

TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

A tartalomból:

BOLBERITZ PÁL

Szabadság és felelősség

DOLHAI LAJOS

Vocabularium eucharisticum
az évközi idő könyörgéseiben

LAURINYEZ MIHÁLY

A vértanúság és a keresztség kapcsolata

PUSKÁS ATTILA

Az Egyház identitásának megfogalmazása
a II. Vatikáni Zsinaton

ROKAY ZOLTÁN

Pázmány Péter Eukarisztia-tanának
nyomai filozófiai írásaiban

XXXVI. évf. 2002. 3-4. szám

TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XXXVI. évfolyam
2002. 3-4. szám

Laptulajdonos
Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Hittudományi Kara

Főszerkesztő
Vanyó László

Felelős szerkesztő
Rokay Zoltán

Szerkesztőségi titkár
Kránitz Mihály

Szerkesztőbizottság

Bolberitz Pál
Erdő Péter

Kránitz Mihály

Puskás Attila

Rokay Zoltán

Rózsa Huba

Tarjányi Béla

Tarjányi Zoltán

Thorday 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.
csekk számlára.

Egy szám ára:
390 Ft

Előfizetés egy évre:
720 Ft

Felelős vezető
Györfy Andrea

Nyomás
Naszályprint Nyomda, Vác

Tartalom

BOLBERITZ PÁL

Szabadság és felelősség 127

DOLHAI LAJOS

Vocabularium eucharisticum
az évközi idő könyörgéseiben 142

ERDŐ PÉTER

Schlauch Lőrinc bíboros jogtörténeti
és egyházi jogi munkássága 161

HEGYI MÁRTON

Mi a teológia? 169

LAURINYEZC MIHÁLY

A vértanúság és a keresztség kapcsolata 175

MÁTÉ ZSUZSANNA

Sík Sándor vallásos témájú
drámáiról művészetéről 182

PUSKÁS ATTILA

Az Egyház identitásának megfogalmazása
a II. Vatikáni Zsinaton 199

ROKAY ZOLTÁN

Pázmány Péter Eukarisztia-tanának
nyomai filozófiai írásaiban 211

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O. PRAEM.

A halálra való felkészülés a XII-XIII. század
egyházfegyelmi rendelkezéseinek tükrében 223

KÖNYVSZEMLE 227

BOLBERITZ PÁL

Szabadság és felelősség

Az etika megalapozása a keresztény értékrend tükrében

Az ember testből és lélekből áll. Ennél a hagyományos megfogalmazásnál jobbat aligha lehet kitalálni. Lehet azt mondani, hogy az ember „csak test” és még a lélektani jelenségeket is mindenestül vissza lehet vezetni az agyfunkciók anyagi hordozóira. Azt is lehet mondani, hogy az ember „csak lélek”, de ennek viszont lépten-nyomon ellentmond az ember érzékelő tapasztalása. Az emberben a test és lélek nem függetlenül, „párhuzamosan” létezik és működik, hanem elválaszthatatlan egységet képeznek működésükben, de önmagukban nézve mégis önállóan vannak, mint anyag és szellem. További nehézséget jelent, hogy az anyagot és a szellemet – úgy mint ilyet – nagyon nehéz meghatározni. Ám működésük természetéből mégis vissza tudunk következtetni önmagukban vett lényegükre. Az anyag olyan valóság, ami összetettségében nyilvánul meg, a szellem pedig egységben és „egy”-szerűségben funkcionál. Ezért az anyag a mérhetőség, míg a szellem a számlálhatóság és mérhetőség lehetőségi feltételeként létezik, amint az „egy” feltétele a „sok”-nak.

Amint az anyagnak fizikailag megismerhető tulajdonságai és képességei vannak úgy a szellemnek is vannak tulajdonságai, amelyek a szellemi működés során tárulnak föl. Amikor az ember megismer – jóllehet az érzékei, a fantáziája és az agya működik – mégis azt mondjuk, hogy szellemi tevékenységet végez, hiszen nem „az agyam gondolkodik, hanem én gondolkodom az agyammal”. Az agy, mint anyagi hordozó, nem létesítő oka a gondolatnak, hanem szükségszerű „eszköz”-oka a szellemi képességnek, amit értelemnek nevezünk. A gondolkodás során az – s épp ez tesz bennünket emberré – tudatosul bennünk, hogy gondolkodunk, „észnél vagyunk”, s ezt öntudatnak nevezzük. Ugyanakkor arra is rádöbbenünk, hogy itt és most ezzel a tárggyal (vagy témával) kapcsolatban nem más, hanem sajátosan „én” gondolkodom, s ezt a felismerést „én-tudat”-nak mondjuk. Az „én”, mint minden és mindenki mástól megkülönböztető mozzanat, a „személy”. Az ember tehát tudatos szellemi természetű, személyes lény, akinek szelleme működése során az anyagi testhez van kötve. S mivel az anyag (test) és szellem(lélek) működése során nem csupán kölcsönös feltételezettségi viszonyban vannak egymással, hanem lépten-nyomon megtapasztaljuk, hogy lényegüket illetően mások, ezért az „ember tragédiája”, hogy más törvényt érez lelkében és mást testében, s e két törvény akárhányszor egymás ellen tusakodik.

Különösen az erkölcsi cselekvés összefüggésében tapasztaljuk ezt meg. Érezzük, hogy nem mindig engedhetünk a test ösztönös kívánságainak, hanem a test vágyait, törekvéseit meg kell fegyelmelnünk, ha emberhez méltó életet akarunk élni. Sőt mi

több, azért is érezzük magunkat magasabb rendű lénynek a növénynél és állatnál, mert ez utóbbiak anyagiságuk-testiségük anyagilag előre meghatározott törvényei szerint működnek, amin az állat önszántából nem tud változtatni. Ezzel szemben az ember – ha pl. indulatai elragadják – s olyat tesz, amit maga sem akart volna, felelősnek érzi magát, lelkiismeret-furdalás gyötri, mivel tudatosul benne, hogy „ezt másképp is tehettem volna”.

Az ember nem csupán gondolkodik, hanem *szabad akarata* is van. Az akarat szellemi képesség bennünk, akárcsak az értelem. Mindkettő szellemi törekvő képesség. Amint az értelem az igazságra, az akarat a jóra törekszik. Az értelem és akarat összefügg, hiszen a józan ember megfontoltan cselekszik és nem vaktában teszi a dolgát. Előbb gondolkodik és utána cselekszik. Mégis azt tapasztaljuk, hogy az akarat jobban összefügg érzelmi és ösztönös lényünkkel mint az értelem. Az értelem az igazat kívánja tudni (az értelem és a dolog megegyezésére kíváncsi) míg az akarat a „jót” szeretné elérni. Az igazság és a jóság érték (valamiféle szellemi minőség a mennyiséggel szemben). Az érték pedig minél magasabb rendű, annál inkább megfelel szellemi természetünknek. Ez abban is megnyilvánul, hogyha akár pusztán érzékei javakat is akarunk – normális körülmények között, mindig rákérdezzünk az érték „hiteles”, „igaz” mivoltára, ami kétségtelenül „összefüggés”, „egység”, tehát valami szellemi mozzanat az anyagi hordozóval szemben. Az érték azért minden testi-szellemi törekvés tárgya (akár igaz, akár jó, akár szép) mert lét-többletet hordoz, amire szükségünk van lét-hiányunk kiegészítésére (kétségtelenül általános emberi tapasztalat végességünk és hiány-létünk megtapasztalása, ami tér-időbeliségünkől fakad és „haladás”-nak nevezzük azt pozitív folyamatot, amikor egyénileg vagy az „emberiség” részeként le akarjuk győzni ezt az individuális vagy kollektív tökéletlenséget).

Az ember elkerülhetetlenül a „jó”-ra mint értékre törekszik és ezt úgy fejezi ki, hogy akkor van értelme az életnek, ha értékes életet él (úgymond nagyszerű életet élő remek ember szeretne lenni). Ezt a nagyszerű életet boldogságnak szokták nevezni, a „remek ember” pedig az aki képes elérni a boldogságot. Ám további kérdés marad, hogy mit értünk *boldogságon*? Az ókori görög filozófia már felismerte a boldogságra törekvés egyetemes vágyát (eudaimonizmus). Voltak, akik az érzékei javak birtoklásában (hedonizmus) az érzelmek és indulatok viharától tartózkodó életben (sztoicizmus) vagy az eszmék szerinti életben (platonizmus) látták a boldogság kiteljesedését. Immanuel Kant szerint a boldogság a gyakori ész erkölcsi parancsai szerinti élet, míg mások a hasznosság, a racionalitás elvárásainak megfelelő életet neveztek boldognak. Ismét mások az egyén boldogság vágyának megvalósulását a közösség javának alávétve képzelték el (marxizmus, náciizmus) avagy más totalitárius igény boldogság-eszményének megfelelő életmódban vélték felfedezni az egyén boldogságát (vö. a fogyasztói társadalom boldogság-kínálata). Mindig volt olyan felfogás, ami a boldogságot mások boldogításában látta (főleg keresztény és egyéb vallások etikai nézeteiben). Persze egyéb motiváció is indíthat embereket arra, hogy altruista (másokért élő) életmódot ajánljon a boldogság biztos receptjeként (vö. humanizmus). Ám ezek a felfogások csak bizonyos rész-értéket ragadnak ki a boldogság lényegéből. Közös azonban bennünk, hogy a boldogságot valamiféle összhangként értelmezzük. Ez az összhang pedig nem más mint a hiányzó érték és a többlet (vagy annak tételezett) érték közötti kiegyenlítődés állapota. Helyesen fogalmaz a kései ókor neves latin bölcselője, Boltins, amikor azt mondja, hogy „a boldogság a hártatlan élet egész-szerinti és együtt való birtoklása”. A szerző helyesen sejti, hogy a bol-

dogság (ami méltó az emberhez és vágyaihoz csak a tökéletes érték, jó – vagyis a teljes értelemben vett élet – zavartalan és el nem múló birtoklásában van. De vajon ki érheti el ezt a boldogságot? Boldogság-vágyunk és a földhöz ragadt valóság legtöbbször feszültségben van, és épp ebből fakad a boldogtalanságunk. Furcsa módon ugyanakkor „gyanús” az, aki mindig boldog, hiszen akkor már lemondott arról, hogy „még boldogabb” legyen. Helyesen látja szent Ágoston az első igazi keresztény bölcselő már az V. században – jóllehet a megismerésre vonatkoztatva –, hogy a boldogság nem az igazság birtoklásában, hanem az igazság megismerésére való törekvésben van (vö. A. Augustinus, *Contra academicos*).

Mivel időbeli lények vagyunk, a folytonos törekvés jellemzi életünket (aki már semmire sem akar törekedni, még az életre sem, az kimondta maga fölött a halálos ítéletet). Ám a törekvés bennünk nem pusztán öntudatlan, ösztönös, hanem tudatos törekvés. Azért tudatos, mert tudjuk (vagy legalábbis szeretnénk tudni), hogy mi a törekvésünk *célja*. S épp azért mert tudni akarjuk, nem valamiféle ködös körvonalazatlan, hamis, téves, hanem igaz célt kívánunk elérni, aminek birtoklása boldoggá tehet. Ha csak vágyakozunk a boldogságra, akkor a cél vagy elérhetetlen vagy nem annyira igaz, hogy az értelem mozgósítsa az akaratot a cselekvésre. Ha pusztán kívánunk valamit, akkor pedig túl közeli, érzékelhető, részleges, aminek megszerzése itt és most összhangot teremt, de az ilyen boldogság gyorsan szerte is foszlik, ha már elértük kívánságunk tárgyát.

A boldogságot jelentő cél elérése akárhányszor nem történik akadálymentesen. Vágyaink messzebb érnek mint cselekvési lehetőségeink. Továbbá kérdés, hogy helyesen látjuk-e a célt? Tényleg nekünk való érték-e az, amit el akarunk érni és kívánunk birtokolni? Többféle jó létezik: van gyönyörködtető jó (ami itt és most kielégít), van hasznos jó (ami valamilyen szinten a javunkra válik) és van tiszteletre méltó jó (ami szellemi érték) és ez a legmértöbb emberi természetünkhöz. A törekvés céljának ugyanis meg kell felelnie a törekvő képesség természetével. S ha az akarat szellemi képesség bennünk, akkor a hozzá illő „tárgy”, cél, érték is szellemi kell, hogy legyen.

A tudatos és felelős törekvést *cselekvésnek* nevezzük. Mivel cselekedeteink hordozója egyetlen és megismételhetetlen személyi mivoltunk, ezért tetteinkért valamilyen szinten felelősnek is tudjuk magunkat. Ám felelni csak akkor tudunk tetteinkért, ha azt nem külső vagy belső kényszer, avagy a körülmények bénító hatására tettük, hanem *szabadon*. S itt jelenik meg a *szabadság*, amivel az embernél alacsonyabb rendű lények nem rendelkeznek, hiszen azok csak egyedek vagy fajok, de nem személyek és a szabadság egészen sajátosan a személyhez kötődik. Általános megnyilvánulásait ugyan fel tudjuk vázolni, de konkrét működése annyira az időhöz és az egyéni adottságok és körülmények, személyi kölcsönhatások áthatolhatatlan szövevényébe bonyolódik, hogy minden ember szabadságának „külön története” van. Itt kell megjegyeznünk, hogy mindazok a filozófiai rendszerek, amelyek a természettudományos racionalitást (a kiszámíthatóságot és általánosítást) próbálják a tudományos ismérveként még a társadalom és embertudományokra is alkalmazni, „tehetetlenül” állnak a személyes szabadság jelensége láttán és annak „kiszámíthatatlansága előtt, mintegy „lebénulnak”, vagy úgy, hogy tagadják a szabadság létezését (és pusztán anyagi-testi determinációként értelmezik) vagy egyszerűen a megmásíthatatlan szükségszerűség „belátásának” nevezik azt (mint Hegel és az ő nyomán Marx). Ugyanakkor a polgári demokrácia ideológiája (a liberálisizmus) unos-untalan az egyéni (és nem mindig személyes (szabadság jelentőségét hangsúlyozza, ám – talán épp azért mert az előbbi tudományeszmény talaján mozog –

csak az igazi szabadság illúziójával kecsegtet, mert miközben szabadságjogokról prédikál olyan egyéni és kollektív szükségszerűségek hálójába bonyolítja az embert, amiből „szabadon” kitörni bizony kockázatos az egyén számára (vö. a közvélemény és közmegegyezés akárhányszor manipulált-kollektivizált kényszerítő ereje, a média burkolt kényszerítő befolyása a globalizálódó fogyasztói társadalom egyénre nehezedő hatalma). Így aztán a szabadság valójában a gazdasági és hatalmi csoportok esélye a gyakorlatban, míg a „hétköznapi ember” számára a szabadság pusztán elméleti lehetőség marad. A *szabadság* az emberi cselekvés azon lehetősége, hogy tudatos és személyes választás, illetve döntés alapján, minden kényszertől mentesen törekedjen céljának (végső soron boldogságának) elérésére. A szabadság és az ezzel járó felelősség teszi az embert *erkölcsei* lényvé. Ezért az ember boldogságának foglalata a szabadság, míg boldogtalanságát a szabadság korlátozásában, illetve hiányában tapasztalja meg.

A szabadság értékére akkor döbben rá az ember, amikor kényszer nyomására kell cselekednie. Ezért a szabadság legismertebb formája a *kényszer-mentesség szabadsága*. Nem csupán külső, testi-fizikai, hanem belső (lelki-szellemi) kényszer is van, ami korlátozhatja a szabad cselekvést. Ám mind a fizikai (akár körülményekből fakadó) mind a lelki kényszer (vö. „lelki-terror”) külső befolyásoló tényező, mert a belső lelki kényszer (vagy esetleg testünkből fakadó, ösztönös (korlátozás akárhányszor részben vagy egészben lehatárolhatja akaratunk szabad működését. A deterministák rész-igazsága épp ebben a körülményben van megalapozva, ám az előre meghatározottság túlzott hangsúlyozása tagadásba veheti az egész szabadságot.

A szabadság legismertebb formája a *választás szabadsága*. A választás belső készítetése abból fakad, hogy az ember ritkán látja olyan világosan a célt és az eléréséhez szükséges és felhasználható eszközöket, hogy azonnal a legértékesebb célt választhassa. A választás kifejezetten szellemi aktus, amit az akarat hajt végre. Ám a választást megelőzi az értelmi megfontolás, hiszen csak az „igaz” jót kívánjuk választani. S mivel a javak minden (testi-lelki) képességünk számára kihívásként (csábításként?) jelentkeznek, ezért érzeink, tapasztalatunk, ösztöneink, tudatalatti hajlamaink is belejátszanak a választásba. Itt konfliktus is lehetséges az értelem (igaz) és az akarat (a „jó” vagy az erkölcsi rendben az erkölcsi törvénynek megfelelő érték), illetve az érzéki vágyóképeség, esetleg a környezet befolyása között. Az akaratot tehát „edzeni”, nevelni kell, hogy a magasabb rendű jót válassza az alacsonyabb rendűvel szemben. Amikor az akarat értelmes megfontolás után győzött és leküzdötte a befolyásoló akadályokat, akkor (legalábbis adott helyzetben, vagy a maga felfogása szerint) a választási lehetőségek közül a lehető legértékesebbet választja ki és emellett dönt. S itt jelenik meg a szabadság másik formája, a döntés szabadsága.

A *döntési szabadság* megjelenését a *felszabadultság* érzése jelzi. Aki jól választott úgy ítéli, hogy helyesen is döntött. A döntés egyfajta *elkötelezettséget* jelent az igaz és jó érték mellett. Ha ez az érték mint cél, amit elértünk, amit birtokolhatunk (vagy aminek „odaszánjuk” magunkat) valóban méltó hozzánk, akkor boldogok vagyunk (Pl. ha valaki a neki megfelelő hivatást választotta és emellett döntött, vagy megtalálta „szíve választottját” és boldogan kötelezi el életét férje vagy felesége mellett). Am a mai ifjúság túlnyomó többsége döntési-tehetetlenségben szenved. Vajon mi lehet ennek az oka? Nem csupán a megfelelő nevelés hiányában kell keresnünk a magyarázatot, hanem abban is, hogy a modern informatikai társadalom oly nagy választási lehetőséget kínál az élet minden területén a fogyasztónak, hogy ezzel szinte „lebénítja” a választó akarátát (ugyanúgy mint

a totalitárius társadalmak, melyek pusztán „egy”, általuk az emberekre kényszerített választási alternatívát kínálnak föl).

A szabadság nem öncélú képessége az akaratnak, s ezért nem önmagáért van. A szabadságot nem önmaga minősíti, hanem a cél aminek elérésére irányul. A *liberalizmus* tévedése abban leledzik, hogy a szabadság öncélúságát sugallja. Ezért nagyon fontos, hogy a szabadság gyakorlásának irányát megszabjuk, máskülönben a szabadság szabaddossággá fajul, ahol a céltalan (vagy merőben öncélú) korlátozásoktól szabadulni akaró kapkodás bontakozik ki, melynek következtében az önös érdek lesz a szabadság egyetlen tárgya és célja.

Sokszor elhangzik az egyoldalú kijelentés: „Az én szabadságom határa a másik ember szabadsága”. E jól hangzó szlogen azonban csak akkor igaz a gyakorlatban, ha az emberek közti esélyegyenlőség nem csupán elméleti (jogi), hanem gyakorlati (erkölcsi) értelemben is megvalósul. Mind ennek azonban az a feltétele, hogy minden ember tökéletesen önzetlen, nagylelkű és humanizmusa nem ismer határokat. Ám ez az elméleti elvárás a gyakorlatban csődöt mond, hiszen nem a mennyországban, hanem a földön élünk, ahol a jó mellett jobban érvényesül a bűn és az önzés és még egyetlen társadalmi-politikai rendszernek sem sikerült neveléssel vagy erőszakkal olyan „új embert kovácsolnia”, aki már nem is ember, hanem angyal. Bizony az élet épp azt támasztja alá, hogy „esélye” annak van, aki erősebb a gyengénél és elméletileg ugyan mindenki szabad (a demokratikus jogállamban), de kikerülhetetlenül vannak (és lesznek) mindig a szabadok mellett még szabadabbak és „legsabadabbak”, akik – ha jogilag nem is bizonyítható módon – mindig korlátozni fogják a gyengébbek esélyeit és szabadságát. Az erkölcsös élet sohasem befejezett, mindig van „kinnlevősége”, amit „be kell hozni”. Az erkölcsi eszmény szerinti életre folyvást nevelődni kell, s ebben az önnevelésnek igen nagy szerepe van, hiszen minden nevelés csak annyiban hatékony, amennyiben a szabad önneveléshez tudást, példát és erőt képes nyújtani.

Az *erkölcsi eszmény* szerinti élet a legfőbb jóval egyesülő és azzal összhangban kibontakozó élet. Az ember szellemi törekvése végtelen és tökéletes értékre irányul, annak normái szerint kíván élni, s csak ez illik az emberi méltósághoz. A döntési szabadság teljessége az, amikor az ember nem elégszik meg pusztán a részleges javak spontán (és tudatos) autonóm akarásával, hanem ugyanígy a szellemi, legtökéletesebb értékre irányul, mintegy „felülmúlva” önmagát. Ám ez az „önfelülmúlás” (transzcendencia) épp azért lehetséges, mert a *legfőbb jó* maga is transzcendens személyes valóság, akit vallási nyelven Istennek nevezünk. Egyedül Isten az, aki erkölcsi törvényt adhat az embernek és egyedül az Ő színe előtt tudja az ember erkölcsileg felelősnek magát (erről a lelkiismeretünk is tanúskodik). Szabad az az ember és csak az él felelős életet, aki a részjavakat nem végső célnak, hanem pusztán eszköznek tekinti a legfőbb jó eléréséhez (amit a halál után sem veszíthet el) továbbá úgy használja a múlandó javakat, hogy el ne veszítse közben az örökkévalókat.

A szabadsággal szorosan összefügg a *felelősség*. Csak az felelős, aki cselekedetét teljesen (vagy feltételezhetően) szabadon hajtotta végre. Manapság igyekeznek az emberek kibújni a felelősség alól, miközben folyvást szabadságjogaikra hivatkoznak. Ez valószínűleg azért van így, mert széles körben elharapódzott a materialista emberszemlélet, mely tagadja az emberben a szellemiséget, illetve, ha beszél is ún. lelki tevékenységekről, azt mindenestül az anyagi-biológia adottságoktól teszi függővé. Van kollektív és individuális felelősség. A kollektívizmus az egyéni felelősséget igyekszik áthárítani a

közösségre (államra, társadalomra) míg az egyéni felelősség túlhangsúlyozása megfelelnek arról, hogy az ember közösségi lény, tehát felelős nem csupán önmagáért, hanem a rábízottakért is. A felelősség mind kollektivista mind individualista szemlélete megfelelnek az emberi természet maradandó tulajdonságáról, nevezetesen arról, hogy az ember egyszerre személyes (individuális) és közösségi (kollektív) lény. Minél kevésbé erkölcsileg nagykorú egy ember annál inkább igyekszik (mindkét esetben) „a hibát másban keresni”, illetve a felelősséget másra áthárítani. Az erkölcsileg felelőtlen ember – ha már nem tudja más emberre vagy emberekre átruházni a felelősséget – akkor testi-biológiai ösztön determinációkra vagy a körülmények feltételezett kényszerítő hatására hivatkozik és még az egyértelmű tények bizonyító erejét sem hajlandó elfogadni, ha személyes felelősséget kell vállalnia. Ám a lelkiismeret szava elől senki sem térhet ki, ami – még a gyermeknél is – akárhányszor egyértelműen jelzi az erkölcsi felelősséget. A szabadság létezésének tagadói, épp akkor, amikor a felelősségről igyekeznek szabadulni, mintegy közvetve bizonyítják annak létét.

