ptah, a teremtő isten lép, aki most az ősvízzel azonosítottatik. Ptah, aki Memphis város istene, „szívének tevékenysége” azaz gondolatai, és „szájának tevékenysége”, azaz kimondott szavai által, a szó teremtő erejével adott életet az isteneknek és teremtette a világot. A teremtés, úgy tűnik a szétválasztás révén, a szárazföld és a víz, világosság és sötétség valamint az ég és a föld elválasztásával valósul meg Ptah teremtő terve alapján¹⁵.

Ellentétben a mezopotámiai irodalommal, az egyiptomi hagyományban a teremtés előtti állapot megjelenítése az „amikor-még-nem-volt” mondatokban nem elbeszélő szövegek bevezetőjében, hanem különböző szövegösszefüggésekbe ágyazva fordulnak elő. Az a szerepük, hogy háttérként a szöveg jelentéstartalmát a világ kezdetét megelőző, az ősidőre visszamenőleg megalapozzák. Az „amikor-még-nem-volt” mondatok ugyanis a jelen világ nem létét állapítják meg. Jellemzőjük, hogy az egymagában álló, egyedül teremtő ősiszten, és nem hermopoliszi felfogás szerinti határtalan és differenciálatlan őanyag hagyományvonalában állnak¹⁶. Leginkább azokban a szövegekben fordulnak elő, amelyek a heliopoliszi eredetű szemléletéhez sorolhatók. Az „amikor-még-nem-volt” mondatokra ragadjunk ki egy két példát.

A Kr. e. IV. századból eredő tanítás, amelyben a teremtő isten az ősvízben eljövendő alkotásait gondolja:

„A Mindenség Ura ezt mondja, miután létezni kezdett. Én vagyok, aki keletkezett, mint Heper. Miután én keletkeztem, jöttek létre a formák. Létrejött minden alak, miután én már léteztem... Amikor még nem keletkezett az ég, amikor a föld nem hozta létre a férgeket ezen a helyen, én már kialakítottam őket az Ősvízben... Még nem találtam helyet, ahol megálltam volna. Létrehoztam minden lényt, amikor még egyedül voltam, még nem köhögtem ki Sut, nem köptem ki Tefnutot. Nem volt senki más, aki velem együtt tevékenykedett volna”¹⁷

Egy Amon himnusz az újbirodalom korából:

„Összes testrészei beszélgettek velem. Önmagát építette fel, amikor még nem keletkezett az ég, és a föld még az ősvízben volt...”¹⁸

Az „amikor-még-nem-volt” mondatok a teremtés előtti állapotot tagadás formájában fejezik ki, vagyis tagadják az ég és a föld, valamint az alvilág létét, tehát a világ térbeliségét. A tagadás az élőlények, az istenek és az ember létezésére is kiterjed. Egyiptomban, ellentétben Mezopotámiával, a teremtés előtti állapot nem dualisztikus. Az „amikor-még-nem-volt” mondatok azonban a teremtés előtti állapotnak csak egy válfaját képviselik. A hermopoliszi nyolcság látásmódja a teremtés előtti állapotnak már egy meghatározottabb formáját nyújtja, s a négy istenpáros tulajdonságai a rend és differenciáltság hiányát írják körül. A nyolcság mint a kozmosz tagadása csupán a világ egy

art. *Denkmal memphitischer Theologie*, Lexikon der Ägyptologie Bd I. 1975, 1065-1069, BAUKS, M., *Die Welt am Anfang*, 161-162. old.

¹⁵ ASSMANN, J., *Re und Amun*, 220. köv. old.

¹⁶ Az „amikor-még-nem-volt” mondatok elemzését bővebben példákkal lásd BAUKS, M., *Die Welt am Anfang*, 153-160. old.

¹⁷ Bremner-Rhind Papyrusz 26. col. 21 skk. sor. FAULKNER, R. O., *The Papyrus Bremner-Rhind. /British Museum No. 10 188/ Bruxelles 1933, 60. A szöveg magyar nyelvű fordítását KÁKOSY, L., *Az ókori Egyiptom története*, 371. old. munkájából vettük.*

¹⁸ Abd el-Mohsen Bakir in: ASAE 42. 1943, 83. Skk. cikk. IV. tábla. A szöveg magyar nyelvű fordítását KÁKOSY, L., *Az ókori Egyiptom története*, 371. old. munkájából vettük.

gyenge és határozatlan tükröződése. A heliopoliszi hagyományban viszont hiányzik a teremtés előtti állapot tulajdonképpeni ábrázolása, Atum potenciális egyetlensége megelőzi a sokféleséget és a mindent összefoglaló ősalapotot¹⁹. Valamennyi elképzelésnek közös eleme azonban az, hogy a teremtést nem a „semmi”, a pusztaság tagadása előzi meg, hanem egyfajta lét, amely a teremtés világával kiegészítő módon áll szemben, és ahhoz rendelt mint egység és sokaság²⁰.

Az ismertetett ókori párhuzamok és a Gen 1,1-3 egybevetése rámutat bizonyos közös, ugyanakkor markánsan eltérő elemekre is.

Az ókori világ, beleértve a bibliai hagyományt is, valamennyi kezdetekre vonatkozó kijelentéseire jellemző, hogy a jelen világ előtti állapotot tematizálják és egy határpontot jelölnek meg, amely elválasztja a jelenlegi világot a teremtés előtti állapottól. Egyiptomban és Mezopotámiában a teremtés előtti állapot egyik fontos kifejezője az ún. „amikor-még-nem” formulázások, amelyek azt leginkább mint hiányost és nem-differenciáltat írják le, vagy egyszerűen mint a jelen világ tagadását ábrázolják. Közös elemük a víz, amelybe a teremtés világa behelyeződik, vagy az az anyag, amiből a világ lesz. Az ősvíz nem személyes elem, noha egyes kijelentések némelykor látszólag az isteni valósággal azonosítják.

Megfigyelhető, hogy az egyiptomi kozmogóniák bizonyos elemei közelebb állnak a hatnapos teremtéstörténethez, mint a Mezopotámiából ismert eredetmítoszok. Mindenekelőtt a *Memphiszi Teológia* tanításából és a Gen 1,1-2,4a-ból ismert teremtő isteni szó szerepére és hasonlóságára szoktak hivatkozni. Emellett a teremtés előtti állapot jellegzetes vonásaiban a *hermopoliszi tanításban* és Gen 1,2-ben párhuzamok is felfedezhetők fel. A teremtés előtti állapot egyiptomi és bibliai leírás szerint az őstengerrel azonos (Hermopolisz: Nun/Naunet; Gen 1,2: t^ehom), amelynek jellemzőihez tartozik mindkettőben a sötétség (Hermupolisz: Kuk/Kauket; Gen 1,2: hosek), a Végtelenségnek (Hermopolisz: Huh/Hauhet) pedig megfelel a „pusztaság és üresség” (Gen 1,2: tohu wabohu). A *héliopoliszi tanban* az isteni kilencség megjelenése egyúttal az ősalapotból kibontakozó teremtést is jelenti, amelynek lényeges eleme, akárcsak a bibliai teremtés-tanban, a káoszról a rend állapotába való emelkedés²¹.

A bibliai hatnapos teremtéstörténet ugyanakkor az ősvizet (תהום t^ehom) elválasztja az isteni valóságtól²², hiányzik belőle a káoszharca, és a jelen világ nem biogenezis útján bontakozik ki a teremtés előtti állapotból, hanem Isten parancsára jön létre. A mezopotámiai és egyiptomi irodalmi eredetmítoszok szerint a teremtés előtti állapot fokozatokra osztva bontakozik ki (lásd pl. éppen a hermopoliszi tant), míg a Gen 1. fejezetben ennek nyoma sincs, sőt a teremtést megelőző állapotot egyenesen a „pusztaság és üresség”-nek (תהו ובהו ejsd tohu wabahu), „semmit érőnek” jelenti ki.

¹⁹ ASSMANN, J., *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, AHAW.PH 1, Heidelberg 1975, 21. old.

²⁰ ASSMANN, J., *Zeit und Ewigkeit*, 23. old.

²¹ A Gen 1,2 és a hermopoliszi nyolcság egybevetését bővebben lásd BAUKS, M., *Die Welt am Anfang*, 282-286. old.

²² A t^ehom az Ószövetségben harminchat alkalommal fordul elő, és jelentése többértelmű. Az Ószövetségben nem istenellenes hatalom, nem megszemélyesített, és nincs mítikus funkciója, a teremtett világ része, kivéve Gen 1,2-ben, ahol az őstenger azon elemek egyike, amelyek a teremtés előtti világot karakterizálják (WESTERMANN, C., art. תהום t^ehom Flut, THAT II., kol 1026-1031, 1030-1031 /4./). A Gen 1,2-ben a t^ehom a sötétségtől borított, nem megszemélyesített, és teremtőerővel bíró ősvíz (WASCHKE, E. J., art. תהום t^ehom ThWAT VIII., kol 563-511, 567. (III.1).

Noha a Gen 1,2 – akárcsak az „amikor-még-nem” mondatok – a jelen világ ellenképét jelenti ki²³, a teremtés előtti állapotot formálisan mégsem egy „amikor-még-nem” időhatározói mellékmondat formulájával adja meg²⁴, s ezért nem is hasonlítható össze közvetlenül pl. az Enúma elis I,1-8 leírásával a teremtés előtti állapotról²⁵.

A bibliai hatnapos teremtéstörténet és az ismertetett mezopotámiai, továbbá az egyiptomi eredetmítoszokban megállapítható hasonlóságok és szemléleti összefonódások az ókori Kelet emberének közös kozmológiai világmésképe és világtapasztalatára vezethetők vissza. Közvetlen vallástörténeti és irodalmi függőségről, amely a kutatásban ismételen felmerült, azonban nem beszélhetünk. Irodalmi hatások kimutatása mindig kétséges maradt, vagy nagyon óvatosan kell megítélni²⁶. A vallástörténeti hatások megítélésében még nagyobb óvatosságra van szükség, mert a valóság értelmezésében alapvető különbségek mutatkoznak. Izrael monoteista hitéből kiindulva értelmezte a világ eredetét és mibenlétét, az ember viszonyát az őt körülvevő valósághoz, amelyben összehasonlíthatatlanul eltér a környező népek mitologikus világ- és eredetmagyarázatától.

AZ EMBER BIBLIAI TEREMTÉSE (GEN 2,4B-9) ÉS AZ EMBER EREDETE AZ ÓKORI KELET IRODALMI EMLÉKEIBEN

Az ember teremtésének elbeszélését vagy képi ábrázolását megtaláljuk az ókori Kelet hagyományában is²⁷. A Bibliával az a közös elképzelés köti őket össze, hogy Isten vagy az istenek agyagból formálják az embert. Ennek az elképzelésnek azonban hosszú

²³ WESTERMANN, C. hívta fel a figyelmet, hogy a Gen 1,2-t a mezopotámiai és egyiptomi teremtés- és eredetmagyarázatból ismert „amikor-még-nem” mondatok alapján kell értelmezni (Genesis 1-11 BK I,1, 59-64. 141. old.).

²⁴ BAUCKS, M. szerint a Gen 1,2 a teremtés világának kontrasztképe egy összetettebb, két tagból álló leírás. A 2a versben az „amikor-nem” burkoltan jelen van a „puszta és üres” (tohu wabahu) fogalom-párban, míg 2b vers a hiány állapotát írja le a sötétség és a víz megjelenésével (*Die Welt am Anfang*, 315. old. GÖRG, M. kétségbe vonja, hogy a „puszta és üres” fogalom-pár ezt a jelentést hordozná (art. תהו tohu ThWAT VIII, kol 555-563., 561. (III.2).

²⁵ A Gen 1,2 (és Gen 2,5 köv.; Péld 8,24-26) és az Enúma elis I-8 összehasonlítását lásd BAUKS, M., *Die Welt am Anfang*, 276-279. old.

²⁶ Lásd LAMBERT, W. G., megállapításait *A New Look at the Babylonian Background of Genesis* (1965): *Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen*, Müller, H. P. szerk., (WdF 633), Darmstadt, 1991, 94-113.; art. *Babylonien und Israel*, 71-72. old.

²⁷ MÜLLER, H. P., *Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung*, ZThK 69 (1972) 259-289. old.: *Babylonien und Israel* (WdF 633), Müller, H. P. szerk., Darmstadt 1991, 114-153. old.: *Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie*, BZAW 200, Berlin-New York 1991, 3-42. old.; WESTERMANN, C., *Genesis Kapitel 1-11*, (BK I,1), 48-52. old.; LAMBERT, W. G., art. *Babylonien und Israel*, 72-73. old.; MÜLLER, H. P., *Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2-3 in der altorientalischen Literatur: Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Rendtorff, T. szerk., 1982, 191-210. old.: *Mythos – Kerygma – Wahrheit*, 68-87. old.; *Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut. Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede: Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, Stolz, W. szerk. 1986, 43-68. old.: *Mythos – Kerygma – Wahrheit*, 110-135. old.; *Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen – Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos*, Or. 58 (1989) 61-85. old.: *Mythos – Kerygma – Wahrheit*, 43-67. old.

motívumtörténete van a mitológiában, és a mezopotámiai szövegekben az ember teremtésének több elképzelését is megtaláljuk²⁸.

Az egyik elképzelés szerint az emberek a növényekhez hasonlóan a földből burjánzottak ki. Az „Ének Enki templomára, az Óceán házára Eriduban” sumer himnusz bevezető sorai a következők:

*„Midőn sorssá vált minden teremtmény sorsa,
s az An szülte bőség évében
a nép (más fordításban az emberek) miként a fű s növény kibújít a földből...”²⁹*

Egy másik „A kapa teremtése” nevű himnusz szövege szerint az emberek növényekhez hasonló földből történő burjánzásában Enlil isten kapójának is szerepet tulajdonít:

*„Enlil, hogy az Ország magját a földből kisarjassza,
 eget a földtől távolított, önként támadt akarata,
...hogy a test-teremő földből fej növekedhessék,
ég s föld köldökévé kötötte a vágást.
...kapájával (Enlil) mélyen a test-termő földbe vágott.
Az emberiség feje ott volt a kapanyomban.
Az Ország nép Enlil felé kibújik a földből,
fekete fejű népére ő kegyes szemmel tekint.”³⁰*

Egy további elképzelés szerint a föld helyére az anyaismennő teste lép, akinek öléből születik az ember. Ilyen leírás található az *Atrahaszisz* mítoszban, amelyben az összegyűlt istenek az anyaismennőt egyben anyaméhnek, az emberiség teremtőjének is nevezik (I,193-195 vers)³¹, vagy pedig lásd alább, az ember teremtéséről szóló I. szövegtöredéket.

S végül megtaláljuk az ember teremtéséről azt az elképzelést, hogy az istenek az embert megölt istenek véreből, ill. a vérral elkevert földből, ill. csak agyagos földből teremtik.

Az *Enúma elis eposz* szerint (VI. tábla) az embert Marduk a legyőzött Kingunak kifolytatott véreből teremti az istenek szolgálatára:

*„Szóval mondja Éa Marduknak,
szíve szándékát ekként közli véle:
Egy istent kell föláldoznunk avégből,
hogy véreből embert teremtsünk!
Gyűljön össze hát valamennyi isten!*

²⁸ MÜLLER, H. P., *Mythische Elemente*, 267-271. old.: Babylonien und Israel, 124-129. old.: Mythos – Kerygma – Wahrheit, 13-18. old.; *Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut*, 45-48. old.: Mythos – Kerygma – Wahrheit, 112-115. old.; *Eine neue babylonische Menschenschöpfungszählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen*, 61-80. old.: Mythos – Kerygma – Wahrheit, 43-62. old.

²⁹ KOMORÓCZY G., *Fénylő ölednek*, 65. old., bevezető és magyarázatok a himnuszhoz 399-400. old.

³⁰ KOMORÓCZY G., *Fénylő ölednek*, 44. old., bevezető és magyarázatok a himnuszhoz 391-392. old.

³¹ *Der altbabylonische Atramchasis-Mythos*, von SODEN, W., fordításában, TUAT, III/4, 623. old.

*a többi békességben élhet!...
 ...Kingu volt az, aki vizsályt szított
 s fölkelésre bujtvá Tiámatot
 harcot kevert!
 Megkötözve vitték Éa elé,
 büntetésből felválták ereit,
 véréből gyúrtak embert.
 Istenek szolgálatát bízva erre – elbocsátották az isteneket.
 Ekként embert teremtvén, az isteneket Éa megmenté.
 Ember tiszte s kötelessége lett az istenek szolgálata.”³²*

Az ember teremtéséről két további szövegtörédeket ismerünk, amelyek szerint az embert az anyaistennő, vagy más hatalmas istenek teremtették az istenek szolgálatára, úgy, hogy agyagból és egy isten véréből gyúrták.

I. töredék

*„...Mamihoz ekként kiáltottak:
 Isten anyánk, teremts hát embert! Anyai tested melegéből,
 verejtékked, véres lucsokban hozd az emberfiát a világra.
 Szülőanyánk ne késlekedj hát! Az ember hiányzik a földnek!
 ...Egy istent kell előbb megölnünk! Annak húsát és vérének Ninhurszag,
 jó agyagos földdel keverd el – ebből formáld az ember testét!”*

II. töredék

*„...Uzumában, ég s föld határán megöljük a két Lagma-istent;
 vérüket a földre folytatjuk, s ebből az istenvér-sarából
 formáljuk meg az ember testét...
 Az istenek szolgálatára népesítse ember a földet...”³³*

A Gilgames eposz szerint (I. tábla) az embert Aruru istennő agyagból formázza.

*„Aruru vizet hint kezére és tiszta gyolcsba törli kezét.
 Meredek partról agyagot hoz, húz ujjáival formálgatja,
 reá-reáköp, nyomogatja, nedvesen gyúrja emberivé.
 Így teremtett Aruru embert; így született Enkidu bajnok.”³⁴*

³² RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 41-42. old.

³³ RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 49.50-51. old. Minkét töredék ugyanazon mitológiai anyagra támaszkodik akárcsak az Enúma elis. Az első töredék ékiratos szövegét kiadta PINCHES, T. G., *Cuneiform Texts VI. 5.*, átirásban EBELING, E., *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I. Berlin-Leipzig, 1931, 172-176 old. A második töredék kiadását lásd EBELING, E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Leipzig, 1915-1919. A két töredék mértékadó angol nyelvű fordítását lásd HEIDEL, A., *The Babylonian Genesis*, Chicago, 1954, 66-71. old.

³⁴ RÁKOS S. - KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 91. old.

Egyiptomban irodalmi emlékekben és képi ábrázolásokon az ember teremtője Khnum, a kosfejű isten, aki fazekaskorongon formálja az embert és ka-lelkét. *Amenemope* egyiptomi bölcsességtanító (Kr. e. 1000 körül) az ember esendőségét és az istenektől való függését így jellemzi: „Az ember agyag és szalma, isten az ő teremtője (szó szerint fazekas mestere)” (*Amenemope tanítása* XXIV, 13-14).

Az ember agyagból, ill. földből való teremtése az egész ókori Kelet közös szemléletmódját tükrözi, amelyben az emberi lét gyengesége, függősége és múlandósága jut kifejezésre. Általános jelenléte az irodalmi emlékekben olyan ősi szemléletre utal, amely nyilván megelőzi az ókori Kelet nagykulturáinak kialakulását. Ebből meríthettek mind a mítoszok, mind a bibliai hagyomány. Ugyanakkor megfigyelhető az is, hogy a bibliai elbeszélésben az ember föld anyagából való teremtettségén kívül más közös elemet a mezopotámiai irodalmi emlékekkel nem találunk. Az idézett alkotások az ember teremtését olyan mitologikus keretben írják le, amely kizárja azt a lehetőséget, hogy bibliai szerző ezeket közvetlenül felhasználta volna. Az embert istenek véreből vagy istenvér sarából és az istenek szolgálatára teremtik. Mindkét mitologikus elem idegen Izrael monoteizmusától és az őstörténet szellemétől³⁵.

A BŰNBEESÉS ÉS AZ ISTENI BŰNTETÉS ELBESZÉLÉSÉNEK (GEN 3.) IRODALMI MOTÍVUMAI A KORABELI MEZOPOTÁMIAI IRODALOMBAN

A bűnbeesés története a Gen 3. fejezetében eredeti izraelita alkotás, és párhuzamai sincsenek az ókori Kelet irodalmi hagyományában. Vannak viszont az elbeszélésnek olyan elemei vagy motívumai, amelyek a mitológia köréhez tartozó szövegemlékekben is előfordulnak. Ilyen a halhatatlanság utáni vágy, és ezzel összefüggésben a halhatatlanságot adó növény, amelyet egy kígyó lop el az embertől, vagy az élet étele, amelyet az ember nem fogyaszt el, s ezzel elveszíti a halhatatlanság lehetőségét. Ezek a motívumok két irodalmi emlékekben, a *Gilgames eposzban* és az *Adapa mítoszban* található meg.