A felelősség embertársainkkal való *szolidaritásunk* forrása. Mivel az ember társas lény, kikerülhetetlenül kapcsolatban van embertársaival és az összetartozás élményét már a családban (vagy a család utáni vágyban) megtapasztalja. Az önző ember, aki csak magával foglalkozik, hajlamos arra, hogy a másik embert pusztán eszköznek tekintse céljai eléréséhez. Az ilyen ember csak önmagáért vállal felelősséget (de ez is sokszor látszat) és a másik ügye nem érdekli. Aki viszont szabad felelősséggel képes felelni tetteiért, az a másik ügyét is (főleg nehéz helyzetekben) hordozza és így alakul ki benne az együttérzés és összetartás tulajdonsága. Az ember életének aligha lehet szebb erkölcsi célja, mint a másokért való élet, hiszen „aki szereti életét elveszíti azt, aki viszont elveszíti életét, megtalálja azt”.

AZ ERKÖLCSISÉG KÉRDÉSE

Az erkölcsiség (moralitas) kérdése fölveti a jó és rossz, illetve az erkölcsi rendben az erény és a bűn problematikáját, továbbá azt a témát, hogy milyen szempontokat kell figyelembe venni az erkölcsi cselekedet értékminősítése során?

A jó – önmagában nézve – amint erről már szó esett, valamiféle léttöbblet, érték, pozitív életminőség, ami mint cél vonzást gyakorol törekvőképességeinkre (vágy, kívánság, akarat). Erkölcsi értelemben jó a szabad emberi tett megfelelése az erkölcsi normával (mércével), ami külső (vagy belső) felhívás, sőt egyetemesen kötelező erővel tudatosul bennünk. Ezt a normát az etikai irányzatok általában erkölcsi törvénynek nevezik. Az előbbiekből logikusan következik, hogy a rossz nem más, mint a jó hiánya, amit az erkölcsi rendben *bűnnek* nevezünk. Mivel az ember (akarva-akaratlan) tökéletességre törekszik, de ugyanakkor „kettős törvényt” érez magában („akarom a jót és teszem a rosszat”) a jó mint cél és a cselekedet mint megvalósulás között folytonos feszültséget érez. Továbbá a bennünk működő alacsonyabb rendű képességek – sajátos tárgyuknak megfelelően – akárhányszor olyan (önmagában tán értékes és jó) célt tüntetnek fel az értelem előtt jönnek, amik általában vagy egy konkrét helyzetben elhomályosítják tudatunkban a hozzánk méltó legfőbb jót és a végső és elveszithetetlen (transzcendens) jó helyett a tökéletlenebb jót (vagyis a rosszat) tüntetnek fel úgy, mint ha az a legfőbb és tökéletes jó lenne. Ha viszont az ember nem az emberi méltóságá-

nak megfelelően cselekszik (mert pillanatnyi vágya vagy érdeke ezt kívánja) akkor vétkezik vagyis bűnt követ el.

Mind a jó, mind a rossz fogalmának, illetve a helyes (erkölcsös) cselekvés felismerésének feltétele az *erkölcsi ismeret*. Az ember csak alap törekvés szinten „tudja”, hogy mi az igazság vagy mi a jóság. Nem elégedhet meg olyan általános törvény-jellegű megállapításokkal, hogy „az igazat ismerni kell”, továbbá „a jót meg kell tenni, a rosszat el kell kerülni”. Ezért az ember „tanuló lény”. De amint az igazságra iskolában tanítják, úgy az erkölcsös cselekvés során sem hagyatkozhat spontán felismeréseinek és vágyainak követésére, hanem *erkölcsi nevelésre* is szüksége van. Fontos, hogy ismerje az erkölcsi értékeket és az erkölcsös cselekvés szabályait (törvényeit) továbbá igényli a mintákat, vagyis a követendő és utánozható erkölcsös magatartás emberi példát. Ez utóbbi azért is fontos, nehogy az elméleti erkölcsi ismeret megvalósíthatatlan eszményként lebegjen előtte, hanem inkább arra sarkallja, hogy maga is aszerint éljen, s így emberhez méltóan boldog legyen.

Itt kell néhány szót ejtenünk az *emberi méltóság* helyes fogalmáról. Az emberi méltóság az ember lényege. Az emberi méltóság szerinti élet az ember lényegiségének megfelelő magatartás. Am felmerül a kérdés, hogy mit értünk az ember lényegén? Erre a kérdésre – különféle értelmezési szinteken – több választ is lehet adni, s mindegyik hordoz magában valami részigazságot. Általános vélekedés napjainkba, hogy az emberi méltóság szerinti élet a *humánium* (emberiesség)-ban van megalapozva. Ez a felfogás a 18. század óta terjedt el Európából és ma a polgári demokratikus rendszerek általánosan elfogadott erkölcsi és jogi értékrendje. Am az, hogy mit kell érteni emberiségen „emberségen”, azt rendszerint nem elvontan körvonalazzák, hanem megelégednek a közvélemény, illetve a közmegegyezés ítéletével. Ezzel nem is lenne baj, ha a közmegegyezés és a vele összefüggő közvélemény erkölcsi kérdésekben mindig és minden esetben csalhatatlan és tévedhetetlen biztossággal és bizonyossággal el tudná dönteni, hogy mi a jó és mi a rossz, mi az erény és mi a bűn. Csakhogy a tapasztalat sokszor nem ezt mutatja (gondoljunk csak a média véleményt formáló manipulatív hatására).

Csupán érdekességként jegyezzük meg, hogy amikor az emberi méltóságot védő olyan világszervezetek mint az ENSZ vagy az UNESCO megfogalmazta a maga chartáját és egyesek kifogásolták, hogy a szövegben miért nem szerepel az Isten szó, akkor nem a keresztény örökséget hordozó népek képviselői hiányolták ezt, hanem az iszlám országok küldöttei. Ezek a küldöttek helyesen mutattak rá a lényegre, holott épp a magukat kereszténynek vallóknak kellett volna ezt megtenniük. Ha nincs Isten, akkor ugyan mivel alapozzuk meg az emberi méltóság értékét? A kereszténység tanítása ugyanis azt hirdeti, hogy az ember nagysága teremtettségében van és abban, hogy lelke Isten képmása és a Szentlélek temploma a teste. Továbbá, hogy Jézus Krisztus minden ember megváltója és megtestesülésével megszentelte az emberi testet. Az emberi méltóság végső alapja, hogy nem a magunké, hanem a teremtő, megváltó és megszentelő Isten tulajdonai vagyunk. Az emberi méltóságot – még ha a kétezere éves keresztény kultúráörökség morzsáiból összerakva sok szépet is mondanak el róla – nem egy gyökeireitől megfosztott és sokféleképpen értelmezhető általános „humánium” adja meg, hanem inkább az ember Istenhez való tartozása biztosítja.

Amikor az ember erkölcsi cselekedeteit minősíti akkor nem „külső” (jogi), hanem „belső” (lelkiismereti) fórum előtt áll. Önmaga (és felkért tanácsadás esetén mások) tetteit a következő szempontok szem előtt tartásával kell mérlegelnie. Először is meg kell

vizsgálja a cselekedet *tárgyát*, vagyis azt amit gondolatban szóban, cselekedetben tett, illetve mulasztott. Ha ez a cselekedet nem felel meg az erkölcsi törvénynek – mégpedig valamely súlyos esetben (pl. ne lopj) – akkor meg kell néznie, hogy a tettet milyen *szándékkal* hajtotta végre. Ilyenkor nem elég arra hivatkozni, hogy úgymond „én jót akartam”. Nem elég a jó tethez a jó szándék (hiszen „a pokol tornáca is jó szándékkal van kiköveztve”), mert a jó szándék csak azt fejezi ki, hogy céljának megfelelő tettet hajtottam végre. Ám kérdés, hogy ez a cél emberi méltóságom végső és tökéletes értelmének megfelelő cél volt-e vagy sem? Továbbá meg kell vizsgálni a cselekedet *körülményeit* is. Az ember ugyanis nem légtüres térben cselekszik. Számos külső és belső tényező befolyásolhatja tetteit, s néha oly erővel, hogy a cselekedet minősítésére erkölcsi jellegére is hatással van. Végül következik a lelkiismeret *mérlegelése*, aminek helyes ítéletéhez erkölcsi tudás, józan ész és egyfajta elfogulatlanság kell, aminek feltétele a lelkiismeret folytonos nevelése. Ám mivel senki sem lehet bíró a maga ügyében (ugyanis vagy túl elnéző vagy túlságosan szigorú önmagához) a keresztény etikai gondolkodás fontos szerepet tulajdonít Isten kegyelmi segítségének és a Szentlélek megvilágosító erejének. Mások is érzik, hogy akárhányszor képtelenek megbirkózni egyéni problémáikkal és ezért elfogadják hozzáértő embertársaik jó tanácsait vagy legalábbis meghallgatják azt. S mivel a tanácsadás ilyen helyzetekben sokszor meddő marad, hiszen többnyire csak azt a „jó tanácsot” fogadjuk el, ami kedvez nekünk vagy fölment bennünket, marad a lelkiismeret szigorú szava, melynek hallatán minden ember (akár bevallja magának, akár nem) egy magasabb rendű ítélőszék, nem emberi bírászkodás, hanem isteni fórum előtt tudja magát, ami (vagy aki) fölmenti vagy elítéli.

A jól nevelt és működő lelkiismeret tehát fontolóra veszi, hogy az elkövetett tett mi volt, milyen szándékkal és milyen körülmények hatására jött létre. S ha ez a három szempont egyensúlyban van, akkor aránylag könnyű minősíteni a cselekedetet: jól vagy rosszul, erényesen vagy bűnös módon tettem, amit tettem. Azonban előfordulhatnak arányeltolódások. Ha például a tett tárgya ugyan súlyosan sérti az erkölcsi törvényt, de pusztán jelentéktelen mértékben, akkor ez a mozzanat a mérlegelésnél háttérbe szoríthatja a gonosz szándék, illetve a körülmény szerepét. Ha történetesen egy gyermek egyébként gazdag szüleitől jelentéktelen összeget lop el, még ha a lopás szándékával is tette és nincs számára mentő körülmény, ez akkor is csak bocsánatos bűn (a rossz szándék miatt). Ám ha ugyanez a gyermek rossz szándékkal csekély összeget lop el egy rászorulótól, aki ezután komoly megélhetési gondokkal küszködik majd, akkor ez a tett – a körülmény súlyosbító ereje miatt – akár halálos bűn is lehet. Még az is előfordulhat, hogy valaki tisztán jó szándékkal tesz valamit, amivel súlyosan megbántja vagy megkárosítja embertársát, a következmény ugyan tárgyilag nézve letagadhatatlanul bűnös, de ha az illetőt a jó szándék bizonyíthatóan irányította, akkor lehet akár vétkes is vagy csak kisebb bünt követett el figyelmetlensége vagy hozzá nem értése, avagy a körülmények elhanyagolása miatt.

Az előbbi példákban is látható, hogy a cselekedet erkölcsi mérlegelésénél milyen nagy jelentősége van a helyes *egyensúly* megtalálásának, amiben sokat segít a jó erkölcsi ítélőképesség és a helyesen nevelt lelkiismeret. Ha eltúlozzuk a szándék szerepét a tárgy és a körülmények rovására, akkor a túlzott *autonóm* (öntörvényű) etika csapdájába esünk. Ha szándékot semmibe vesszük és csak a tárgy, illetve a körülmények kerülnek előtérbe, akkor az egyoldalú *heteronóm* (idegen törvényű), s ha a körülmények (helyzetek) kapják a prioritást a mérlegelésnél, akkor a *situációs* etika csapdájába jutha-

tunk. Ha pedig mind a szándék, mind a törvény pusztán az egyéni felismerés alanyi megítélésére számít (vagyis mi állapítjuk meg, hogy mi a jó és mi a rossz, s ilyen értelemben végső soron mindegy, hogy objektíve mit tettünk, hiszen a cselekedet tárgyának minősítése kizárólag a mi dolgunk), akkor a Kant nevével fémjelzett szubjektív etika követői vagyunk. A helyes erkölcsi ítélet kialakításánál egyszerre kell figyelembe venni a szubjektív és objektív szempontokat, vagyis a kiegyensúlyozott etikai szemlélet egyszerre autonóm és heteronóm jelleggel bír.

Amint erről már szó esett a szabadság tárgyalásánál, egy cselekedet csak akkor minősíthető erkölcsileg, ha külső és belső kényszertől mentesen hajtják végre. Ám a *kényszer* olyan befolyás tetteinkre, aminek több szintje, fokozata és ennek megfelelő erőssége van. Néha a külső befolyás (mások hatása ránk, a többség, a közvélemény nyomása, reklám, divat stb.) – főleg szilárd erkölcsi ismeretek és elvek hiánya esetén – nagyon erősen, szinte „kényszerítőleg” hathat az emberre (főleg fiatalabb korban). A belső „kényszer” (egészségi állapot, idegállapot, pszichológiai tényezők, ösztönök készítése, emlékek szorongató fojtogatása stb.) sem elhanyagolható, hiszen akárhányszor a szabad akarat e tényezők hatására alig tud érvényesülni. Márpedig az erkölcsi cselekedet akkor *emberi* (emberhez méltó) ha tudatos és szabad tett. Az emberi cselekedet különbözik az *ember* cselekedetétől. Az „ember cselekedete” olyan tett, amit ugyan ember hajtott végre, de nem biztos, hogy tudatosan vagy szabadon tette. Minden „emberi cselekedet” „az ember tette”, de nem minden aktus, ami „az ember tette” egyben „emberi cselekedet” is. Sokan szeretnek hivatkozni arra, hogy cselekedetük azért nem bűnös, mert tettük végrehajtása során szabadságukat tökéletesen nem tudták használni. Itt jó szem előtt tartani azt az elvet, hogy az erkölcsi cselekedet végrehajtásához, hogy minősíthető legyen, nem kell abszolút szabadság, hanem csak annyi, amennyi hétköznapi ügyeink józan intézése során szükségeltetik. Vagyis a szabadság hiányára hivatkozó kibúvás az erkölcsi felelősség alól többnyire laza erkölcsi felfogásra és gyenge akaratra utal.

Cselekedeteink erkölcsi értékelése során – a szándék összefüggésében – meg kell különböztetnünk egymástól a „mű célját” a „működtető céljától”. A „mű célja” erkölcsileg közömbös (pl. egy késnek az a célja, hogy vágjanak, szúrjanak vele.) Az eszköz („mű”) attól kapja moralitását, hogy a tudatos szabad akarati személy (a „működtető”) milyen célra használja (pl. kenyeret vág vagy embert öl vele). Vagyis az erkölcsi értékelésnél a „működtető célja” dönti el a tett erkölcsi minőségét. A *cél* és az *eszköz* helyes viszonyának ismerete fontos etikai elv. Helyesen mutatott rá Immanuel Kant, hogy – mivel az ember erkölcsi lény – ezért sohasem szabad eszköznek tekinteni, hanem csak célnak. Azt is fontos tudni, hogy az erkölcsileg jó cél sohasem „szentesítheti” a bűnös eszközöket (ebbe a hibába esnek a totalitárius rendszerek képviselői, s ezért kifogásolható az az emberi embrió ún. őssejtjeiből klónozott emberi szervek gyógyító célra történő felhasználása, mert az embrió már élő ember és csak életének kioltása vagy fogyatékosná válása árán lehet – a tudomány jelenlegi állása szerint – gyógyításra alkalmas egészséges szervet nyerni belőle). A *tudomány* haladásának és a *művészeti* alkotó tevékenységnek is etikai határai vannak, hiszen sem a tudományos haladás, sem a művészi tevékenység nem öncél, hanem csak eszköz az ember etikai nemesedéséhez (vö. katharsis).

TÖRVÉNY ÉS LELKIISMERET

A törvény olyan szabály (vagy szabályrendszer), amely maradandó irányt szab az egyéni vagy közösségi emberi cselekvésnek. Minden törvény (persze itt az erkölcsi és jogi törvényekről van szó) feltétele, hogy ismert, kihirdetett, teljesíthető és számon kérhető legyen. A *jogi törvény* a közösség (állam, társadalom) életét szabályozza és a közjó érvényre jutását szorgalmazza, miközben az egyén jogait is szem előtt tartja. A jogi törvény az ember „külső” cselekedeteire figyel, ami a közjó javát vagy kárát az egyén oldaláról „kívülről” bizonyítható módon érinti. Ezzel szemben az *erkölcsi törvény* az emberi cselekedeteket „belülről” szabályozza. A jogi törvény „kikényszeríthető” cselekvési norma („meg kell tenni, mert meg lehet tenni”, „el kell kerülni, mert elkerülhető”), míg az erkölcsi törvény szabad akaratú tett, s jöllehet lelkiismereti készítése a jó megtételére és a bűn elkerülésére ösztönöz, mégse kényszerít. A jogi törvény és az erkölcsi törvény sokszor átfedik egymást (hiszen a törvény alanya mindkét esetben – a jogrendben és az erkölcsi rendben – ugyanaz az ember, aki emberi természetének megfelelően cselekszik. Ám veszélyeket rejt magában (és akárhányszor az emberi méltóságot is sértheti) ha a jogi törvény kívánja helyettesíteni az erkölcsi törvényt, avagy a lélektan lép az erkölcsstan helyébe (vö. politikai vagy tudományos totalitarizmus, illetve redukcionizmus). Az is veszélyes, ha az erkölcsi törvényt azonosítják a jogi törvénnyel (vallási vagy világnézeti fundamentalizmus). Veszélyeket hordozhat még a *pozitivist* jogi szemlélet is különösen akkor, ha hatását érzékelteti az erkölcsi felfogásban. Ez a beállítottság csak a cselekedetek időbeli tényszerűségére figyel kiragadva azokat az eszmei összefüggésből, s így könnyen teljes relativizmushoz vezethet (ami ma igaz az lehet, hogy holnap már nem igaz, ami ma jó az lehet, hogy holnap már bűn és fordítva).

A jogrendet és erkölcsi rendet a közös emberi *természet* kapcsolja össze, hiszen az ember (lényegében) mindig természete szerint cselekszik. Ha ezt tagadásba vesszük, akkor ezzel kizárjuk az emberi kommunikáció lehetőségi feltételét (alapvető közös emberi tapasztalás teszi lehetővé az általános emberi cselekvést és a nyelvi kifejezést). Vanak akik úgy gondolják, hogy az alapvető és maradandó emberi természet és környezet a tudomány és technika által oly mértékben befolyásolható és megváltoztatható, hogy ennek folyamányaként már aligha beszélhetünk az adott „első természetről”, hanem ennek helyébe lép majd az ún. „második természet”, ami az ember alkotása. Ám e törekvés nem lehet korlátlan, hiszen a „növekedés” határait mindig szem előtt kell tartani. A jogrend az erkölcsi rendre épül, amit azt megalapozza, hiszen „külső” cselekedeteinket a belső mérlegelés és elhatározás motiválja, sőt alkalmasint meg is határozza. Az erkölcs tehát (akárcsak annak leghatékonyabb motivációs rendszere, a vallás) nem magánügy vagy legalábbis nem mindenestül az, jöllehet lelkiismereti szinten magánügynek is tekinthető (a vallásos ember lelkiismeretében Isten színe előtt tudja magát).

Erkölcsi *normának* (mérce) nevezzük azt a törvényt, ami az emberi cselekedetek általános szabályát, mint elérendő értéket, eszményt követendő példát állítja elénk. Az erkölcsi nevelés (és önnevelés) fontos alapelve, hogy különösen ifjú korban magasra helyezzük a mércét, hiszen az életkor előrehaladásával amúgy is „kopik” az ember. Ha tehát „alacsonyra” helyezi a mércét, lejjebb csúszik (esetleg a bűnös élet szintjére), ami semmiképpen sem lehet az erkölcsi törekvés célja.

A legfőbb erkölcsi törvény a *természetes erkölcsi törvény*. Abból a szempontból legfőbb, hogy minden embert minden időben kötelez (vallási és világnézeti motiváltságától füg-

getlenül). A pozitívista erkölcsi szemlélet nem tulajdonít jelentőséget az objektív természeti adottságnak (hiszen nézete szerint ez bármikor bármivé formálható...) egyedül csak az emberi ész segítségével kitalált és egy sajátos belső (vagy közmegegyezés szerinti) logika által igazolt törvényt fogad el helyesnek, amihez igazodnia kell az emberi cselekedeteknek, mind az erkölcs, mind a jog vonatkozásában. Am az emberi természet maradandó alapadottságait lehet ésszel tagadni, de azok mégis egyszerűen „vannak”. S ha megszüntetik őket, akkor bolygónkon és a világmindenségben az emberi élet válik lehetetlenné (lehet, hogy egy másik, emberek által „teremtett” lét még így is lehetséges, ám annak vajmi kevés köze lesz az emberiség eddigi kultúrhagyományaihoz, továbbá az emberi természettől elszakadt ember nem biztos, hogy boldogabb lesz a mostaninál, pedig minden tudományos technikai manipuláció a boldogabb élet ígéretével kecsegtet). A természetes erkölcsi törvény *alapelvei* axiomatikusan (további igazolást nem igényelve) spontán nyilvánvalósággal tudatosulnak az emberben, akárcsak a gondolkodás logikai axiómái: tett a jót, kerüld a rosszat, add meg mindenkinek, ami jogosan jár neki, az életet magamban és másban értékelni kell). Ám amikor a természetes erkölcsi törvény életszabályait a konkrét helyzetben kell alkalmazni már korántsem ilyen egyértelmű nyilvánvalósággal cselekszik az ember. Ezért a konkrét erkölcsi törvények, etikai rendszerek néha egészen különböző módon határozzák meg, hogy mi az erkölcsi eszmény és a cselekvés szabálya. Messzebbre menve még az is előfordulhat, hogy egyes irányzatok (feltételezve az egyén spontán úgymond veleszületett erkölcsi tökéletességét) a szabadságra hivatkozva erkölcsileg mindent megengedhetőnek tartanak, s legfeljebb egy szabályt fogadnak el: „az én szabadságom határa a másik szabadsága” (csak éppen arra nem gondolnak, hogy ez a „határ” ide-oda tologatható attól függően, hogy kinek milyen és mekkora ereje van, s így az esélyegyenlőség a gyakorlatban azt jelenti, hogy egyeseknek valóságos, míg másoknak – a gyengébbeknek – csak elméleti szabadsága van). Hiába hivatkoznak a jogrend mindent (az erkölcsöt is) szabályozó eszményére (mindenki mellé nem lehet rendőrt állítani...)

A természetes erkölcsi törvény konkrét megfogalmazását a Bibliában szépen fogalmazza meg a zsidó és keresztény vallási kultúrhagyomány az ún. *tízparancsolatban* és *isteni törvénynek*, illetve *örök erkölcsi törvénynek* nevezi. Nyilvánvaló, hogy a bibliai megfogalmazás magán hordozza a kor sajátos kulturális, de mindenki számára érthető módon tán így fogalmazható meg: add meg Istennek, ami az Istené és embernek, ami az emberé. Végso soron az igazságosság elvére épül a tízparancsolat, ami belülről kell, hogy kötelezze az embert, mert ez a feltétele annak, hogy „kifelé” is megtartsa azt. Az emberi természet alapigénye, hogy valamiféle magasabb rendű szellemi érték, eszmény szolgálatába helyezze magát (és ez nem lehet pusztán kivetített „én”-je). Még ha nem is Istennek nevezi ezt a transzcendens értéket, hanem valami másnak (bálvány, anyag, idea, szellem, tudomány, művészet, család, pénz, boldogság stb.) mégis előbb vagy utóbb szolgálnia kell a magasabb rendűt, mert e nélkül nem élhet emberi méltóságának megfelelő életet. Hinnie kell hát benne („Uradat Istenedet imádd és csak neki szolgálj”). Nem szabad ezt az értéket lejártnia („Isten nevét hiába ne vedd”). Ezt az értéket ünnepelni kell, mert az ünnep az embert rituálisan a maga mindennapisága fölé emeli („Az Úr napját megszenteld”). A család és szülők megtagadása semmibe vétele alapvetően kifogatja az embert a maga lényegéből („Atyádat és anyádat tiszteld”). Aki önmagában és másban az életet nem értékeli és védi, az nem érdemli az életet („Ne ölj”). Aki az életadást és annak képességeit nem tiszteli önmagában és másokban az előbb-utóbb az éle-

tet sem fogja tisztelni („Ne paráználkodjál”). A világ mindnyájunk tulajdona. Aki nem tiszteli a másik tulajdonát annak nincs joga a tulajdonhoz („Ne lopj”). Ha az igazmondás kihal az emberek között, akkor olyan bizalmi válság áll be az emberi közösségben, ami veszélyezteti az emberi szolidaritást és a közjót („Hamis tanúságot ne szólj felebarátod ellen”). A másik ember tulajdonának elvételét az irigység előzi meg. Tehát el kell kerülni a jogtalan tulajdon-kívánást, ami minden békétlenség forrása („Ne kívánd a másik ember feleségét”, továbbá „házát, mezejét se másféle jószágát”).