A *Gilgames eposz*³⁶ főhőse Gilgames Uruk királya, akit Aruru, a sorsteremtő istenszszony formált, kétharmad része isteni, s ez az isteni rész sarkallja újabb és egyre na-

³⁵ A biblikus- és az ókori Kelet „ember teremtése”-hagyományának mértékadó kiértékelését lásd MÜLLER, H. P., *Mythische Elemente*, 267-286. old.: Babylonien und Israel, 124-149. old.: Mythos – Kerygma – Wahrheit, 19-38. old.

³⁶ A *Gilgames eposz* a mezopotámiai irodalom egyik legismertebb alkotása. Nevét főhősétől, Gilgamestől kapta, aki történeti személy volt, és Uruk sumer város királya, az I. Uruk-i dinasztia 5. tagja. A Kr. e. 3. évezred elejéről származó felirat neki tulajdonítja Uruk 9 km hosszú városfalát, amely körülveszi az Éanna nevű Anu-Istár szentélyt, és a Kollab települést. Egy másik felirat pedig megnevezi (En)-Mebargesi-t, Kis sumer város királyát, akit az eposzban mint Gilgames kortársát ismerünk. Gilgames alakja körül a Kr. e. 3. évezred második felében fokozatosan legendák alakultak ki, amelyek a sumer epikus költészetben csapódtak le. Neve már a Kr. e. 26. évszázadban egy Fara-ból való istenlistán található. Az akkád Gilgames hagyomány az óbabiloni idővel veszi kezdetét (Kr. e. 19-17. évszázad), amikor a sumer Gilgames kiséposzok és sumer mitológia motívumai alapján átfogó eposz keletkezett Gilgamesről, Gilgames és Enkidu barátságáról, az ember halandóságáról és az élet kereséséről. Nem lehet azonban „kánoni” akkád Gilgames eposzról beszélni, mert az óbabiloni szöveghagyomány gazdag lokáltradíciójával (akkád, hettita, hurrita) találkozunk, amelyek számtalan nyelvi, tartalmi és formai részletben eltérnek, ugyanakkor a Gilgames eposz legismertebb, a Kr. e. 8-7. században egész Mezopotámiában elterjedt újasszír változatának, a 12 táblás kiadásnak lényegi elemeit már tartalmazzák. Ez utóbbi legjobb állapotban fennmaradt szövegét Asszurbanipál könyvtárában tárták fel. Hozzá kell azonban tenni,

gyobb vállalkozásokra. Uruk népét zsarnokként uralja, és mindenkit a város falainak építésére fog. Az istenek meghallgatják a sanyargatott nép imáját, és Anu, Uruk város istene, megparancsolja Arurnak, hogy teremtsen Gilgamesnek vetélytársat. Aruru megteremti Enkidut, akinek az lesz a feladata, hogy legyőzze Gilgamest. Megmérkőznek egymással, de egyik sem tudja legyőzni a másikat. Végül jó barátok lesznek, és együtt indulnak új meg új győztes kalandokra. Enkidu azonban az istenek bosszújából kifolyólag meghal. Gilgames megsiratja barátját, s tudatosan benne, hogy egyszer neki is meg kell halnia. Nem tud nyugodni, és feleletet keres az élet és halál kérdésére. Ezért elmegy Utnapistimhez, aki a vízözön után örök életet kapott az istenektől (I-IX. tábla). Amikor eljut Utnapistimhez, Gilgamesnek arra a kérdésére, hogy miként nyerhetné el az örök életet, azt válaszolja neki: a halandók nem kerülhetik el a halált (X. tábla).

Utnapistim elbeszéli neki a vízözön történetét (XI. tábla), amelyből azt a következtetést vonja le, hogy ha nincs pártfogója az istenek között, nem lehet halhatatlan, mert az élet és halál az ő kezükben van. Végül közli vele, ha bizonyos próbatételt kiáll, még van lehetősége elnyerni az örök életet, de Gilgames erre nem képes. Megérti, hogy a halál ott van a közelében. Végül Utnapistim a felesége unszolására egy titkot árul el neki:

*„...Halljad hát, ímé, nagy titkot fedek fel előtted... Szállj alá a tenger vizébe
s addig kutass, míg rátalálsz egy nyilvesszőhegy formájú fűre,
mely mint a tüske a sövényen, vagy mint tövis a rózsaszáron...
Ezt a fűvet ragad meg bátran; ne féld – még ha ujjadba szúr is! –
leszakítani, szádba venni és foggal elmorzsolva, lenyelni!
Az élet fűvét, ha lenyelted, fiatal maradsz, nem fog rajtad
a vénülés őrlő hatalma!
S a tiéid is, a bekerített Urukban, ízelve a fűvet –
az öregség minden keservét hosszú időre elkerülik!”*

Gilgames a tenger fenekéről felhozta a örök életet adó megifjodás fűvét, és elindult városába Urukba. Útja közben egy éjjel lefeküdt aludni.

*„Jó korareggel fölserkenvén, fekvőhelyüktől kődobásra,
Gilgames gödröt pillantott meg, melynek mélyén áttetsző tisztán
vízükör villogott. Ledobva nagysebtiben köntösét, tarisznyát
s alsóneműt – a fűvet is, lám, ingével a földre leejt! –
poros testét a víz váratlan hűvösségébe merítette.
Míg Gilgames reggel prüszkolt, lubickolt, kígyó kúszott oda a fűhöz, szimatot kapott
illatától, feléje kapott és elragadta.
Fürdője után partra lépve, egyenesen a fű után nyúl
Gilgames, hogy enne belőle s megízlelvén, tovább haladna;*

hogy ez az újasszír változat sem végérvényesen lezárt, minthogy az eposz más helyeken talált szövegeiben szintén találunk eltéréseket. A Gilgames eposz XI. táblája tartalmazza a vízözön történetét. – A Gilgames eposz szövegének magyar nyelvű fordítását, bevezetéssel, a szakirodalom felsorolásával és a szöveghez fűzött magyarázatokkal lásd RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 88-166. 316-329. old. A 12 táblás szövegét SANDARS, N. K. angol fordításában hosszú bevezetővel lásd *The Epic of Gilgamesh*, London 1972. Az eposz szövegének ókori változatait ill. töredékeit bevezetőkké és HECKER, K. német nyelvű fordításában megjegyzésekkel ellátva lásd *TUAT III*. 646-744. old. A 12 táblás Gilgames eposz szövegét ugyanitt *TUAT III*, 671-744. old.

*hogy hazavinné városába az uruk-beli embereknek;
a fű felé nyúl nem találja... belesápad az istenember,
arcán könnyei leperegnek; sír és jajongva átkozódik.*³⁷

A másik szövegemlék az *Adapa mítosz*³⁸. Az eposz elbeszélése szerint Adapa Eridu város uralkodója, aki egy alkalommal Anu-val, az istenek egyikével ellentétbe kerül. Éa isten elárulja neki, hogy Anu meghívja őt, hogy étellel és itallal megmérgezze. Ezért semmit se egyen és igyon abból, amivel kínálják. Anu azonban megváltoztatja szándékát az istenek kérésére, és az Élet ételével és italával kínálja Adapát, aki ezt nem tudván, Éa tanácsát követi, és elszalasztva a nagy lehetőséget, nem eszik az Élet ételéből és italából.

Az ismertetett szövegek szerint az ember eleve halandó, ha mégis halhatatlanságban részesül, akkor azt az istenek ajándékaként kapja meg. A halhatatlanság megszerzése vagy valamilyen növény, vagy étel és ital megevése által történik, a lehetőségének elvesztése pedig a Gilgames eposzban a kígyóval függ össze, míg Adapa esetében a megtévesztő körülmények következménye. A Gilgames eposz mindenesetre rávilágít arra, hogy a halhatatlanság keresése a mezopotámia ember világképében központi helyet foglalt el.

A felsorolt motívumok helyzete azonban más, mint a Genézis könyvében. A bibliai hagyománykörben az ember teremtéséhez és kezdeti állapotához kapcsolódnak, míg a mezopotámiai irodalmi emlékekben ettől függetlenek, és nem egy önálló történet, hanem egy nagyobb elbeszélés összefüggés részletének elemei. A bibliai elbeszéléssel ellentétben a kígyó nem kísértő, a megifjodás füve nincs isteni tilalomhoz kötve, s az élet növénye olyan állapot megszerzésére irányul, amelyet az ember nem birtokol (halhatatlanság), és olyan állapotból szeretne menekülni, ami van (halál). A Genézis könyvében mindennek ellentéte történik, minthogy a halhatatlanság elvesztéséről és nem megszerzéséről van szó. Az elbeszélések középpontjában nem az élet fája (Gen 3,9.22.24), hanem a jó és rossz tudásának fája, vagy egyszerűen a „fa” áll. Egyetlen közös helyzet az életet adó növény elvesztése. A teljesen önálló feldolgozás miatt nem feltételezhető, hogy a bibliai elbeszélés a mezopotámiai irodalmi alkotásoktól függenek.

A KULTÚRA ÉS CIVILIZÁCIÓ EREDETÉNEK ÉS MIBENLÉTÉNEK KÉRDÉSE A BIBLIAI ŐSTÖRTÉNETBEN (GEN 1. ÉS 4.) ÉS AZ ÓKORI KELET IRODALMI EMLÉKEIBEN

A kultúra és civilizáció eredete és mibenléte az ókori világot is, s benne a bibliai embert szintén foglalkoztatta. Az ókori mitológiából ismert elbeszélések szerint a kultúrát és civilizációt teremtő tudás az istenek tulajdona volt. Az ember számára csak azáltal lett

³⁷ RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 159-160. old.

³⁸ Az Adapa mítosz ismert formája valószínűleg akkád nyelven keletkezett Eriduban, a Kr. e. 2. évezred elején, a város dicsőségének hirdetésére. A mítosznak két változata négy töredékben került elő, a korábbi változat Tell el Amarna levéltárából, a későbbi változat pedig Asszurbanipál könyvtárából való. Szövegének magyar fordítását bevezetővel és magyarázó megjegyzésekkel lásd RÁKOS S. - KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 69-74. 310-312. old. Az Adapa mítosz szövegének német nyelvű fordítását irodalmi utalásokkal ellátott bevezetővel és magyarázatokkal lásd HECKER, K *TUAT Ergänzungslieferung*, 51-55. old.

ismertté, hogy az istenek erre megtanították azzal a céllal, hogy az ember nekik szolgáljon munkájával, vagy az istenek köréből valaki elárulta neki.

A mezopotámiai mitológiában az *Atrahaszisz* eposz szerint az istenek két csoportjának ellentéte vezetett az ember teremtéséhez, hogy az dolgozzon helyettük Babilóniában a csatornák építésénél (I. tábla)³⁹. Az *Enuma elis* eposz (VI. tábla) az ember teremtésének céljaként szintén az istenek szolgálatát jelöli meg:

*„(Kingut) megkötözve vitték Éa elé,
büntetésből fölvták ereit, véreből gyúrták az embert.
Istenek szolgálatát bízva erre – elbocsátották az isteneket.
Ekként, embert teremtve, az isteneket Éa megmenté.
Ember tiszte s kötelessége az istenek szolgálata”⁴⁰*

Az *Ember teremtéséről* szóló töredék alapján az emberi tevékenység célja ugyancsak az istenek szolgálata:

*„Uzumában, ég s föld határán, megöljük a két Lagma-istent;
vérüket a földre folytatjuk, s ebből az istenvér-sarából
formáljuk az ember testét...
Az istenek szolgálatára népesítse ember a földet;
szabja meg a dolgok határát, imádásra szentélyt emeljen;
hátaskosárban téglát hordjon és deszkát és cédrusgerendát;
cövekkel jelölje a mesgyét, dülöként más-más nevet adjon;
a határokat megjegyyezze, a határokat védten védje;
a csatornák és árkok medrét helyes irányba igazítsa;
határkövet állítson föl; öntözze meg a szomszjas földet;
nemesítsen növényeket; városfalak kövét lerakja;
sarlóval gabonát arasson, a kalászokat hordja csűrbe!
Építeni az ember dolga, rendben tartani gazdaságát,
az ország erejét növelni... És megadni az isteneknek
az illő részt minden javakból...”⁴¹*

A bibliai hagyomány ezzel szemben mítosztalanítja az emberi munka eredetét és mi-benlétét, s egyértelműen azt tanítja a teremtéssel kapcsolatban, hogy az ember Istentől kapott megbízatása alapján hajtja uralma alá a földet. Kultúrát és civilizációt teremtő tevékenysége, a munka és az alkotás, lényéhez tartozik, amelynek célja, hogy az ember saját világát építse és alakítsa, nem pedig közvetlenül Isten szolgálatára kapott adomány (Gen 1,26-30; vö. Gen 2,15). A munka és az alkotótevékenység természetének emberi voltát jól tükrözi a kultúra és civilizáció eredetének nemzetségtáblába foglalt bemutatása (Gen 4,17-22).

³⁹ Az *Atrahaszisz* eposz ismertetését bővebben lásd a vízözön témánál. Az I. tábla szövegét lásd *TUAT III*, 618-624. old.

⁴⁰ RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 42. old.

⁴¹ RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 50. old.

A BIBLIAI NEMZETSÉGTÁBLA ÉS A VÍZÖZÖN (GEN 5-9), VALAMINT AZ ÓKORI MEZOPOTÁMIA IRODALMI HAGYOMÁNYA

A Gen 5,1-32-ben található a vízözön előtti ősatyák nemzetségtáblája, amelyet a vízözön elbeszélése (Gen 6-9) követ. Az ókori Mezopotámia irodalma és a bibliai őstörténet között a vízözön előtti ősatyák listájában (beleértve a kultúra eredetével kapcsolatos nemzetségtáblát a Gen 4,17-24.25-26-ben) és a vízözön elbeszélésében mutatható ki vitathatatlan kapcsolat⁴².

A mezopotámiai vízözön-hagyomány irodalmi anyaga *listák* és *elbeszélés* formájában maradt fenn számunkra.

A *lista-formának* a bibliai őstörténet szempontjából legfontosabb képviselője a „Sumer királylista”, amelynek bemutatására még külön kitérünk. Az óbabiloni királylista Berossus görög történetíró révén maradt ránk, a vízözön előtti és utáni mítikus ősidő királyait tartalmazza, s a vízözön előtt tíz király uralkodását sorolja fel. A még ősbibb akkád és sumér ékiratos szövegekben további nyolc és tíz, vagy több tagból álló királylistákat találtak. Ezekben is feltűnők a rendkívül magas évszámok.

A „Sumer királylista”⁴³, a Kr. e. 21. évszázadban készült, és két részből áll. Az első rész a vízözön előtti királyok listája, amely eredetileg önálló dokumentum volt a vízözön előtti történelemről, és később csatolták a második részhez, a vízözön utáni királyok listájához. Megfigyelhető a királylista szerkezetében az „őstörténeti” és a „történeti” kor megkülönböztetése, amelyeket a vízözön választ el egymástól, de említésén kívül magáról a vízözönről nem említ semmi részletet. Az őstörténeti kor királyneveinek nincs történeti értéke, de az öt város közül, amelyekben megnevezett királyok uralkodtak, három (Eridu, Badtibira, Suruppak) Dél-Mezopotámia legősibb települései. A történeti, vagyis a vízözön utáni kor dinasztáinak nevei nagyobb részben hiteleseknek fogadhatók el. Ezek a dinasztiák Kis és Uruk városokban uralkodtak a Kr. e. 3. évezred elején. A tetemes életkorokon túl érdemes fölfigyelni arra is, hogy a királylista bizonyos nevekhez (Etana, Enmebarageszi, Meszki'aggaser, Enmerkar, Gilgames) történeti-mitológiai hagyományt is kapcsol. Egyes nevekhez fűződő ilyen típusú kitérés a bibliai ősatyák nemzetségtáblájában Hénoch és Noé esetében (Gen 5,22-24.29), és a vízözön utáni emberiség nemzetségtáblájában pedig Nimród nevével (Gen 10,8-12) található.

„Midőn a királyság alászállt az égből, Eridu városban volt a királyság. Eriduban Alulim a király, 28 800 éven át uralkodott; Alalgar a király, 36 000 éven át uralkodott; 2 király, 64 800 éven át uralkodott. Eridut elhagynom; királysága Badtibira városba került.

Badtibira városban Enmeluanna a király, 43 200 éven át uralkodott; Enmegalanna király 28 800 éven át uralkodott; az isteni Dumuzi, a pásztor 36 000 éven

⁴² Az irodalmi párhuzamok áttekintő ismertetését lásd WESTERMANN, C., *Genesis*, 66-77. old.; LAMBERT, W. G., art. *Babylonien und Israel*, 73-77. old.

⁴³ A Sumer király lista szövege első részének magyar nyelvű fordítását bevezetővel és magyarázó megjegyzésekkel lásd KOMORÓCZY G., *Fénylő ölednek*, 125-126. 414-415. old. A királylista teljes szövegét, fordította KOMORÓCZY GÉZA, lásd *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest 1989, 85-88. old. A szöveg német nyelvű fordítását készítette, bevezetővel, szakirodalmi utalásokkal és magyarázatokkal ellátta RÖMER, W. H. PH., *TUAT I.*, 328-337. old.

át uralkodott: 3 király, 108 000 éven át uralkodott. Badtibirát elhagyom; királysága Larak városba került.

Larak városban Enszipazianna 28 800 éven át uralkodott; 1 király 28 800 éven át uralkodott. Larakot elhagyom; királysága Zimbir városba került.

Zimbir városban Enmeduranna a király, 21 000 éven át uralkodott: 1 király 21 000 éven át uralkodott. Zimbrit elhagyom; királysága Suruppak városba került.

Suruppak városban Ubartutu a király, 18 600 éven át uralkodott; 1 király, 18 600 éven át uralkodott.

5 város volt, 8 király, 241 200 éven át uralkodott

A vízözön áradt el fölöttük.

Azt követően, hogy a vízözön áradt el fölöttük, a királyság alászállt az égből, Kis városban volt a királyság. Kisben Maskakatum a király, 1200 éven át uralkodott. – A tábla kitöredezett, csak Niszaba előtt világos az égből! – Kullasszinaibel 960 éven át uralkodott; Nangislisma 1200 éven át uralkodott; Endara’anna 420 éven át uralkodott; Babum 300 éven át uralkodott; Pu’annum 840 éven át uralkodott; Kalibum 960 éven át uralkodott; Qalumum 840 éven át uralkodott; Zuqaqip 900 éven át uralkodott; Atab 600 éven át uralkodott; Ataba, Atab fia, 840 éven át uralkodott; Arwi’um, Szarvastehén fia, 720 éven át uralkodott; Etana, a pásztor, aki az égig emelkedett, aki az országokat megszilárdította, király volt, 1560 éven át uralkodott; Balib, Etana fia, 400 éven uralkodott; Enmenunna 660 éven át uralkodott; Melamkisi, Enmenunna fia, 900 éven át uralkodott; Barszalnunna, Enmenunna fia, 1200 éven át uralkodott; Szamug, Barszalnunna fia, 140 éven át uralkodott; Tizkar, Szamug fia, 305 éven át uralkodott; Ilku’ 900 éven át uralkodott; Iltaszadum 1200 éven át uralkodott; Enmebarageszi, aki Elam országának fegyvereit zsákmányként elhozta, király volt, 900 éven át uralkodott; Agga, Enmebarageszi fia, 625 éven át uralkodott; 23 király 24 510 éven, 3 hónapon, 3 és fél napon át uralkodott. Kist fegyver verte le; királysága az E’annába került.