A keresztény erkölcsstan hangsúlyozza, hogy az emberi természet belső egyensúlya felbomlott az áteredő bűn következtében. Még az értelem és az akarat sem képes alapvető transzcendens szellemi természetének megfelelően működni, ami különösen az etikai cselekvés területén mutatkozik meg. Szüksége van tehát az isteni *kinyilatkoztatásra*, ami eltévelyedésében helyes irányba tereli. Isteni megváltásra pedig azért van szüksége, hogy jobbik én-je győzedelmeskedni tudjon alacsonyabb rendű képességeinek visszahúzódó ereje fölött. Az ember végső célja ugyanis a halálon túli örök üdvösség, de ennek ajándékát csak úgy képes befogadni, ha az isteni kegyelemmel együttműködve istenképiségének megfelelően, erkölcsileg tökéletesíti magát az isteni elvárással meg-egyező módon.

A kinyilatkoztatott erkölcsi törvény – ami a Bibliában olvasható és amit az egyház hirdet – tehát isteni törvény és mivel Isten örök, ez a törvény *örök törvény*, vagyis időben megvalósítandó örök érvénye van. Aki nem fogadja el ezt az örök erkölcsi törvényt, az egyrészt könnyen eltévelyedhet a változó kihívások és elvárások, továbbá szubjektív igények szövevényes útvesztőjében, s így valami változó értéket (nemzeti, faji, kulturális, általános emberi vagy merőben egyéni szabadság-igénynek megfelelő mércét állít be úgy (a gyakorlatban), mintha az örök és maradandó etikai lenne, másrészt elszakad a természettől és olyan etikai normák kötelező érvényét hirdeti (pl. a „másság” tiszteletének eltúlzott feltétlen hangoztatásával), ami kiforgatja az embert maradandó emberi lényegiségéből, továbbá felborítja a természet egyensúlyát. Ez pedig azért veszélyes, mert a természet „vak” (személytelen), nem ismeri a tolerancia (türelem, megértés) fogalmát és előbb vagy utóbb – az egyensúly érdekében – „visszaüt”. Ennek pedig egyedül az ember boldogsága vallja kárát.

Az emberi értelem habituális készségét, amivel spontán felismeri a természetben tárgyilag megalapozott természetes erkölcsi törvény elveit *lelkiismeretnek* (gör. szüntherezisz) nevezzük. Ám a „gyakorlati ész” fölismerése (Kant kifejezése) nem elég. Alkalmazni is kell tudni e felismeréseket a konkrét esetekben. Az erkölcsi törvény gyakorlati alkalmazásának képessége, a „lelkiismeret gyakorlatban”) (gör. szüneideszisz) nem más, mint az örök törvény alkalmazása az egyén erkölcsi életére vonatkozóan. Latinul a lelkiismeretet „conscientia”-nak is nevezik, ami szófejtő elemzés szerint valaminek az ismeretét jelenti valamire vonatkozóan. A megismerés összefüggésében ez a szó tudatot jelent, de az erkölcsi rendben olyan ismeretet fejezi ki, ami az egyetemes érvényű erkölcsi normát alkalmazza egyéni szándékaink, tetteink felülvizsgálatára. A lelkiismeret gyakori működtetése helyes önismerethez vezet (erre utal a magyar szó is: a „lélek ismerete”, önismeret).

A lelkiismeret természetét működési hatásaiból ismerjük meg. Maga a hatás, önmagában nem anyagi-biológiai, hanem szellemi természetű, így annak hordozója (a lelkiismeret) is szellemi valóság. A lelkiismeret értelmi ítélete *megelőző, kísérelő és követő* ítéletben fogalmazódik meg. A megelőző lelkiismeret eszünkbe juttatja az erkölcsi törvényt

és figyelmeztet, hogy az elkövetni szándékozott tett megfelel-e az erkölcsi normának vagy sem. A kísérő lelkiismeret a cselekedet végrehajtása közben jelzi, hogy jót vagy rosszat teszünk-e. A követő lelkiismeret szava ítélet formájában közli, hogy az elkövetett tett erény volt-e vagy bűn. Természetesen ily világosan csak jól nevelt lelkiismeret esetében és az erkölcsi törvény világos ismerete esetén működik a személyünkre vonatkozó erkölcsi ítélet. Sok esetben találkozunk a *kétkedés* esetével, ami a mérlegelést is megnehezíti. Ezért fontos az erkölcsi törvény helyes ismerete és az önnevelés. Hiszen a mérlegelést is befolyásolhatja a részrehajlás, amikor önmagunkkal szemben túlságosan szigorúak vagy elnézők vagyunk (vö. Senki sem lehet bíró a maga ügyében). A kétes lelkiismeret elosztatásában sokat segíthet a bölcs és hozzáértő (erkölcsi kérdésekben tájékozott és illetékességgel bíró) ember tanácsa, ami támasz lehet a józan ítélőképesség kialakításában, ám azt nem helyettesítheti. Lelkiismereti döntéseinkben egyedül magunk vagyunk felelősök. Egy azonban bizonyos, hogy téves és kétes lelkiismerettel nem szabad cselekedni. Találó és helyes az a mondás, hogy a lelkiismeret szava bennünk Isten szava és ezért mindig hallgatni kell rá. A vallásos ember erkölcsi biztonságát és identitását épp ez biztosítja a sokszor változó és múlandó erkölcsi normákhoz igazodó és ezek által motivált etikai nézetekkel szemben.

A ROSSZ EREDETE ÉS A BŰN

Amint már erről szó esett, a rossz a jó hiánya, míg a jó valamiféle lét-többlet, érték, minőség, ami célja lehet az emberi törekvésnek. Etikai összefüggésben a rossz nem más, mint a bűn, a bűn pedig az erkölcsi törvény megszegése.

Ám napjainkban a rossz (bűn) és a jó (erény) fogalma és eredetének kérdése korántsem olyan egyértelmű, mint azelőtt volt. A gondolkodás történetében mind filozófiai, mind teológiai értelemben fellelhetünk egy közös vonást, nevezetesen azt, hogy a rossz eredetét valami külső vagy belső okra kívánják visszavezetni. Az is figyelemre méltó mozzanat, hogy a rossz okát és magyarázatát keresik. Az is közös vonás, hogy borúlátó és derülátó szemléleti módok lehettek föl. Platón siralomvölgynek tekinti a földi létet, hiszen itt csak az ideák árnyékával találkozunk, tehát rossz ez a világ. Arisztotelész realistább szemlélete szerint rossz az, ha oktanul és nem célirányosan cselekszünk. Az újplatonisták magát az anyagi-testi létet tekintik rossznak, amitől meg kell szabadulni. Az epikureizmus követői – főleg a hedonisták – úgy gondolják, hogy az érzéki javak hiánya a rossz. A sztoikusok elfogadják a vak sors hatalmát és azt vallják, hogy rezignáltan bele kell nyugodnunk jó vagy bal sorsunkba. A kereszténység azt tanítja, hogy Isten jó világot teremtett. Az ember is jó. A rossz oka nem Istenben keresendő – hiszen Ő jó Isten – hanem abban az isteni ajándékban, amiben tán az ember legjobban hasonlít teremtőjéhez, a szabad akaratban. A szabad akarat kétélű fegyver az ember kezében. Lehet jóra használni (és akkor jobb lesz az ember) és lehet rosszra használni (s akkor rosszabb lesz). Amikor a biblia a bűnbe esésről szól, akkor próbálja „mentegetni” a szabad akaratú embert, aki visszaélt szabadságával és hangsúlyozza a gonosz lélek szerepét, aki démoni ravaszsággal bizalmatlanságot szít az emberben Isten jósága és ember szeretete iránt. S ezzel rátapint a keresztény tanítás a bűn lényegére (ami áteredő bűn, mert újra meg újra felbukkan az egyéni bűnben, s elidegeníti az embert Istentől és az emberektől, sőt mi több a világot, mint természeti környezetet és történelmet is önző

módon visszajára fordítja. A bűnbe esésről szóló bibliai leírás – keletkezési korának kulturális nyelvezetén – találó képekkel ábrázolja az ember tragikus helyzetét, de a megváltás reményét is felvillantja, ami Jézus Krisztusban történelmi esemény lett és ami „kinnlevőségét” a világ és történelem végéig „hozza be”, hogy majd Isten országa végső túlvilági kifejtésében bűn nélkül „Isten legyen minden, mindenben”. A kereszténység rosszról és bűnről alkotott felfogása realista, mert feltárja ugyan az ember drámai helyzetét a rosszal és bűnnel kapcsolatban, de reményt is ad az erkölcsi cselekvés jóért való küzdelmeiben.

Nem kétséges, hogy mind a zsidó, mind a keresztény felfogás a bűn és a rossz eredetéről és természetéről sok hasonló vonást hordoz, jóllehet vannak különbségek is. Hasonlóképpen a protestantizmusban is akadnak hangsúlyeltolódások az értelmezések területén, hiszen több teológusuk úgy gondolta, hogy az áteredő bűn egészen megrontotta az emberi természetet, míg a megváltás és megigazulás teljesen új helyzetet hozott létre (ami elméletileg igaz, de gyakorlatilag a jó és rossz, a bűn és erény „együtt növekszik”, mint a „konkoly és a búza”, s majd csak az utolsó ítélet „aratásakor” választják el egymástól a kettőt). A zsidó vallás is másképp vélekedik a megváltásról és megigazulásról, mint a keresztények, aprólékosan ügyel a törvény megtartására, s így rossznak és bűnnek pusztán a törvény megszegését tekinti. Az iszlámra is nagy hatással volt ez a felfogás, amit ők a végzet (fátum) szerepének előtérbe helyezésével gazdagítottak. A nagy keleti vallások tanítása rendkívül szerteágazó, mégis a rossz és a bűn kérdésének értelmezésében inkább a pesszimiztikus, sztoikus beállítottság az, ami jellemzőnek tűnik, tán épp azért, mert vallási megfontolás alapján nem sok jelét mutatják annak, hogy a rossz külső okai ellen küzdjenek, hanem – és ebben sokat tanulhat tőlük a nyugat – épp a bűn belső okainak felszámolását szorgalmazzák.

A 18. századi felvilágosodás új fejezetet nyit a világ és ember értelmezésében, amikor az emberi tudomány által „kiismert” és „felhasznált” természetet abszolutizálja, de ezzel valójában Istent detronizálja és helyébe a racionális embert (emberiséget) ülteti. Az újkori polgárság eme „új vallása” szerint a rossz külső és belső okai felszámolhatók a fejlett természettudomány és technika segítségével. S ha a társadalmi bajok orvoslására is kitárlnak egy „természettudományos világnézetet” akkor felszámolhatók a bűn és rossz okai a társadalomban a gazdasági életben és a politikában egyaránt, továbbá létrehozható egy olyan eszményi boldog világ itt a földön (vö. kommunizmus), ami feleslegessé teszi egy illuzórikus túlvilág létezésének feltételezését és megszünteti a vallást (a kereszténységet), mint az ilyen tudománytalan fantazmagóriák hirdetőjét. Marx és követői ezzel az evilági vallás-pótlékkal (az ún. munkásosztály „vallásával”, vagyis az ateizmussal) próbálták megoldani a rossz problémáját. Úgy vélték, hogy az „eredeti bűn” a kizsákmányolás és annak felszámolása a jó, az erény. Valójában e felfogás mögött Rousseau azon (félíg igaz és ezért veszélyes) kijelentése húzódik meg (aki szintén a magántulajdon megjelenésével azonosítja a rosszat), mondván, „aki először kerített körül magának egy területet itt a földön az volt az első imposztor”. Ám a rossznak nem csupán külső, hanem belső eredetére vonatkozóan is akadtak korunk életfelfogását befolyásoló gondolkodók. Így S. Freud pszichoanalitikus, aki az ember tudattalan szférájában a „tudatalatti”-ban vélte felfedezni az ember büntudatának mozgató rugóit és ezt visszavezette az ember szexuális ösztönének kielégítetlenségére (vö. libidó-elmélet). Ebből következően a rossz legyőzése és a jó győzelme az ösztönök tudatosítása, „felszabadítása” és azok szabad kielégítése. Hasonlóképpen a neves francia filozófus J. P. Sartre is a rossz belső okát abban látja,

hogyan az ember nem tudja elégséges módon megvalósítani egzisztenciáját. Így a rossz és a bűn legyőzése önmagunk korlátlan megvalósítása a szabadságban. Napjaink globalizációs világszemlélete a gyakorlatban azt sugallja, hogy az ember java nem más, mint a fogyasztói árucikkek mértéktelen élvezete és a rossz (sőt a bűn) sem lehet más, mint ezen javak hiánya vagy megtagadása. E divatos nézetek háttérében az a tévedés húzódik meg etikai szempontból, hogy összetévesztik „az ember cselekedetét” „az emberi cselekedettel” mintegy azt sugallva, hogy bármit tesz „az ember” az jó (nincs áteredő bűn). A bűn nem az emberben van, hanem a környezetében (természeti vagy társadalmi-gazdasági-politikai-kulturális „környezet”). Változtasd meg a környezetet (ne önmagadat! – hirdetik...) és akkor majd minden jó lesz, megszűnik a bűn, a szenvedés, sőt még a halál is legyőzhető? Ami pedig az „emberi cselekedet” illeti, azt majd mindig a közvéleményt hatékonyan befolyásolni tudó csoportok a média segítségével „demokratikusan” (a többségi szavazatokat dezinformálással megszerezve) jogilag megfogalmazzák és mintegy az erkölcsöt helyettesítve azt a humanista erkölcsi élet-ideálnak fogják nevezni (addig és amennyiben e névtelen hatalmi érdekeknek ez megfelel).

Nem kétséges, hogy a felsorolt nézetek sok rész-igazságot hordoznak, ám óvakodni kell ezek általánosításától. Úgy tűnik, hogy európai keresztény kultúránk öröksége hatol a legmélyebbre a rossz problémájának vizsgálatában. A különféle irányzatok is érzékelik, hogy az emberrel „valami nincs rendjén”. A rossz és a bűn (ennek következményeként a szenvedés és a halál (nem „természetes”). Az egész emberi kultúra nem más, mint „sóhajtás” egy elveszett „arany kor” után, amit a biblia paradicsomi állapotnak nevez. Kétségtelen, hogy a rossznak számos külső oka van, ami ellen küzdeni kell. Ki kell úgymond „javítani” a természetet, amit a bűnös emberi önzés megrontott (és megront). Ám ez nem menti fel az embert az egyéni erkölcsi felelősség súlya alól. Bizonyos, hogy test-lélek összetettségünk történelmi örökségünk, környezeti hatások, neveltetésünk (vagy annak hiánya) számos mentő körülménnyel tehermentesítheti lelkiismeretünket, s ezért úgymond emberi gyengeségből is követhetünk el bűnöket. De az is igaz, hogy a gonoszság „mélységei” ott szunnyadnak az emberben és ezt az „ordító oroszlánt” féken kell tartani, ha emberi méltóság szerinti életet kívánunk élni. Ha engedünk a „mélység” „hatalmasságainak” (melyek mindig közvetítéssel keresztül érintenek meg minket), akkor örök halálba taszító bűnbe fordulhat életünk (vö. halálos bűn). (A bűn forrása nem „kívül”, hanem „belül” van. Nem kívülről, hanem belülről kell legyőzni a bűnt. A kereszténység reményt nyújtó jó híre („euangelion”-ja), hogy eme erkölcsi törekvésünkben nem vagyunk egyedül, mert az isteni kegyelem „szárnyakat ad” a vele együttműködő szabad akaratnak. Elsősorban nem másoktól kell várnunk az erkölcsi megújulást, hanem önmagunknak kell erkölcsileg megújulnunk. Az erkölcsi tökéletességre való törekvésben áll az etikai tökéletesség.

Irodalom:

- ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi ethika*, Magyar Helikon, 1971.
Aquinói Szent Tamás szemelvényekben (Schütz Antal), Szent István Társulat, 1943.
BOLBERITZ PÁL – GÁL FERENC, *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest, 1987.
BOLBERITZ PÁL, *Isten, ember, vallás*, Ecclesia, Budapest, 1981.
TURAY ALFRÉD – NYÍRI TAMÁS – BOLBERITZ PÁL, *A filozófia*, Szent István Társulat, Budapest, 1981.
ARNOLD GEHLEN, *Az ember*, Gondolat, Budapest, 1976.

DOLHAI LAJOS

Vocabularium eucharisticum az évközi idő könyörgéseiben¹

A közelmúltban (2002. márc.) megjelent a II. Vatikáni Zsinat utáni *Missale Romanum* 3. javított kiadása.² Ezt megelőzően adták ki (2001. márc.) az Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció *Liturgiam authenticam* kezdetű instrukcióját a liturgikus szövegek fordításáról.³ Nyilvánvaló, hogy az instrukció figyelembe vételével kell majd elkészíteni a misekönyv legújabb kiadásának nemzeti nyelvű fordításait. Időszerű tehát, ha a liturgikus teológia módszerével elemezzük a *Missale Romanum* könyörgéseit, hiszen a jó fordításhoz az is szükséges, hogy ismerjük a liturgia teológiai szempontból fontos szavainak (vocabularium eucharisticum) konkrét jelentését, mert enélkül nem tudjuk hűségesen közvetíteni az Egyház liturgiában is megmutatkozó hitét.

1. AZ ORÁCIÓK ÉS A VOCABULARIUM EUCHARISTICUM

A liturgia Isten dicsőségét és az ember üdvösségét szolgálja. Ezzel együtt, ezt a kettős célt nem kizárva, az Egyház liturgiája tanít és nevel minket. A liturgiában közvetlenül és legegységesebben az Isten igéje tanít bennünket, de az Isten szava mellett, az ember szavának: az imádságoknak (euchológia) is van tanító szerepe. A szentmise imádságai közül kiemelkedik három könyörgés: a kollektá (az első könyörgés), az áldozati adományok fölötti könyörgés (oratio super oblata), és az áldozás utáni könyörgés (postcommunio). Mindhárom könyörgésnek sajátos funkciója van a liturgiában. Éppen ezért teológiájukat csak a liturgiában betöltött szerepük figyelembe vételével lehet összefoglalni.

A kollektá nem kötődik szorosan az Eucharisztia megünnepléséhez. Úgy is tekinthetjük, mint a szentmise bevezető részét lezáró imádságot, vagy mint a liturgikus ünneplést bevezető nagy orációt. Éppen ezért az Eucharisztia teológiai szótárának összeállítása szempontjából nincs különösebb jelentősége. A felajánló könyörgés lényege szerint az Eucharisztia irányul. Egy-két kivételtől eltekintve nem találunk benne utalást a napi liturgiára. Ez az imádság az áldozati adományok felajánlásához kapcsolódik. Sa-

¹ A tanulmány a szerző magyar nyelvű habilitációs előadásának bővített változata.

² Az első kiadás 1970, a második kiadás 1975-ben jelent meg.

³ Istentiszteleti és Szentségi Kongregáció, *Liturgiam Authenticam*. A népnyelvek használata a római liturgia könyveinek kiadásaiban, SZIT, Budapest 2001, (Római dokumentumok XVII).

játos funkciójából következik, hogy a felajánlás céljáról, a szentmiseáldozat lényegéről tanítja az eucharisztikus közösség tagjait. Egyrészt lezárja az áldozati adományok előkészítését, másrészt szoros kapcsolatban van az eucharisztikus imádsággal, amit közvetlenül bevezet. Sok esetben elővételezi az áldozás utáni könyörgések témáit is, hiszen már a felajánló könyörgésben is imádkozunk a szentáldozat gyümölcseiben való részvételért. Az áldozás utáni könyörgés egyrésztől hálaima a szentmisén elnyert kegyelmekért, másrésztől kérő imádság azért, hogy az Úr az Eucharisztia megünneplését fordítsa lelkünk javára. A misekönyv általános rendelkezései egyértelműen megfogalmazzák az utolsó oráció rendeltetését: „Az áldozás utáni könyörgésben a pap az ünnepelt misztérium gyümölcseiért esedezik” (56. p.).

Az új misekönyvben minden vasárnapnak és ünnepnek van saját felajánló és áldozás utáni könyörgése. Ez jelentős változás az V. Pius-féle misekönyvhöz képest, amikor egy könyörgést több vasárnapon is használt az imádkozó Egyház. Sőt vannak az egyházi évnél olyan időszakai, amikor hétköznapi is mindennap más könyörgést imádkozhatunk (Nagyböjt, Húsvét nyolcada, stb.). A vasár- és ünnepnapra könyörgések több mint a fele új könyörgés. Az új orációk nagy része a régi szakramentáriumokból való. Vannak olyan új megfogalmazású orációk is, amelyek valamely régi könyörgés átfogalmazásával jöttek létre. Az új könyörgések forrásai között megtalálhatjuk az egyházatyák írásait is. Szép példa erre a 31. évközi vasárnap felajánlási könyörgése, amely Nagy Szent Leó egyik beszédének egyik mondatából készült.⁴ Főként a rituális (szertartásokkal kapcsolatos) misékben és a különféle szükségletekben mondható misék szövegeiben találkozunk teljesen új orációkkal.

A következőkben csak az évközi idő orációit elemezzük. Csak szükség esetén használjuk fel a többi orációt állításaink igazolására. Nemcsak terjedelmi okokból szűkítettük le vizsgálódásunkat, hanem azért is, mert az egyházi évben az évközi időnek nincs speciális jellegzetessége. Ebben az időszakban nem ünnepeljük megváltásunk 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.

Ha az Eucharisztia teológiáját az eucharisztológiából kiindulva akarjuk felvázolni, akkor első lépésként össze kell gyűjtenünk azokat a szavakat, amelyek az Eucharisztia lényegére vagy megünneplésének valamilyen sajátosságára utalnak. Ezek önmagukban is, minden teológiai elemzés nélkül is tükrözik az Egyház hitét. Így például már a statisztikából kiderül, hogy kivételes jelentősége van a *mysterium* és *sacramentum* szavaknak, még akkor is, ha ezek nem mindig az Eucharisztia megjelölésére szolgálnak. A második módszertani lépés a fogalmak elemzése. Amennyiben szükséges, csoportosítanunk is kell az eucharisztikus terminológiát.⁵ Vannak olyan főnevek, amelyek az Eucharisztia „táplálék” jellegére utalnak: *alimentum*, *alimonia*, *cibus* (legtöbbször *cibus potusque*) *daps*, *edulium*, *esca*, *nutrimentum*, *panis* (néha *panis potusque*, ill. *panis et calix* fogalom-párban), indirekt módon még a *cena*, *convivium*, *mensa* és a *refectio* szavak is. Vannak

⁴ Vö. RAFFA, V., *Le orazioni sulle offerte*, in Eph.Lit. 54 (1970/IV-V) 305; itt egymás mellett, összehasonlítva megtaláljuk az orációt és patrisztikus szöveget.