Az E’annában Meszki’aggaser, Utu isten fia, úr volt; király volt, 234 éven át uralkodott; Meszki’aggaser alámerült a tengerbe, kiemelkedett a hegység felé; Enmerkar, Meszki’aggaser fia, Uruk város királya, aki Urukot építette, király volt, 420 éven át uralkodott; az isten Lugalbanda, a pásztor, 1200 éven át uralkodott; az isten Dumuzi, a halász, akinek Ku’ara a városa, 100 éven át uralkodott; az isten Gilgames – apja egy Lila –, Kulaba ura volt, 126 éven át uralkodott; Urnungal, Gilgames fia, 30 éven át uralkodott; Utulkalama, Urnungal fia, 15 éven át uralkodott....: 12 király, 2130 éven át uralkodott. Urukot fegyver verte le; királysága Ur városába került.”⁴⁴

A mezopotámiai vízözön-hagyomány másik formája az elbeszélés. Ezek közé tartozik a vízözön elbeszélésének töredékesen fennmaradt sumér változata⁴⁵, az óbabiloni *Atrahaszisz-eposz*, amely nevét főhőséről a vízáradatból megmenekült Atrahasziszról kapta, a

⁴⁴ KOMORÓCZY G., *Fénylő ölednek*, 125-126. old.

⁴⁵ Szövegének magyar fordítását, bevezető és magyarázó megjegyzéseket lásd KOMORÓCZY G., *Fénylő ölednek*, 126-129. 415-416. old. Bevezetővel és megjegyzésekkel ellátott német nyelvű fordítását lásd RÖMER, W. H. Ph, *TUAT III*, 448-458. old.

Gilgames-eposz XI. tábláján található változat, továbbá a vízözön Berossos (Kr. e. 280 körül) *Babiloniaka* című munkájában. Az elbeszélések közös alapmotívuma az, hogy az istenek elhatározzák az emberiség vízözönrel történő megsemmisítését, egy ember azonban mégis megmenekül az áradatból.

Az *Atrahaszisz eposz*⁴⁶ elbeszélése szerint az istenek két csoportjának ellentéte az ember teremtéséhez vezetett, azzal a céllal, hogy dolgozzon az isteneknek Babilóniában a csatornarendszer építésénél (I. tábla)⁴⁷. Az emberek mértéken felüli megsokasodása és hangos tevékenysége (*huburum*) zavarta az égiek nyugalma (I. tábla 352. versétől kezdődően), és az isteneket kemény rendszabályokra indította. Három lépésben bekövetkező, egyre súlyosabb csapások után végül elhatározzák, hogy a mindent elpusztító vízözönrel sújtják az embereket (II. tábla)⁴⁸. Atrahaszisz azonban az egyik istennek, Enkinek segítségével megmenekül. A vízözön után az istenek az embert újra teremtik, de olyan módon, hogy megakadályozzák túlzott megszaporodását és az istenek és az ember között új ellentét kialakulását (III. tábla)⁴⁹.

A nagyközönség előtt legismertebb, és a bibliai történethez leginkább közel áll a *Gilgames-eposz vízözön elbeszélése* (XI. tábla)⁵⁰, amely nem eredeti része az eposznak, hanem szerzője minden valószínűséggel az Atrahaszisz-eposzról vette át művébe. A Gilgames-eposz annyiban újít a többi vízözön-elbeszéléshöz (pl. Atrahaszisz eposzhoz) viszonyítva, hogy a vízözön hőse az eseményt mint szemtanú ő maga írja le, a pusztító áradatra az isteneknek nincs indokuk, s végül a túlélő Utnapistim a halhatatlanságban részesül.

A vízözön történetét tehát maga Utnapistim. A pusztító vízáradatból megmenekült ember beszéli el a halhatatlanságot kereső Gilgamesnek. Eszerint az istenek tanácsában eldöntik, hogy az emberiséget özönvízzel elpusztítják. Éa isten, aki ezzel a döntéssel nem ért egyet, titkos tanácsot ad Utnapistimnek, hogy építsen hajót:

„Siruppak férffia, te jámbor! Ubar-tutu bölcs fia! Bontsd le az ékes házat, melyben annyi sok öröm és gond vala részed; bontsd le a házat mindenestül, építs erős hajót helyette; bordája, árboca megálljon, még ha ég és föld összedől is! Építs hajót s vedd meg ezentúl – hiszen amúgyis elhagyod majd – vedd meg a birtoklás hatalmát, amely odakötöz javaidhoz, vedd meg a házat, kertet, földet, ezt a múlandó gazdagságot

⁴⁶ Az akkád *Atrahaszisz eposz* a Kr. e. 2. évezred elején, az óbabiloni korban keletkezett irodalmi mű, amely nevét főhőséről, Atrahasziszról (az akkád név jelentése „a bölcsességben kiemelkedő”) kapta. Az eposz teológiát nem tartalmaz. – Az Atrahaszisz eposz szövegének nincs magyar fordítása. Az eposz anyagának feldolgozását bevezetővel és kommentárral ellátott szöveggel LAMBERT, W. G. és MILLARD, A. R. jelentette meg, *The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969. el. A szöveg újabb feldolgozását, von SODEN, W. bevezetővel és megjegyzésekkel ellátott német nyelvű fordítását lásd *TUAT III*, 612-645. old. A szövegre ez utóbbi fordításban hivatkozunk.

⁴⁷ Von SODEN., *TUAT III*, 618-629. old.

⁴⁸ Von SODEN., *TUAT III*, 629-636. old.

⁴⁹ Von SODEN., *TUAT III*, 637-645. old.

⁵⁰ Szövegét, magyar nyelvű fordítását, bevezetéssel a szakirodalom felsorolásával és a szöveghez fűzött magyarázatokkal lásd RÁKOS S. – KOMORÓCZY G., *Agyagtáblák üzenete*, 88-166. 316-329. old. A 12 táblás szövegét SANDARS, N. K. angol fordításában hosszú bevezetővel lásd *The Epic of Gilgamesh*, London 1972. Az eposz szövegének ókori változatait ill. töredékeit bevezetővel és HECKER, K. német nyelvű fordításában megjegyzésekkel ellátva lásd *TUAT III*. 646-744. old. A 12 táblás Gilgames eposz szövegét ugyanitt *TUAT III*, 671-744. old.

s keresd az életet helyette – életet mentesz a hajóval!
Gyűjts egy-párt az élő fajokból, hogy akkor magjuk ne vesszen!
Pontos mérték szerint építsd meg a hajót: se széle, se hossza
hajszálynit nem térhet el attól, amit veled parancsként közlök.
Ha elkészültél idejében, a szent tengeren horgonyozz le –
horgonyoz le és várj a jelre, mikor vitorlát bontanod kell!”

Utnapistim teljesíti Éa isten parancsát, és megépíti a bárkát, amely majd megmenti életét:

„Mihelyt a reggel fénye feljött, tenni kezdtem Éa parancsát.
Négy napom telt el házbontással, négy éjszakám telt rombolással,
hajóm hosszát és szélességét ötödnapon végre kimértem.
Falát húsz rőfnyi magasra parancs szerint fölvonnom kellett,
szintűgy százhúsz rőf széle-hossza. Elgondoltam a hajótestet
s pontos terv szerint lerajzoltam.
Hat fedélzetet választottam el rajt, mindegyikét hét-hét részre osztottam.
Padozatát kilenc részre választottam el...”

Amikor elkészült a hajó, Utnapistim rokonaival és barátaival együtt a hajóba száll, amelyre minden állatból is egy-egy párt magával visz:

„Akkor gondosan összeszedtem arany-ezüst marhámát s minden
mozdítható vagyonomat, s szolgálímmal reáakattam.
Egy-egy párt az élő fajokból rekeszes belsejébe zártam
s én magam is, rokonsággal s nagyszámú kedves emberemmel,
szolgákkal s kézművesekkel odaköltöztem a hajóra.
Gondom volt rá, hogy egyetlen hasznos ipar ki ne maradjon!
Zsúfolásig terhelve állott a bárka, melyet építettem:
a ketrecbe zárt hím-oroslán árnyékában bárányka béget,
vadbika horkan, nyála csordul, mellette megkötözött lábú
keselyű vergődik, szárnya a hajót csaknem felröpíti!”

Így sikerült megmentenie az emberiséget és az életet a földön az áradat pusztítása elől, amely mindent elpusztított, s mértéke még az isteneket is megrendítette:

„Álló napig zúgott-morajlott a déli szél, sziklákat döntött,
sarkát a víz szügyébe vágta, s korbácsával habosra verve
addig űzte-hajtotta, míg csak ágaskodva a hegyre nem tört.
Zilált sörényű harci ménként szembeszökve, vadul sodorva,
hullám zúdult az emberekre, akik lentről mindegyre följebb
szöktek az ár elől, s a csúcson tehetetlenül megrekedtek.
Fojtó gőzök lepték el őket; olyan sötét volt, mint a zsákban;
a fellegektől és a szélzúgástól nem láttak, nem hallották egymást,
s oly sűrű homály takará el a földet, hogy az istenek se
tudhatták mi történik ott lenn.....
Ég és föld szakadt, s már nem maradt hely, biztonságos az isteneknek,
ők is lentről mindegyre följebb szöktek az ár elől az égen

*s végül jutván Anu egébe, tehetetlenül megrekedtek –
reszketve összekuporodtak, mint kutyák, a falhoz lapulva.”*

Az ár hat napig tombolt, majd amikor a hetedik napon elült a vihar és a víz apadni kezdett, a hajó Niszir hegyének szigetként kiemelkedő csúcsán akadt meg. Utnapistim kinyitotta a hajó ablaknyílását, és a hetedik napon madarakat bocsátott ki, hogy szárazföldre találjanak-e. Csak a tizedik napon kibocsátott holló nem tért vissza, s ebből Utnapistim arra következtetett, hogy a madár már szárazföldet talált, vízözön véget ért:

*„Hat napon s hat éjen át tombolt a déli szél s a dühöngő ár
elmosott mindent, ami élő; elpusztította az országot.
Hetednapon elült az orkán, a tenger vize visszagördült
medrébe, s nem hullámozott többé – végeszakadt a vízözönnek!...
...Szárazföldet kutattam később, s a tenger sima szemhatárán
– a tizenkettedik rovásnál, amint a kapitány lemérte! –
sziget emelkedett ki – Niszir hegyéhez ért a bárka.
Ütődünk a Niszir hegyéhez s az megakasztotta hajómat –
első napon, másodnapon csak áll egyhelyben, nem jut előrébb,
harmadnapon, negyednapon csak áll egyhelyben, még nem is moccan,
ötödnapon, hatodnapon csak áll egyhelyben, leverte cövekként.
Midőn a nap hetedszer szállott a Niszir hegye fölé, fölébünk,
egy galambfiókát eleresztek: hadd röpjön, amerre tetszik!
Elszállott a galamb, kerengélt és nemsokára visszafordult.
Sík víz borította a földet – pihenőhelyet nem talált még!...
...Midőn a nap tizedszer szállott a Niszir hegye fölé, fölébünk
egy hollófiat eleresztek; hadd röpjön, amerre tetszik!
Elszállott a holló, kerengélt s mind távolabbra tűnt előlünk.
Károgozt, kapirgált, szemet lelt – nem fordult vissza soha többé!”*

Ekkor Utnapistim kiszállt a Niszir hegy ormán megfeneklett hajóból, és hálaáldozatot mutatott be az isteneknek, akik annak illatára összegyűltek az áldozat helyén:

*„Kibocsátottam mind az élő, hadd fusson szét, amerre tetszik
s fajbelijével párosodván, népesítse újra a földet!
Azután a Niszir hegy ormán máglyát raktam, s kost s bakot ölve
égo áldozattal fizettem az isteneknek életünkért.
Hét s megint hét kötállal raktam a földre áldozati ételt
s ajándéku nádat, cédrusfát s mirtuszt füstöltem uraimnak.
Fölszállott a füsttel az illat, föl az istenek trónusáig
s az égiek sűrű rajokban gyűltek az áldozat helyére.”*

Az istenek egyedül Enlilt, azt az istent zárják ki maguk közül, aki szeszélyes haragjában az emberiség romlását készítette. A mégis odasiető Enlillel Éa isten szembeszáll, és a vádló szavakra megenyhült Enlil Utnapistimet az istenek sorába emeli:

*„...Szavára megenyhült Enlil s a fedélzetre lépett:
kézen fogva, a szárazföldre vezetett, háznépemmel együtt.*

*Midőn a süppedékes partot érintette újra a lábunk,
asszonyommal előbbre intett, letérdeltetett a fővenyre,
szorosan mellénk állott s mindkét kezét fejünkre téve, áldást
mondott reánk, azután fennen kiáltá, hogy mindenek hallják:
»Ember volt eddig Utnapistim, ember módra küzdött, törődött –
mostantól asszonyával együtt hozzánk, istenekhez hasonló!
Lakozzék távolban ezentúl, a folyamok torkolatánál!«*

Ha a bibliai elbeszélés cselekményét egybevetjük a mezopotámiai hagyományból ismert vízözön-elbeszélésekkel⁵¹, elsősorban a Gilgames eposzával, a hasonlóság meg-hökkentő, különösen azokban részletekben, amelyek a vízáradat apadásával a madarak kiküldését és a vízözönből megmenekült emberek áldozatának Istennek, ill. az isteneknek tetsző kedves illatát írják le (ez utóbbi mozzanat megtalálható az Atrahaszisz eposzban is, III. tábla 5. kolumna 30-39 vers, míg a madarak kiküldése a víz apadásával a tábla sérülése miatt hiányzik a szövegből). A királylistákban pedig a hosszú életű királyok sora, amelyre a vízözön következik, áll közel a bibliai őstörténethez.

A hasonló vonások mellett jelentős különbségek is találhatók a bibliai és a mezopotámiai királylista, valamint a vízözön-elbeszélés között.

A Mezopotámiában talált királylisták eltérnek a bibliai nemzetségtáblától abban, ahogyan azok a történeti hagyománnyal állnak kapcsolatban, azaz királylisták, vagyis királyok, városok és a politikai rend eredetéről tudósítanak. A királylistákon szereplő magas évszámok is a királyok uralkodását adják meg, és a királyság ősi eredetét akarják tanúsítani. A Gen 5. fejezete viszont a nemzetségtábla hagyományhoz tartozik, és célja az emberiség eredetének igazolása.

Az elbeszélés-forma mezopotámiai változataiban a vízözönnek végső fokon nincs kielégítő indoka. A bibliai vízözön az emberi bűnnek, az erkölcsi romlottságnak a büntetése. Az Atrahaszisz eposz szerint az emberek megsokasodása és zajos tevékenysége váltja ki az istenek haragját, hogy az emberiséget vízáradattal pusztítsák el⁵², míg a Gilgames eposz pusztán az istenek szeszélyes döntésével indokolja azt. Az ember megmenekülése egy irántuk jóindulatú, és a vízözönért felelős istenséggel szemben álló isten segítségével történik, de szó sincs arról, hogy a megmenekült ember erkölcsi integritása alapján érdemelte volna ki ezt a kegyet. Atrahaszisz vagy Utnapistim semmivel sem jobb vagy különb, mint a többi ember. A végén Utnapistim az istenek sorába kerül, és halhatatlansággal jutalmazták, a megmenekült Atrahaszisz viszont nem részesül ebben az adományban. A vízözön idejének és lepadásának időtartamában is eltér a két elbeszélés, amennyiben a Gilgames-eposz szerint az áradás mindössze hét napig, az apadás pedig tíz napig, a Biblia szerint 40, ill. 150 napig tartott az áradás. A bibliai elbe-

⁵¹ Az Atrahaszisz és a Gilgames eposz megegyezéseit és eltéréseit az elbeszélés menetében kritikai megjegyzésekkel ellátva lásd von SODEN W., Atrahaszisz mítosz fordításánál *TUAT III*, 618-645. old.

⁵² A zajos tevékenység (haburum) értelmezésében megoszlik a kutatók véleménye. A különböző értelmezési kísérleteket lásd ALBERTZ, R., *Das Motiv für die Sintflut im Atrahasis-Epos: Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt*. Fs H. P. Müller, Lange, A. – Lichtenberger, H. – Römheld, D., szerk., (BZAW 278), Berlin-New York, 1999, 3-16. old. – A témában további érveléseket lásd MÜLLER, H. P., *Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut*. 48-53 old.: Mythos – Kerygma – Wahrheit, 115-119. old.; ODEN, R. A. Jr., *Divine Aspirations in Atrahasis and in Gen 1-11*, ZAW 93 (1981) 197-216. old.

szelés Izrael monoteizmusának és istentapasztalatának jegyében áll. A vízözön az ember bűnének megérdemelt büntetése, Noét pedig maga Isten menti meg, mert megkegyelmezett neki (Gen 6,8), és mert igaz ember volt (Gen 6,9; 7,1). Ember volta mindvégig megmarad, és nem lesz halhatatlan. Isten szövetsége a megmentett emberrel, és ígérete a világ rendjének fenntartására mint motívum, a mezopotámiai elbeszélésből hiányzik.

Míndezek után felmerül a kérdés, hogy a bibliai vízözön-elbeszélés, beleértve a vízözön előtti ősatyák nemzetségtábláját is, mennyiben támaszkodhat mezopotámiai forrásokra. A vízözön hagyománya a Kr. e. 2. évezred kezdetétől folyamatosan ismert volt Mezopotámiában, irodalmi anyaga elterjedhetett Nyugaton is, mint ahogy más mezopotámiai irodalmi emlékek szintén eljutottak Kis-Ázsiába, sőt Egyiptomba.

A hasonlóságok alapján mindenesetre arra következtethetünk, hogy Izraelben ismerték a mezopotámiai vízözön-hagyományt, de egy meghatározott szövegforma ismeretére a fennmaradt változatokból kifolyólag nem lehet utalni. A különbségekből ítélve bizonyos, hogy a bibliai elbeszélés nem a Gilgames-eposz, vagy akár az Atrahaszisz-eposz közvetlen felhasználásán alapul. Végső soron megállapítható, hogy a bibliai elbeszélés a minden életet kioltással fenyegető vízözön mezopotámiai hagyományára támaszkodik, de ezt Izrael saját hitének alapján dolgozta fel⁵³.

Az irodalmi párhuzamok, és azok forrásának keresésén túl figyelmet kell fordítani a vízözön-tradíció háttérében meghúzódó valóságértelmezés hasonlóságára. Míg a Gen 6,1-9,18 cselekménye elsősorban a Gilgames-eposz vízözön-történetére emlékeztet, addig a Gen 2-9. fejezetek összefüggésében érvényesülő valóságértelmezés viszont az Atrahaszisz-eposszal mutat szemléletbeli hasonlóságot: az ember teremtése és megsokasodása – az ember szembe kerül az isteni világgal – az emberiség elpusztítása vízözön révén – egy ember megmenekülése – akivel új kezdet indul.

Ehhez hasonló valóságértelmezés található az egyiptomi mitológia egyik legérdekesebb alkotásában, az egyiptológiában *Égi Tehén mítoszának* nevezett irodalmi emlékből is⁵⁴, amelyet a bibliai valamint a mezopotámiai hagyományból ismert vízözön-tradícióval szokták párhuzamba állítani⁵⁵.

Első része az emberiség elpusztításáról szól. Kezdetben az istenek és az emberek együtt éltek Ré, a napisten uralma alatt. Ez a harmonikus rend azonban felborult, amikor a megöregedett Ré ellen az emberek összeküvést terveztek. Ré azonban tudomást szerzett az emberek gondolatairól, és az istenek tanácsára szemét, Hathor istennőt elküldi a lázadók kiirtására. Az istennő visszatért, miután megölte az emberek egy részét a sivatagban. Ré ekkor megkönnyorült az embereken és elhatározta, hogy megmenti azokat, akik még életben maradtak. A vértől megittasult istennőt azonban már csak csellel lehetett visszatartani a további pusztítástól. Ré parancsára 7000 korsó sört készítenek és

⁵³ LAMBERT, W. G., art. *Babylonien und Israel*, 75-77. old.

⁵⁴ A mítosz egyiptomi elnevezését nem ismerjük, amely felvilágosítást nyújthatna az írás céljára vonatkozóan. Szövege a 18. dinasztia ideje óta (kb. Kr. e. 1330) merül fel, és több változatát találták meg a Királyok Völgye királysírjaiban a 19. és 20. dinasztia korából (Kr. e. 1305-1080). Szövegét három részre oszthatjuk, amelyek szerkezeti és tartalmi egységben állnak. Az *Égi Tehén mítoszának* szövegét HEIKE STERNBERG-EL HOTABI német nyelvű fordításában bevezetővel és a szöveghez fűzött magyarázatokkal lásd *TUAT III.*, 1018-1037. old.

⁵⁵ ZENGER, E., *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, (SBS 112), Stuttgart, 1983, 132-134. old.

vörös festékkel a vérhez hasonlóná színezik. A sört a teljes sötétségben arra a földre öntötték ki, ahol az istennő másnap az emberek maradékát megsemmisíteni akarta. Amikor Hathor hajnalban meglátta a vér színéhez hasonló sört, inni kezdett belőle, és megszegegedve elfelejtette az embereket.

A második rész az ég és föld végérvényes szétválasztását írja le. Az emberek megmenekültek, de Ré nem akar többé közöttük élni, lemond a fölöttük való uralomról, és a tehénné változott Nut istennő hátán az égbe emelkedik. Távozása után a földön háború kezdődött az emberek között, de Ré az égből békére inti őket. A bűn következménye lett a világ rendjének, a kozmosz struktúrájának teljes megváltozása. A mindeddig egységes világ most részekre oszlik, a mennyre, a földre és az alvilágra, az egyes istenek pedig megkapják feladatukat az így létrejött világban.

A harmadik rész az istenek Ba teológiájáról és az idő keletkezéséről szól. A Ba a rejtett hatalom érzékelhetően megtapasztalható és a világban tevékeny megnyilvánulása.

A bemutatott eseménysor egy képzeletbeli tökéletes és a nem tökéletes reális világ alapvető ellentétét mutatja be. Az ember ugyan megmenekül a teljes pusztulástól, de a teremtető isten, Ré elleni lázadása következtében a kezdet tökéletes világa nem tér vissza többé, helyére egy tökéletlen világrend (a jelen világ) lép, amely fenyegető feszültségekkel teli, és a mítosz fel is sorolja ezeket: élet és halál, nappal és éjjel, ég és föld, föld és alvilág, isten és ember, béke és harc. Az *Égi tehén mítosza* a valóság értelmezéséről szól, kifejezésre juttatva a korabeli ember életérzését.

A világmagyarázatban megmutatkozó hasonlóság nem irodalmi kapcsolaton alapul, hanem az ugyanazon kultúrkörben élő emberek közös szemléletéből és életérzéséből táplálkozik. A bibliai őstörténet azonban elhagyja mitikus tartalomkörét, és ebben az esetben is érvényes, hogy Izrael mindig monoteista hitének és üdvtörténeti tapasztalásának alapján ad feleletet a világ és az emberi lét nagy kérdéseire.

A BÁBELI TORONY TÖRTÉNETE ÉS AZ ÓKORI MEZOPOTÁMIA

A történetben sok kicsengést találunk a korabeli irodalomra és a történeti környezetre. Ásatások során számos mezopotámiai városban (pl. Babilon, Borsippa, Uruk) találtak toronyépítmények romjaira. Az égis éró torony építésének motívumát megtaláljuk a mezopotámiai irodalomban is, az *Enúma elis eposz* VI. tábláján, amely leírja a babiloni Észagila-szentély, a Marduk templom negyedének építését. Ebben a kerületben a fő s egyben a legmagasabb volt az E-temen-an-ki zikkurat (zikkurat=lépcsőzetes toronyépület). Az eposz szerint az Annunaki-istenek arra buzdítják egymást, hogy építsenek olyan templomot, amelynek neve ismert lesz. Téglát készítenek és felépítik Apsuig, az égi óceánig éró tornyot. Ilyen toronyépületek készítése Mezopotámiában nem számított bűnös tetteknek, sőt az isteneknek tetsző cselekedet volt, mert kapcsolatot teremtettek ég és föld között, míg a bibliai szerző számára a féktelen emberi nagyravagyás kifejeződései voltak. A kultúrtevékenység ezen vívmányaiban, amelyekkel a babiloniak is dicsekedtek, annak veszélyét látta, hogy az ember visszaéljen velük, s Istentől függetlenítse magát, de ezzel egyúttal kihívja jogos büntetését is. Valószínűleg ismerte Babilon alapításának és névadásának történetét is.

ÖSSZEFOGLALÁS

A párhuzamok egybevetése alapján összegzően elmondható, hogy a bibliai őstörténet sok közös vonást tartalmaz az Izraelt körülvevő világ népeinek szemléletmódjával és kultúrájával, ugyanakkor az ókori Kelet irodalmi emlékei közül közvetlen kapcsolat csak a vízözön-hagyomány esetében mutatható ki, de meghatározott szöveg ismeretére és felhasználására hivatkozni ez esetben sem lehetséges. A többi esetben megállapítható hasonlóságok elsősorban az ókori Kelet világában érvényes közös világlátásból és világtapasztalatból erednek (mint pl. a káosz és a rend esetében a kezdetek magyarázatánál), amelynek köréhez Izrael is tartozott. A bibliai őstörténet ugyanakkor autonóm irodalmi alkotás, amennyiben Izrael a saját hitéből és üdvtörténeti tapasztalatából kiindulva formálja meg a világra és az emberre vonatkozó magyarázatát. Mindezekből következik, hogy téves az a korábbi beállítottság, amely az Ószövetség hagyományait majd teljesen az ősi mezopotámiai kultúra keretében értelmezte, de tarthatatlan az is, amely a bibliai Izrael egyedülálló eredetiségét vallja, és ezzel kizárja a környező világ bármiféle hatását. A hatások kérdésében a korábbinál jóval kiegyensúlyozottabb és óvatosabb mérlegelésre van szükség a tudományos kutatásban.

(A tanulmány az FKFP 0215/2000 és az OTKA TO 32767 számú kutatási támogatásával jött létre.)

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) 368-9527, Fax: (36-1) 368-9869

Előfizetési díj külföldről: 16 USD/év.

Magyarországról: 400 Ft/év

**A JEL KÖNYVKIADÓ
ÓKERESZTÉNY ÖRÖKSÉGÜNK SOROZATÁNAK
MEGJELENT KÖTETEI**

(Szerkesztő: Vanyó László)

***Egyházatyák beszédei Krisztus-
ünnepekre***

I. Karácsonyi ünnepkör

Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely, Szent Ágoston, Nagy Szent Leó pápa; Aranyszavú Szent Péter, Szent Fulgentius beszédei.

155 oldal

680 Ft

II. Húsvéti ünnepkör

Szárdesi Melitón; Órigenész; Nüsszai Szent Gergely; Nazianzoszi Szent Gergely; Szent Ágoston; Szent Fulgentius és Aranyszájú Szent János beszédei.

322 oldal

1350 Ft

**III. Egyházatyák
beszédei Szűz Mária-
ünnepekre**

Aranyszájú Szent János, Proklosz, konstantinápolyi pátriárka, Alexandriai Szent Kírilloz, Aranyszavú Szent Péter, Ambrosius Autpertus, Damaszkuszi Szent János beszédei.

224 oldal

940 Ft

**IV. Egyházatyák beszédei apos-
tolorok, vértanúk ünnepeire**

Aszteriosz, amaszeai püspök; Szent Ágoston; Aranyszavú Szent Péter; Nagy Szent Leó pápa; Aranyszájú Szent János; Nüsszai Szent Gergely beszédei.

278 oldal

840 Ft

**V. A 3-4. század
szentjei**

Pontius: Szent Cypríanus élete és szenvedése; *Szent Athanasziosz*: Szent Antal élete; *Nazianzoszi Szent Gergely*: Püspökszentelési beszéd; Székfoglaló beszéd Konstantinápolyban; *Sulpicius Severus*: Szent Márton élete, 1-3. levelek Szent Márton utolsó napjairól, haláláról és temetéséről; *Paulinus diakónus*: Szent Ambrosius élete; *Possidius*: Szent Ágoston élete.

278 oldal

950 Ft

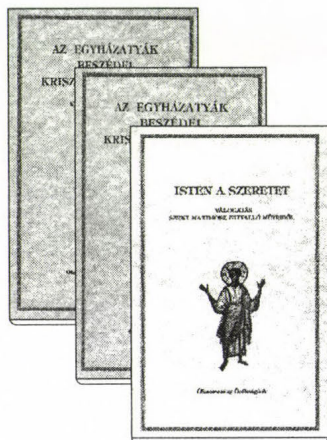
VI. Isten a szeretet

Válogatás Szent Maximosz hitvalló műveiből

A kötet Szent Maximosz korai időszakából négy művet ölel fel, a szeretetről szóló négyszer százas gyűjteményt, a Jónás-kommentárt (válasz Thaasziosz apát 64. kérdésére), a Miatyánk-kommentárt, és a Kétszer száz fejezetet a teológiáról és Isten Fiának üdvözítő művéről.

298 oldal

970 Ft



ZSUPPÁN MONIKA

Pászka, a régi és az új exodus ünnepe

BEVEZETŐ

Az embernek kétféle emlékezete van, a kommunikatív és a kollektív emlékezet. Ez utóbbinak három ismertetőjele – a kezdet, a tradíció és a kollektív identitás – jellemzi a zsidó nép ünnepeit. Isten Szava volt a kezdet, melyet a zsidó nép megőrzött és hagyománnyá alakított, hogy egy vallásos identitást, egységet teremtsen. Hatalmas birodalmak buktak el, kultúrák veszttek el a messzeségben, de a zsidóság számára volt egy mag, amely Isten Szavában hitt, és nem engedett a környező népek elnyomásainak. Magukba zárkózva, nemzedékről nemzedékre megőrizték a tanítást. A zsidó kultúra az idő megszentelésén alapszik, és ebben az értelemben üli meg a zsidó nép az ünnepeket.

Az ünnep a mindennapok mássága. Két dimenzionális életet élünk, amely hétköznapokból és ünnepekből áll. Az ünnep kiegyenlítést teremt a rohanó hétköznapok világában, és felemeli lelkünket, örömet közvetít, az öröm pedig hálára indít. Az ember alapvető adottságai közé tartozik, hogy ünnepeljen, de előkészület nélkül egy esemény nem válhat ünnepé.¹

A zsidóság több közösségi ünnepe mellett három zarándokünnepet tart évente, a pászkát (*peszach*), a hetek ünnepét (*savuot*) és lombsátrak ünnepét (*szukkot*); „az első az ősi természet-ünnep titokzatos hangulata, a második a történelmi ünnep jellegzetesen zsidó gondolata, a harmadik a vallásos jelentőség áhíтата.”²

A három nagy ünnep egybeesik az évszakváltás napjaival, mintegy emlékeztetve, hogy Isten gondját viseli népének és lehetőséget adva, hogy hálával áldozzon a nép Izrael Istenének. Ily módon a *peszach* a tavasz ünnepe, a *savuot*³ az aratás, a *szukkot*⁴ pedig a szüret ünnepe.⁵

A három zarándokünnep közül a zsidóság főünnepének, az ünnepek ünnepeinek, a *peszach* számít.

¹ Vö.: ASSMANN, Jan: *Der zweidimensionale Mensch: Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses in: Das Fest und das Heilige: Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt* (Studien zum Verstehen fremder Religionen Band 1. Hrsg. von ASSMANN, Jan. In Zusammenarbeit mit Sundermeier, Theo), Gütersloh, 1991, S.13ff.

² BENOSCHOFOSKY, Imre, *Zsidóságunk tanításai*, Makkabi, Budapest, 1997, 75.

³ Hét héttel *peszach* után a kenyérnek, az aratás kezdetének hálaadó ünnepe. Lásd: BENOSCHOFOSKY, Imre, *Zsidóságunk tanításai*, 75.

⁴ Az aratásnak, a begyűjtésnek, a szüretnek az örömnünnepe. Lásd.: BENOSCHOFOSKY, Imre, *Zsidóságunk tanításai*, 75.

⁵ Vö.: *Kézikönyv a Bibliához*, Lilliput, Budapest, 1992, 180-181.

1. A pászka ünnep kialakulása

1.1. Az ünnep eredete: természet-ünnep

1.1.1. A pászka szó jelentése

Nem könnyű etimológiailag megállapítani a szó alapjelentését. Kimutatható a szír nyelvben a szóótó jelentése: *psh* örülni. A szó üdvtörténeti jelentést kapott a bibliai szövegekben és *psh* jelentése ugrál, ugrándozik értelmet nyert, amiből aztán az átugrik jelentés keletkezett⁶. Ezzel az utóbbi jelentéssel kapcsolták össze az üdvtörténeti eseményt, arra utalva, amikor JHWH a kivonuláskor átugorja, elkerüli az izraeliták házait (Ex 12.13.23.27). Maga a Vulgata is *transitus*-ként fordítja⁷ a *peszachot*, így ezzel az átmenni, átvonulni jelentéssel egybekapcsolja a pászkát a kivonulás eseményével.⁸

1.1.2. A pászka kettős ünneppé válása

1.1.2.1. A pászka ünnepe

Az arám *pash*, melyből a héber פֶּסַח (*peszach*) és a görög πάσχα (*pászka*) szó származik, eredetileg két jelentéssel bírt, jelentette: a Niszán hónapban elfogyasztott pászka-bárányt, és a nyolc napig tartó pászkaünnepet.⁹

A pászka ünnepe, a zsidók főünnep, eredetileg egy pogány természet-ünnepből keletkezett. Kezdetre a nomád időkre vezethető vissza, a pusztai vándorlás idejére, amikor is Izrael törzsei három fő zarándokünnepet tartottak a szombatot (*sabbat*), a pászkát és a sátoros ünnepet.

Azokban a vallásokban, melyek ismerik az áldozat fogalmát, az ünnep rendszerint egy kultikus áldozat bemutatását is magába foglalta. Mivel az ünnepek örömet és ezáltal új életet ajándékoznak, így Isten ajándékának tekintették ezeket. Izrael népe szerint JHWH maga volt az, aki meghatározta az ünnepek idejét.¹⁰

Az ókori keleten a szemita népek a természet ritmusához alkalmazkodtak, így a legnagyobb ünnep számukra az év kezdete, a tavasz volt. Ekkor ünnepelték meg a pászkát, az első tavaszi holdtölte idején. A tavasz a nomád ember életében a legelőváltással is összefüggött, a téli legelőről áthajtották a nyáját a tavaszi legelőre. Ekkor mutatták be az áldozatot, ami nem a nyáj elsőszülöttjének feláldozását jelentette, hanem egy fiatal állatot, a nyáj termékenységének és egészségének érdekében. A nyáj elsőszülöttjének a feláldozása összefügg a pászka ünnepeinek összekapcsolásával (lásd: Ex 13,1f. 11-16 és Ex 22,28f.).¹¹

6 Vö.: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes*. SBS 49, Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1971, 22-24.

7 Lásd: CSANÁD, Béla, *Alapvető liturgika*. Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia Levelező Tágozat, Budapest, 1992, 36.

8 Vitás kérdés lehet, hogy az izraeliták megtartották a kivonulás estéjén a pászkát, vagy csak egy évvel később ülték meg, az egyiptomi kivonulás emlékére (vö.: Num 9,5). Aztán 40 évig nem hallunk a pászkaünnepéről, majd csak a honfoglalás után történik említés rá (Józ 5,10). Lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 24-34.

9 Lásd: STRACK, H. L. – BILLERBECK, P., *Das Evangelium nach Matthäus*, München, 1922, 985.

10 Vö.: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 16.

11 Vö.: De VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnung II.*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1962, 347.

A pászkaünnephez feláldozott báránynak hibátlannak, hímnek és egyesztendősnek kellett lennie (Ex 12,5), melyben csontot nem törhettek. Az ókori világ vallásaiban a bárány számított az áldozati állatnak.¹²

A tűzön sült pászka bárányhoz fogyasztották a kovásztalan kenyér mellett – ami a mai napig a beduinok eledele – a keserű salátát, a puszták növényét, ami kissé ízletessé tette a igénytelen, szerény étkezést.¹³

1.1.2.2. A kovásztalan kenyerek ünnepe

Az árpaaratás, az aratási idő kezdetekor ülték a kovásztalan kenyerek ünnepe, akkor, amikor a sarló az első vágást végzi a gabonán (Deut 16,9). Hét napon át ették a *mazzoht*-ot, a kovász nélküli készült kenyeret, amit az új magból készítettek. Ez egy új kezdet volt. JHWH előtt nem állhattak üres kézzel (Ex 23,15; 34,20), így a zsenge, az első termés karakterét elnyerte az ünnep. Igazából az első termés ünnepének a hetek ünnepe (*savuot*) felelt meg. A kovásztalan kenyerek ünnepe ehhez a kezdetet jelentette. A *mazzoht* és a *savuot* keretet adott az aratás idejének.

A földművesek ünnepe az izraeliták Kánaán elfoglalása után kezdtek megülni, így valószínűleg ezt a hagyományt a kánaániaktól vették át, majd izraelita karaktert kapott. Ez az ünnep mindig egy hétig tartott, sabbattól sabbatig.¹⁴ A két legrégebb vallási naptár a kovásztalan kenyerek ünnepe említ (Ex 23,15; 34, 18), de a pászkáról nem beszél.¹⁵

1.1.2.3. A két ünnep összekapcsolása

Az ősi jahvista szövegből is világosan kiderül, hogy már Mózes előtt¹⁶, az izraelita szemita törzsek két különböző ünnepet ültek meg tavasszal, a megújulás évszakában: az egyik a nomád pászkaünnep volt (*peszach*), amikor is az új bárányok születését ünnepelték, és a fiatal állatok feláldozása jelentette számukra a hálaáldozatot; a másik ünnep az agrár, kovásztalan kenyerek ünnepe, az új kenyéré (*mazzoht*).

A Papi-írás (Lev 23,5-8; Num 28,26-25. vö. Num 9,1-14; Ex 12) két különálló, egymást követő ünnepről beszél, a pászkáról és a kovásztalan kenyerek ünnepről. A Deuteronomium (Deut 16,1-8) már egy összekapcsolt ünnepről szól, mely Jozija király uralkodása alatt valósult meg.¹⁷ Jozija király deuteronomisztikus reformjának köszönhetően beszüntette a pogány szokásokat, újdonságként szolgált, hogy királysága alatt újra megülik a pászkát – a Deut. 16,1-8 szerint¹⁸ – amit a Bírák kora óta nem ünnepel-

¹² Vö.: LURKER, M.: *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart, 1985,392.

¹³ Vö.: De VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnung II.*, 347.

¹⁴ Lásd: De VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnung II.*, 349.

¹⁵ A Ex 34,25-ben említés történik a pászkáról, de a zarándokünnepet naptárján kívül.

¹⁶ Mózes korában már ismert ünnepről van szó, erre utal a Ex 12.21. Lásd.: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 44.

¹⁷ Már így ünnepelték a pászkát, habár ekkor a kovásztalan kenyerek ünnepről még szó sincs (lásd: 2 Kir 23,21ff).

¹⁸ Lásd: CORNFELD, C., BOTTERWECK, G. J., *Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie zur Heiligen Schrift in zwei Bänden*. Band A-J, Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach, 1988, 503.

tek meg Izrael és Júda királyainak uralkodása alatt.¹⁹ A Deuteronomium eredetisége abban állott, hogy mindenki magára vonatkoztatta lelki értelemben a kivonulást, mintha ő maga vonult volna ki Egyiptomból. Ezáltal kialakult egy hívő öntudat, ami tartást eredményezett a zsidóknak, az ősök tartását, ahogy a Haggada szövegéből kiderül ez az összetartozás-tudat, a mi-tudatnak²⁰ a fejlődése alakult ki, miszerint nemcsak az elődöket szabadította meg Jahve, hanem „minket is”.²¹

Az első történelmi okmányként tehát Jozija király uralkodása alatt emlékeznek meg a pászkaról ily módon (2 Kir 23,21-23), a két ősi ünnep – a pászka és a kovásztalan kenyerek ünnepe – összekapcsolódott (2 Krón 30,1-27). Az új kenyér, az új élet kezdetét, az ősi földműves ünnepeket ily módon historizálták, összekapcsolták az Exodus eseményével, amikor is Izrael számára egy új élet kezdődött.

A *mazzoth* ünnep zarándokünnep volt, azaz szentélyhez kötött, a pászka családi ünnep. A Deuteronomium újdonságának köszönhetően egybekapcsolták a két ünnepet és a peszach válik zarándokünnepé és a mazzoth szilárd dátumot kap, a pászkaéhoz igazítják.²²

Ez a kultuszcentralizációnak²³ volt köszönhető, hiszen újra zarándokünnepé vált a *peszach*, mint a kezdeti időkben (lásd: Ex 12,21ff; Deut 16,5).²⁴ A fogság utáni időben a pászkat a deuteronomikus és a papi törvényeket összekapcsolva tartották meg, az állatot a jeruzsálemi Templomban feláldozták, a papok az állat vérért csészébe gyűjtötték, és az égőáldozati oltár lábához öntötték,²⁵ ezzel egy bűnrítust is hozzákapcsoltak az ünnephez (Ez 45, 18-20).²⁶ A bárányt aztán családi körben elfogyasztották, és megtartották a lakomát.