⁵ Ehhez a feladathoz kiváló segédeszköz: SCHNITKER TH. A.-SLABY W. A. (szerk.), *Concordantia verbalia Missalis Romani. Partes eucharologicae*, Münster 1983.

olyan fogalmak, amelyekben az Eucharisztia mint liturgikus cselekmény áll előttünk (*eucharistia, frequentatio, officium*), és vannak olyanok, amelyek éppen erre a szempont-ra nem utalnak (*commixtio, perceptio, susceptio*). Az Eucharisztia eseményjellegére utal a *commercium* szó, az esemény eredményére, ill. gyümölcisére a *corpus*, a *corpus et sanguis* szavak; a *communio, participatio* fogalmak is liturgikus ünneplésre utalnak, de inkább az abból való részesedés gondolatát állítják előtérbe. A *pignus* (zálog) szó az Eucharisztia eszkatológikus jellege szempontjából fontos szakkifejezés. A liturgia az Eucharisztia vételének kegyelmi hatását sokféle módon is kifejezi. Néhány esetben egyszerűen a *sancta* szóval. Szokatlan ugyan, de az euchológia a legkülönbözőbb szavakat (*delicia, divinum, remedium, res, salutare*) is fel tudja használni arra, hogy az Eucharisztia üdvösségi hatásaira utaljon. Egészen különböző értelemben is használja a liturgia a *donum* és a *munus* szavakat, ahogyan azt a későbbi elemzéseinkben is látni fogjuk. Sokkal könnyebb magyarázni a *virtus* és az *operatio* fogalmakat. Az előbbi inkább az Isten tevékenységére, az utóbbi pedig az ember liturgikus tevékenységére utal. Még a könyörgésekben szereplő igéket is lehet és érdemes csoportosítani. A postcommuniók elemzésénél láthatjuk⁶, hogy vannak olyan igék, amelyek az Eucharisztia táplálék jellegére utalnak, vannak olyanok igék, amelyek az Eucharisztia megújító hatását emelik ki, és vannak olyanok, amelyek az Eucharisztia megünneplésében résztvevők szerepéről tanúskodnak.

Ezek az eucharisztikus vonatkozású szavak a legkülönbözőbb összefüggésekben szerepelnek, és gyakran jelzőkkel együtt, amelyek segítenek megérteni (pl. *caelestis, divinus, sanctus*) egy-egy főnévnek a tartalmát, hiszen egyik-másik szónak önmagában nem lenne eucharisztikus értelme. A fogalmak eucharisztikus jellegére utalnak gyakran a könyörgésekben ott lévő, alárendelt mellékmondatok. Ilyenek például a felajánló könyörgésben ismételten előforduló: *quod offerimus* vagy az áldozás utáni könyörgésben a *quod de sancto altari tuo accepimus* kifejezések. Az említett szavak különféle szerepben és mondatösszefüggésben (pl. kijelentés vagy kérés) fordulnak elő. A mondatok sok esetben csak a szóban forgó liturgikus tevékenységre utalnak, de legtöbbször teológiai mondanivalót is hordoznak magukban, vagyis az Egyház eucharisztikus hitét tanítják. Annak megállapítására, hogy egy adott esetben, egy konkrét szövegösszefüggésben találunk e teológiai szempontból fontos kijelentést, az irodalmi-nyelvi elemzés törvényszerűségeit is figyelembe kell vennünk. Nyilvánvaló, hogy az analízis közben nem tekinthetünk el attól az előzetes tudástól, amelyet az Egyház liturgikus-teológiai hagyományából ismerünk meg.

⁶ Vö. DOLHAI L., *Az Eucharisztia az évk. idő áldozás utáni könyörgéseiben*, in *Teológia* 36 (2002.1-2) 11-27.

2. MYSTERIUM-SACRAMENTUM

a) A mysterium-sacramentum előfordulási helyei

VASÁRNAP	SUPER OBLATA	POST COMMUNIO
1.		tuis <u>sacramentis</u>
2.	haec <i>mysteria</i> frequentare	
4.	<u>sacramentum</u> nostrae redemptionis	
5.	aeternitatis fiant <u>sacramentum</u>	
7.	<i>mysteria</i> tua exsequentes	per haec <i>mysteria</i>
8.		satiati munere salutari hoc vegetas <u>sacramento</u>
11.	et renovas <u>sacramento</u>	
13.	<i>mysteriorum</i> tuorum effectus...	
15.		cum frequentatione <i>mysterii</i>
16.		populo quem <i>mysteriis</i> caelestibus imbuisti
17.	haec sacrosancta <i>mysteria</i>	sumpsimus divinum <u>sacramentum</u>
19.		<u>sacramentorum</u> tuorum communio
20.		per haec <u>sacramenta</u> Christi
23.		caelesti <u>sacramenti</u> pabulo nutris
25.	sacramentis caelestibus	quos tuis reficis <u>sacramentis</u> ... <i>mysteriis</i> capiamus
26.		caeleste <i>mysterium</i>
27.	<i>mysteriis</i> sanctificationem tuae	de perceptis <u>sacramentis</u>
29.	<i>mysteriis</i> emundemur	
30.		tua <u>sacramenta</u>
31.		refecti caelestibus <u>sacramentis</u>
33.		sumpsimus... sacri dona <i>mysterii</i>

A Római Misekönyv bevezetője, az ún. Általános Rendelkezések, elég ritkán nevezi az Eucharisziát *mysteriumnak*, ill. *sacramentumnak*.⁷ A misekönyv könyörgései viszont már gyakran használják ezt a két szót az Eucharisztia jelölésére, ahogyan azt a fenti táblázatból is láthatjuk. Ezen szavak aránylag gyakori előfordulása⁸ a felajánló és áldozás utáni könyörgésekben arra utal, hogy ezek a szavak az orációkban legtöbbször kifejezetten is az Eucharisziára vonatkoznak. A *mysterium* fogalommal és szóval a kezdetektől fogva találkozunk az Egyházban, leginkább a szentmisében, a változó részekben (főleg a könyörgésekben) éppúgy, mint az állandó részekben (elsősorban a római kánon-

⁷ Vö. ÁR 1: summum mysterium eucharisticum; ÁR 3: mirabile... mysterium praesentiae realis (itt a mysterium általános értelemben jelenti a titkát, és nem kifejezetten az Eucharisziát) és hoc admirabile Sacramentum; ÁR 56k: „In oratione post Communionem, sacerdos pro fructibus mysterii celebrati deprecatur”. Kifejezetten is az Eucharisziára vonatkozó kijelentés: sacramentum sacramentorum (ÁR 326).

⁸ Lásd Schnitker-Slaby szerint az egész misekönyvben 267 esetben szerepel a mysterium szó, ebből 69 a super oblata és 104 a postcommunio, vagyis mintegy kétharmada az összes előfordulásoknak. A sacramentum szó 224 alkalommal található meg, 34 a super oblata-ban, 132 a postcommunio-ban. Tehát az előfordulások nagy része az orációkban van. – A régi szakramentáriumokban még inkább dominál ez a két szó, vö. SCHEFFER, *Mysterium und Sacramentum in den ältesten römischen Sakramentarien*, Münster 1952.. 47-173.

ban). A tridenti zsinat után a „*mysterium*” eredeti jelentése háttérbe szorult, s a misztérium-teológia szinte teljesen feledésbe merült. O. Casel⁹ volt az, aki a múlt században a szó eredetére, használatára és jelentésére ráirányította a liturgikusok figyelmét, s megtanított bennünket arra, hogy ennek a két szónak a tartalmát a liturgikus szövegekben nem lehet a „titok” fogalmával visszaadni.¹⁰ Az sem elegendő, ha a szót csak szűkebb értelemben az Egyház megszentelő tevékenységét hordozó hét szentségre értjük. Keresztény értelemben misztériumnak nevezhető minden olyan természetfölötti valóság, amely látható módon is jelenvalóvá lesz számunkra. A liturgia a kultikus misztériumok közé sorolható. O. Casel egyik meghatározása szerint, amely lényegileg megegyezik a II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciójának „meghatározásával”, „a liturgia ...Krisztus és az Egyház misztériuma.”¹¹

b) A szó jelentése és liturgikus használata

A *misztérium* szó a görög *müein* igéből származik. Pontos jelentését homály fedi; általában jelenti valaminek a bezárását, becsukását, jelentheti valaminek az elrejtését és eltitkolását is. Már az ószövetség görög fordításaiban is megjelenik.¹² A biblián kívül, hellenisztikus környezetben gyakran használták a misztérium-vallások, de nyilvánvalóan teljesen más értelemben, mint a Biblia. Ezekben a vallásokban a misztérium olyan titkot, titkos vallási tanítást, vallási szertartást jelentett, amelyeken csak a beavatottak vehettek részt. A szinoptikusok csak egy alkalommal használják a *mysterion* szót (Mk 4, 11). A misztérium szó újszövetségi értelmezésének mélységeit Szent Pál levelei tárják fel előttünk.¹³ Nála a misztérium szó már Isten egész üdvözítő tervét jelenti, amely Krisztusban lett nyilvánvalóvá számunkra (Ef 3,8-12). Az egyházatyák a misztérium szót ugyanabban az értelemben használták, mint a Szentírás, de még nem egészen egyértelmű ennek a szónak a jelentése. A Szentíráshoz hasonlóan a misztérium szót a Krisztus-esemény egészen kívül (1 Tim 3,16), annak egyes mozzanataira is szívesen használták. Így például Antióchiai Szent Ignác Jézus életével kapcsolatban három misztériumról beszél.¹⁴ Hippolütosz különösképpen is kiemeli a megtestesülés misztérium jellegét¹⁵, Cyprianus szerint pedig „az üdvösség misztériuma Krisztus kereszttje”.¹⁶ Több értelemben használják tehát a misztérium szót, az üdvtörténet legkülönbözőbb eseményeit jelölik vele, de nem is annyira az egyes mozzanatok és események jelölésére használják

⁹ Vö. CASEL, O., *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1935; CSANÁD, B., *Misztérium és megújulás* (Egyetemi jegyzet), Budapest 1970, 76.83.

¹⁰ Már a II. Vatikáni Zsinat liturgikus reformját irányító bizottság (Consilium) egyik instrukciója emlékezteti a liturgikus szövegek fordítóit erre a nehézségre (vö. De interpretatione textuum liturgicorum, 1969. 01. 25, 18/b, Kaczynski, 1217): „Ainsi du mot „mysterium” une traduction moderne serait inexacte...” Az instrukció a helyes megértés végett definiálja a *mysterium* szó keresztény tartalmát: „la réalité surnaturelle qui est communie dans un signe sensible” (u.o.).

¹¹ CASEL, O., *Das christliche Kultmysterium*, 59.

¹² Vö. BORNKAMM, G., *mysterion*, in ThWNT 4, 809-832; a szó szentségtani jelentőségéről: FINKENZELLER, J., *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen* (=HDG IV/1a), Freiburg 1981.

¹³ lásd részletesen: PENNA, R., *Il „mysterion” paolino*, Paidea, Brescia 1978.

¹⁴ Az Efezusiakhoz írt levélben: „eme világ fejedelme elől rejtve maradt Mária szüzessége, az Ő anyasága és hasonlóképpen az Őr halála; három nagy misztérium, mely az Isten csendjében ment végbe.” (19,1)

¹⁵ Hippolütosz, *Contra Noet.*, c.4.

¹⁶ Cyprianus, *Epist.* 77, 328.

ezt a szót, hanem misztériumnak tekintik mindazt, amiben Isten üdvözítő tevékenysége látható módon megnyilvánul. A görög atyáknál a *mysterion* úgy jelenik meg, mint az üdvtörténet kulcsfogalma, mintegy „vezérfonal”, amely egybekapcsolja Isten fokozatosan megvalósuló üdvözítő tervét. Misztérium mindenekelőtt maga Krisztus, amennyiben benne a láthatatlan Isten láthatóvá vált. Krisztus misztériuma az alapja az Egyház misztérium jellegének. Az Egyházban pedig találkozunk kultikus misztériumokkal (liturgia, szentségek), amelyek által Krisztus misztériuma folytatódik bennünk. A IV-V. században a *mysterion* szóval jelölik a különböző liturgikus cselekményeket, köztük is elsősorban az Eucharisziát. A nyugati egyház kezdetben még használja a *mysterion* szót, a latinosított *misterium* formában, majd pedig a *sacramentum* szóval fordítja mindazt, amit a keletiek misztérionnak neveztek. A nyugati egyházatyák szinonimaként mindkét terminológiát használták. Már Ágostonnál megfigyelhető az a tendencia, hogy a *sacramentum* szóval inkább a szentségek jelszerűségét jelöli (*visibile signum*), a *mysterium* szóval pedig a jelek által jelzett belső tartalmat. A *sacramentum*, a *mysterium* formája, a *mysterium* pedig a *sacramentum* belső tartalma. A szentségek jelszerűségének hangoztatásából következően a *sacramentum* szó egyre inkább valami érzékelhető, statikus valóságot jelöl, a *mysterium* pedig megőrzi eredeti dinamikus jelentését: egy cselekményben megnyilvánuló kegyelmi valóság utal.

A *mysterium* és a *sacramentum* szó használata a liturgikus szövegekben nincs mindig összhangban az egyházatyák írásaiban található jelentéssel, annak ellenére sem, hogy a liturgikus szövegekben felfedezhető az egyházatyák szemléletmódja. H. Lubac¹⁷ rámutatott arra, hogy a középkori eredetű liturgikus szövegekben is megfigyelhető a következő törvényszerűség: amíg a *sacramentum*-ot az Egyház „létrehozza, „megőrzi”, „kiosztja”, „fogadja”, „eszi és issza”, addig ezzel szemben a *mysterium*-ot „végehezviszi”, „megünnepli”, „bemutatja”. Az első esetben a szentség úgy áll előttünk mint egy konkrét valóság, ami „táplál”, „megtisztít”, „megerősít”, ezzel szemben a *mysterium*ot meg kell ünnepeelnünk, a *mysterium*ot szolgálunk kell. Ezen törvényszerűség ellenére is azt kell mondanunk, hogy a liturgikus szövegek legtöbbször szinonimaszerűen használják ezt a

¹⁷ DE LUBAC, H., *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969, 66; vö. a 104. lábjegyzetben: „Sacramentum (sacramenta) conficere, gerere, deponere, frangere, dividere, accipere, sumere, percipere, manducare, bibere, portare, dispensare, custodire, distribuere, largiri, assumere, stb.”; 105. lábjegyzet: „Mysterium (mysteria) celebrare, agere, operari, offerre, complere, implere, absolvere, consummare, perficere, iterare, frequentare...”; 106. lábjegyzet: „sacramento (sacramentis) refici, vegetati, muniri, reparari, purificari, vivificari... Mysteriis interesse, assistere, ministrare, servire, deservire, exsequi...”

¹⁸ HOTZ, R., *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Benziger Verlag, Gütersloh 1979, 62.

¹⁹ Vö. Szent József ünnepe, collecta: humanae salutis mysteria.

²⁰ Vö. *mysterium incarnationis*, Fer. II Adv., Collecta hebdomadae II.

²¹ Vö. *resurrectionis dominicae mysteria*, Fer. III post domm. II, IV és VI Paschae, Collecta hebdomadae IV, 317.

²² Vö. *totius Ecclesiae sacramentum*, Húsvét vigíliájának könyörgése, a VII. olvasmány után; a könyörgés teológiai jelentőségéről, lásd DOLHAI L., *Ecclesiae mirabile sacramentum*, in *Teológia* 31 (1997/3-4) 15-27.

²³ A húsvét utáni vasárnapokon figyelhető meg ez a jelentés, lásd „*regenerationis mysterium*”, Fer. V post domm. II, IV és VI Paschae, Collecta hebdomadae IV.

²⁴ *Dispensator mysteriorum*, vö. Pro sacerdd., Collecta; a pápáért (*gratiae et miserationis tuae mysteriis*), püspökökért, stb. végezhető votív misékben bőven találhatunk ilyen jellegű kifejezéseket.

²⁵ Például: Fer. IV hebdomadae V Quadr., Post comm.

²⁶ Például: Fer. IV Cinerum, Post comm., 180: *percepta... sacramenta*.

két szót. Egy-egy esetben a mondat összefüggéséből, illetve az oráció alap gondolatából látható a két szó jelentése közötti árnyalatbeli eltérés. A különbözőségek ellenére közös bennük, hogy mindkét fogalom, ill. szó olyan látható cselekvésre és érzékelhető jelre utal, amely valami láthatatlan valóságot hordoz önmagában. R. Hotz szerint összefoglalóan a következő mondhatjuk: „Ha összehasonlítjuk a *müstérion* és a *sacramentum* szó biblikus, patrisztikus és liturgikus használatát, egy közös konstanst állapíthatunk meg. Mindkét fogalom a titok szó kettős értelmét (isteni valóság – látható jel) tartalmazza, bár különböző mértékben hangsúlyozzák az egyik vagy másik szempontot.”¹⁸

A liturgikus és patrisztikus hagyománynak megfelelően a *Missale Romanum* 1970 nemcsak az Eucharisziát nevezi *müstériumnak/sacramentumnak*. Müstériumnak mondja isteni üdvözítő tervét,¹⁹ az üdvtörténet egyes mozzanatait, mint például Jézus születését²⁰, Jézus feltámadását²¹, az Egyházat mint az üdvösség jelét és eszközét²², a szentségeket²³, a papságot, mint a müstériumok kiszolgáltatóit²⁴, stb.

A könyörgésekben vannak olyan jellegzetes formulák, amelyekben a *mysterium/sacramentum* egyértelműen a szentségi színeket jelöli: *mysteria quae sumpsimus, sacramenta quae sumpsimus*. Főként az áldozás utáni könyörgésekben a *mysteria*²⁵ és a *sacramenta*²⁶ a magunkhoz vett Eucharisziát jelenti. Még egyértelműbben látjuk ezt olyan²⁷ megfogalmazásokban, ahol a szöveg a szentség konkrét vételére is utal: *huius susceptio sacramenti*²⁸, *perceptio sacramenti*²⁹, *tui communio sacramenti*³⁰, stb. Meg kell azt is jegyeznünk, hogy a *mysterium/sacramentum* mint Eucharisziára utaló szakkifejezés nem azonosítható egyértelműen az eucharisztikus színekkel (átváltoztatott kenyér, bor), nem is a valóság jelenlétre utaló szakkifejezés a szentmiseáldozat jellegével szemben, hanem egyszerűen csak arra az eseményre utal, amit megünneplünk,³¹ a konkrét liturgikus cselekményre. Különösen a super oblatákban (pl. 2. vas.) és a post communiókban (pl. 20. vas.), ha a *hoc*, ill. a *haec* mutató névmásokkal szerepelnek ezek a szavak, akkor az Eucharisziára, ill. az előttünk lévő szentségi színekre való utalás egyértelmű. Az Eucharisztia müstériumára utalnak a jelzők is, amelyek nélkül alig találkozunk a *mysterium* szóval. Úgy áll előttünk az Eucharisztia, mint Isten müstériuma (tuum, pl. 1. vas. SO, 19. vas. PC), isteni müstérium (divinum, pl. 17. vas. PC), mennyei müstérium (23. vas. PC), szent és legszentebb müstérium (33. vas. PC; 17. vas. SO). Ezek a melléknevek alkalmasak arra, hogy az Eucharisztia természetfeletti eredetére és jellegére utaljanak, továbbá arra, hogy az Eucharisztia nem a természetes, hanem a kegyelmi élet tápláléka kíván lenni. Ugyanez az értelme a birtokos jelzőknek is. Az Eucharisztia „Krisztus szentsége” (20. vas. PC), általa a megváltás müstériuma folytatódik bennünk (4. vas. SO), az „üdvösség müstériuma” (19. vas. SO). Jelenné teszi számunkra Krisztus szenvedésének müstériumát (32. vas. SO), sőt az egyik könyörgés szerint Krisztus szenvedésének, halálának és feltámadásának müstériumát is.³²

²⁷ Például: 17. évk. vasárnap, post comm:sumpsimus... divinum sacramentum.

²⁸ Szentháromság vas., post. comm.

²⁹ Fer. II hebd. I Quadr., post comm.

³⁰ Fer. II hebd. III Quadr., post comm.

³¹ Például: IV. eucharisztikus imádságban az epiklézis szövegében: ad hoc magnum mysterium celebrandum.

³² A keresztség kiszolgáltatásával egybekapcsolt szentmisében a postcommunio: „praeclarum... mortis et resurrectionis Filii tui mysterium, quod annuntiavimus, celebrando”.

Az Eucharisztia „hitünk szent titka”. Erre utal a *mysterium* és *sacramentum* szó, amelyek bőségben előfordulnak az általunk vizsgált orációkban (összesen 14 *mysterium*, 16 *sacramentum*.) Összefoglalóan azt kell mondanunk, hogy többes számban és főként a felajánlási könyörgésekben a misztérium az Eucharisztia megünneplésének esemény jellegére utal; a *sacramentum*, főként az áldozás utáni könyörgésekben egyes és többes számban is az ünneplés gyümölcisére, a magunkhoz vett szentségre vonatkozik. E misztérium jellegzetességeire és hatásaira utalnak a jelzők, a névmások, a birtokos jelzős szerkezetek, és az igék is.

3. MUNUS – MUNERA

a) A munus az évközi idő felajánlási könyörgéseiben

- Évk. 3. vas.: *munera nostra suscipe ...*
 Évk. 4. vas.: *munera nostra servitutis...*
 Évk. 9. vas.: *cum muneribus ad altaria concurrimus...*
 Évk. 10. vas.: *ut quod offerimus tibi sit munus acceptum...*
 Évk. 11. vas.: *praesentium munerum et alimento vegetas et renovas sacramento...*
 Évk. 13. vas.: *mysteriorum tuorum effectus... sacris muneribus...*
 Évk. 15. vas.: *munera supplicantis ecclesiae...*
 Évk. 17. vas.: *suscipe munera... ut haec sacrosancta mysteria...*
 Évk. 20. vas.: *suscipe munera nostra...*
 Évk. 23. vas.: *hoc munere veneremur... sacra participatione mysterii...*
 Évk. 33. vas.: *munus oblatum...*

A 4., 10., 11., 13., 15., 17., 20., 23. és a 33. vasárnap könyörgéseiben az adomány: a felajánlott kenyér és bor nem valami tárgyi valóság, hanem maga a liturgia végzése. Felajánljuk Istennek a szolgálatunkat, egyéni és közös imádságainkat, az istentiszteletet mint adományt, hogy ez is váljék Isten dicsőségére és lelkünk javára. Összefoglalóan mégis azt mondhatjuk, hogy a „*munus*” elsősorban és leggyakrabban „adományt” jelent, mégpedig az Istennek felajánlott áldozati adományt (vö.: 34. évk. vas.: *suscipe sacra munera*). A liturgia végzése, az istentisztelet is az ember adománya, a kenyér és a bor pedig érzékelhető jelei adományozó lelkületünknek.

b) A munus az évközi idő áldozás utáni könyörgéseiben

Évk. 3. vas.: *vivificationis tuae... munere gloriemur...*

Ebben a könyörgésben a *munus* ajándékot jelent. A szentáldozás: Krisztus teste és vére, Isten ajándéka, ami éltet bennünket: „Aki engem eszik, élni fog általam” (Jn 6,57). Jézus a világ életéért feláldozott testét és véré, vagyis önmagát adja nekünk valóságos ételnek, itálnak, hogy azt magunkhoz véve örökké éljünk (Jn 6,51-58).

Évk. 4. vas.: *redemptionis nostrae munere vegetati...*

Az Eucharisztia a megváltás művéhez kapcsolódó ajándék; olyan ajándék, ami által a megváltás műve (*opus redemptionis*) folytatódik bennünk, ill. ami által a megváltás művében részesedünk. Ez a kifejezés arra emlékeztet bennünket, hogy a liturgia elsősorban Isten műve.

Évk. 8. vas.: *satiati munere salutari...*

„Üdvösségszerző ajándékkal” vendégel meg minket a mi Istenünk. A napi evangéliummal összhangban az Eucharisztia eszkatológikus vonatkozására emlékeztet bennünket ez az oráció.

Évk. 14. vas.: *repleti muneribus... et salutaria dona...*

Mint Isten ajándékait vesszük magunkhoz az Eucharisziát, s ezek az adományok (ajándékok) vezetnek el minket az örök életre.