¹⁹ Meg kell azonban jegyezni, hogy semmi eredetit nem tartalmaz, ami Jozija király idejére utalna, inkább a krónikás idő szokásait tartalmazza, a Krónikás is azt tartja ugyanis újdonságnak (v.ö. 2 Krón 35,18). Lásd: De VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnung* II., 343. Tudvalevő, hogy a Krónikás történetírás csak írott forrásból merített, elbeszéléanyagát a Bírak, Sámuel 1-2 könyvéből vette, ám a történeti hagyományt a legkisebb részletekig átformálta. Megállapítható benne egy deuteronomista redakció, ami a fogságra vezethető vissza, mely a történeti anyag tervszerű elrendezését és összefüggését megadta. Lásd: RÓZSA, Huba, *Az Ószövetség keletkezése*. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe, Szent István Társulat, Budapest, 1986, 67ff.

²⁰ „Wir sind nicht allein, wir sind die Generation, die aus Ägypten gezogen ist, und alle Wunder einer Volksbefreiung erlebt hat, deren Sinn Demut vor dem Göttlichen und Verheißung einer Aufgabe war. Wir haben alle Lasten einer Knechtschaft getragen, zu Gott geschrien, und das Rätsel der Erhöhung an uns erfahren. Wir sind der zietliche Knotenpunkt einer bewegten Seite, die damals angeschlagen wurde, und in gleicher Schwingung fortton. Wir sehen von unserem Jetzt und Hier ab, um unser Einst und Überall zu finden.” THEIBERGER, Friedrich (Hrsg.), *Jüdisches Fest, jüdischer Brauch*. Ein Sammelwerk, Jüdischer Verlag, Königstein, 1979², 198.

²¹ A pászkaünnep egyrészt individuális szinten, a személy részéről egy megtérés gondolatát hordozta, kollektív értelemben, a közösség részéről pedig a szövetség megújításának gondolatát. Lásd: MAERTENS, Thierry, *Heidnisch-jüdische Wurzel der christlichen Feste*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1965, 81ff.

²² Lásd: VÁRNAGY, Antal, *Liturgika. Szertartástan*. Az egyház nyilvános istentisztelete. Lämpás Kiadó, Abaliget, 1999, 386.

²³ A JHWH-nak szánt pászkaáldozás az egyedüli legitim kultikus helyen, csakis a jeruzsálemi templomban áldozható fel. Lásd: BRAULIK, Georg, *Pascha- von der alttestamentlichen Feier zum neutestamentlichen Fest*, Bibel und Kirche, Heft 1. 1. Quartal 1981, 159-165, 159.

²⁴ Lásd: De VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnung* II., 342kk. és lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 75.

²⁵ Lásd: KROLL, Gerhard, *Jézus nyomában*, Szent István Társulat, Budapest, 1980, 405.

²⁶ Lásd: MAERTENS, Thierry, *Heidnisch-jüdische Wurzel der christlichen Feste*, 86.

A Templom pusztulása után (Kr. u. 70) a bárány feláldozása többé nem volt lehetséges, mivel csak a jeruzsálemi templomban volt szabad feláldozni, így a rítus ezen részét elhagyták.

1.2. A megszabadulás ünnepe

1.2.1. A peszach mint emlékezés

A fogság utáni időkben az emlékezés ünneplésben áll, így a *peszach zikkaron*, azaz JHWH üdvözítő tetteinek felidézése, az egyiptomi szabadulásra való visszaemlékezés.²⁷ Ahogy Isten megígérte (Gen 15,13-14), az izraelitákat több mint 400 éves (Ex 12,40) rabság után kiszabadította az egyiptomi szolgaság állapotából.²⁸ Az Ószövetség legalapvetőbb és leggyakrabban ismételt hitvallása így hangzott: *JHWH, Izrael Istene az, aki kivezette Izraelt Egyiptomból*. Izrael történetének ez volt a kezdete, ez volt Isten tulajdonképpen nagy tette (Deut 6,21.23; 26,8; Józs 24,6-7), és ily módon ez az esemény lett az alapja az ősi ósszizraelita hitvallásnak.²⁹

Izrael vallása abban különbözött a többi keleti népek természeti vallásaitól, hogy Izrael vallása történelmi vallás, Izrael hite a JHWH-ba vetett hit, mely Izrael Istenének népe történelmébe való beleavatkozásán alapszik.³⁰ Így kapta az ünnep a nevét is: *hag-hahe-rüt* vagy *hag herutenu*, azaz a megszabadulás ünnepe, vagy a megváltás ünnepe.³¹

Egy bizonyos tavaszon Isten feltűnő módon avatkozott bele Izrael életébe,³² kiszabadította őket az egyiptomi rabságból, mely Izraelnek mint Isten népének, és pedig mint a választott nép történelmének a kezdetét jelentette, melyet a szent földön való letelepedés teljesített be.³³ A pászka és a kovásztalan kenyerek ünnepe arra szolgált, hogy ennek az uralkodó üdvtörténeti eseménynek az emlékét szolgálja.³⁴

Izrael története mindig üdvtörténetet jelent, vagyis ünnepei lerögzítésének egyetlen értelme abban állt, hogy az üdvtörténet mint az üdvösség jelenvaló megtapasztalása megjelenjen. Az ünnep ezáltal Isten üdvtetteinek történelmileg kézzelfogható emlékévé lett. Az egyszeri és megismételhetetlen történeti események a kultikus emlékünnepekben minden nemzedék számára személyes üdvösségközvetítő jelenné válnak. A *peszachnak* van a legerősebb emlékezési karaktere (Ex 12,14).³⁵

1.2.2. Az ünnep időpontja

Az ősi szemita népeknél a holdkultusz volt a meghatározó, az egyiptomiaknál a napkultusz. A holdkultusz két nagy központja Úr és Charan volt, azok a városok, ahol Ábrahám nemzetsége nomád életét élte (Gen 11,28.31; 12.4f).³⁶ A pászka ünnepét a tavaszi

²⁷ Lásd: VÁRNAGY, Antal, *Liturgika*, 386.

²⁸ Lásd: *Kézikönyv a Bibliához*, 161.

²⁹ Lásd: RÓZSA, Huba, *Az Ószövetség keletkezése*, 81.

³⁰ Lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 47.

³¹ Lásd: CORNFELD, C., BOTTERWECK, G. J., *Die Bibel und ihre Welt*, 504.

³² A zsidó hagyomány szerint azért kellett Istennek megnehezíteni a szabadulást, hogy ez az isteni beavatkozás örök időkre fennmaradjon. Lásd: ALLERHAND, Jacob, *A zsidóság története*. Az első szentély pusztulásától a Talmud lezárásáig. MIOK, Budapest, 1988, 25.

³³ Lásd: CORNFELD, C., BOTTERWECK, G. J., *Die Bibel und ihre Welt*, 503.

³⁴ Lásd: De VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnung II.*, 351.

³⁵ Lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 59.

³⁶ Lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 49.

első holdteltekor ülték meg, az év első hónapjának 14. napjának estéjén (Ex 12,2.6.). A hónap nevét Abib³⁷-nak nevezték majd a fogság után kapta a babiloni Niszán nevet.³⁸ Csakis a Papi-írás és Ezekiel próféta (Ez 45,21) adják meg a *peszach* pontos dátumát, ami az első hónap 14/15. éjjelét, az első tavaszi teliholdkor bekövetkező legvilágosabb éjjelt jelentette.³⁹

A két ünnepet, a pászkát és a kovásztalan kenyerek ünnepét ugyanabban a hónapban tartották, azonban nem kis problémát okozott a hold állásának a megfigyelése a *peszach*-hoz és a heti séma betartása a *mazzoth*-nak, mivel a pászka ünnepe nem feltétlen esett éppen szombati napra. A gyakorlat szerint a mazzothot a pászkához igazították.⁴⁰ A pászka megülése után kezdetét vette az egy hétig tartó kovásztalan kenyér ünnepe.

A fogság utántól a templom rombolásig (Kr. u. 70) a *peszach* rendelet kettős értelmet takar, egyrészt a jeruzsálemi templomhoz kapcsolódó ünnepet, másrészt a rítus családi karakterét. Az áldozati bárányt a templomnál ölték le és a családoknál fogyasztották el. Ez volt tehát a szokás Jézus idejében is.⁴¹

2. A pászka megünneplése

2.1. A széder este

2.1.1. A nemzedékek *peszach*ja

Az Egyiptomból való szabadulás történetét a *Haggada* elbeszélés foglalja össze. A *peszach* estéje annak az örök időkre szóló történelmi eseménynek az emlékünnepe, amit a zsidó nép logikai következtetéssel az időszámítás előtti II. Amenophis fáraó uralkodása alatti 1445-es esztendőre helyez.⁴² A Misna⁴³ *peszachim*-traktátusa három *peszachot* különít el: az egyiptomi *peszachot* (*peszach micrajim*), az egykori történelmi eseményt, a nemzedékek *peszachját* (*peszach ledorot*), amit a zsidóság a mai napig megülvévente, és az eljövendő *peszachot* (*peszach leátid*).⁴⁴

A nemzedékek *peszachját* a neve is jelzi, egy parancs teljesítése: „Legyen azért ez a nap emléknap nálatok: üljétek meg nemzedékről nemzedékre, mint az Úr Ünnepe, örök szertartás-ként!” (Ex 12,14).

³⁷ A név Abib annyit jelent, mint kalász. Lásd: MAERTENS, Thierry, *Heidnisch-jüdische Wurzel der christlichen Feste*, 87.

³⁸ Lásd. HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 62.

³⁹ Lásd: De VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnung II.*, 348.

⁴⁰ Lásd: De VAUX, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnung II.*, 350.

⁴¹ Mivel a bárány levágása a templomhoz kötődött, ezért a Templom elpusztulása után ez nem lehetséges, így a zsidók azóta a *peszachot* bárány feláldozása nélkül ünneplik. Lásd. HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 108.

⁴² Lásd: HAGGADA, OMZSA, Budapest, 1987², IX.

⁴³ A Misna vallástörvényi előírások és polgári jogi szabályok gyűjteménye kb. Kr. u. 200 körül keletkezett. Lásd PETUCHOWSKI, Jakob.J., THOMA, Clemens, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe-Klärungen-Perspektiven*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1994, 395f. és lásd: MOLNÁR, Ernő, *A Talmud könyvei*, Budapest, 1921-1923, 14-16.

⁴⁴ Lásd: HAGGADA, XXIX.

A pászkát megelőző estén minden kovászosat eltávolítanak a házakból. Niszán 13-án a családfő gyertyával körbejárja a házat, hogy megkeresse (*b^edikâh*)⁴⁵ a kovászosat, hogy megnézzze, nem maradt semmi kovászos (*chamez*) a házban.⁴⁶ A pászka ünnepe a széder estével veszi kezdetét,⁴⁷ ami feltételezi, hogy mindenkinek van otthona, és egy megterített asztal várja.⁴⁸

2.1.2. A széder este lefolyása

A széder este meghatározott rend szerint zajlik.⁴⁹ A bibliai időkben Niszán 14-én délután a templomban leölték a bárányt, miközben elénekelték a Hallelt (Zsolt 113-118). A széder este ezután kezdődött, naplemente után, családi körben. A széder este közösségében (*haburah*) mindenképpen jelen kellett lenniük férfiaknak.⁵⁰ A lakoma egy antik banketthez hasonlított, amikor a résztvevők letelepedtek az asztalhoz, melyen ott található a szédertál és egy kitöltött pohár bor, melyet nem érintenek. Ez az Illés kehely, a megváltás hírnökének, Illés prófétának a serlege, ugyanis, ha a megváltás napja közeleg, elérkezik Illés, hogy előre hirdesse (lásd: Mal 3,23).⁵¹

A széder este négy részből áll, melyen négy pohár bort ürítenek ki.⁵²

2.1.2.1. Az előétel

Az első serleget, a Kiddush serleget, megtöltik borral, és kezdetét veszi a lakoma. A széder este házigazdája kettős áldást (kiddusht) mond, egyet a bor, egyet ezen nap felett:

„Dicsértessél Urunk, Istenünk, a világ királya, aki teremtetted a szőlőtő gyümölcsét.

Dicsértessél Urunk Istenünk, a világ királya, aki kitüntettél és fölemeltél minket valamennyi nép és nemzet közül, hogy megszentelj parancsolataiddal.

Ó, Urunk, Istenünk, Te adtad nekünk szeretetben (a szombatot nyugalomra), az ünnepeket örömmre [...]

Dicsértessél Urunk, Istenünk, aki megszentelted (a szombatot) Izraelt és ünnepeit.”⁵³

Ezután kiisszák az első pohár bort. Majd a házigazda kezét mos, fogja a retket, és belemártja sós vízbe, és újra elmond egy áldást:

⁴⁵ Lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 109.

⁴⁶ Ez a Chamez tilalom. Lásd részletesen: JACOBSON, B. S. *Pessach. Die Gesetze und ihre Bedeutung*, Verlag Morascha, Zürich, 1982, 17-20.

⁴⁷ A széder jelentése: rend. A házigazda ugyanis meghatározott rendben vezeti le az estét. Lásd: u.a. DEUTSCH, Róbert, Landeszman György, *Halljad Izrael. A zsidó vallás alapjai*, Alef könyvek, MIOK, Budapest, 1988, 82.

⁴⁸ Lásd: De VRIES, S. Ph., *Jüdische Riten und Symbole*, Rowohlt, Hambrug, 1990, 133.

⁴⁹ A Misna peszachim traktátusa X részre (perek) oszlik, ami meghatározza az ünnep lefolyását. Lásd HAGGADA, XLIV-XLVI.

⁵⁰ Nem állhatott csak nőkből, gyerekekből és szolgálkból, mert ez az akkori felfogás szerint méltatlan lett volna a vacsorához. Lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 111.

⁵¹ Lásd: De VRIES, S. Ph., *Jüdische Riten und Symbole*, 135.

⁵² Rabbi Jochanan Banja magyarázata szerint azért négyet, mert négy jelentős tettet vitt végbe JHWH, kivitte őket Egyiptomból, megmentette a szolgaságból, megszabadította őket, és népévé fogadta Izraelt. (*Ex* 6,6). Vö.: MOLNÁR, Ernő, *A Talmud könyvei*, Budapest, 1921-1923, 123.

⁵³ HAGGADA, 7.

„Dicsértessél Urunk, Istenünk, a világ királya, aki teremtette a föld gyümölcsét.”⁵⁴

Ezt követően elfogyasztják az előételt; feltálalják a főételt, és megtöltik a második serleget, a Haggada serleget.

2.1.2.2. A pászka-liturgia

A – templom fennállása idején – a bárány feltálalása után elkezdődik a Haggada elbeszélés. A legfiatalabb résztvevő teszi fel a kérdéseit, szám szerint négy dolgot kérdez, amire a házigazda felel. Rabbi Gamaliel szerint, aki három dologról nem beszél peszach estéjén, az nem teljesítette a kötelességét, nevezetesen a *peszach* áldozatról, a kovásztalan kenyérről és a keserű fűről.⁵⁵ „Minden időben minden (zsidó) kötelezve van arra, hogy úgy tekintse magát, mintha saját maga jött volna ki Egyiptomból.”⁵⁶ A peszach-Haggada elbeszélése emlékezés az egyiptomi kivonulásra, ennek szakramentális megjelenítése.⁵⁷

A Haggadát kíséri a Hallel Zsoltár első részének (Zsolt 113-114) eléneklése, majd a kiisszák a második pohár bort, és ezután következik a tulajdonképpeni lakoma.

2.1.2.3. A főétkezés

A főétkezés előtt kezet mosnak a résztvevők, hogy tisztán vegyék magukhoz a szédert.⁵⁸ Majd a házigazda a kovásztalan kenyér felett kettős áldást mond, egyiket a napi kenyérért, a másikat a mazzothért.

„Dicsértessél Urunk, Istenünk, a világ királya, aki megadod mindennapi kenyerünket.”

Majd a házigazda megtöri a mazzothot és azt mondja:

„Dicsértessél Urunk, Istenünk, a világ királya, ki megszenteltél parancsolataiddal, és meghagyta nekünk, hogy kovásztalan kenyeret együnk.”⁵⁹

Miután a házigazda eszik a mazzothból, ad az asztaltársaság minden tagjának egy darabot.

Aztán fogja a keserű füvet, belemártja a charosethbe⁶⁰, és áldást mond erre is.

A lakoma elfogyasztása után megtöltik a harmadik serleget, az áldás serleget, és elmondják az étkezés utáni imát, melyet egy dialógus vezet be, amit a házigazda nyit meg:

- *Testvérek! Imádkozzunk!*
- *Legyen áldott az Úr neve ma és mindenkoron!*
- *Valamennyien áldjuk Istent, kinek javait fogyasztottuk most!*
- *Legyen áldott Ő, kinek javait fogyasztottuk, és kinek kegyelméből élünk!*
- *Áldott Ő, és áldott az Ő szent neve!*

⁵⁴ HAGGADA, 7.

⁵⁵ A peszach áldozatról, mert kikerülte JHWH az atyák házait, a kovásztalan kenyérről, mert kiszabadította őket Egyiptomból, a keserű fűről, mert az egyiptomiak megkeserítették az életüket. Lásd: HAGGADA, XLV.

⁵⁶ HAGGADA, XLV.

⁵⁷ Lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 113.

⁵⁸ HAGGADA, 37.

⁵⁹ HAGGADA, 37.

⁶⁰ A charoseth egy pép almából, dióból, fahéjból és borból. Lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 114.

Ezt kíséri az étkezés utáni ima, melyben Illés próféta elküldésének és a Messiás eljövételének várása is benne foglaltatik.⁶¹ A hálaima után kiisszák a harmadik serleget. Ennek a harmadik serlegnek a különlegessége abban áll, hogy nem töltik ki a bort a poharakba, hanem mindnyájan ugyanabból a serlegből isznak, majd továbbadják egymásnak.⁶² Ezt a serleget hívják a szenvedés (embolizmus) kelyhének, amikor is a zsidók valami szomorú eseményre emlékeznek.⁶³

Ezek után kinyitják az ajtót, mint egy szimbolikus cselekedetként várva Illés próféta eljövételét.

2.1.2.4. A lakoma lezárása

A *Hallel-serleget*, a negyedik serleget megtöltik borral, ami felett a házigazda áldást mond, és eléneklük a *Hallel Zsoltár* második részét (Zsolt 115-118), majd azt követi a 136. Zsoltár, amelyben különös hangsúlyt kap az eszkatológikus várakozás.⁶⁴ Ezután kiisszák a negyedik pohár bort, és ezzel befejeződik a széder este.

A zsidó ember ünnepei a történelmi múltnak titokzatos újraélései. Ám nemcsak történelmi lény a zsidó ember, hanem két ország polgára, a földi és az eljövendő országé. Peszach ezáltal nemcsak a kivonulás, a megszabadítás az egyiptomi rabságból, hanem a „jövendő Peszach” gondolatai is, az örök megváltásé.⁶⁵ *Peszach* nemcsak a természet újjászületése, hanem a zsidó nép újjászületése is egyben.⁶⁶ Az emlékezés messiási-eszkatológikus dimenziót kap, a szétszórtak egybegyűjtését.⁶⁷ Ezt az ünnepet választja Jézus, hogy megkösse az új szövetséget Isten és ember között. A pászka ünnepét üli meg, hogy új, eszkatológikus értelmet adjon neki, és egybegyűjtse újra a szétszórt népet.

3. A pászka ünnepe az Újszövetség tanúsága szerint

3.1. Jézus halálának évében a pászkaünnep időpontja

A szinoptikus evangéliumok megegyeznek abban, hogy Jézus a pászkavacsorát⁶⁸ (Mt 26,17-29; Mk 14,12-25; Lk 22,7-23) Niszán 14-én este ülte meg tanítványaival, és pénteki napon halt meg.⁶⁹ Ezzel ellentétben a János evangélium Jézus halálának időpontjaként az ünnep előestéjét említi, azaz Niszán 14-ét, amikor is a jeruzsálemi templomban leölik a húsvéti bárányt (vö.: Jn 13,1; 18;28; 19,31).

⁶¹ Lásd: HAGGADA, 38-39.

⁶² Lásd: MEYER, Hans Bernhard, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Gottesdienst der Kirche, Teil 4. Eucharistie, Regensburg, 1989, 68.

Vö.: MEYER, Hans Bernhard, *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 67.

⁶⁴ Lásd: HAAG, Herbert, *Vom alten zum neuen Pascha*, 114.

⁶⁵ Lásd: BENOSCHOFKY, Imre, *Zsidóságunk tanításai*, 77.

⁶⁶ Lásd: BENOSCHOFKY, Imre, *Zsidóságunk tanításai*, 76.

⁶⁷ Lásd: VÁRNAGY, Antal, *Liturgika*, 386.

⁶⁸ Egyes kutatók szerint Jézus utolsó vacsorája egyben pászkavacsora volt vö.: OSTEN-SACKEN, P., *Katechismus und Siddur*, Berlin/München 1984, 262. mások szerint ezt nem lehet egyértelműen bizonyítani. vö.: GNILKA, Joachim, *A názáreti Jézus. Üzenet és történelem*. Szent István Társulat, Budapest, 2001, 337-339.

⁶⁹ Mivel másnap szombat volt (vö. Mt 28,1; Mk 16,1; Lk 24,1; Jn 20,1).

A megoldás a naptárrendszerben rejlik, miszerint Jézus korában kétféle naptárt használtak.

	<i>Papi nap kalendárium</i>	<i>Szinoptikus evangéliumok szerint</i>		<i>Hivatalos hold naptár</i>	<i>János evangélium szerint</i>
<i>Niszán 14 Kedd</i>	Előkészületi nap Pászka lakoma, a húsvéti bárány leölése	Jézus utolsó vacsorája			
<i>Niszán 15 Szerda</i>	A pászka ünnepe		<i>Niszán 12 szerda</i>		
<i>Niszán 16 Csütörtök</i>			<i>Niszán 13 csütörtök</i>		
<i>Niszán 17 Péntek</i>		Jézus halála	<i>Niszán 14 péntek</i>	Előkészületi nap Pászka lakoma, a húsvéti bárány leölése	Jézus halála
<i>Niszán 18 szombat</i>	Sabbat		<i>Niszán 15 szombat</i>	Sabbat A pászka ünnepe	

A zsidók hivatalos naptára a synedrion által kontrollált holdnaptár volt, melyben egy év 354 napból állt, és az ünnepnapok a hét különböző napjaira estek. Ezt alkalmazza a János evangélium. A másik időszámítás, a papi napkalendárium, mely szerint az év napjainak száma 365 nap, és a luneáris kalendáriummal ellentétben az ünnepek minden évben a hét ugyanazon napjára estek, de sohasem szombatra. Jézus a szinoptikusok szerint a pászkalakomát nem a hivatalos holdnaptár szerint, hanem a papi napkalendárium szerint ünnepli, így a pászkalakomát keddi napon fogyasztja el tanítványaival, azaz Niszán 14-én.⁷⁰

Mind a négy evangélium tanúsága szerint tehát Jézus pénteki napon halt meg, csak a szinoptikusok elbeszélései alapján nem egymás követő napon történt a húsvéti vacsora és Jézus keresztre feszítése.⁷¹

3.2. A pászka leírása a szinoptikus evangéliumok és Szent Pál szerint

A pászkalakoma részletes leírását nem találjuk meg az Újszövetség irataiban, hiszen az elbeszélések keletkezésekor ezt mindenki ismerte.⁷² A szinoptikus elbeszélések⁷³ és az első Korintusi levél arról számolnak be, ami a szokásos zsidó lakomától eltért. A három evangéliumi rész és a korintusi beszámoló hagyománytörténetileg két külön típushoz tartozik. A kétféle elbeszélés az 1 Kor 11,23-25, amely egy kis eltéréssel megtalálható Lk 22,15-20-ban; illetve a márkai leírás Mk 14,22-25, amely lényegében

⁷⁰ Vö.: BÖSEN, Willibard, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah*. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1994², 75-77.

⁷¹ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az evangélium írói nem krónikás történetírók, így nem a naprakészség jellemzi az elbeszélések menetét. Mindez történetkritikai szempontból érdekes adat, nem pedig az passió elbeszélésének szinkron exegézise szempontjából.

⁷² Lásd: STUHLMACHER, Peter, *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*, Calwer, Stuttgart, 1988, 71.

⁷³ János evangéliumában az utolsó vacsora nem volt pászkalakoma; és a vacsora középpontjában a lábmosás jelenete áll (Jn 13,1-30).

azonos Mt 26,26-29 elbeszélésével, több eltérést mutat. Hasonlítsuk össze a két szöveg-változatot.

<i>Mt 26, 26-28</i>	<i>Mk 14,22-25</i>	<i>Lk 22, 15-20</i>	<i>1Kor 11,23-25</i>
		<p>15 és azt mondta nekik: »Vágyva vágytam arra, hogy elfogyasszam veletek ezt a húsvéti vacsorát, mielőtt szenednék.</p> <p>16 Mert mondom nektek: többé nem eszem ebből, amíg be nem teljesedik az Isten országában.«</p> <p>17 Azután fogta a kelyhet, hálát adott, és így szólt: »Vegyétek ezt, és osszátok el magatok között.</p> <p>18 Mert mondom nektek: mostantól fogva nem iszom a szőlő terméséből, amíg el nem jön az Isten országa.«</p>	
			<p>23 Mert az Úrtól kaptam, amit átadtam nektek, hogy az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárulták,</p>
<p>26 Miközben ettek, Jézus fogta a kenyeret, megáldotta, megtörte, és odaadta tanítványainak ezekkel a szavakkal:</p>	<p>22 Miközben ettek, Jézus fogta a kenyeret, megáldotta, megtörte, és odaadta nekik ezekkel a szavakkal:</p>	<p>19 Aztán fogta a kenyeret, hálát adott, megtörte, és odaadta nekik ezekkel a szavakkal:</p>	<p>fogta a kenyeret, 24 hálát adott, megtörte, és így szólt:</p>

Aztán fogta a kelyhet, hálát adott és odaadta nekik ezekkel a szavakkal: »Igyatok ebből mindnyájan,	Azután fogta a kelyhet, hálát adott, odaadta nekik, és ittak belőle mindnyájan.	<i>Ugyanígy a vacsora végén</i> fogta a kelyhet, és azt mondta:	<i>A vacsora után</i> ugyanígy fogta a kelyhet is, és így szólt:
28 mert ez az én <i>vérem</i> , az új szövetségé [Ex 24,8; Jer 31,31], amely <i>sokakért</i> kiontatik a bűnök bocsánatára.	»Ez az én <i>vérem</i> , az új szövetségé [Ex 24,8; Jer 31,31], amely <i>sokakért</i> kiontatik.	»Ez a <i>kehely</i> az új szövetség [Ex 24,8; Jer 31,31] az én véremben, amely <i>értetek</i> kiontatik.	»Ez a <i>kehely</i> az új szövetség [Jer 31,31] az én véremben. <i>Tegyétek ezt, ahányszor csak isszátok, az én emlékezetemre!«</i>
29 Mondom nektek: <i>mostantól nem iszom a szőlőnek ebből a terméséből addig a napig, amíg az újat nem iszom veletek Atyám országában.</i> «	25 Bizony, mondom nektek: <i>többé már nem iszom a szőlőnek ebből a terméséből addig a napig, amíg az újat nem iszom Isten országában.</i> «		

Az alapvető különbség a két elbeszéléstípusban abban áll, hogy a Pál-Lukács féle beszámoló kultuszetimológiailag visszapillant a történetekre, és az emlékezés⁷⁴ parancsát hangsúlyozza, ezt emeli ki az imperativusok által is: „*ezt tegyétek*”.⁷⁵ Az anamnézisre való felszólítás, a korintusi levél leírása alapján, az őskeresztény egyház ismételt liturgikus szokására utal.⁷⁶

Ezzel szemben a Márk-Máté féle beszámoló az eseményeket a Passió történetébe ágyazva jeleníti meg, egyszeri eseményként, előretekintve Jézus kereszthalálára.⁷⁷

Szembetűnő eltérés az eszkatológikus kitekintés, amit Lukács a vacsora elején említ kettős kijelentésként (Lk 22,15.18),⁷⁸ hangsúlyozva ezzel, hogy Jézus maga nem evett és nem ivott a lakomán, míg Márk és Máté a vacsora végén említi, azaz az eljövendő Isten országáról beszél (Mt 26,29; Mk 14,25).

⁷⁴ Az emlékezés szó visszapillantást enged a zsidó húsvéti lakoma megtartására, ami minden évben az egyiptomi kivonulásra való emlékezésül szolgált (Ex 12,14).

⁷⁵ Az „*ezt tegyétek*” felszólítás analógiái megtalálhatók az ószövetségi iratokban pl.: Ex 13,5; Lev 8, 34; 9,6.16; 16, 34; Num 4,19. lásd: PESCH, Rudolf, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, (QD 80), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1978, 55.

⁷⁶ Lásd: PESCH, Rudolf, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 49-55.

⁷⁷ Lásd: THEIßEN, Gerd; MERZ, Annette, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997², 368.

⁷⁸ Vö.: JEREMIAS, Joachim, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972⁴, 153.

A Pál-Lukács féle elbeszélésben a két eucharisztikus aktust – a kenyér és a kehely átadását – a teljes lakoma választja el egymástól (Lk 22,20),⁷⁹ míg a Márk-Máté szerinti elbeszélés alapján a főétkezést megnyitó kenyértörés és a főétkezést lezáró, a harmadik kehely fölötti áldás, egymást követik.

Jézus alapító szavainak használatánál a Márk-Máté elbeszélésben a test és a vér szigorúan parallel módon, egymás mellé állítva jelennek meg. Antropológiailag a test és vér nem alkot fogalom párt,⁸⁰ de a görög σῶμα, (test) Jézus korában megfelelt a *guph* (test, személy) vagy a *basar* (hús) szónak, egyértelműen az embert mint személyt jelentette.⁸¹ A vér az élet hordozója. Bibliai értelemben a vér Isten jogos része, az ember nem rendelkezhet felette, mivel a vér életet jelent, és életet egyedül Isten ajándékozhat (Deut 12,23).⁸² Mindkettő kifejezés, a test is és a vér is magára, a teljes személyre vonatkozott.

A Pál-Lukács féle beszámolóban a kehely áll mint subjekt (Jer 31,31), és ezáltal aszimmetrikus⁸³ módon helyezkedik el a test mellett; mégis a szövetség hordozója annak tartalmára vonatkozik.⁸⁴ A kenyér és a kehely párhuzamba állítása a liturgikus nyelvezet-höz való igazodásra következett.⁸⁵

Érdekes különbség a vér kiontásakor a „sokakért” és az „értetek” szavak használata. A „sokakért” kifejezés, a görög πολλοι,⁸⁶ a megszámlálhatatlan mennyiségre utal.⁸⁷ Habár a görög nyelvben a sok nem azonos a mindennel, a héber és az arám nyelvben mindkettőre ugyanazt használják.⁸⁸ A kifejezés használata utalás Izajás próféta Szenvedő Szolgájára, aki szintén sokakért adja életét (Iz 53,12). Az „értetek” jelentése személyes és direkt formában a jelenlevőket érinti.⁸⁹

A „bűnök bocsánatára” kifejezést egyedül Máté evangéliuma említi (Mt 26,28), mint-hogy a bűnbocsánat hiányzik a mátéi keresztelés elbeszéléséből (Mt 3,6).⁹⁰ A keresztelés és az utolsó vacsora eszkatológikus szakramentumoknak számítanak, a kereszteléskor János a végidő ítéletét hirdeti, a az utolsó vacsoránál Jézus az eszkatológikus étkezésre utal Isten Országában.⁹¹

A szövetség, a görög διαθήκη, a héber ברית *berit* nem egyenrangú felek között létrejövő kétoldali szerződés, hanem Isten szövetsége az emberrel. A „szakrális berit” létre-

⁷⁹ Lásd: JUNGMANN, J. A. *A szentmise. Történelmi, teológiai és lelkipásztori áttekintés.* Prugg, Eisenstadt, 1977, 7.

⁸⁰ Lásd: GNILKA, Joachim, *Márk* (scriptura 2.), Agapé, Szeged, 2000, 768.

⁸¹ Lásd: GOPPELT, Leonhard, *Az Újszövetség teológiai jelentősége.* Református Zsinati Iroda, Budapest, 1992, 210.

⁸² A vér a szövetség vérét jelenti, az új szövetségét, amelyhez a régi, vérrel kötött Sínai szövetség (Ex 24,5-8) szolgált alapul. A vér áldozati vér, mivel Jézus a vacsora során elővételezett áldozatról beszél, amely a keresztfán pecsételődik meg. Lásd: JUNGMANN, J. A., *A szentmise*, 12.

⁸³ Lásd: THEIßEN, Gerd; MERZ, Annette, *Der historische Jesus*, 368.

⁸⁴ Vö.: JEREMIAS, Joachim, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 162.

⁸⁵ Lásd: GNILKA, Joachim, *Márk* (scriptura 2.), Agapé, Szeged, 2000, 769.

⁸⁶ A sokakért kifejezést Pesch az egészre vonatkoztatja, de nem univerzális értelemben, hanem egész Izraelre. Lásd: PESCH, Rudolf, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 99.

⁸⁷ Vö.: STUHLMACHER, Peter, *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*, 75.

⁸⁸ Lásd.: JEREMIAS, Joachim, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 171.

⁸⁹ Lásd: THORDAY, Attila, *Értünk adta önmagát.* Jézus szenvedéstörténete a szinoptikus evangéliumokban, Agapé, Szeged, 1998, 49.

⁹⁰ Vö.: Mk 1,4; Lk 3,3.

⁹¹ Vö.: THEIßEN, Gerd; MERZ, Annette, *Der historische Jesus*, 359-362.

jöttében Isten és ember közösségre lép egymással, amelyben Isten az aktív kezdeményező, az ember pedig a passzív befogadó. JHWH kiválasztja az ő népét, és életközösséget hoz létre vele.⁹²

Nyilvánvaló, hogy Jézus a tanítványaival elköltött pászkalakomán szimbolikus cselekedeteket vitt véghez, hasonlóképpen az ószövetségi prófétákhoz.⁹³ De ezen szimbolikus tettek mögött az élet-halál motívuma vonul végig.

Vizsgáljuk meg most közelebbről Jézus tetteit a legősibb,⁹⁴ a márki elbeszélés alapján.

3.3. Jézus pászkalakomája Márk evangéliuma szerint

3.3.1. A szövegkörnyezet

Az utolsó vacsora elbeszélése a márki passióban egy négy részből álló perikópa együttes központi elbeszélése, azaz az expozíciónak számító húsvéti vacsora helyszínének keresése (Mk 12-16), Júdás árulása (Mk 14,17-21) és Péter tagadása, illetve a tizenkettő szétszéledésének megjövendölése (Mk 14,26-31) között foglal helyet.

Az utolsó vacsora elbeszélése egy kettős időmegjelöléssel kezdődik:⁹⁵ „A kovásztalan kenyerek első napján pedig, mikor a húsvéti bárányt feláldozzák” (Mk 14,12). Ezzel egy új epizód veszi kezdetét. A márki passióban fontos szerepe lesz az időmegjelöléseknek és a helyszíneknek. Márk eleinte napokra, majd órákra bontja fel a cselekmény menetét.⁹⁶

Az utolsó vacsora elbeszélésében minden szereplő ismert, Jézus és a tizenkét tanítvány. A helyszín is adott, a városban, Jeruzsálemben zajlódnak az események (Mk 14, 13.17).

3.3.2. A széder este Márk evangéliumában

Az utolsó vacsora leírását egy genitivus absolutus („Miközben ettek”) kapcsolja az előző jelenethez.⁹⁷ A nevek említése már nem szükséges, hiszen ismeretesen Jézus a tizenkét tanítvánnyal⁹⁸ üli meg a lakomát.

Jézus a házigazda, aki a zsidó szertartások szerint megtartja a pászkavacsorát, a főétkezést használva arra – amire peszach haggada nem ad szigorú liturgikus szabályokat⁹⁹ –, hogy saját szavait, az alapító szavakat elmondja, az étkezés elején a kenyér felett, és az étkezés végén a bor felett.

⁹² Lásd: THORDAY, Attila, *A szövetség mint Isten ajándéka és az ember elkötelezettsége*, Agapé, Szeged, 1996, 53.

⁹³ Vö.: da SPINETOLI, Ortensio, Lukács. *A szegények evangéliuma*, Agapé, Szeged, 1996, 666.

⁹⁴ „Die berichtende Erzählung der Mk-Fassung erweist sich im Vergleich mit der kultätiologischen Erzählung der Paulus-Fassung als durcweg älter, ursprünglicher, in sprachlicher und sachlicher Hinsicht.” PESCH, Rudolf, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 51.

⁹⁵ „Zsidó szempontból a kettős időmegjelölés nehézsége abban rejlik, hogy jöllehet a kovásztalan kenyerek ünnepét lehet egyszerűen húsvétnak nevezni, a bárányok leölése a húsvéti ünnep előtt, illetve az előkészületi napján történt.” GNILKA, Joachim, *Márk*, 755.

⁹⁶ Lásd részletesen: van IERSEL, Bas, *Markus Kommentar*, Patmos, Düsseldorf 1993, 214-216.

⁹⁷ Lásd: GNILKA, Joachim, *Márk*, 765.

⁹⁸ Igaz, a tanítványok kifejezés helyett is csak a tizenkettő szerepel, de ennek különös jelentése lesz a következőkben.

⁹⁹ Lásd: STUHLMACHER, Peter, *Jesus von Nazareth - Christus des Glaubens*, 72.

<i>Széder este felépítése</i>	<i>Mk 14, 17-25 elbeszélése</i>
Az előétel – <i>Kiddush serleg</i> – az előétel, – a főfogás feltalálása, a <i>Haggada serleg</i> megtöltése	17 Amikor beesteledett, odaérkezett a tizenkettővel. 18 Amikor letelepedtek és ettek, Jézus így szólt: »Bizony, mondom nektek: közületek az egyik, aki velem eszik, elárul engem.« 19 Erre azok elszomorodtak, és egyenként kérdezetni kezdték tőle: »Csak nem én vagyok az, Uram?« 20 Ő azt felelte nekik: »A tizenkettő közül az egyik, az, aki velem egyszerre merít a tálból. 21 Az Emberfia ugyan elmegy, ahogy meg van írva róla, de jaj annak az embernek, aki az Emberfiát elárulja! Jobb lett volna annak az embernek, ha meg sem születik!«
A pászka-liturgia – A pászka haggada elbeszélése – a Hallel Zsoltár első része – a <i>Haggada serleg</i> kiívása	
Főétkezés – A házigazda áldása a <i>mazzoht</i> felett – A bárány elfogyasztása – Áldás az <i>áldás serleg</i> felett	22 Közben ettek, Jézus fogta a kenyeret, megáldotta, megtörte, és odaadta nekik ezekkel a szavakkal: »Vegyétek, ez az én testem.« 23 Azután fogta a kelyhet, hálát adott, odaadta nekik, és ittak belőle mindnyájan. 24 Ő pedig így szólt: »Ez az én vérem, az új szövetségé amely sokakért kiontatik. 25 Bizony, mondom nektek: többé már nem iszom a szőlőnek ebből a terméséből addig a napig, amíg az újat nem iszom Isten országában.«
Befejezés – <i>Hallel-serleget</i> , 4. serleg megtöltése – a Hallel Zsoltár második része – áldás a <i>Hallel-serleg</i> felett	26 Miután elénekelték a himnuszt, kimentek az Olajfák hegyére.

A főétkezés bevezetéseként fogja a kenyeret, hálát ad és szétosztja azt az ott ülőknek. A *venni, megáldani, megtörni, adni* igék a zsidó házigazda cselekedetei a széder estén.¹⁰⁰ A zsidó lakomától eltérés ekkor következik, amikor Jézus a kenyértörést magyarázattal látja el, és a kenyeret önmagára vonatkoztatja: „ez az én testem” (Mk 14,22), amit úgy is fordíthatnánk: ez én magam vagyok.¹⁰¹

Ezek után fogta a kelyhet és szintén a zsidó szokások betartását követően – megáldotta, odaadta nekik és azok ittak belőle –, saját kiontott véreére vonatkoztatja a serleg tartalmát: azaz saját magára.¹⁰² Ahogy a vér felett, az élet princípiuma felett, egyedül Isten rendelkezik, ugyanúgy egy új szövetséget, egy כְּרִית -et is csak maga Isten köthet az emberrel.

3.3.3. A pászka szimbólumai

Jézus nem véletlenül választja a zsidó pászka ünnepét az új szövetség megkötésére. A pászka ünnep megülvése, a széder este lefolyása több olyan szimbolikus cselekedetet tartalmaz, amely az eljövendő eszkatológikus várakozásra utal. Ilyen várakozás illeti

¹⁰⁰ Lásd: JEREMIAS, Joachim, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 166-169.