Évk. 15. vas.: *sumptis muneribus...*

Egyedüli hely, ahol a munus nem mint valamiféle konkrét elnyert „tárgyi adomány” (Krisztus teste) szerepel, hanem általánosságban véve utal arra, hogy az Eucharisztia megünneplése által részesülünk Isten ajándékaiban

Évk. 18. vas.: *quos caelesti recreas munere...*

A „caelesti” jelzővel szerepel a munus. Nemcsak itt, hanem más helyeken is (22, 23, 24, 26) találkozunk ezzel a jelzővel. Ez a jelző az Eucharisztia égi, isteni eredetére utal.

Évk. 31. vas.: *tuo munere praeparemur...*

Ezzel az ajándékkal készülünk az örök életre, vagyis az Eucharisztia az örök élet záloga, a mennyei lakoma elővételezése.

Évk. 32. vas.: *referimus sacro munere vegetati...*

Azért adunk hálát a szentáldozás után, mert az Isten „szentségi ajándékkal” táplált minket.

c) A szó liturgikus-teológiai jelentése

A „*munus*”, ill. a „*munera*” szavak gyakran előfordulnak a szentmise könyörgéseiben, így tehát érthetően az évközi idő orációiban is. A szó alapjelentéséből következően főként felajánlaskor (15-ször; 12 esetben egyes számban, háromszor többes számban), de még az áldozás utáni könyörgésekben (8 előfordulás: 2 többes szám, 6 egyes szám) is hozzátartozik szentmise szótárához. Ez a sajátos kettőség arra utal, hogy sohasem szabad önmagában nézni ezt a szót, hanem csak mindig a mondatösszefüggésekben, ill. az imádságok teljes gondolati egységében³³, vagy legalább a *munus-munera* a főnévhez kapcsolódó ígét feltétlenül figyelembe kell vennünk³⁴.

Hosszú és bonyolult a szó jelentéstörténete.³⁵ A szó már a klasszikus latinban is legalább három dolgot jelent³⁶: 1) feladat, tisztség; különösen is nyilvános közhivatal, tisztség, szolgálat, 2) valaki irányában megnyilvánuló szívesség, kegyesség, szolgálat, 3) ajándék; bizonyos szándékkal vagy célból adott adomány. Az egyházi, liturgikus latinban is többféle jelentése van a szónak.³⁷ Jelentheti egyszerűen a liturgikus funkciót, jelenti az Istennek felajánlott emberi adományt, és jelölheti a liturgiában elnyert isteni adományokat is.

Az orációk alapján joggal mondhatjuk, hogy a *munera*, a többes számú alak majdnem mindig a felajánlott adományokat jelenti, a *munus*, az egyes számú forma pedig a

³³ Vö. például 4. évk. vas.: *munera nostrae servitutis*; itt a szó nem dologi adományt jelent mint általában, s ez csak szóhoz kapcsolódó birtokos jelzőből, ill. az egész mondat figyelembe vételével derül ki.

³⁴ Például: 3. évk. vas.: *munera nostras suscipe*

³⁵ Vö. CASEL, O. *Leiturgia - munus*, in *Oriens Christianus* 3 (1932) 289-302.

³⁶ FINÁLY, H., *Latin szótár*, Bpest 1884, 1273.

³⁷ SLEUMER, A., *Kirchenlateinisches Wörterbuch*, Limburg 1926, 533.

liturgikus tevékenységet. Jó példa az első jelentésre az évközi idő 9. vasárnapjának könyörgése, amikor a pap így imádkozik: „Istenünk, jóságodban bízva jöttünk össze, hogy adományainkat (*cum muneribus*) tisztelettel oltárodra helyezzük.”³⁸ Az *offerre munera* kifejezésből is nyilvánvaló, hogy a *munera* szó az adományokra vonatkozik.³⁹ Néha jelző is áll a *munera* szó mellett, s ez meghatározza a felajánlás célját, vagy valamilyen körülményét.⁴⁰ Sokféle célból ajánlhatjuk fel adományainkat: a szentek emlékezetére⁴¹, elhunyt személyekért⁴², stb. A liturgikus szöveg még arra is utal, hogy ezeket az adományokat Istentől kaptuk.⁴³ Más szövegekből kiindulva azt is igazolhatjuk, hogy lényeges különbség van a felajánlott adományokkal kapcsolatban a *hostiae*, *oblaciones* és a *sacrificia* szavak jelentése között. Ritkábban a *dona* és a *sancta* szót is használják a könyörgések a felajánlás tárgyának a megjelölésére, s ebben az esetben a *sancta* még nem azonos a szentáldozásban magunkhoz vett Eucharisziával, hanem csak egyszerűen mint *sacra munera* értendő, amit felajánlunk az Eucharisztia céljára.⁴⁴ Egyébként a felajánlási könyörgések nagyon ritkán nevezik a felajánlott adományokat konkrétan kenyérnek⁴⁵ és bornak. Csak a zsinat után megfogalmazott új liturgikus szövegekben találkozunk ilyenekkel.⁴⁶

Az egyes számú alakban a felajánlott adomány (*munus oblatum*) az Eucharisztia konkrét megünneplése. O. Casel szerint a szentmise imádságaiban a „*munus* nem annyira az anyagi jellegű felajánlási adományt jelenti, hanem inkább az adományokkal, ill. az adományokban végbemenő megszentelő jellegű cselekményt, azaz a liturgiát mint Isten és a közösség cselekményét jelenti.”⁴⁷ Az Eucharisztia megünneplése, az Egyház ünnepe,⁴⁸ a szentmisének, mint áldozatnak az ünnepe,⁴⁹ amit mint „Főlségednek bemuta-

³⁸ Latinul a teljes szöveg: In tua pietate confidentes... cum muneribus ad altaria veneranda concurrimus; vö. még: 4. évk. vas., super oblata: altaribus tuis... munera nostrae servitutis inferimus.

³⁹ 30. évk. vas., super oblata: munera quae tibi offerimus.

⁴⁰ Dom. IV in Quadr., super oblata: remedia sempiterni munera... laetantes offerimus.

⁴¹ A szentek tiszteletére mondott misék felajánlási könyörgéseiben igen gyakran előfordul a *munera*, az említett értelemben, példák: SS. Philippi et Iacobi, app., super oblata: munera quae pro apostolorum Philippi et Iacobi festivitae deferimus; S. Lucae, ev., super oblata: munera, quae in festivitae beati Lucae deferimus; De omnibus Sanctis, super oblata: munera, quae pro cunctorum offerimus honore Sanctorum, stb.

⁴² Pro pluribus aut pro omnibus def. 3, super oblata: munera... quae pro tuorum requie famulorum offerimus; In anniv. exsequiarum, extra temp. pasch. A, super oblata: munera ...quae tibi pro famulo tuo N. offerimus.

⁴³ 17. évk. vas., super oblata: munera, quae tibi de tua largitate deferimus; vö. Bruylants 1127, GeV 1192; a *munera* szó kifejezett említése nélkül megtalálható ez a gondolat a 20. évk. vas., super oblatájában is: offerentes quae dedisti (a quae itt a főmondatban lévő *munera* szóra vonatkozik).

⁴⁴ Az egyik super oblata participium instans-os szerkezettel érzékelteti (Dom. I in Quadr., super oblata: his muneribus offerendis) hogy még a szentmise legfontosabb része, a Prex Eucharistica előtt vagyunk.

⁴⁵ Például a „vetés idején” mondható votív misében a super oblata: ...qui de granis frumenti deferimus tibi panem in tui Corpus Filii transmutandum.

⁴⁶ Jó példa erre a pap imádsága a kenyér és a bor felajánlásakor: „...a te bőkezűségedből kaptuk a kenyeret. Felajánljuk neked, mint a föld termését és az emberi munka gyümölcsét; ...a te bőkezűségedből kaptuk a bort. Felajánljuk neked, mint a szőlőtő termését és az emberi munka gyümölcsét...”.

⁴⁷ CASEL, O., *Leiturgia – munus*, in Oriens Christianus 1932, 301.

⁴⁸ In Praesentatione Domini, super oblata: exsultationis Ecclesiae munus oblatum.

⁴⁹ Fer. V heb. IV Quadr., super oblata: huius sacrificii munus oblatum.

tott áldozati adományt”⁵⁰ bemutatunk. Sőt az egyik oráció a liturgikus szolgálatot is kifejezetten „munus”-nak nevezi (*munus nostrae servitutis*).⁵¹

Összefoglalóan azt kell mondanunk, hogy a felajánló könyörgésekben az Egyház adományokat ajánl fel az Istennek, hogy kifejezze tiszteletét és hódolatát Urának, és főként azt kéri az Egyház Urától, hogy fogadja el ezeket az adományokat. Visszatérően találkozunk két jellegzetes kéréssel. Az egyik, amely Isten tetszését kéri (*placare*), a másik pedig azt reméli, hogy Isten elfogadja ezeket az adományokat a mi üdvösségünkre.

Az áldozás utáni könyörgésekben a szó főleg csak egyes számban fordul elő, többes számban mindössze csak két alkalommal. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a szó itt szinte mindig Krisztus testét és véréét jelenti, amely mint lelki táplálék megerősíti és megújítja a keresztény embert, s ezt az ajándékot Isten jóságának köszönhetjük.

Tanulságos és sokatmondó számunkra, hogy ezekben az imádságokban nem találkozunk az „adok-kapok” gondolattal. Az ember önként ajánl fel valamit Istennek, és amit az üdvözítő Isten ad nekünk, az minden esetben ajándék. Az Isten nem „köteles” a mi ajándékunkat viszonzni. Csak egy kivétel van, az évközi idő 20. vasárnapja, amikor így imádkozunk: „Istenünk, fogadd el áldozati adományunkat, amelyekben dicsőséges csere valósul meg számunkra: felajánljuk a tőled kapott földi ajándékokat, és megnyerünk téged magadat.” A Sacramentarium Veronense-ből (n. 98) került át ez a könyörgés a legújabb misekönyvbe, tehát nem új megfogalmazás. Az egyházatyák korában még jól ismert gondolatnak, a „csodálatos csere” (*commercium admirabile*) szoteriológiai alapelveknek a megjelenése ez liturgiánkban.⁵²

4. AZ OBLATIO

Az *oblatio* azon liturgikus alapfogalmak közé tartozik, amelynek megértése fontos az Eucharisztia teológiája szempontjából. Nyilvánvaló, hogy leginkább a felajánlási könyörgésekben találkozhatunk vele.⁵³ A főnév az *offerro*, *offerre* igéből származik. Jelentése egyértelmű: ajánl, felajánl, eléje visz. A klasszikus latinban nem létezik ez az ige és a belőle származó főnév, Cyprianus leveleiben találkozunk vele először (Epist. 34,1). Tíz alkalommal találkozunk a főnévi formájával (*oblatio*), tíz alkalommal pedig az igével (*offerre*). Ennek megfelelően kétféle jelentése is lehet: Jelentheti egyrészt a felajánlást mint cselekményt, másrészt a felajánlott adományt. Mint más latin szavak esetében is, a *-tio* suffixum valami cselekményre, eseményre utaló képző. Egyes számban inkább az eseményre, többes számban a felajánlott adományokra utalószóként szerepel. A szó utalhat a felajánló személyre is (1. v.: *tuae plebis oblatio*, 22. v.: *sacra semper oblatio*), de

⁵⁰ 33. évk. vas., super oblata: oculis tuae maiestatis munus oblatum; vö. a magyar fordítás tehát nem egészen helyes, hiszen a szót az áldozati adomány értelmében fordítja.

⁵¹ Vö. 4. évk. vas., super oblata; sajnálatos módon a magyar fordítás itt sem megfelelő.

⁵² A karácsonyi éjjeli mise super oblata-ja is tartalmazza ezt a gondolatot: „hogy az itt megvalósuló titozatos csere által eljussunk Üdvözítőnk dicsőségére, akiben emberségünk már egyesült az istenséggel”.

⁵³ Lásd a Schnitker-Slaby szótár szerint (1683-1688) az *oblatio* 104 alkalommal szerepel a misekönyvben, abból csak egyszer nem az eucharisziában, 77-szer a super oblatákban, 14-szer az I. kánon „Hanc igitur” imádságában, ötször a kánon más helyein, 2-2-szer prefációkban, a postcommuniókban és az Exultetben, és egyszer egy kollektában.

mégis elsősorban a felajánlott adományt jelöli (18. v.: *hostia spiritualis oblatione suscepta; fidelium preces cum oblationibus hostiarum*).

Az *oblatio* szó az Eucharisztia megünneplésekor az ünneplő Egyház szerepét hangsúlyozza.⁵⁴ Olyan szó, amely önmagában nem utal sem az Eucharisztia szentségi jellegére, sem a szentmise áldozat jellegére, hanem inkább az Eucharisztia mint konkrét liturgikus cselekményt állítja elénk. Egyes számú formában az *oblatio* nagyon alkalmas arra, hogy ebből a szóból kiindulva tárgyaljuk az Eucharisztia teológiáját, főként akkor, ha a liturgikus ünneplés adományairól beszélünk. A könyörgésekből ismételtelen egyértelműen kitűnik, hogy az *oblatio* szó az aktuálisan végmenő liturgiára vonatkozik.⁵⁵ A könyörgésben szereplő egyéb szavak értelmezik és minősítik az *oblatio*-t, és ezáltal úgy jelenik meg előttünk a konkrét eucharisztikus ünneplés, mint az imádkozóknak⁵⁶, az Egyháznak⁵⁷, a hívő népnek⁵⁸ és Isten családjának felajánlása⁵⁹. A felajánláshoz kapcsolódik az Egyház imája, amelyben azt kérjük, hogy az Isten fogadja⁶⁰ el felajánlásunkat, hiszen az Egyház liturgiája csak így válhat⁶¹ olyan üdvösségi eseménnyé, amely az Isten dicsőségét és az ember üdvösségét szolgálja. A 22. vasárnap felajánló könyörgésében az Egyház így imádkozik: „Istenünk, szerezzen nekünk mindig üdvösséges áldást ez az áldozati adomány (*oblatio*)⁶², hogy ami a kenyér és bor színe alatt történik, annak ereje létté váljék bennünk.”

Az Egyház tanítása szerint a szentmisében jelenvalóvá válik szakramentálisan Krisztus áldozata. Az Egyház felajánlását, áldozatát Krisztus áldozatához kapcsolja, aki tökéletes áldozatként önmagát ajánlotta föl értünk (Zsid 9,11-10;18). Legegyértelműbben és legszebben Szent Kereszt felmagasztalása ünnepének felajánló könyörgése fogalmazza meg ezt a hitigazságot: „Kérünk Istenünk, tisztítson meg minket minden bűnünktől ez az áldozat, mely a kereszt oltárán az egész világ vétkét eltörölte”. Nemcsak a teológia, hanem a könyörgések is érzékeltetik, hogy a szentmiseáldozat lényegét tekintve azonos a gólgotai áldozattal, de a két áldozat azonossága mellett vannak különbözőségek is. Az évközi idő 18. vasárnapján a felajánló könyörgésben így imádkozunk: „Irgalmas Istenünk, szenteld meg ezeket az adományokat, és elfogadva lelki áldozatunkat, tégy minket neked szentelt örök áldozattá.” A lelki áldozat fogalma megfelelően rámutat a két áldozat közti különbözőségekre. A szó az 1 Péter levélből (2,5) származik, és az Eucharisztiaira vonatkozik, nem pedig önmagában a kenyérré és a borra mint anyagi elemekre, amit esetleg áldozatként fölajánlhatnánk az Istennek. Az Epiphania felajánló könyörgé-

⁵⁴ JUNGSMANN, J., *Oblatio und Sacrificium in der Geschichte des Eucharistieverständnisses*, in ZKTh 92 (1970) 344.

⁵⁵ Vö. 6. évk. vas. super oblata: haec... oblatio.

⁵⁶ 26. évk. vas., super oblata: ut haec nostra tibi oblatio sit accepta.

⁵⁷ Pro populorum progressionem votivum mise, super oblata: Ecclesiae tuae oblatione suscepta.

⁵⁸ 1. évk. vas., super oblata: grata tibi sit... tuae plebis oblatio.

⁵⁹ Bérnálási misében, super oblata: Suscipe... oblationem familiae tuae.

⁶⁰ Vö. 18. évk. vas., super oblata: hostiae spiritualis oblatione suscepta... perfice.

⁶¹ Vö. 22. évk. vas., super oblata: Benedictionem nobis, Domine, conferat salutarem sacra semper oblatio; a magyar fordítás áldozati adomány-nak fordítja az oblatiot; vö. még 22. évk. vas., super oblata: Oblatio... tuo nomini dicata.

⁶² Itt is és másutt is (vö. például 26. évk. vas.) sajnálatos módon a magyar fordítás téves. Az oblatio nem áldozati adományt jelent, hanem felajánlást, vagy legfeljebb felajánlott adományt!

se is egyértelművé teszi, hogy az Eucharisztia megünneplése lelki áldozat felajánlása Istennek: „Istenünk, tekints jóságosan Egyházad adományaira. Már nem aranyat, tömjént, mirhát hozunk eléd, hanem magát Jézus Krisztust, akik ezekben az adományokban vallunk, feláldozunk és magunkhoz veszünk.” Ez a könyörgés teljesen összhangban van a Tridenti Zsinatnak, a szentmise áldozat jellegére vonatkozó tanításával.⁶³ A szentmise áldozat jellegére való utalás nemcsak a Bibliában, hanem az egyházatyák⁶⁴ írásaiban és a liturgikus szövegekben is elég hamar megjelent. A római kánonban megjelenő *oblatio spritualis*⁶⁵, amely a görög *logiké thüszia* fordítása, is mutatja, hogy az Egyház az áldozati jellegű fogalmakat kezdettől fogva lelki értelemben használta. A keresztények számára már nem a külső, látható adományok a fontosak, hanem az, amit ezek által ünnepelnek. Nemcsak az egyházatyák, hanem a Tridenti Zsinat (DS 1742) is kijelentette, hogy a Malakiás próféta jövendölésében (Mal 1,10-11) szereplő „tisztá áldozat” (*munda oblatio*) a szentmisére vonatkozik. Ezt a jövendölést nem vonatkoztathatjuk a golgotai áldozatra, mert napkeltétől napnyugtáig a pogányok között mutatják be, ami nem áll a keresztáldozatra. A Missale Romanum 1970 III. eucharisztikus imájában egyértelműen is megfogalmazódik az Egyháznak ez a hite: „Istenünk... népet gyűjtesz magad köré szüntelen, hogy napkelettől napnyugatig tiszta áldozatot mutasson be neked.” Az évközi idő 31. vasárnapjának felajánló könyörgése is explicite tanítja, hogy a szentmise áldozatnak (*hoc sacrificium*) tiszta áldozatnak kell lenni.⁶⁶ Más könyörgésekből még egyértelműbben látjuk, hogy az *oblatio*, a liturgikus felajánlás, a szentmise liturgiája a legtökéletesebb áldozat, ill. az istentisztelet teljessége.⁶⁷

5. AZ EUCHARISZTIA MINT SACRIFICIUM

Az Eucharisztia teológiája szempontjából kiemelt jelentősége van a *sacrificium* fogalomnak, ami már a klasszikus latinban is a kultikus (pogány) áldozatok megjelölésére szolgált. A szó etimológiája is tanulságos számunkra, hiszen a *sacrum* és *facere* szavak összetételéből keletkezett szó az eucharisztikus áldozatra mint cselekményre utal.⁶⁸ A szó másik jelentése szerint a *sacrificium* az áldozatra bemutatott adomány. Keresztény használatban a III-IV. században jelenik meg, először Cyprianus írásaiban. Nála is az áldozat egyrészt úgy jelenik meg, mint egy liturgikus esemény (*sacrificium dominicum*;

⁶³ DS 1743: „Egy és ugyanaz az áldozat, ugyanaz a felajánló is – most a papok szolgálata által – mint aki akkor a kereszten önmagát föláldozta, csakis a feláldozás módjában van különbség”.

⁶⁴ Például: Jusztinosz, Párbeszéd a zsidó Triphonnal, lásd DOLHAI L.: *Az ókeresztény egyház liturgiája*, JEL Könyvkiadó 2001, 26-32; vö. még MOLL, H., *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom NT bis Irenaeus*, Köln 1915.

⁶⁵ Vö. CASEL, O., *Oblatio rationabilis*, in ThQ 99 (1917/18) 429-438; *Quam oblationem*, in JLW 2 (1922) 98-101; *Die „logiké thüszia“ der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*, in JLW 4 (1924) 37-47.

⁶⁶ Vö. super oblata: *Fiat hoc sacrificium... oblatio tibi munda*; az *oblatio* és a *sacrificium* összefüggéséhez lásd: JUNGSMANN, J. A., *Oblatio und sacrificium in der Geschichte des Eucharistieverständnisses*, in ZKTh 92 (1970) 342-350.

⁶⁷ Dec. 23., super oblata: Urunk, szolgáljon tökéletes engesztelésül ez az áldozat, amelyben az istentisztelet teljessége rejlik számunkra.

⁶⁸ Vö. SLEUMER, A., *Kirchenlateinisches Wörterbuch*, im. 687.: das Opfer als Handlung.

celebrare sacrificia divina)⁶⁹, másrészt mint kenyér és bor, amit felajánlunk az áldozatbemutatáshoz.⁷⁰ Már a misekönyv általános rendelkezéseiben is ismételtlen találkozunk vele. Ez a hivatalos dokumentum a szentmisét *sacrificium eucharisticum*-nak (ÁR. 7.) mondja. Az Eucharisztia Krisztus testének és vérének áldozata⁷¹, amely által Krisztus keresztáldozata jelenvaló válik számunkra.⁷² A bevezető szavai beszélnek még „Krisztus húsvéti eucharisztikus áldozatáról”,⁷³ utalván arra, hogy lényegi összefüggés van a golgotai áldozat és a szentmise áldozat között. Az évközi idő 6. vasárnapjának könyörgése egyetlen mondatban összefoglalja a szentmise áldozat jellegének teológiáját: „Istenünk, te a sokféle ószövetségi áldozat helyébe egyetlen tökéletes áldozatul Fiad keresztáldozatát rendelted. Kérünk, fogadd el híveid áldozati adományát, mint egykor elfogadtad Ábel áldozatát, hogy amit most Fölséged dicsőítésére felajánlunk, az egész világ üdvösségére váljék.” A könyörgés megemlíti az ószövetségi tökéletlen áldozatokat, ill. áldozati adományokat (*hostiae*), kiemelten is Ábel áldozatát (*munera Abel*), továbbá Krisztus tökéletes áldozatát (*unius sacrificii perfectione*), és a mi áldozatunkat (*sacrificium*), amely elválaszthatatlan Krisztus jóvoltából, és az egész világ üdvösségére válik. A fogalom a szentmise áldozat jellegével kapcsolatban a teológiában terminus technicus lett. Régebben gyakrabban, manapság már ritkábban az Eucharisztia megünneplését nemcsak szentmisének, hanem szentmiseáldozatnak nevezzük.⁷⁴

Az eucharisztikában különösen is a felajánló könyörgésekben találkozhatunk vele, de előfordul még a postcommunióban is.⁷⁵ A fogalom néhány kivételtől eltekintve mindig az Eucharisziát jelenti.⁷⁶ Sok esetben a *hoc* mutató névmás, vagy egyéb rámutató szavak⁷⁷ is egyértelművé teszik, hogy a közvetlenül előttünk lévő Eucharisziáról van szó. Erre jó példa a pünkösdi super oblata, amikor azért imádkozunk, hogy a Szentlélek nyilatkoztassa ki ennek az áldozatnak titokzatos értelmét (*huius sacrificii arcanum*). Az Eucharisztia a dicséret és a kiengesztelődés áldozata⁷⁸, amit élőkért és holtakért felajánlunk. Az eucharisztikus áldozatnak bőségben vannak kegyelmi hatásai, aminek elnye-

⁶⁹ Epist. 66,3; 66,9.

⁷⁰ Vö. a De opere et elemosina c. művében (n. 15) egy asszonyról tesz említést, aki kenyér nélkül jön az áldozatbemutatásra (Sine sacrificio venis).

⁷¹ ÁR 1, bevezetés: Sacrificium sui Corporis et Sanguinis.