¹⁰¹ Lásd: GNILKA, Joachim, *Márk*, 772.

¹⁰² Vö.: PESCH, Rudolf, *Das Markusevangelium II. Teil*. Kommentar zu Kap. 8,27-16,20., (HThK Bd. II.), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977, 358.

meg a Messiás eljövetelét a pászka éjszakán.¹⁰³ A pászkaünnepe üzenete par excellence a szabadítás, nemcsak a múltbeli eseményre való emlékezés, hanem a jövőbeli várt messiási megszabadítás, az újjászületés gondolata.¹⁰⁴

Az utolsó vacsora szimbólumokkal telt. Márk nem elfelejti megemlíteni a tanítványokat, hanem direkt használja a tizenkettő (δωδεκα) kifejezést (Mk 14,17). A jelenlevő tizenkét tanítvány mint Izrael reprezentánsa képviselteti magát.¹⁰⁵ A tizenkettes¹⁰⁶ szám Izrael tizenkét törzsére utal, akiket az apokaliptikus várakozás szerint az üdvösség idején JHWH újra egybegyűjt (Jer 31,8.10; 32,37).

Jézus a harmadik kehelyhez fúzi hozzá alapító szavait, amely kehely, ahogy az étkezés utáni imában¹⁰⁷ található, a messiási várakozás reményében ürítettek ki.¹⁰⁸

Jézus halála, amely által az új szövetség létrejön, a Messiás vére, mint az eszkatológus pászka barát helyettesítő áldozat, minden nép –, nemcsak Izrael, hanem πολλοι számára – bűneinek eltörlését eredményezi.¹⁰⁹ A kehely átadása a tizenkettőnek szimbolikusan azt jelenti, hogy Jézus halála által egy új Izrael, egy új, eszkatológus nép keletkezik.¹¹⁰

Az utolsó vacsora zárómondata az Amen szóval kezdődő prófécia, nemcsak Jézus halálát foglalja magába, hanem túlmutat azon, és az eszkatológus jövőbe tekint, mely egyben kinyilatkoztató tudásról árulkodik (Mk 14,25).¹¹¹ Ezt hangsúlyozza az „addig a napig” kijelentés, mely értelméből adódóan ezt a vacsorát az utolsó vacsorának jelöli meg és a profetikusság szavak Jézus halálát és egyben a feltámadás napját is előrevetítik.¹¹² A szőlőtő a jelenlegi étkezést kapcsolatba hozza az égi eszkatológus lakomával, amely az üdvösség messiási időszakának beteljesülése.¹¹³

3.4. A Messiás

3.4.1. A korai zsidóság Messiás-várása

A messianizmus keletkezése a dávidi dinasztiára, a Nátán ígéretre megy vissza (2 Kir 8,19), és minden messiási várakozás legitimációjává válik. A király a koronázás napján megkapja az Istenfiúság, az ellenség feletti győzelem és JHWH jobbján lévő hely elfoglalásának ígéretét.¹¹⁴ Amit messianizmusnak neveztek, csak a végidőbeli összefüggés-

¹⁰³ Lásd: HAGGADA, 38-39.

¹⁰⁴ Lásd: PETUCHOWSKI, Jakob J., THOMA, Clemens, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, 289-290.

¹⁰⁵ Lásd: STUHLMACHER, Peter, *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*, 71.

¹⁰⁶ A 12 kifejezeten Isten országának a száma. Lásd: HELLER, A., *Bibliai szimbólumok*. Bibliai Számszimbólika, Evangéliumi kiadó, 271.

¹⁰⁷ „...an Gedenken an den Messias, den Sohn Davids, deines Knechtes” JEREMIAS, Joachim, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 243.

¹⁰⁸ Lásd: PESCH, Rudolf, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 94.

¹⁰⁹ Vö.: JEREMIAS, Joachim, *Neutestamentliche Theologie*. I. Teil: Die Verkündigung Jesu, Mohn, Gütersloh 1971, 277.

¹¹⁰ Lásd: PESCH, Rudolf, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 100.

¹¹¹ Lásd: PESCH, Rudolf, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 101.

¹¹² Vö.: PESCH, Rudolf, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, 80.

¹¹³ Lásd: GNILKA, Joachim, *Márk*, 775.

¹¹⁴ Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, Patmos, Düsseldorf, 1985, 104-105.

ben érthető, Isten uralmának eljövételében. A végidő nem az idők végét jelentette, hanem az idők utolsó történelmen belüli fázisát, az eljövendő világ előtt.¹¹⁵

A Messiásba vetett hit szerint Isten a jövőben Felkentje (χριστός) által egy szabad, békés uralmat teremt. Ez az uralom és a Felkent, Krisztus, jelentik a Messiás-hit tartalmát.¹¹⁶

Az Isten Országá kezdetéhez egy politikai és egy nemzeti szabadítás szükséges. Ehhez egy királyra van szükség, aki maga JHWH, kinek országának fővárosa, Jeruzsálem, a népek centruma lesz. Ez az ország egy új szövetség által fog fennállni, a béke fejedelme uralkodik majd benne, aki Dávid nemzetségéből származik, és Messiásnak, Isten Felkentjének nevezik.¹¹⁷ A megígért Messiás mint dávidi sarj, pásztor, béke fejedelme, papi Messiás jelenik majd meg.¹¹⁸

A messianizmus gondolata szorosan összefügg az apokaliptikával.¹¹⁹ Az apokaliptika szerint a Messiás eljövételére nem lehet felkészülni, a jövételére a legnagyobb katasztrófa idején van rá a legjobb esély.¹²⁰ A zsidó apokaliptika szerint a messiási uralom kezdetekor az igazak ünnepi lakomán vesznek részt¹²¹ (äth. Hen. 62,13.14). Erre utal Márknál a πολλοι (Mk 14,23) kifejezés, arról a sokaságról szól, akikkel a Messiás új asztalközösséget alapít.¹²²

Az apokaliptika szerint a Messiás azonos az Emberfiával, akit kiválasztottnak is neveznek (vö.: äth. Hen. 45,3-4). Jóllehet a két kifejezésnek nincs közös eredete – hiszen a Messiás eredetileg egy történelmi, földi felkent király; az Emberfia (Dan 7,13-15) kezdetől fogva egy praeexistenz égi lény, aki a felhőkből, az égből érkezik –, de a Messiás elképzelést idővel, túlnöve a történelmi kereten, ideális, emberfeletti vonásokkal ruházták fel. Ez a korai zsidóság apokaliptikus irataiban odáig fejlődött, hogy azonosnak tekintették a Messiás és az Emberfia alakjait.¹²³

A rabbinikus gondolkodásban nem is annyira a Messiás, mint inkább a messiási uralom áll a középpontban. Gondolkodásuk alapját a Tóra képezte; számukra a Templom és az áldozati kultusz jelentette a bűnbocsánat egyetlen Istentől adott lehetőségét. A rabbinikus zsidóságban az Isten Országát a Messiás uralja, kinek eljöttét próféta jelzi; így jelenik meg Illés, mint előfutár. Isten Országá megszabadítást eredményez az ellenség kezéből, azaz politikai függetlenséget és autonómiát teremt.¹²⁴

A qumráni közösség külön elképzeléssel rendelkezett, akik egy prófétát és két Messiást vártak.¹²⁵

¹¹⁵ Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 106.

¹¹⁶ Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 107.

¹¹⁷ Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 107-110.

¹¹⁸ Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 108-111.

¹¹⁹ Az apokaliptika irodalmi műfaj, ami Kr. e. 200-Kr. u. 150-ig keletkezett műveket foglalja magába. Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 113.

¹²⁰ Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 115.

¹²¹ Lásd: TARJÁNYI, Béla, *Biblikus teológiai tanulmányok*, (Biblikus írások 3), Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest, 1998, 51.

¹²² Lásd: STUHLMACHER, Peter, *Jesus von Nazareth - Christus des Glaubens*, 76.

¹²³ Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 115-116.

¹²⁴ Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 118-124.

¹²⁵ Részletesen lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 125-128.

3.4.2. Jézus a Messiás Márk evangéliumában

Jézus korában ezek a szellemi irányzatok határozták meg a zsidóság gondolkodását. Jézus személyét ezen felfogásokat ismerve kell hát szemlélnünk, és Márk evangélista koncepcióját ily módon megértenünk.

Érdeemes megfigyelni, hogy az apokaliptikus gondolkodás hogyan kap helyet az evangélium elbeszélése folyamán.

<i>Zsidó apokaliptika</i>	<i>Márk evangélium</i>
Illés prófeta alakja	Jánost nevezik Illésnek Mk 6,15 Jézust nevezik Illésnek Mk 8,28 Illés prófeta a színeváltozáskor Mk 9,4 Illés eljövételének jelentése Mk 9,11-13 Jézus halálakor Illés említése Mk 15,35-36
Kiválasztott	Te vagy az én szeretett Fiam, akiben kedvem telik (Mk 1,11) Ő az én szeretett Fiam, őt hallgassátok (Mk 9,7)
Emberfia	Emberfia és a bűnbocsánat Mk 2,10 Emberfia a szombat ura Mk 2,28 Emberfiának szenvedni kell Mk 8,31; 9,12; 31; 10,33 Emberfia váltságul adja életét Mk 10,45 Emberfia és az önmegtágadás kérdése Mk 8,38 Emberfia feltámadása Mk 9,9 Emberfia eljön az ég felhőin Mk 13,26; 14,62 Emberfia elárulása Mk 14,21. 41
Isten Országa	Elközelgett Isten Országa Mk 1,15 Isten Országának titkai Mk 4, 11 Isten Országáról szóló hasonlatok Mk 4, 26.30 Isten Országának eljövele Mk 9,1 Isten Országába való bejutás Mk 9,47; 10,23kk Isten Országa és a gyermek Mk 10, 14 A főparancs kérdése Mk 12,34 Az eszkatológikus Isten Országa Mk 14,25 Isten Országának várása Mk 15,43
Király	A betániai felkenés (Mk 14,3-9) Zsidók királya (Mk 15.2.9.12.17)
Dávid Fia	A jerikói vak Jézust Dávid Fiának nevezi Mk 10,47 Krisztus Dávid Fia Mk 12, 35kk
Messiás/ Krisztus	Evangélium felirata Mk 1,1 Péter vallomása Mk 8,29 Krisztus Dávid Fia Mk 12,35 Főpap kérdése Mk 14,61 Krisztus Izrael királya Mk 15,32

Jézusban, a Márk evangélium kezdetén, egyedül a tisztátalan lelkek ismerik fel az Isten Fiát (Mk 3,11; 5,7). A démonok ezen ismerete, a természetfeletti lények ismerete: a lelkek tanúsága a Lélekről. A Lélek hordozója a tisztátalan lelkek ellensége, akinek azonban engedelmességniük kell és be kell tartaniuk a hallgatási parancsot: nem mondhatnak senkinek semmit.

Jézus magát mindvégig Emberfiának nevezi és nem engedi, hogy idő előtt Messiásnak hívják, messiási méltóságát titokba rejti. Fontosnak tartja, hogy a tanítványok, mielőtt őt Krisztusnak ismerik fel, megszabaduljanak egy zsidó értelemben vett Messiás

képtől.¹²⁶ Hozzá kell szokniuk egy szenvedő és halálra ítélt Messiás gondolatához. A szenvedés és áldozat, a halál gondolata összeegyeztethetetlennek tűnt a Messiás alakjával,¹²⁷ holott épp ezért jött Jézus.¹²⁸ A szenvedés és a halál szükségszerű feltétele a megváltásnak és a feltámadásnak.¹²⁹

A tanítványok nem tudják Jézus kilétét, Péter vallomása jelenti a fordulópontot: „*Te vagy a Krisztus*” (Mk 8,29) hitvallással. Ahhoz, hogy ezt a kijelentést helyesen értelmezzék az apostolok, Jézus megkezdi az Emberfia szenvedéséről és feltámadásáról szóló jövendöléseket (Mk 8,31), felkészítve őket a jeruzsálemi eseményekre.¹³⁰ Az Emberfia titulus által lehet csak a Krisztus címet interpretálni, ez a legteljesebb cím, hiszen míg a Krisztus és Isten Fia földi alakként jelenik meg, addig az Emberfia égi lény.¹³¹

Az Emberfiának életében Jeruzsálem egy új fejezet: a Messiás bevonulása (Mk 11,9-11), a felkenése¹³² (Mk 14,3) és halála (vö.: Mk 12,12; 14,1.55.).

Az evangélium kulcsjelenete a messiástitok kinyilatkoztatása szempontjából Jézus messiásvallomása (Mk 14,62) a főpap kérdésére. A főpap a kérdésben összekapcsolja Krisztus és az Isten Fia címeket: „*Te vagy-e a Krisztus, az áldott Isten Fia?*” (Mk 14,61).¹³³ Jézus válasza: „*Én vagyok. És látni fogjátok az Emberfiát a Hatalmasnak jobbján ülni, és eljönni az ég felhőiben*” (Mk 14,62). Jézus válasza három krisztológiai címet foglal magába: Krisztust, Isten Fiát és Emberfiát,¹³⁴ és ezáltal a márkai krisztológia summáját alkotja.¹³⁵

Jézust átadják Pilátusnak. Pilátus Jézust királynak nevezi, mivel neki politikai indítékra van szüksége ahhoz, hogy a halálos ítéletet kimondhassa (Mk 15.2.9.12.). A „*zsidók királya*” kifejezés az evangélium ismerete alapján a Messiás politikai szerepének elgondolásán alapszik. Jóllehet Jézus elveti a politikai Messiás elképzelést, ezzel szemben Izrael királyának üdvöt hozó, segítő funkcióját hangsúlyozza az evangélium (vö.: Mk 7,37; 10, 46-52).¹³⁶ A többszörösen ismételt elnevezésnek az egész mű szempontjából súlya van, ezt jelzi a kereszt titulusa, a halálos ítélet okát megnevezve (Mk 15,26).¹³⁷

¹²⁶ Jézus korában a várt Messiás egy emberfeletti erővel rendelkező királyként gondolták. Ez nem illett össze a szenvedéssel. Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 150.

¹²⁷ Lásd: TARJÁNYI, Béla, *Biblikus teológiai tanulmányok*, 52.

¹²⁸ Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, 150.

¹²⁹ Vö.: SCHNACKENBURG, Rudolf, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, (Supplementband IV.), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1993, 67.

¹³⁰ Vö.: WREDE, William, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963³, 9-24.

¹³¹ Lásd: MERKLEIN, Helmut, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1995, 143-144.

¹³² Jézus fejének olajjal történő leöntése, messiási királlyá való felkenést jelent. Lásd: LÜCKING, Stefan, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1-11.*, (SBS 152), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1992, 110-111.

¹³³ Lásd: HAHN, Ferdinand, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, (UTB 1873), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995⁵, 288kl.

¹³⁴ Itt a végidőbeli eljövendő Emberfia áll, aki mint eszkatológikus lény érkezik el, akit nemcsak a szinhedrion tagjai fognak látni, hanem az egész világ. Lásd: MÜLLER, Peter, „*Wer ist dieser?*”. *Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer* (Biblich-Theologische Studien; 27), Neukirchener, Neukirchen-Vlyun, 1995, 131.

¹³⁵ Lásd: LÜCKING, Stefan, *Mimesis der Verachteten*, 109.

¹³⁶ Lásd: MÜLLER, Peter, „*Wer ist dieser?*”, 133.

¹³⁷ Lásd: MÜLLER, Peter, „*Wer ist dieser?*”, 132.

Jézus kimondta saját halálos ítéletét (Mk 14,62), elítélik, keresztre feszítik, meghal.

A passió legmélyebb pontján fogalmazódik meg az Emberfiában felismert Istenfiúság gondolata, az evangélium utolsó hitvallásaként: „Ez az ember valóban Isten Fia volt” (Mk 15,39). Az evangélium nem ér véget a halállal, a feltámadás kihirdetésével (Mk 16,6k) győz az élet, ily módon utalva vissza a márki elbeszélés feliratára, az örömhír kezdetére (Mk 1,1). Márk nem egy szenvedésmisztériumot akar bemutatni, hanem Jézust, mint Isten Fiát dicsőségben. Ez a dicsőség azonban az Emberfia szenvedésén át vezet.¹³⁸ Az evangéliumban a passió nem a vég, hanem Jézus földi működésének a célja, a koronája. Az Emberfia ezután – ezen átmenet (ὑπόγει) által, ahogy a vacsorán megjövendölte (Mk 14,21) – jöhet el majd az ég felhőin, és foglalhatja el dicsőségben az őt megillető trónt, Isten jobbán.¹³⁹ Az isteni terv megnyilatkozása végigvonul az evangéliumon, ahogy az Emberfia szenvedésének jövendölésekor az átadni (παραδίδωμι) görög ige passzív alakja (pl: παραδίδοται Mk 9,31; 14,21; παραδοθήσεται Mk 10,33) nyilvánvalóan egy passivum divinum, melynek értelmében maga Isten cselekszik a háttérben.¹⁴⁰

4. Az új exodus

Jézus korában a zsidóság üdvösségvárásában nemcsak Isten Országának a felállítása, Izrael ellenségeitől való megszabadítás gondolata szerepelt, hanem az is, hogy Isten maga jön el, hogy a jeruzsálemi Templomban, mint otthonában, egy földkerekséget megrázó theofániával megkezdje uralmát. Jézus erről az Isten Országáról beszél, ezáltal magának tulajdonítva azt, ami egyedül Istent illeti. Jézus mint Isten cselekszik és tettei az univerzális uralom megvalósulásának integrált eszkatológikus részét képezik.¹⁴¹ A márki elbeszélés nem más, mint az élet-halál kérdés drámája, melyben az utolsó vacsora elővételezi Jézus halálát (Mk 15,37) és az élet győzelmét (Mk 16,6).

A zsidó messianizmushoz tartozott a következő elgondolás, miszerint úgy, ahogy Mózes a népet kiszabadította, úgy fog a Messiás is megszabadulást hozni; ahogy Mózes egy számaron vonult be Egyiptomba, úgy a Messiás is számaron érkezik; ahogy Mózes égi mannáat adott, úgy fog a Messiás is csodálatos módon élelmet adni.¹⁴²

A kivonulás eseménye nyer itt újra értelmet: Isten új szövetséget köt a néppel, felhasználva az exodus eseményét, egy új exodust készít elő.

4.1. A Márk-evangélium kezdete és vége

A Márk-evangélium kezdetén találjuk Keresztelő János alakját, aki mint előhírnök meghirdeti a Messiás eljövetelét és a bűnök bocsánatát (Mk 1,2-8). Jézus az evangélium

¹³⁸ Lásd: MÜLLER, Peter, „Wer ist dieser?“, 148.

¹³⁹ Vö: JEREMIAS, Joachim, *Neutestamentliche Theologie. I. Teil: Die Verkündigung Jesu*, 261-263.

¹⁴⁰ Lásd: JEREMIAS, Joachim, *Neutestamentliche Theologie. I. Teil: Die Verkündigung Jesu*, 280-281.

¹⁴¹ Lásd: WOLTER, Michael, „Jesus Messias? in: *Jesus. Quellen, Gerüchte, Fakten, Welt und Umwelt der Bibel*, Nr. 10, 3. Jg., 4. Quartal, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1998, 35-37.

¹⁴² Lásd: VOLKEN, Laurenz, *Jesus der Jude und das jüdische im Christentum*, Patmos, Düsseldorf, 1985², 100.

végén mint Messiás cselekszik, megköti az új szövetséget Isten és ember között. Keresztelő János és Jézus kultuszteremtő szimbolikus cselekedetei eszkatológikus szakramentumok, a végidőbeli ítélet előzményei.¹⁴³ Ahogy Keresztelő János az evangélium kezdetén a megkeresztelés bűnbocsátó hatalmát hirdeti meg (Mk 1,4), úgy Jézus egy eszkatológikus lakomáról beszél az utolsó vacsorán (Mk 14,25). Ahogy a bűnök bocsánatára történő keresztelés ellentétben áll a templomkultusszal, úgy az utolsó vacsora is az áldozati kultuszt helyettesíti.

Jézus nem új rítust teremt, hanem az egyszerű pászkavacsorát felhasználja Isten és az ember közti új szövetség alapítására. A pászka ünnepét, amely az egyiptomi fogságból való szabadulást hirdette, felváltotta az új exodus gondolata, Jézus, a Messiás, halála által végső szabadulást hoz.