⁷² Vö. a SC 47-ben az ÁR 2. p. bev.: „sacrificium eucharisticum Corporis et Sanguinis sui... quo sacrificium crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret”, hasonló ÁR 7: „in qua sacrificium crucis perpetuatur”; ÁR 48: „sacrificium et convivium paschale... quo sacrificium crucis in Ecclesia continue praesens efficitur”.

⁷³ ÁR 335: sacrificium eucharisticum Paschalis Christi.

⁷⁴ Vö. Sacrificium Missae (pld. SC 47), németül Messopfer; a sacrificium celebrare, a sacrificium offerre kifejezésekkel is találkozhatunk (pld.: Mária mennybevételének ünnepén), ami szintén az Eucharisztia megünneplését akarja jelenti a szó tágabb értelmében.

⁷⁵ A Schnitker - Slaby konkordancia szerint (im. 2214-2220) a Missale Romanum 1975-ben a sacrificium összesen 129 alkalommal, szerepel, ebből super oblata: 85, postcommunio: 23, kánonok: 6, prefációk: 5. A többi 10 előfordulás egyéb orációkban és az Exsultetben. A 18 többes számú alakból 17 a super oblataiban, 8 a post communióban és 1-1 a prefációkban és a kánonokban szerepel.

⁷⁶ Kivétel például az I. kánonban. Ábrahám, Melkizedek áldozata; az Exsultet-ben is a dicséret esti áldozata kifejezés (laudis huius sacrificium) szoros értelemben nem az Eucharisziát jelenti.

⁷⁷ Például: praesenti sacrificio, praesentibus sacrificiis, hodiernum sacrificium, stb.

⁷⁸ sacrificium laudis offerre pro, vö. I. kánon; főként a temetési misékben gyakran szerepel: hoc sacrificium tibi placationis offerium; 12. évk. vas. super oblata: suscipe... sacrificium placationis et laudis.

réséért már a felajánlási könyörgésekben⁷⁹ is, de főként az áldozási után imádkozunk. Az évközi idő könyörgéseiben ugyan nem, de egyéb könyörgésekben gyakran visszatérő formulák: *huius virtute sacrificii, per huius sacrificii virtutem*, amelyek arra utalnak, hogy a bemutatott szentáldozat erejében bizakodva akarjuk elnyerni Isten kegyelmét.

Többes számban (*sacrificia*) a szó nem kifejezetten a szentmiseáldozatot, hanem inkább a felajánlott áldozati adományokat jelenti⁸⁰, vagyis a kenyeret és a bort, anélkül, hogy ezeket teológiai értelemben vett valóságos áldozati adománynak tekintenénk. A Római kánonban⁸¹ a „Te igitur” kezdetű imádságban is ezt látjuk, amikor azért imádkozunk, hogy az Atya áldja meg „ezeket az adományokat és ajándékokat, ezt a szent és tiszta⁸² áldozatot”.⁸³ Még akkor is állíthatjuk ezt, ha a szövegben szent és tiszta áldozati adományokról van szó, hiszen ezek a szavak a konszekráció előtt csak az adományokra vonatkozhatnak, amelyeket a tulajdonképpeni áldozat jelenvalóvá tétele érdekében felajánlunk. Érdemes tehát megvizsgálni, hogy a *sacrificia* milyen értelemben szerepel a felajánlási könyörgésekben.⁸⁴ Az általunk elemezett szövegekben, a 32. vasárnapi super oblata szövegében a *sacrificia* egyértelműen az adományokat jelenti, a 27. vasárnapi szövegben „a rendelésed szerint bemutatott áldozat” kifejezés általános értelemben jelenti az Eucharisztia megünneplését. Nyilvánvaló, hogy ennek van áldozati jellege, de a szöveg önmagában csak indirekt módon utal a szentmise áldozat jellegére.

Az évközi idő könyörgéseiben öt alkalommal találkozunk vele, kétszer egyes számban, háromszor többes számban. Mind az öt a felajánló könyörgésben található. Mind-egyik előfordulás jellegzetes és tanulságos a szentmise áldozat jellege szempontjából:

1) 12. évk. vas.: ... *sacrificium* placationis et laudis...

A szentmise áldozat kettős céljára utal ez a kifejezés: az engesztelő és dicsérő jellegre. A zsidókhöz írt levél teológiájával összhangban (Zsid 13,11; 13,15) Jézus „engesztelő és dicsérő áldozatát” ajánljunk fel a szentmisében Isten dicsőségére és bűneink bocsánatára. Teljes összhangban van ez a tridentinum tanításával, amely a szentmise áldozat jellegéről tanítva (1562, XXII. sess.) kijelenti, hogy a szentmisének „engesztelő” értéke is van (DS 1753).

2) 16. évk. vas.: ... accipe *sacrificium* a devotis tibi famulis...

A Sacramentarium Veronense-ből való (n. 1188) ez a könyörgés, amely Krisztus és az Egyház áldozatát üdvtörténeti összefüggésben állítja elénk. A könyörgés teljes szövege beszél az ószövetségi áldozatok elégtelenségéről, Krisztus áldozatának tö-

⁷⁹ Vö. évk. idő 12, 16, 27, 31, 32, super oblata.

⁸⁰ Egy kivétel van, ahol a *sacrificia* áldozatot jelent: Praef. pasch. V,409: „Qui oblatione corporis sui, antequam sacrificia in crucis veritate perfectit”.

⁸¹ Latinul: uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata... quae tibi offerimus.

⁸² Vö. MOHRMANN, C., *Illibatus*, in B. Botte-C. Mohrmann, *L'Ordinaire de la messe*. Paris 1953, 115; ugyanitt találkozunk ezzel a fordítással: „d'accepter et de bénir ces dons, ces présents, ces offrandes saintes et sans tache”.

⁸³ Vö. PETERSON, E., *Dona, munera, sacrificia*, in EL 46 (1932) 75-77, aki a három szót csak szóhalmazás szerű felsorolásnak tekinti.

⁸⁴ JUNGSMANN, A., *Missarum Solemnia*, im., 184; mellett lásd DUMAS, A., *Pour mieux comprendre*, 198. oldal: „Au pluriel, le mot sacrificia désigne les dons portés à l'autel en vue de sacrifice”.

kéletességéről és egyedülálló jellegéről, és arról is, hogy mi a célja annak, hogy Krisztus áldozata jelenvalóvá váljon az Eucharisztia megünneplésében.

3) 27. évk. vas.: ...suscipe sacrificia instituta tuis praeceptis...

Olyan könyörgés ez, amelyben kivételesen utalás van az utolsó vacsorára, az Eucharisztia alapítására, ill. arra, hogy a szentmisében a Krisztus „rendelése szerinti áldozatot” mutatjuk be.

4) 31. évk. vas.: ...Fiat hoc sacrificium, Domine, oblatio tibi munda...

Azért tanulságos ez a szöveg, mert megfigyelhetjük benne a *sacrificium* és az *oblatio* szavak közötti finom különbséget. Mindkettő áldozati jellegű terminológia, de a *sacrificium* a konkrét anyagi jellegű áldozatot jelenti, míg az *oblatio* inkább spirituális értelemben szerepel.

5) 32. évk. vas.: ...sacrificiis praesentibus intende placatus...

Ebben a könyörgésben a *sacrificium* egyértelműen a felajánlott adományokat, a kenyeret és a bort jelenti. Más könyörgésekből is látjuk, hogy ha a *sacrificium* szó, többes számban szerepel (*sacrificia*) akkor a kenyérre és a borra vonatkozik⁸⁵, hiszen ezekben az imádságokban az áldozati adományok elfogadásáért és megszenteléséért imádkozunk.

6. AZ EUCHARISTIA ÉS HOSTIA

a) A hostia előfordulási helyei

2. évk. v.	SO:	has mysteria frequentare huius hostiae commemoratio.
16. évk. v.	SO:	qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti.
18. évk. v.	SO:	hostiae spiritalis oblatione suscepta.
21. évk. v.	SO:	qui semel hostia adoptionis tibi populum acquisti.
28. évk. v.	SO:	suscipe fidelium preces cum oblationibus hostiarum.

b) A szó teológiai elemzése

A klasszikus latinban is megvan ez a szó, és elsődleges jelentésében áldozati állatot jelent.⁸⁶ A keresztény szóhasználatban⁸⁷ gyakran használták a „*thüszia*”, a lelki áldozat fordítására (Róm 12,1; 1 Pét 2,1; Zsid 13,15). A fogalommal leginkább a super oblatában találkozunk.⁸⁸ A többes számú formával (*hostiae*) kizárólag a felajánló könyörgésekben

⁸⁵ Vö. 27. évk. vas. super oblata; továbbá: votiv mise az évkezdettel kapcsolatban, super oblata: sacrificia quae tibi offerimus ita tuis oculis, Domine, sint accepta.

⁸⁶ A Wagner féle Phraseológia szerint a következő összefüggésekben találkozunk vele az ókori irodalomban: Diis hostias immolare; humanis hostiis Deum placare; praebere hostias ad sacrificandum; hostias adducere.

⁸⁷ Az egyházi latinban a hostia a szentmisében felhasznált ostyát is jelentheti.

⁸⁸ A SCHNITKER- SLABY szótár szerint, 1115-1119, a MR 1975 euchológiája 107 előfordulási helyéből 91 a super oblatában található, 8 a kánonokban, 4 a prefációkban és a postcommuniónban.

találkozhatunk.⁸⁹ A *hostia* a Római Misekönyvben csak egyszer jelenti az ószövetségi áldozatokat, éppen az általunk vizsgált könyörgések egyikében.⁹⁰ Kétszer azt az embert jelenti, akinek kedves áldozattá kell lennie Isten előtt az Egyház adományával együtt.⁹¹ Ez a szóhasználat összhangban van a Róm 12,1 szavaival: „Adjátok testeteket élő, szent, Istennek tetsző áldozatul.” A misekönyvben a *hostia* éppúgy, mint a *dona*, *munera*, *oblaciones* és a *sacrificia* szavak a kenyeret és bort jelentik, amelyek számunkra a teremtő, hatékony ige (*vi verborum*) és a Szentlélek által (*per virtutem Spiritum Sanctum*) Eucharisztiaivá lesznek. A szónak a liturgikus latinban is különféle jelentései vannak, a konkrét használatától függően. A felajánló könyörgésekben a *hostiae*, vagyis a többes számú forma elsősorban az áldozati adományokat jelenti, amelyeket felajánlunk⁹² különböző okokból,⁹³ élőkért⁹⁴ és holtakért⁹⁵, kérvén Istent, hogy fogadja el azokat kegyesen.⁹⁶ Azok a birtokos jelzők sem változtatnak a szó értelmén, amellyel kifejezésre juttatjuk, hogy a szentmisében ezeket az adományokat (*hostiae*) az Egyház⁹⁷, Isten népe⁹⁸, a család⁹⁹ vagy egyszerűen alázatos kérésünkől fakadó¹⁰⁰ adományaként ajánljuk fel. Azután már, mint Istentől elfogadott adománynak vannak különböző hatásai, amelyek tüntetnek a felajánlott áldozati adományokon.¹⁰¹ Az orációk. konkrétan is megfogalmazzák, hogy mi az áldozati adományok felajánlásának a célja és remélt eredménye, aminek elnyeréséért az áldozás utáni könyörgésben hálát adunk.¹⁰² Az egyik gyakran

⁸⁹ A 91 super oblata-ban található formából, 51 a többes számú forma.

⁹⁰ 16. évk. vasárnap, super oblata: Deus, qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti.

⁹¹ Vö. A kereszttség kiszolgáltatásakor: A-formula, super oblata; vö. még Templomszentelés évfordulóján, a felszentelt templomban, super oblata: nosmetipsos... fac hostias tibi semper acceptas (magunk legyünk benne a neked mindig kedves áldozat); a IV. eucharisztikus imádságban is találkozunk az ilyen értelmű használattal: „ut... in Christo hostia viva perficiantur.”

⁹² Gyakori forma a super oblataban: hostias tibi, Domine offerimus (SS. Caroli Lwanga et sociorum); hostias ad altare tuum offerentibus (Commune Sanctorum et Sanctarum); suscipe... preces populi tui cum oblationibus hostiarum (Fer. IV. hebdom. III. Quadr.).

⁹³ Vö. Pro pluribus mart., extra temp. pasch. 4, super oblata: hostias tibi, Domine, pro commemoratione beatorum N. et N. offerimus.

⁹⁴ Fer. V. infra oct. Paschae, super oblata: hostias, quæsumus, Domine, placatus assume, quas et pro renatis gratanter deferimus, et pro acceleratione caelestis auxilii.

⁹⁵ Pro pluribus aut pro omnibus def. 1, super oblata: hostias, quæsumus, Domine, quas tibi pro famulis tuis offerimus, propitiatus intende.

⁹⁶ Vö. még Fer. IV. hebdom. II Quadr., super oblata: Hostias Domine, quas tibi offerimus, propitius intueri.

⁹⁷ Cathedra S. Petri, ap., super oblata: Ecclesiae tuae... preces et hostias benignus admitte.

⁹⁸ Fer. VI post dom. VV Paschae, super oblata: Hostias populi tui... miseratus intende.

⁹⁹ Fer. III Hebd. s. Super oblata: Hostias familiae tuae... placatus intende.

¹⁰⁰ Dom. II Adv., super oblata: Placare... nostrae precibus humilitatis et hostiis.

¹⁰¹ Fer. V. post cineres, super oblata: Hostias quæsumus, Domine, propitius intende, quas sacris altaribus exhibemus, ut, nobis indulgentiam largiendo, tuo nomini dent honorem.

¹⁰² Az általunk elemzett orációkban, a post communioban csak egyszer szerepel a *hostia* szó, éppen a fent említett értelemben: Vivificet nos, quæsumus, Domine, divina quam obtulimus et sumpsimus hostia... magyarul: Kérünk Istenünk, éltesen minket ez a szent áldozat, amelyet bemutattunk, és amelyben részesedtünk.

emlegetett kettős cél: az Istennel való kiengesztelődés¹⁰³ és az Isten-dicsőítés.¹⁰⁴ Az évközi idő 12. vasárnapján, bár nem a *hostia*, hanem a *sacrificium* szóval ezt imádkozzuk: „Istenünk, fogadd el szent Fiad engesztelő és dicséző áldozatát, hogy annak erejéből megtisztulva szívünk odaadása is kedves áldozattá legyen előtted”. Több alkalommal¹⁰⁵ is szerepel a könyörgésekben a *preces et hostias* kifejezés, de ez az összekapcsolás nem változtat a szó alapvető értelmén. A szó eredetileg az áldozatot jelentette, de nyilvánvaló, hogy a szentmisében ez a szó Krisztusra vonatkozik, akit mint Isten bárányát megöltek, aki tökéletes áldozatul adta oda magát minden emberért. A Római Misekönyv megfogalmazása szerint is ő mint élő,¹⁰⁶ szeplőtlen¹⁰⁷ és kiengesztelődést teremtő áldozat ajánlotta fel magát megváltásunkért. Tehát a *hostia* nemcsak az, amit a hívek felajánlanak, hanem számunkra elsősorban az Eucharisztia megünneplése, ill. Krisztus áldozata, amely a szentmisében jelenvalóvá lesz számunkra. Amikor a super oblata az „*una semel hostia*” kifejezést¹⁰⁸ használja, s arról beszél, hogy Krisztus egyetlen áldozatával új választott népet szerzett magának, akkor a *hostia* Krisztusra vonatkozik, aki egyedüli, végső és tökéletes áldozat.¹⁰⁹

A keresztény szóhasználatban a szó nem ugyanazt jelenti, mint a klasszikus latinban, vagyis a keresztények nem áldozati állatokat ajánlanak fel Istennek. Az eucharisztia kifejezetten is utal erre a *hostia spiritalis* (lelki áldozat) fogalmával, amelynek felajánlásáról és elfogadásáról szólnak a felajánlási könyörgések. Az általunk elemzendő könyörgések közül a 18. vasárnap super oblataja is igazolja állításunkat. Az orációban így imádkozunk: „Istenünk, szenteld meg ezeket az adományokat, és elfogadva lelki áldozatunkat, tégy minket neked szentelt örök áldozattá.”¹¹⁰ Az új misekönyv két új kompozíciójú orációja¹¹¹ is arra figyelmeztet bennünket, hogy önmagunkat lelki áldozatul kell felajánlani (*in spiritalium hostiam*). Ez azt jelenti, hogy saját áldozatunkat a szentmise megünneplése közben Krisztus jelenvalóvá váló áldozatához kapcsoljuk,¹¹² s ez tesz bennünket Istennek szentelt örök áldozattá.¹¹³

A liturgia lényegének és az Eucharisztia teológiájának megértéséhez ismételtén és szívesen hivatkozunk a Sacramentarium Veronense egyik ősi felajánlási könyörgésére, amit a Missale Romanum 1562, Missale Romanum 1962 könyörgéseiben a Pünkösöd utáni 9. vasárnapon imádkozta az Egyház, a jelenlegi misekönyvben pedig ismételtén talál-

¹⁰³ Vö. Fer. VI hebd. I. Quadr, super oblata? Suscipe, Domine, propitiatus hostias, quibus et te placari voluisti...

¹⁰⁴ S. Marci, ev., super oblata: hostias laudis offerimus...

¹⁰⁵ Vö. : évk. 28. vas., super oblata: Suscipe, Domine, fidelium preces cum oblationibus hostiarum.

¹⁰⁶ Pro pluribus def. C., super oblata: Domine Deus, cuius Filius se tibi obtulit hostiam vivam

¹⁰⁷ Krisztus Király ünnepén, saját prefáció: seipsum in ara crucis hostiam immaculatam et pacificam offerens.

¹⁰⁸ Évk. idő 21. vas., super oblata: Qui una semel hostia, Domine, adoptionis tibi populum acquisti...

¹⁰⁹ Vö. a Zsidókhöz írt levélben a semel szó teológiai-szoteriológiai jelentősége (9,12.26.28; 10,10).

¹¹⁰ Latinul: hostiae spiritalis oblatione suscepta; Egyértelmű, hogy a hostia spiritalis a kereszténység előtti anyagi jellegű, állat-áldozat ellentéte akar lenni.

¹¹¹ In bened. abbatis vel abbatissae, super oblata: seipsum in spiritalium hostiam offerentes; Pro minn. Eccl., super oblata: nosmetipsos in spiritalium hostiam offerentes.

¹¹² Vö. IV. kánon: „Fölséged dicséretére Krisztusban élő áldozattá váljanak.”

¹¹³ Vö. III. kánon közbenjáró imádságában: „Ő tegyen minket neked szentelt örök áldozattá”.

kozunk vele.¹¹⁴ Az általunk is elemezett orációk közül az évközi idő 2. vasárnapjának felajánlási könyörgésében, amikor imádkozunk, azt állíthatjuk, hogy valahányszor Krisztus áldozatának emlékét üljük (*huius hostiae commemoratio*) a megváltás műve folytatódik közöttünk. Hogy a felajánlási adományokban valóban a keresztdózat szakramentális megvalósulását meglássuk, a jelenlegi megfogalmazás nem mutató névmást használ. Ez azt jelenti, hogy ennek a *hostia*-nak most már szakramentális jelentése van. A *hostia*, az Eucharisztia megünneplése olyan *commemoratio* (megemlékezés), amelynek a lényege a *hostia*. Ezáltal a szentmisében a *hostia* (áldozati adomány) bemutatása az a mód, amely által a megváltás műve az ünneplők számára megvalósul, ill. folytatódik. Ebben a könyörgésben tulajdonképpen megvalljuk a liturgiára vonatkozó hitünket, vagyis azt, hogy hiszünk abban, hogy a feltámadt és megdicsőült Krisztus az Egyházban és az Egyház által folytatja megváltói tevékenységét. Többféle módon, többek között az Egyház liturgiája által. A II. Vatikáni Zsinat teológiai megállapításai között, amelyeket a liturgiával kapcsolatban tett, első helyen ugyanezt a gondolatot olvassuk: „A liturgia által – legfőképpen az Eucharisztia isteni áldozatában – valósul meg üdvösségünk műve” (SC 2). A liturgia tehát elsősorban Isten műve, közvetlenül pedig Krisztus tevékenysége („legfőképpen az Eucharisztia isteni áldozatában”) az emberek üdvösségének szolgálatában. Ezen okból kifolyólag mondta a zsinat a liturgiát csúcsnak és forrásnak: „A liturgia az a csúcs, amelyre az Egyház tevékenysége irányul, ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje” (SC 10).

¹¹⁴ Missa vespertina in Cena Domini, super obl.; 2. évk. vas., super obl.; De SS. ma Euch. B., super obl.: quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. A Sacramentarium Veronense-ben (n. 93) a huius hostiae helyett: hostiae tibi placatae; az exercetur helyett exeritur szerepel.

ERDŐ PÉTER

Schlauch Lőrinc bíboros jogtörténeti és egyházjogi munkássága¹

BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Schlauch Lőrinc bíboros, nagyváradi püspök (1824-1902) halálának századik évfordulójára emlékezve azt kaptam feladatul, hogy a nagy főpásztor jogtörténeti és egyházjogi munkásságáról szóljak. Hogy egyéniségének ezt a vonatkozását kellően méltathassuk, mindenekelőtt bele kell állítanunk ezt a tevékenységét életművének egészébe, és korának összefüggésébe. Schlauch Lőrinc életútját Pálkovács István néhány évvel ezelőtt előadásban vázolta fel, ma pedig már nyomtatott életrajzi monográfiáját is kezünkben tarthatjuk².

A Magyar Életrajzi Lexikonban³ Schlauch Lőrinc neve mellett az alábbi kategóriamegjelölés áll: „r. k. püspök, bíboros, egyházjogász”. Kétségtelen, hogy Schlauch kora magyar egyházának egyik vezéregyénisége volt. Ezt 1893-ban elnyert bíborosi címe is tükrözi, melynek alapján méltán sorolhatjuk olyan személyiségek közé, mint Simor János, Vaszary Kolos, Haynald Lajos, Samassa József vagy később Hornig Károly. Mire alapíthatjuk azonban szellemi és szakmai profiljának azt a sommás meghatározását, hogy „egyházjogász”? Miben állt egyházjogi tevékenysége, milyen jellegű volt ez a tevékenység, és milyen szerepet töltött be kora egyházi és társadalmi összefüggésében? Ezekre a kérdésekre keressük a választ az alábbiakban.

SCHLAUCH LŐRINC EGYHÁZJOGÁSZI ÉS JOGTÖRTÉNÉSZI ARCULATA

Schlauch Lőrinc teológiai tanulmányait a Pesti Egyetemen végezte. Mint papnövendék elsősorban irodalmi, nem pedig egyházjogi dolgozataival keltett feltűnést. 1846 ősztől azonban Lonovics József csanádi püspök egyházmegyei hivatalában lett levéltáros. Lonovics pedig a Szentszék és a bécsi udvar között éppen a világi és a ká-

¹ A jelen tanulmány a szerző 2002. október 26-án, Nagyváradon, a Dr. Schlauch Lőrinc emlékülésen tartott előadásának szerkesztett változata.

² PÁLKOVÁCS I., *Schlauch Lőrinc*, Temesvár 2002.