BEFEJEZÉS

Jézus korában a zsidóság egy eljövendő, földi uralkodó Messiást várt, aki mint háborús hős megszabadítja őket a római elnyomás alól. Ezzel szemben megjelent Jézus, az apokaliptikus gondolkodás Messiásaként. Jóllehet nemzeti orientáltsággal lépett fel, de emberfeletti, földöntúli alakként azonosítva magát az Emberfiával, transzcendentális vonásokat hordozva, univerzális tettet vitt véghez: új szövetséget kötött Isten nevében, és halála által nemcsak Izrael számára, hanem minden nép számára elhozta a megváltást, a bűnök bocsánatát, az új exodust.¹⁴⁴

¹⁴³ Lásd: THEIßEN, Gerd; MERZ, Annette, *Der historische Jesus*, 384.

¹⁴⁴ Vö.: JEREMIAS, Joachim, *Neutestamentliche Theologie. I. Teil: Die Verkündigung Jesu*, 258.

KÖNYVSZEMLE

DOLHAI LAJOS

Bevezetés az ökumenizmusba

JEL Könyvkiadó, Budapest, 2002, 148. oldal.

A Krisztus által akart egység a XXI. század kezdetén rendkívüli igénnyel lép az egyházak elé. „*Legyenek mindnyájan egy*” (Jn 17, 21.) hangzott el kétezer évvel ezelőtt, s talán ezt a jézusi kívánságot a legnehezebb teljesíteni, mert különbözőek vagyunk és ragaszkodunk saját elképzeléseinkhez, még az evangélium megvalósítását illetően is. Az egységkérés nem katolikus talajról indult el, de a kezdeti megtorpanások ellenére, főképp a II. Vatikáni Zsinat hatására, immár jó negyven esztendeje a római katolikus Egyház is hajtómotorja lett az ökumenének. Emberi erőfeszítés, személyes elkötelezettség, és nem utolsósorban az imádság és a Szent Lélek kegyelme hozza meg az oly annyira várt egységet, akinél nincs lehetetlen. II. János Pál szavaival élve ez a folyamat a római katolikus Egyház részéről visszafordíthatatlan. Csak együtt valósíthatjuk meg a közösség egységét.

Az erről szóló gondolkodáshoz nyújt segítséget Dolhai Lajos teológiai tanár

könyve, mely rendkívül érthető, áttekinthető módon ad bepillantást az ökumenizmus alapvető kérdéseibe. Először a történelmet követve mutatja be a kereszténység kelet-nyugati szakadását, majd a reformációból létrejött egyházak kialakulását. A kézikönyv ezután a tanítóhivatali megnyilatkozások alapján vázolja az ökumenizmus elvi és gyakorlati szempontjait, különleges hangsúlyt téve a párbeszéd fontosságára valamint az előttünk álló feladatokra. A szerző a szekták létére is felhívja a figyelmet, melyek bár még nem készek a dialógus vállalására, mégis lehetséges partnerei egy közös gondolkodásnak. A minden tekintetben hasznos és kezelhető könyvet számos a sajátos magyar helyzettel is foglalkozó adat, II. János Pál pápa debreceni beszéde, valamint az ökumenizmus tízparancsolata zárja.

Kránitz Mihály

*Az egyházatyák Bibliája
és az ókeresztény exegézis módszere, története,*

JEL Könyvkiadó, Budapest, 2002, 328. oldal.

Minden leírt szó magyarázatot igényel. A szent könyvként kezelt Ó-és Újszövetség még inkább. A görög exegézisthái („magyarázni, tisztázni valamit”) igéből származik valamely irodalmi szöveg értelmezésének tudománya: az exegézis. A zsidóság és a kereszténység egyaránt szembenézett a szent szövegek értelmezésének kérdésével. Ehhez szorosan hozzá tartozott a nagy tömegek számára már érthetetlen eredeti nyelvek alapján készült görög és latin bibliafordítás összetett helyzete. Ám maga a Szentírás is tudatában van annak, hogy „nem mindegy, hogy az ember valamit héber eredetiben olvas-e, vagy más nyelvre lefordítva” (Sirák fia könyve: Bevezető, 21). Kevesen tudják, hogy az Egyház tanításának kifejtésében nem a héber Ószövetségre, hanem annak görög fordítására, a Septuagintára támaszkodott, s ez döntő módon meghatározza napjainkig a szentírásértelmezést.

Vanyó László professzor legújabb könyve az „*egyházatyák Bibliáját*” mutatja be számunkra, és azt a századokon átívelő folyamatot, amely megérlelte a teológia kibontakozását is. Korunkban túlnyomórészt a XIX. században kialakult kritikai szövegmagyarázat vált a Szentírás értelmezésében uralkodóvá. Ez a módszer az eredeti héber vagy görög szövegből indul ki. Az első egyházi írók és egyházatyák azonban egy fordítást (Septuaginta) tettek meg a szentírásmagyarázat alapjává és fogadtak el sugalmazottan. A modern irodalomkritika a szöveg jelenlegi állapotát tekinti és a szerző gondolatát akarja feltárni. A Bibliával foglal-

kozó történetkritika pedig – az elbeszélésekből kiindulva – a történeket tényszerűen kívánja bemutatni. Ezek az új megközelítések nem veszik figyelembe azt az egyházi alapelvet, hogy az „Írást ugyanazon Szentlélek segítségével kell olvasni és magyarázni, akinek a sugalmazására készült” (Vö. Dei Verbum 12).

Vanyó László magyarázó jegyzetekkel és bőséges szakirodalommal ellátott tanulmánya szinte lépésről-lépésre feltérképezi és elemzi a Szentírással összefüggő fordítás és magyarázat fejlődését. A „szent írás” fogalmi tisztázása után (I. fejezet) külön figyelmet szentel a Septuaginta keletkezésének és nyelvezetének (II. fejezet). A tanítás kifejtése és a liturgikus élet szempontjából is mértékadó a „Hetenven” fordítás. Függeléként külön kitekintést tesz a szerző a görög Ószövetség és a qumráni tekercsek sajátos viszonyára (III. fejezet). A tanulmánykötet ezután rátér a Szentírás adott könyveinek szintézisére – főleg Jézus élete tekintetében – az ún. „evangéliumharmóniák” bemutatására (IV. fejezet). Az eredeti szövegek mellett a latin Egyház meghatározó és bizonyos szempontból a Septuagintához hasonló módon kezelt fordítása, a Vulgata keletkezéstörténetének vizsgálatával folytatódik a tudományos elemzés (V. fejezet). Vanyó László végül az ókori szentírásmagyarázó típusok és irányzatok bemutatásakor részletekbe menően feltárja az exegézis megjelenését és kibontakozását, valamint hatását az első görög és latin keresztény szerzőkre (VI. fejezet).

A mű megjelenése, mely páratlan hozzáértéssel vezeti be az olvasót a legfris-

sebb szakirodalom felhasználásával a szentírás-értelmezés első nagy korszakába, egyúttal tisztelgés a magyar patrisztikának kiemelkedő alakja, a hatvan éves

Vanyó professzor úr eddigi szaktudományos munkássága előtt is.

Kránitz Mihály

Religion –Metaphysik(kritik) –

Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne. Herausgegeben von Markus Knapp und Theo Kobusch. Theologische Bibliothek Töpelmann Bd. 112.

Walter de Gruyter. Berlin – New York. 2001.

A kötet az azonos címen 1999. október 4-7-ig a bohumi Ruhr Egyetemen tartott tudományos összejövetel előadásainak szövegét tartalmazza. A résztvevők katolikus és evangélikus teológusok, filozófusok, pszichológusok, szociológusok. Egy recenzió kereteit meghaladná, ha minden előadást részletesen ismertetnénk. Ezért ezen a helyen csak néhány előadó nevét és főbb gondolatát emeljük ki. Mindjárt az első előadás Johann Baptist Metz: Isten és az idő. Teológia és metafizika a modern határán (Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne). Az ismert Rahner - tanítvány, münsteri fundamentál -teológus abból indul ki, hogy Isten üzenete a bibliai hagyományban mindig a konkrétan meghatározott kor konkrétan meghatározott emberéhez szól. A „modern - posztmodern” ember jellemzője a fájdalmakra és szenvedésekre reagáló anamnétikus ész (anamnetische Vernunft- 15.p.).

Franz Xaver Kaufmann: Öntapasztalás, folyamatos reflexió és vallás (Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion). A bielefeldi szociológus különbséget tesz a vallás és a teológia között, valamint az evangélikus és a katolikus teológia között, amennyiben az előbbiben a vallás minőségileg kötődik a szubjektumhoz, míg az utóbbi egy egyértelmű egyházfogalmat feltételez. Kaufmann véleménye szerint

az utópisztikus evilági reményekben a társadalom csaldótt. Úgy tűnik az egészen helyi jellegű haladás nem nagyobb, mint azok a kihívások, amelyeket ez a haladás magával hoz (97.p.). Véleménye szerint a vallás a vallás nem egyéb, mint a szubjektum folyamatos reflexiójának egy sajátos aktusa, amellyel az adott helyzetre reagál.

Friedo Ricken S.J. a müncheni jezsuita Berchmannskolleg professzora A vallásos hit mint erény (Der religiöse Glaube als Tugend) címen tartott előadást. Mondandóját Aquinói Szent Tamás Arisztotelész -receptiójára építi, hangsúlyozva, hogy a vallás nem más, mint hit, a hit pedig isteni erény és mint ilyen nem származhat a metafizikai érvelésből, ami azonban nem zárja ki, a kettő kölcsönös megtermékenyítő kapcsolatát. Előadása végén Pascal és Newmann gondolatai segítségével világítja meg az elmondottakat (141.köv.).

Edmund Runggaldier S.J. az innsbrucki egyetem professzora A metafizikai szubsztancia - fogalom jelentése a vallás szempontjából (Der metaphysische Substanzbegriff in seiner Bedeutung für die Religion) című előadásában nem szándékozik „társulni azoknak kórusához, akik a metafizika hatyúdalát éneklék” (145.p.), hanem Wittgensteinből kiindulva Arisztotelészre építve rámutat, hogy a kategóriák mindig a dolgok (Sachverhalte) kategóriái,

s így a szubsztanciát, mint a metafizika tárgyát mindig is föltételezzük.

Klaus -M. Kodalle jenai evangélikus teológus, aki mint Habermas -szakértő szerzett magának nevet még regensburgi működése során. Kodalle a frankfurti bölcseleti székeszsísevel állítja szembe az etikai elvárások ténylegességét és függetlenségét a társadalmi adottságoktól szolt Az erkölcsösség feledni nem-tudásáról Habermas diszkurzus -etikájában és a valéas impulzusairól (Die Unnachsichtigkeit des moralischen Blicks. Habermas' Diskursethik und die 'Impulse' der Religion) szolt fejtegetésében. Rámutatott Habermas „következetlenségére” a társadalmi elvárások, imperativuszok és lehetőségek között, előrebocsátva, hogy tisztában van a korai és kései Habermas álláspontja közti eltéréssel.

Ulrich H. J. Körtner bécsi tudós Nem a filozófusok Istene? (Nicht der Philosophen Gott?), később tanulmány formájában is megjelent hozzászólásában azt az álláspontot képviseli, hogy a teológia fel-

adata nem abban áll, hogy az ésszerű gondolkodás végét előmozdítsa, hanem hogy hozzájáruljon annak átalakításához, amit eddig metafizikának neveztek és ami manapság úgy tűnik politeizmusba torkollik (228.köv.)

Thomas Pröpper münsteri professzor Az Istenről való beszéd elméleti felelősségéről (Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott) szolt előadásában bírálja és elégtelennek tartja mind Pannenberg antropológiáját, mind Rahner természetfölötti egzisztenciáléját az Istenről való felelősségteljes beszéd megalapozásához (236 ill. 247.p.). Végső következtetése: ha az emberben nem lenne valami feltétlen, úgy Isten sem érintene bennünket feltétlenül, és az autonóm belátással sem tudnánk Isten gondolatát elérni –tisztelőben tartva a szabad gondolkodás evidenciáját. Pröpper Fichte szavaival zárja gondolatmenetét: „Hogy ki milyen filozófiát választ, attól függ, milyen ember.” (251.p.)

Rokay Zoltán

VARGA ISTVÁN

Hermeneutikai írások I-II.

Hermeneutikai Füzetek 23-24.

Budapest, 2000.

Ismét értékes könyvet tett asztalunkra a Hermeneutikai Füzetek sorozatszerkesztője, vagy ahogyan a kötetek hátlapján maga mondja: „a hermeneutika magyar történetének elfelejtett darabjai kerülnek az olvasó kezébe.” Varga István Bevezetés a szent hermeneutikába (1821; Szabadi István fordítása latin eredetiből), valamint a Bibliai hermeneutika (1807), Az ótestamentom hermeneutikája (1807), és Az újtestamentom hermeneutikája (1816) facsimile kiadásban. Varga István (1776-

1831) Debrecenben volt a református teológián a szentírás -magyarázat professzora. Mondható, hogy úttörő tevékenységet fejtett ki nyelvterületünkön a hermeneutikában. Az előszót e kétkötetes kiadáshoz Balogh Margit írta, aki a fordítást is lektorálta. Ez az előszó nem csak Varga István életét és tevékenységét méltatja, hanem nagy gondossággal és szakértelemmel ismerteti Varga István teológiai gondolkodásának gyökereit is (I. 6-9. p.). Ez a néhány oldal minden érdeklődőnek bőséges

információt nyújt a 18-19. századi protes-
táns teológia kibontakozásáról. Itt meg-
tudhatjuk mi a protestáns ortodoxia, a
neológia és a teológiai racionalizmus. Var-
ga István egyéniségének kialakulását göt-
tingeni és marburgi tanulmányai idején
olyan kiemelkedő személyiségek befolyá-
solták, mint Ernesti, Eichhorn, Semler, ide-
haza pedig Budai Ézsaiás. Varga művei
nagy vonalakban azt a hermeneutikát ül-
tetik át magyar teológiánkba, amelynek el-
vei azóta is általános elfogadottságnak ör-
vendenek. Külön figyelmet érdemel az
analogia fidei alkalmazása a „helvét hit-
vallású” bibliamagyaráznak megfelelő-
en. „Azt az interpretációt tartjuk igaznak,
és fogadjuk el, amely magából a Szentírás-
ból ered, azon nyelv alkatának megfelelő-
en, amelyen keletkezett, mérlegelve össze-
függéseit több hasonló vagy különböző,
mindenesetre érthetőbb hely tanulmá-
nyozása révén.” (I. 43. köv.)

Varga megállapítja, hogy „a Római Ca-
tholicusok közt is ámbár a Tridentumi Zsi-
nat végezése által nagyon megszorítód-
tak, voltak némely jó hermeneuták.” (I.

222. p.) Itt meg kell mondani, hogy a kato-
likus hermeneutika nemcsak az Egyház
Tanítóhivatalának tekintélyétől függ, ha-
nem tartja magát az 1Péter 20-ban mon-
dottakhoz: „*Omnis prophetia Scripturae
propria interpretatione non fit*”, továbbá ma-
gát az Egyházat is hermeneutikai elvnek
tekinti.

Végezetül fölvetődhet a kérdés: vajon
Gadamer (+2002), és főleg Ebeling után,
akivel Peter Knauer folytatott katolikus
részről párbeszédet, és akivel Hans Albert
a kritikai racionalizmus nevében oly heves
vitát folytatott, mi lesz a hermeneutika jö-
vője a teológián belül, és a szellemtudo-
mányokban általában? Ugyanakkor ér-
deklődéssel várjuk a Hermeneutikai Füze-
tek folytatását és nagy örömünkre szolgál-
na ha egyszer Danhauer *Hermeneutica
Sacrae* és Flatius *Illyricus Clavis Scriptu-
rae Sacrae*-ja, amelyeket Varga is említ (I.
216. p.) közkinccsé lennének a magyar ol-
vasóközönség számára.

Rokay Zoltán

A JEL könyvkiadó ajánlata

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

Új könyvek:

<i>Vanyó László: Az egyházatyák Bibliája</i>		
és az ókeresztény exegézis módszere, története	(3 int.)	1680 Ft
Newman (válogatás a bíboros műveiből angolul és magyarul)	(3 int.)	1800 Ft
<i>Dolhai Lajos: Bevezetés az ökumenizmusba</i>	(2 int.)	670 Ft
<i>Madinger, H.: Szüntelenül imádkozzatok!</i>	(2 int.)	640 Ft
<i>Bock, S.: A bibliai Izrael története</i>	(2 int.)	980 Ft
Az egyházatyák beszédei – Karácsony (Óker. Öröks. I.)	(2 int.)	680 Ft
Az egyházatyák beszédei – Húsvét (Óker. Öröks. II.)	(3 int.)	1350 Ft
Az egyházatyák beszédei Szűz Mária ünnepekre (Óker. Öröks. III.)	(2 int.)	950 Ft
Az egyházatyák beszédei Apostolok vértanúk ünnepeire (Óker. Ör. IV.)	(2 int.)	840 Ft
A III-IV. század szentjei (Ókeresztény Örökségünk V.)	(2 int.)	950 Ft
Isten a szeretet (Válogatás Szent Maximosz műveiből) (Óker. Öröks. VI.)	(2 int.)	970 Ft
<i>Birher Nándor: Az ember filozófiája</i>	(2 int.)	790 Ft
<i>Bolberitz Pál: A metafizika alapjai</i>	(2 int.)	890 Ft
<i>Csanád Béla: Neveléstan</i>	(1 int.)	400 Ft
<i>Csanád Béla: Keresztény valláspedagógia</i>	(1 int.)	540 Ft
<i>Dolhai Lajos: Az ókeresztény egyház liturgiája</i>	(2 int.)	790 Ft
<i>Gyurkovics M.-Eisenbarth K.: Isten gyermekei vagyunk</i>	(1 int.)	580 Ft
<i>Jáki Szaniszló: Eszközadta üzenet (Értekezés az igazságról)</i>	(3 int.)	1100 Ft
<i>Kecskés Pál: A keresztény társadalomszemlélet irányelvei</i>	(2 int.)	750 Ft
<i>Kocsis Imre: A hegyi beszéd</i>	(2 int.)	830 Ft
<i>Korherr, E. J.: A valláspedagógia fejlődéslélektani alapjai</i>	(2 int.)	950 Ft
<i>Kuminetz Géza: A barátaim vagytok! (elmélgedések)</i>	(3 int.)	1200 Ft
<i>Kuminetz Géza: A jogrend filozófiai megalapozása</i>	(2 int.)	680 Ft
<i>Kuminetz Géza: Naplójegyzetek, imák</i>	(1 int.)	450 Ft
Latin-magyar zsoltároskönyv	(2 int.)	850 Ft
<i>Luciani, A.: A hitoktatás művészete</i>	(1 int.)	480 Ft
<i>Madinger, H.: A rózsafűzér ereje</i>	(1 int.)	380 Ft
<i>Molnárfi Tibor: A Korona</i>	(1 int.)	590 Ft
<i>Ranwez, P.: A kisgyermek vallási nevelése</i>	(1 int.)	480 Ft
<i>Rózsa Huba: Kezdetkor teremtette Isten</i>	(2 int.)	830 Ft
<i>Rózsa Huba: Mi a Biblia?</i>	(1 int.)	480 Ft
<i>Schlier, H.: Jézus Krisztus feltámadása</i>	(1 int.)	440 Ft
<i>Szántó Konrád: Egyháztörténelem</i>	(2 int.)	820 Ft
Szentek közös zsoltoszmái	(1 int.)	460 Ft
<i>Tillman, K.: Hogyan beszéljünk ma Istenről a családban?</i>	(1 int.)	400 Ft
<i>Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (I.)</i>	(3 int.)	1650 Ft
<i>Vanyó László: Az ókeresztény egyház irodalma (II.)</i>	(3 int.)	1600 Ft
<i>Vanyó László: Az ókeresztény művészet szimbólumai</i>	(3 int.)	1800 Ft

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

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

A **TEOLÓGIA** folyóirat megjelenik évente kétszer:
júniusban és decemberben.

A 2002. évi példányonkénti ára: 390 Ft, előfizetőknek 360 Ft.
Külföldre a postaköltséget külön felszámítjuk!

Előfizetési díj egy évre 720 Ft. Előfizetés a JEL Könyvkiadón
keresztül, az OTP XI. ker. Irinyi J. u. körzeti fiók
11711041-20901848 sz. csekszámlára vagy postautalványon.

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

1118 Bp. Előpatak u. 35. Tel/Fax: 319 15 28