³ II, Budapest 1969, 589.

noni jogot érintő kérdésekben jelentős közvetítői tevékenységet is vállalt⁴. Schlauch Lőrinc 1847-ben történt pappá szentelése után különféle lelkipásztori tisztségeket is betöltött. Több évig volt káplán, majd több, mint tíz esztendőn keresztül plébános is. Így egyoldalúnak látszik Szekfű Gyulának az ő személyére is vonatkoztatott sommás értékelése, amely szerint „sikerült is igen gyakran politikai és egyéb érdemek jutalmazásával összekötni a püspöki székek betöltését, amint hogy gyakran találkoznak képviselők, államhivatalnokok, vagy lelkipásztorkodással alig vagy semmit sem foglalkozó papok püspöki kinevezésével. A hazai püspöki karban tehát ... kitűnő, hazafias, bőkezű urakkal találkoznak, akik a barokk reprezentálás szokásait csorbítatlanul fenntartják, de a nép széles rétegeihez lelkipásztorkodással alig tudnak hozzáférközni”⁵. Egyházbíróként Schlauch Lőrinc először és elsősorban éppen lelkipásztori összefüggésben jelenik meg. 1852-ben a temesvári szeminárium egyházbíró és egyháztörténelem tanára lesz. Egyidejűleg szentszéki ülnöki kinevezést is kap. Megjegyzendő, hogy az egyházmegyei bíróságokon a perdöntő ítélet meghozatalakor döntési szavazati joggal rendelkező, valódi bírakat neveztek ebben az időben ülnöknek, vagyis *assessornak*. Az ilyen bírósági ülnöki kinevezés Szeredy József szerint⁶ jelentős kánonjogi jártasságot tételezett fel, hiszen az ülnököket a püspök „a valóságos kanonokok és egyéb, különösen a jog terén jártasabb egyházi személyek közül” nevezte ki. A szemináriumi egyházbírótanárság pedig ebben az esetben is természetesen járt együtt az egyháztörténelem tanításával. Így volt ez hazánkban Mária Terézia kora óta szinte mindig. Ennek az összekapcsolásnak jelentős módszertani oka volt. A katolikus egyházbíró 1917-es kodifikációja előtt ugyanis a hatályos egyházi jogot csakis történeti módszerrel lehetett megállapítani. Esetenként a jogi helyzet tisztázása – mint majd Schlauch esetében is látni fogjuk – közvetlenül függött a történeti kutatások eredményeitől. 1859 után Schlauch tanári állását plébánosi tisztségre cserélte fel, de intenzíven foglalkozott jogfilozófiai, egyházbírói és művelődéstörténeti tanulmányokkal. Ennek eredményeként szerezte meg 1867-ben az egyházbírói doktorátust. Értekezésének címe „Az egyházbírói jogcíméről hazánkban” volt. Ebben az időben már kivette részét a vármegyei közéletből. Főként ilyen közéleti szempontból foglalkozott az egyházbíró kérdéseivel további munkássága során. Ezért egyházbírói tárgyú műveit a későbbiekben leginkább alkalmi és országgyűlési beszédei között találhatjuk. Igaz, még 1871-ben, Temesvárott közzétett egy névtelen röpiratot „Válasz az 'Észrevételek a katolikus congressus bizottságának a király ő felségéhez 1871. június 12-én benyújtott kérvényére'” címen. Folyóiratokban is jelentek meg egyházbírói cikkei, melyek aktuális kérdésekkel, főleg vagyoni joggal, és a katolikus autonómia témájával foglalkoztak.

Már püspökként vette ki a részét a polgári házasság bevezetése körüli küzdelmekből. A kötelező polgári házasság bevezetéséről szóló javaslatra a király felszólítására készített memorandumot. Ez a későbbi küzdelmeknek mintegy tengelyévé vált. A magyarországi Katolikus Egyház jogairól 1882. október 5-én, a Szent László Társulat közgyűlésén mondott nagyhatású beszédet. Jelentős jogi vonatkozású állásfoglalásai jelentek meg a katolikus iskolákkal kapcsolatban is.

⁴ Vö. VÁRADY L. Á., *Lonovics József római küldetése*, Budapest 1924.

⁵ *Magyar történet*, V, Budapest 1936, 523.

⁶ *Egyházbíró*, 2. kiadás, Pécs 1883, I, 561; vö. uo. II, 1010-1011.

Mindezekben a munkákban különleges szerep jutott a történeti érvelésnek. Schlauch ugyanis, korának más nagy hazai egyházi személyiségeihez hasonlóan, kompromisszumot kereső realpolitikus volt. Egyfelől tisztán és világosan igyekezett ragaszkodni a katolikus Egyház hitéhez, másfelől a bécsi udvar és az uralkodó későjozefinista, status quót védő, az uralkodónak és az államnak az Egyház belső ügyeiben nagy befolyást tulajdonító álláspontját is tiszteletben tartotta. Csakhogy időközben megjelent az egyházpolitikai küzdőtérén a harmadik erő, a magyar kormány és a magyar parlament, mely egyes kérdésekben erőteljesen liberális törekvéseket is magáévá tett, és jelentős jogi változtatásokat sürgetett. Bizonyos mértékig ezzel az erővel is keresték a kompromisszumot a kor főpapjai. Erre a politikai és tömegtájékoztatói eszközökben jelentkező nyomásra is igyekeztek reagálni. Schlauch Lőrinc e tekintetben sokaknál következetesebbnek bizonyult az egyházi álláspont és a teológiailag megalapozott egyházi önállóságigény képviselőjében. Ezért nem egyszer a liberális kritikák céltáblája is volt. Halász Imre⁷ pl. az úgynevezett elkeresztelési vitában Schlauch szerepéről ezt írja: „A katolikusok üldöztetése most már jelszó lett, mely alatt az alsó klérus vezetésével folyt a féktelen izgatás. E hangversenynek a háttérből dirigáló karmestere Schlauch Lőrinc kardinális volt, ki a delegációban is nyíltan lándzsát tört a pápa világi uralmának helyreállítása mellett”. – Miről is volt szó pontosan ebben a vitában? II. József kora óta az állami jog előírta, hogy a vegyes házasságokból születő gyermekek vallása az azonos nemű szülők vallását kövesse, tehát a fiúk az apa, a lányok az anya hitvallásához tartozzanak. Csakhogy a katolikus Egyház saját joga a vegyesvallás akkori házassági akadály alóli felmentéshez és így a katolikus esketéshez megkövetelte, hogy a szülők megígérjék: minden gyermeküket katolikusnak keresztelik és nevelik⁸. Schlauch korában e témáról a hatályos jogszabályt az 1868. évi LIII. törvénycikk jelentette. De a katolikus papság két problémával került szembe. Egyrészt az esketés, másrészt a keresztelés kérdésével. Mivel polgári házasság még nem volt, az állam kötelezte a papokat olyan esketésre és olyan házasságok megkötésénél való közreműködésre, valamint azok egyházi anyakönyvezésére, amelyeket a kánonjog szerint nem lett volna szabad megkötni. Ezt korábban különböző országokban sokan megtagadták, ami állami szankciókat vont maga után. E helyzet megoldására a hazai egyház – pápai engedély alapján – alkalmazta a passzív asszisztencia intézményét, vagyis azt a lehetőséget, hogy a plébános ilyenkor nem esket, de mintegy közhivatalnokként regisztrálja a házassági akarattnyilvánítást. XIV. Benedek pápa rendelkezése alapján ugyanis bizonyos országokban az ilyen vegyes házasságok kánoni forma nélkül is érvényesek voltak⁹. VIII. Piusz pápa pedig 1830. március 25-én kiadott *Litteris altero* kezdetű rendelkezésében a kölni egyháztartományra nézve kimondta, hogy ha a vegyes házasságkötés esetén az összes gyermekek katolikus nevelésére ígéretet nem tesznek, a katolikus plébános mégis köteles a házasságot előre kihirdetni, a házassági beleegyezést pedig templomon kívül, papi szertartás nél-

⁷ *Egy letűnt nemzedék* (21. Közlemény) Szilágyi Dezső III, in *Nyugat* 1911, 17. szám.

⁸ A vegyes házasságból született gyermekek kereszteléséről és vallásáról szóló magyarországi viták összefoglalásához lásd: HANUY F., *A keresztesség kiszolgáltatása az egyházjog és a magyar közjog szempontjából. (A gyermekek vallásáról szóló magyar törvények teljes magyarázatával)* (Egyházjogi és egyháztörténeti értekezések I/1), Pécs 1903.

⁹ Vö. SZEREDY, *Egyházjog* II, 1396.

kül meghallgatni, és a házasságot az esketési anyakönyvbe bevezetni. Ez volt a passzív asszisztencia klasszikus formája. Ezt terjesztette ki XVI. Gergely pápa 1841-ben Ausztriára és Magyarországra is¹⁰.

Nehezebb volt viszont a helyzet a gyermekek vallásával kapcsolatban. Ha a nem katolikus szülő reverzálist adott, a két szülő közös akarattal kérte a gyermek katolikus keresztelését. Ez ilyenkor az Egyház saját joga szerint a plébános kötelezettsége volt. A magyar parlament azonban 1879-ben elfogadta a büntető törvénykönyvet, melynek 53. §-a büntetést helyez kilátásba az olyan papokra, akik olyan 18 éven alulit keresztelnek meg, akinek a vegyes házasságokról szóló állami törvény szerint más felekezetűnek kellene lennie. Hogy ez az állami törvényi rendelkezés mennyire ellenkezett a vallásszabadsággal és a szülők, sőt a kiskorúak személyes választási szabadságával, az nyilvánvaló.

Ugyanakkor a polgári anyakönyvezés és a polgári házasságkötés bevezetése előtt a Katolikus Egyház saját hitelvei szerinti vallási tevékenysége még állami közfunkciónak is minősült. A parlamenti többség által kifejezett világi közakarat pedig ekkor már nem tartotta tiszteletben a katolikus hit követelményeit. A szekularizálódó állam és a Katolikus Egyház intézményes elválasztása tehát immár az Egyház hiteles működése érdekében is egyre szükségesebbnek bizonyult. Ezt azonban a kor szereplőinek többsége vagy nem ismerte fel, vagy nem merte képviselni. Ebben az összefüggésben érte Schlauchot a vád, hogy a pápa világi uralmát akarja visszaállítani. Ez a vád – kivált magyarországi egyházi ügyekkel kapcsolatban – igaztalan volt. Ő csupán azt ismerte fel és képviselte, hogy itt az állam a papokat büntetőjogi eszközökkel az egyházi előírások és hitelvek megsértésére kényszeríti. Ez pedig igaz volt. Maga XIII. Leó pápa 1886. augusztus 22-én kiadott enciklikájában elítélte az 1868. évi LIII. törvénycikket és felszólította a magyar papságot, törekedjék e törvény megváltoztatására. Emiatt egyes magyar politikusok az ország szuverenitásának megsértését emlegették. Jellemző azonban a korra, amelyben élt, hogy az állam és Egyház jogi elválasztását e téren – jórészt történeti okokból – Schlauch mégsem sürgette. Akik abban az időben ilyet javasoltak, többnyire szenvedélyes egyházellenességtől vezetve tették ezt.

Az állam 1890-ben az addig 300 forintban megállapított pénzbírságot, ami az ügynevezett elkeresztelő papot fenyegette, részben az akkor még osztálytanácsosi funkciót betöltő Hornig Károly javaslatára 10-15 forintra mérsékelte. Ez a korra jellemző félmegoldás azonban nem bizonyult tartósnak. A liberális politikusok a papságot és a pápát vádolták azzal, hogy „hajtóvadászatot folytatnak Magyarország törvényei ellen, ki akarják forgatni a sarkaiból a vallási békét”¹¹. Valójában azonban az államegyházi státusz és az állammal való intézményes összefonódás vált egyre veszedelmesebbé az Egyház számára egy immár szekularizálódó világban.

A kompromisszumot keresők sorában Schlauch kiemelkedett az egyházi álláspont világos és határozott, de realista képviselőjével. Úgy tűnik, éppen ez tette őt a bíborosi tisztségre alkalmassá.

¹⁰ Ez volt a híres *Lambruschini-instrukció*, mely 1841. május 22-én került kiadásra. Vö. SZEREDY, *Egyházjog* II, 1397.

¹¹ HALÁSZ, *Egy letűnt nemzedék, Szilágyi Dezső* III.

Schlauch jogi okfejtéseiben a történelmi érvelés szerepe leginkább a főkegyúri jog, illetve az állam és Egyház összefonódása melletti állásfoglalásokban jelentkezett. Ez volt a korabeli szisztémának az az eleme, amely a szekularizálódó társadalom és a katolikus vallás jogos függetlenségi igénye közti feszültséget feloldhatatlanná tette. A katolikus autonómia kérdéskörében tartott, 1888. február 11-én elhangzott főrendiházi beszédében határozottan történelmi érvelést használ a főkegyúri jog léte mellett és tartalmának megvilágítására: „Szent István – mondja – püspökségeket, apátságokat, prépostságokat, plébániákat alapítván és javadalmazván ezen tette által *kegyúri jogokat szerzett*, és erre, az akkor egyházjogilag már kifejlett kegyúri rendszer szerint, teljesen jogosítva is volt”¹².

Ezt a történelmi megállapítást a korabeli, főként pedig a későbbi kutatás nem igazolta¹³. A „*ius patronatus*” klasszikus kánoni jogintézménye a XII. század előtt aligha tekinthető kialakultnak. Szent István, aki valóban a kor felfogása és egyetemes egyházjoga szerint járt el, még a késői karoling típusú *magánegyháziság* intézményének keretében intézkedett¹⁴, nem pedig a precíz, kánonjogi értelemben vett kegyuraság logikája szerint. Ugyanezért nem is szükséges egyházmegye-alapításaihoz külön pápai kiváltságlevélben adott felhatalmazást keresni. Ezt a lehetőséget számára a koronázás és a pápai legátus szereplése a kor felfogása szerint megadta. Ezért amikor Schlauch megállapítja, hogy „Szent István és utódai nemcsak egyszerű kegyúri jogot gyakoroltak, hanem a Magyar Katolikus Egyházban oly terjedelmű intézkedéseket is tettek, amelyek az egyszerű kegyúri jogrendszerből ki nem magyarázhatók”¹⁵, akkor helytálló kijelentést tesz. Csakhogy ő e messzemenő királyi intézkedéseket nem az akkori archaikus egyetemes egyházjogra, hanem a II. Szilveszter pápának tulajdonított hamis bullára hivatkozva alapozza meg. Eszerint ugyanis Szent István és utódai, a magyar királyok, azzal a kiváltsággal bírtak, hogy »... amiképpen őt és őket isteni kegyelem oktatni fogja, országunknak jelen és jövődő egyházait helyette és utódai helyett intézhessék és rendelhesék”¹⁶. Csakhogy a Szilveszter-bulla hitelességét Gottfried Schwartz már 1740-ben kétségbe vonta, majd röviddel Schlauch beszédének elhangzása után, 1891-ben Karácsonyi

¹² PÁLKOVÁCS, Schlauch Lőrinc 45.

¹³ Ezt a jogtörténelmi igazságot Schlauch is ismerte, hiszen 1871. március 16-án mondott beszédében még így nyilatkozott: „A középkor elején – a germánoknál – a földesurak a birtokukon épített templomot sajátjuknak tekintették. A XII. században sikerült a templomokra vonatkozó tulajdonjogot megszüntetni, és az új egyházi törvénykönyv még jobban igyekszik megszorítani a kegyúri jogot, hogy a püspökök minél szabadabbak legyenek az egyházi hivatalok betöltésében, vagyis felszólították a kegyurakat, hogy a bemutatási jogról (a lelkészek személyének ajánlása a püspöknek) is mondjanak le. Magyarországon eleinte királyaink és a mágások is sajátjuknak tekintették a birtokaikon emelt templomokat. A XII. században ez a gyakorlat itt is – mint Európa országaiban – megszűnt, de királyaink egyházbévédi tisztjüknél fogva továbbra is felügyeletet gyakoroltak, ellenőrizték a kegyúri köteleességek teljesítését”. (PÁLKOVÁCS, Schlauch Lőrinc 41). A kegyuraság kialakulásához lásd pl. LANDAU, P., *Ius Patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 12), Köln – Wien 1975.

¹⁴ Vö. pl. ERDŐ P., *A Szent István-i egyházszervezés és Európa*, in HAMZA G., (szerk.), *Szent István és Európa* Budapest 2001, 43-53, különösen 46-47.

¹⁵ PÁLKOVÁCS, Schlauch Lőrinc 45.

¹⁶ Uo.

János egyértelműen igazolta, hogy az úgynevezett bulla XVII. századi hamisítvány¹⁷. Ez pedig azt jelenti, hogy Szent István egyházmegye-alapításai nem különleges jogcímen, hanem az akkori egyetemes egyházjog szerint történtek. Ennek megváltozásával nincs már semmi jogalap arra, hogy az uralkodók az Egyház életében olyan mélyreható intézkedési jogot gyakoroljanak, amilyen a XIX. század végén Magyarországon gyakorlatban volt.

Megjegyzendő, hogy a főkegyúri jog és a később abszolutisztikus és posztjozefinista állami egyházkormányzat utolsó nagy jogi alapját ugyanebben az időben Fraknói Vilmos kutatásai tették erősen kétségessé¹⁸. Ő ugyanis a Werbőczynél említett „konstanzi bulla” szövegét kereste a kutatás számára frissen megnyitott vatikáni levéltárban. A dokumentumot nem találta meg – azt csak Mályusz Elemér azonosította a XX. században¹⁹ –, de bebizonyosodott, hogy az állítólagos bullának semmi hatása nem volt a pápai kinevezési gyakorlatra²⁰. Luxemburgi Zsigmond uralkodása után – főleg Mátyás király idejében – a királyi abszolutizmus fokozódott ugyan, de nem egyházilag elismert kiváltságlevél alapján. Amikor Fraknói e felfedezéseit közzétette, hamarosan választott püspöki kinevezést kapott az uralkodótól, épp a megkérdőjelezett főkegyúri jog alapján. Ezt követően Fraknói többet a főkegyúri jog történeti-jogi alapjait, különös módon, már nem kritizálja.

Schlauch a Szilveszter-bulla eredetiségét nem véletlenül tételezi fel. Csak így tudja menteni a király messzemenő beavatkozását az egyházi ügyekbe. Ha ugyanis Szent István nem egyetemes egyházjog, hanem külön kiváltság alapján intézkedett, akkor ez átszállhatott utódaira, és érvényben maradt az egyetemes jog megváltozása után is.

Ámde Schlauch számára az uralkodói beavatkozási és intézkedési jog védelme az Egyházban nem öncél. Ő maga, idézett beszédében, olyan összefüggésben teszi ezt, amelyben az uralkodói, illetve általában állami túlkapásokkal szemben az Egyház függetlenségét védelmezi²¹. Állítja, hogy a főkegyúri jog alapján az uralkodó nem avatkozhat az Egyház fegyelmi ügyeibe, a papnövendékek egyházi neveléséről nem rendelkezhet²². Tehát a főkegyúri jog tényének ilyen módon való elismerése – bár hamis történelmi érvek alapján – inkább az egyházi függetlenség érdekében tett kijelentések politikai

¹⁷ KARÁCSONY J., *Szent István oklevelei és a Szilveszter-bulla*, Budapest 1891; vö. GYÖRFFY Gy., *István király és műve*, 2. kiad., Budapest 1983, 551.

¹⁸ FRAKNÓI V., *Nyomozások pápai levéltárakban. Második és befejező közlemény*, in *Századok* 26 (1892) 187-200, vö. UA., *A magyar királyi kegyúri jog Szent Istvántól Mária Teréziáig*, Budapest 1895.

¹⁹ MÁLYUSZ E., *A konstanzi zsinat és a magyar főkegyúri jog*, Budapest 1958 (az úgynevezett bulla szövegével). Mályusz Elemér világosan megállapítja, hogy nem valódi, kötelező normát tartalmazó bulláról, hanem bíborosi ígervényről volt szó, de még annak tartalma sem volt olyan messzemenő, mint ahogyan a későbbi magyar állami állásfoglalások azt sugallták.

²⁰ Vö. FRAKNÓI, *Nyomozások 189-192*; vö. ERDŐ P., *Das oberste Patronatsrecht der ungarischen Könige in der Forschung von Vilmos Fraknói*, in *A bonis bona discere. Festgabe für János Zlinszky*, Hrsg. v. O. M. Péter - B. Szabó (Ünnepi tanulmányok 5), Miskolc 1998, 373-383.

²¹ „Hatáskörébe tartozhatik-e a királyi főkegyúri jognak oly tágas értelmezést adni, hogy az az Egyház fegyelmi jogába nyúlhasson; hogy papnövendékek nem pusztán világi, hanem egyházi nevelését is határozatainak tárgyává tegye? Hazánk törvényei ily értelmezést nem tartalmaznak! Feladatához, hatásköréhez tartozhatik-e merész kézzel érinteni a magyar egyház nyolcszázados jogalanyainak birtokjogát? Utat nyitni a vagyon tömegesítésére”. (PÁLKOVÁCS, *Schlauch Lőrinc* 42).

²² Uo.

élének tompítását szolgálta. Kétségtelen azonban, hogy Schlauch a magyar állam és a Katolikus Egyház intézményes összefonódásának őszinte híve volt. Erről tanúskodnak például a polgári házasság és a polgári anyakönyvezés elleni állásfoglalásai, amelyekben a család mint a társadalom alapsejtje védelmét a szükségképpen egyházi házassággal, a keresztény vallás társadalmat erősítő erejét pedig a születési anyakönyvezés bevezetésének elkerülésével kívánta szolgálni²³.

Egy másik jelentős egyházbiztosítási vitatémája a kornak a katolikus autonómia ügye. E téren Schlauch lehetségesnek tartja az egyházi hierarchikus egységektől különböző jogi személyek létrehozását, még többségben világi vezetés alatt is. Lehetségesnek tartja, hogy egyházi javak tulajdonjogát erre a jogi személyre ruházzák (az erdélyi katolikus státusz analógiájára). Ám felismeri, hogy egyházellenes vagy teológiailag tarthatatlan törekvések folytán a katolikus autonómia az Egyház számára veszélyt is jelenthet. Lehetségesnek tartotta, hogy az állam által ellenőrzött, de továbbra is az egyházi jogi személyek, pl. püspökségek tulajdonában lévő egyházi vagyon még mindig jobban segíti az Egyház küldetésének teljesítését, mint egy irányíthatatlan autonómia. Arról pedig, hogy az egyházi jogi személyek javai az Egyház önkéntes döntése alapján is kellően szolgálják az egész ország közjavát, a kor magyar főpapjai – élükön a bőkezűségéről híres Schlauch Lőrincel – személyes tetteikkel igyekeztek tanúságot tenni. Iskolák, szociális, egészségügyi, kulturális, tudományos intézmények alapítása és fenntartása, ilyen tevékenységek támogatása működésük egyik legfeltűnőbb jellemzője volt²⁴. Az akkori katolikus autonómia törekvésekkel kapcsolatos óvatosságát később a történelem igazolta. 1919-ben, a kommün hajnalán magyarországi papok egy csoportja kijelentette, hogy az Egyház minden java az ország valamennyi katolikusának tulajdona, s a katolikusoknak arról szabadon kell rendelkezniük gyülekezeteik útján²⁵. Ezt XV. Benedek pápa 1919. III. 12-i, Csernoch prímáshoz intézett levelében erőteljesen elítélte²⁶.

Az egyházi jog további fejlődése mutatja, hogy a hierarchikus egységektől különböző civil szervezeti vagy más kormányzati formák teológiai és gyakorlati problémákat okozhattak²⁷ az Egyház életében. A XX. század végén is ismételt szentszéki állásfoglalások szögezték le – éppen a II. Vatikáni Zsinatnak az egyházi rend szentsége és az egy-

²³ Vö. PÁLKOVÁCS, *Schlauch Lőrinc* 68 („Félni lehet, hogy a polgári házasság intézménye csakis a magyar családokat fogja gyengíteni”); 71 („Az állami anyakönyvek vezetéséről szóló törvényjavaslat szerint a könyvelő csak a születést és nem egyszerűen a keresztelést konstatálja; ennél fogva a keresztelési kényszer megszűnik; ezáltal számos gyermek keresztlehetlenül maradván a pogányságnak egy új neme fog jelentkezni”).

²⁴ Vö. pl. PÁLKOVÁCS, *Schlauch Lőrinc* 9-11, 79-105.

²⁵ Vö. ERDŐ P., *Az Egyház és az anyagi javak: A II. Vatikáni Zsinat tanítóhivatalának alapelvei az Egyházi Törvénykönyvben (1254-1256. k.)*, in *Teológia* 35 (2001) 1-2. sz., 24-38.

²⁶ AAS 11 (1919) 122-123.

²⁷ Vö. pl. MÓRA M., *Az egyházi adó és az egyházközség alapkérdései az egyházi és a világi jog szerint*, Budapest 1941; ERDŐ P., *Grenzen und Möglichkeiten der Beteiligung der Verbände an den hierarchischen Aufgaben. Beispiel: Die ungarischen Kirchengemeinden*, in AYMANS, W. - GERINGER, K. T. - SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Das konsortiative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht*, St. Ottilien 1989, 337-343; UA., *Plébánia, egyházközség, közösség*, in *Teológia* 31 (1997) 9-22; WEIBEL, P., *Das Selbstbestimmungsrecht der römisch-katholischen Kirche. Eine staatskirchenrechtliche Studie am Beispiel des Kantons Schwyz* (Annotationes in Ius Canonicum 17), Frankfurt am Main 2000.

házkormányzati hatalom összefüggéséről szóló tanítása²⁸ alapján –, hogy a plébániák irányítása a pappá szentelt plébános feladata²⁹. Ugyanakkor éppen az Európai Unió alkotmányozási folyamatára tekintettel egyre világosabban fogalmazódik meg az a felismerés, hogy az Egyház, illetve az egyházak szabad működésének az is feltétele, hogy saját szervezetüket hitelveiknek megfelelően, szabadon alakíthassák. Ebben a tekintetben az Apostoli Szentszéknek az EU tagjelölt államaival kötött nemzetközi megállapodásai egységes szempontokat követnek: sikerrel törekszenek az Egyház és belső jogi személyei sajátos jellegű jogi személyként való állami elismertetésére³⁰. Ebből is kitűnik, hogy a Schlauch által tárgyalt problémák részben ma is időszerűek.

ÖSSZEFOGLALÁS

Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy tisztább egyházjogi fogalmi, érzelmi-teológiai egyházhűsége Schlauchot az egyházi élet függetlenségének kiemelkedő képviselőjévé teszik. A réalpolitika keretében, a kései jozefinizmussal való egyezkedés, valamint a társadalom és a vallás kapcsolatának erősítése jegyében Schlauch jogtörténeti érvei hasznosnak bizonyultak, de a későbbi kutatások fényében részben szakmai alapjukat veszítették. Egyházhűsége és teológiai tisztánlátása viszont az Egyház szabadságának nagy támasza volt még akkor is, ha fontos egyházpolitikai törekvései a magyar világi jog átalakulása következtében nem vezettek sikerre, sőt a világi anyakönyvezéssel, a polgári házassággal és a vallásszabadság törvényi biztosításával kapcsolatos aggodalmait sem teljesen igazolta a történelem. Munkássága mégis mindmáig aktuális tanulságokat hordoz.

²⁸ *Lumen gentium* 21b, 31a; vö. CIC 129. k. Lásd még: BEYER, J., *La nouvelle définition de la „Potestas Regiminis”*, in *AnCan* 24, UA., *De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato enuntianda*, in *Per* 71, 1982, 93-145; STICKLER, A. M., *Le pouvoir de gouvernement, pouvoir ordinaire et pouvoir délégué*, in *AnCan* 24, 1980, 69-84; GROCHOLEWSKI, Z., *L'estensione della „Potestas regiminis” nella revisione del Codice*, in *MonEcll* 105, 1980, 455-485; GHIRLANDA, G., *De potestate iuxta schemata a Commissione Codici recognoscendo proposita*, in *Per* 70, 1981, 401-428.

²⁹ C. Cler etc., *Instr. Ecclesiae de mysterio*, 1997. VIII. 15, Art. 4: AAS 89 (1997) 870-872; magyarul: Római Dokumentumok VI, 20-21; C Cler, *Litt. Circ. Nata e sviluppatasi*, 1999. III. 19, cap. IV, 3; magyarul: Római Dokumentumok XVI, 37-42; C Cler, *Instr. 2002. VIII. 4* (magyarul: *A pap mint a plébániai közösség lelkipásztorra és vezetője*: <http://www.katolikus.hu>).

³⁰ Vö. pl. ERDŐ, P., *Il concordato in Europa*, in *Folia Canonica* 4 (2001) 48-49; D'ONORIO, J. B., *La diplomatie concordataire de Jean Paul II*, (Etudes de l'Institut Européen des Relations Eglise-Etat), Paris 2000, 251-301.

HEGYI MÁRTON

Mi a teológia?

*Az utak megtévednek.
De nem tévednek el.*

(Martin Heidegger: Holzwege)¹

Egy dolog mibenlétére vonatkozó kérdés mindig olyankor vetődik fel, amikor a dolog elveszítette számunkra világosságát és magától értetődését. Saját önazonosságunk is akkor kérdőjeleződik meg számunkra, amikor életünkben önmagunknak valamilyen határvidékén állunk: eddigi életmodellünk már nem mutatkozik életképesnek, ám még nem jutottunk oda, hogy ezt valami mással helyettesítsük, és ebben a másban magunkat rögzítsük. Ez a közties helyzet az uralhatatlan senkiföldjére száműz bennünket. Az ilyen száműzetésben nem marad más választásunk, mint az, hogy önmagunk eredetének kereséséhez lássunk. E keresés lényege abban áll, hogy nem rajtunk múlik, mit találunk. Hiszen egyedül a keresett képes megszabni a megtalálás mikorját és hogyanját a tőlünk való távollét – a tőle való távollétünk – mértéke szerint. Az ilyen keresésben nincs más választásunk, mint hogy kitarulkozzunk, és alá vessük magunkat a keresés törvényeinek. Az igazi keresés várákozás az eredet érkezésére, hiszen „gyűlöli az Isten az időszerűtlen növekvést”². Csakis így, a minden uralásról való lemondás árán remélhetjük, hogy valóban rátalálunk arra, ami át akarja adni magát számunkra. Ha jól keresünk, talán ismét a dolgok forrásvidékéhez juthatunk.

A kérdés: *Mi a teológia?*, hasonló körülmények közt kerül feltevésre. A kérdésre adott válasz keresése – határhelyzet lévén – ebben az esetben sem jelentheti azt, hogy rögtön azokat a készen kapott és már mindig is birtokunkban lévő válaszainkat rántsuk elő, amelyek nyilvánvalóan elveszítették válasz-jellegüket, s talán már azzal sincsenek tisztában, hogy milyen kérdésre is válaszolnak valójában. Annak kimondása, hogy e válaszok elkoptak az idők során, nem jelenti azt, hogy soha nem voltak válaszok, még kevésbé, hogy egyáltalán nem is lehetnek válaszok. Annak felismerése, hogy e válaszok nem kielégítőek, nem követeli meg, hogy rögtön el is vessük őket. De azt igen, hogy felgesszük érvényüket, egyedül oly módon és annak érdekében, hogy visszanyerjük a

¹ „Sie gehen in der Irre. / Aber sie verirren sich nicht.” (HEIDEGGER, M., *Költemények. A gondolkodás tapasztalatából – Dichtungen. Aus der Erfahrung des Denkens*, Societas Philosophia Classica, Bp. 1995, 100.)

² Vö. HEIDEGGER, *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, Latin Betűk, Bp. 1998, 181.

válaszok elevenségét. Az, hogy visszataláljunk a válaszok forrásvidékére, s megtanuljunk e forrásvidéken lakozni, első lépésben kétségtelenül a minden készen kapottól való elmozdulást és elfelé mozgást követeli meg. Ez az elfelé mozgás visszamozgás az alap felé. Ennek az „elfele mozgásnak” nem lehet más célja, mint az eredetbe való visszatalálás. Az eredet mindig önmagunk kezdetét is jelenti. Ahhoz, hogy megtanuljuk birtokba venni önmagunk kezdetét, először is el kell gondolkodnunk azon, mit is jelent az, hogy kezdet.

Amint az önazonosságé, úgy a *Mi a teológia?* kérdésének felvetődése sem jelölhet ki más feladatot, mint azt, hogy a teológia eredetének iránya felé kérdezzünk. Minden dolognak ott van az eredete s így kezdete is, ahol a dolog lényegi misztériuma rejtezik. A misztérium önmagát lényege szerint egyszerre feltárja és elleplezi. „Az istenség őrizi a távolságokat.”³ Ha azonban a misztérium kimerülne saját távolságának őrzésében, egyáltalán nem is szerezhetnénk róla tudomást. Akkor hát a Misztérium valahogyan már mindig is tekintetünk előtt van.

A misztérium kezdetileg van jelen számunkra. A kezdet azonban önmagában túlságosan elvont fogalomnak tűnik. Hol és miként kezdetnénk hát neki a kezdet keresésének? Minden keresésnek csak akkor tudunk nekikezdeni, ha az, amit keresünk, valamiképp már megjelent számunkra. A kezdet megkezdődése a megjelenés. Hogyha „a kezdet akkor van jelen, ha jövésben marad”⁴, megérkezésére irányuló készenlétünk nem valami elmerülő vagy mesterkedő foglalatосkodás, hanem csakis a várakozás módján lehetséges. De mi az a megjelenés, amelynek révén a teológia eredetének keresésébe foghatnánk? „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit saját szemünkkel láttunk, amit szemléltünk, és amit kezünk tapintott: az élet Igéjét hirdetjük nektek. Az élet megjelent. Mi láttuk, tanúságot teszünk róla, és hirdetjük nektek az örök életet, amely az Atyánál volt, és megjelent nekünk” (1Jn 1, 1-2).

Hitünk eredete és az egyházi év kezdete a megtestesülés misztériuma. A Misztérium megjelenése elé egyedül várakozásban nézhetünk. Ez a várás azonban nem lehet elvárás (expectatio). A várakozás eredete abban áll, hogy megelőzi egy előzetes megjelenés (adventus). Minden várakozás csakis oly módon lehetséges, hogy megszűnik elvárás (expectatio) lenni, és a megelőző eljövétel (adventus) számára tárja ki önmagát. Ez a kitárulkozás engedi jelenné lenni a kezdetet. Ha a kezdet jelen van, akkor egyúttal jövésben is van. Akkor a megjelenés már elindult kezdeti érkezésébe. Egyedül ezért és ennyiben lehetséges várakozás.

Hitünk kezdete *adventi* időszak. Az egyházatyák több vonatkozásban is beszélnek arról a várakozásról, amelybe a hívő ilyentájt belecsendesedik. A várakozásban, amely különösen ezekben a napokban betölti egész valónkat, és az ünnepben, amelyre e várakozás irányul, megemlékezünk az isteni Ige történelmi, egyszeri, tényleges megtestesüléséről, az Atyától való örök születéséről, Jézus Krisztus második eljövételéről, s áhítjuk lelkünkben való megszületését. Várakozunk. Dehát az ember nem arra szokott várakozni, ami közeledőfélben van, de még nincsen jelen? A Megváltó viszont történeti-

³ LÉVINAS, E., *Teljesség és Végtelen*, Jelenkor, Pécs 1999, 254.

⁴ HEIDEGGER, i. m., 179.

⁵ HEIDEGGER, i. m., 27.

leg réges-rég megszületett – előbb-utóbb az idei karácsony is be fog köszönteni –, mi több: már az eszkatonban (végidőben) élünk... Mire hát várakozunk?

Az atyák előbbi gondolatai azonban valami mást állítanak elénk. Ez a más megerősítést nyer egzisztenciális tapasztalatainkban; abban a dimenzióban, ahol maga a konkrét ember várakozóként él, s amelynek birodalmában a szóban forgó várakozás történik. Hiába a végérvényes történelmi és teológiai esemény, az ember várakozása mégis megmaradni látszik.

Úgy tűnik, az ember eredendően várakozó lény. Mintha létmódunk volna e várakozás. Mi a magyarázata ennek a várakozólétnek? Nem lehet más, mint az, hogy az Isten, bár visszavonhatatlanul eljött közénk, valamiképp mégis távol van tőlünk. Távol van, mert (és amennyiben) érkezését még nem tudjuk teljesen befogadni. „A közelséget más-kor két hely távközének lehető legcsekélyebb lemeréseként értjük. Most azonban úgy jelenik meg a közelség létezése, hogy a közelit azáltal hozza közel, hogy távoltartja.”⁵

Ebben a távoltartásban, a közelség hozzánk közel kerülésének visszatartódásában áll a közelség és az érkezés misztériuma. A közelség nem kierőszakolható. A dolgok magunkhoz közelhozása, amely a hétköznapi életben megannyiszor a dolgokon való erőszakátételként jelentkezik, s így az uralás formáját ölti, megbicsaklik e törvényszerűsége, amely a lényegi dolgok alaptörvénye. Az érkezés kegyelemként adódik.⁶

Amíg az érkezés nem következik be, a várakozás magára hagyatott. Nem egyszerűen úgy van magára hagyva a várakozás, hogy közben tudja, *van mire* várakoznia, vagy mintha *már ismerné* azt, *amire* vár. Ez nem volna több, mint valami biztos megérkezés elhalasztódása, és az ezen elhalasztódás által teremtett köztes idő leteltének türelmetlen-sürgető siettetése. Ennek a dolgokon erőszakot tevő siettetésnek semmi köze a tulajdonképpeni várakozáshoz. Ami igazán várakozás, az nem tudja, mit vár. Sőt annak sincs tudatában, hogy ő egyáltalán valamit is „vár”. Az Isteni ugyanis valóban rejtőzködik. Itt és most, az Isten távol van.

E várakozás azonban nem „puszta várakozás”, hanem egyúttal a legigazibb és legvalóságosabb tevékenység. E tett nélküli tevékenység gyümölcse – amely gyümölcsöt a várakozás *önmagából* képes hozni – saját léthelyzetének feltárulkozásában áll. Annak engedéséhez, hogy ez a feltárulkozás végbemenjen, elszánásra van szükség. Annak felismeréséhez és ama felismerés kimondásához, hogy nem vagyok elég tiszta önmagamban, *így* ahhoz sem, hogy az Isteni érkezését az érkezés méltóságához illő módon fogadni tudjam, bátorság kell. E bátorság küldésében gyökerező küldetés kimenetele ott dől el, hogy (amennyiben valóban így áll a dolog), engedem-e a maga teljes, mindent felforgató valójában érvényre jutni e tényállást, tudniillik a távollét állapotának realitását.

Ez az állapot a szónak bizonyos értelmében ateista léthelyzet. Természetesen nem (gyakorlati) istentelenségről, sem nem (teoretikus) istentagadásról van itt szó. Az „a” fosztóképzőnek ismerjük egy harmadik jelentését is. Ebben az összetételben az ateizmus sajátos Isten *nélküliséget* jelent – az Isten távol van. Ez az a léthelyzet, amelyben a várakozás voltaképp történik.

⁶ Vö. „Isten országa olyan, mint az az ember, aki magot vet a földbe. Utána, akár alszik, akár ébren van, éjjel vagy nappal, a mag kicsirázik és szárba szökik, *maga sem tudja hogyan...*” (Mk 4, 26-28).

Akkor kezdi meg működését a várakozás, amikor a várakozásba benyomul a távollét távollétként való megtapasztalása, amikor hirtelen beindul a távollét realitásának térnyerése. A szóban forgó feltárulkozás a belső feltérképeződése. Az, hogy ki-ki mit kezd a kirajzolódó térképpel (egyáltalán hagyja-e elkészülni saját térképét), s legfőképp *elindul-e* e térkép megsabta ösvényeken, kinek-kinek saját létében dől el.

A jövődő térkép első szintvonalai akkor kerülnek papírra, amikor a feltárulkozás eseménye

*megtöri az emberlét nyomát,
s a mélység egy pillanatra
mint szakadék nyitja ki magát...*

(Heidegger: *A véletlen*)⁷.

Ennek a radikális történesnek a megtörténeése előbb vagy utóbb valószínűleg hozzá tartozik a hívő ember élettörténetéhez. A következőkben inkább annak igyekszünk utánajárni, hogy az ilyen Isten „nélküli” léthelyzetben mi lehet a teológia művelésének teendője. Arra szeretnénk rákérdezni, hogy mihez kezdhet a teológus, amikor ilyen helyzetben találja magát.

Az ateista léthelyzet adta kihívás idején a teológia teendője minden bizonnyal meg egyezik a teológus teendőjével, annak a személynek a teendőjével, akinek sorsa az Istenről való *beszéd*. Sors ez, mert a teológus – amennyiben valóban teológus – erre a beszédre van küldve, s nem képes ettől megszabadulni még akkor sem, amikor éppen távol levőnek érzékeli azt, Akiről egyébként beszélnie kellene. Sors, mivel az igazi teológus szinte eltörölhetetlen jegyként viseli magában e megjelöltséget, még akkor is, amikor ez mint *kijelöltség* teherként jelentkezik.

Az ember akkor is beszél, amikor hallgat, s hallgatásában is arról beszél, amiről éppen hallgat. A teológusnak ebben az ateista léthelyzetben sincs más választása (mert nem is volna képes másra) az Istenről való beszéden kívül. Azonban mi módon áll a teológus lehetőségében az, hogy olyasmiről beszéljen, ami éppen nem áll „rendelkezésére” – legalábbis nem úgy, mint ahogyan a bevett beszédmódok mögött meghúzódó tapasztalati háttér „rendelkezésre áll”?

A kihívás *kihívás* jellegét az adja, hogy a teológusnak – amennyiben hű akar maradni önmagához – egy merész ugrást kell ugornia. Az ugrás vakmerősége abban áll, hogy a teológusnak mindent, valamiképp még Istent is el kell hagynia, ha valóban szabad kezdőponthoz, azaz a kezdethez akar eljutni. Abban az értelemben és abból az okból van szüksége erre a szabad kezdőpontra, hogy tapasztalata és az út, amely felé e tapasztalat mutat, a „teológia” oldaláról nézve „példátlan”; a legnagyobb „botrány”. Ennek az elhagyásnak a küszöbén „érvényes igazán: aki meg akarja tartani, az el fogja veszíteni, s aki föladja, meg fogja nyerni. Csak az jutott el önmaga alapjára, s ismerte meg az élet egész mélységét, aki egyszer mindent elhagyott s mindentől elhagyatott, aki előtt el-süllyedt minden, s önmagát a végtelennel egyedül találta szemben... [Aki erre adja ma-

⁷ HEIDEGGER, *Költemények. A gondolkodás tapasztalatából – Dichtungen. Aus der Erfahrung des Denkens*, 51.

gát, annak] minden igénytől, minden vágytól mentesnek kell lennie; nem szabad semmit sem akarnia, semmit sem tudnia, önmagát csupasznak és szegénynek kell éreznie, mindent oda kell hagynia, hogy mindent megnyerjen.”⁸

De miért kényszerül ebben az esetben az autentikus teológia erre az odahagyásra? Miért van szükségszerűen és paradox módon összekötve hűség a hűtlenséggel?

Ez az „Isten nélküli” szituáció és a gondolati út hitelességére való ama törekvés, amelyet e szituációban a teológusnak fel kell vállalnia, feltárja a teológus igazi mibenlétét. Eszerint a teológus nem elsősorban az a valaki, aki valamely előzetesen meglévő rendszer anonim része. A teológus identitását nem az a rendszer adja, amelynek ő mintegy elemeként „szószólója” kellene, hogy legyen.

A mondottak alatt természetesen nem olyasmit kell érteni, hogy a teológusnak „egyéni gondolatokat” kellene hangoztatnia, olyan gondolatokat, amelyek ellentétben állnak a hit valóságával. Az előbb mondottaknak semmi közük nincs valamiféle „szubjektívizmushoz”. Ennek pontosan az ellenkezője áll. A teológusnak folytonosan a hit valóságára kell koncentrálnia. Arra a valóságra, amely valóságból egyedül származnak a teológus számára „hasznosítható” tapasztalatok. Ehhez a beállítódáshoz viszonyítva mindenfajta olyan művelése a teológiának, amely önmagát „térdelő teológiának” mondja ugyan, de igazában nemhogy nem térdel, de még álldogálva sem a Misztériummal szemközt foglal helyet, nem más, mint *fecsegő teológia*, a teológia lényegének legdurvább elárulása.

A teológus identitását, feladatát és küldetését elsősorban valamiféle gondolati-egzisztenciális *készenlét* jelenti. Ebből kifolyólag a teológia, amennyiben „tapasztalati teológia” akar lenni – amely követelmény már-már közhelyszerűen beszivárgott a teológiai köztudatba, ám az ókeresztény egyházatyáknál s a keleti teológiában mindig is nyilvánvaló volt –, a tapasztaló teológusra, a teológus tapasztalatára van ráutalva.⁹ Amikor az eddigiek folyamán a teológia lehetőségeinek és aktuális állapotának szempontjából beszéltünk ateista léthelyzetről, erről a *kihívásról* beszéltünk. Valóban kihívásról van szó. E kihívás abban áll, hogy a tapasztaló teológus *éppen* nem tapasztal semmit arról, amiről tapasztalata alapján kellene beszélnie, és amiről tapasztalattal kellene rendelkeznie; illetőleg tapasztal, de legalábbis – látszólag – nem olyan típusú tapasztalatok ezek, amelyekről való beszéd az akadémikus teológia nyelvjátékában megfogalmazható. Valószínűleg efféle tapasztalat mondatja Wittgensteinnel oly gyakran idézett klasszikus mondatát: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”.¹⁰

Miről beszél Wittgenstein? Milyen hallgatásról van itt szó? „Fizikai” hallgatásról, vagy valami másról?

E hallgatásnak, úgy tűnik, mindenekelőtt hangtalan hallgatásnak kell lennie. Először is azért, hogy *egyáltalán birtokába vehesse* azt, birodalmába léphessen annak, ami őt elhallgatásra készítette. Mintha maga a tapasztalat volna az, ami nem tűr meg semmiféle *fe-*

⁸ HEIDEGGER, *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809), T-Twins, Bp. 1993. Vö. „Aki folyvást azon fáradozik, hogy életét megmentse, elveszíti, aki ellenben elveszíti, az megmenti” (Lk 17,33).

⁹ Vö. „Mivel pedig a hitnek ugyanaz a szelleme él bennünk, mint amiről írva van: 'Hittem, azért szólaltam meg', mi is hiszünk, azért beszélünk...” (2Kor 4, 13).

¹⁰ *Tractatus logico-philosophicus* 6.54.

csegést. Mintha e tapasztalat kizárólag azt kívánná meg, hogy őt *befogadják*. Ebben az esetben egyedül a hallgatás lehetősége adódik. Ilyenkor a hallgatás tud a legbeszéde-
sebb lenni. Ez a hallgatás az adott pillanatban a legbeszédeesebb lehetőség.

Másodsorban azért kell e hallgatásnak hangtalan hallgatásnak maradnia, hogy amikor elérkezik az idő, hangos hallgatásba léphessen. Ez a lehetőség akkorra érik meg és akkor nyílik meg, amikor a várakozás kivárva végigvitte saját hallgatását. Ekkor a hallgatás megszűnik beszédes hallgatagságnak lenni, s tulajdonképpeni módon és valószínűságon „beszélni” kezd. Ez a beszéd megőrzi a hallgatás lényegét, hiszen „csak az igazi beszélésben lehetséges a tulajdonképpeni hallgatás.”¹¹ Olyan beszéd ez, amely nem űzi ki a misztériumot, nem űzi ki önmagát a Misztérium közegéből.

Ezt a beszédet attól a Mestertől lehet eltanulni, aki „úgy tanított, mint akinek hatalma van, s nem úgy, mint az írástudók”. E hatalom, a szó ereje nem szavak hajhászásából és kombinálásából, hanem a dolgoknál való szóval ott-tartózkodásból és elidőzésből fakad. A jelenlétet a dolgoktól való magával ragadottság viszi a maga gazdag tágaságába. Csak az tudott hasonlatokat mondani búzaszemről és mustármagról, aki időtlenül, a szemlélés céltalanságával időzött kalászmegzők mellett, s nap mint nap megpihent a legmagasabbra növő fa lombkoronájának enyhet adó árnyékában. Ebből a jelenlétből forrásokozik olyan beszéd, „amely a legörömtelibbhez való közelség titkát megóvjá a szóban”¹².

Az ilyen beszédhez azonban meg kell tanulnunk előbb hallgatni. Akkor vagyunk jogosultak bármiféle beszédre, ha beszédünk egyben a legmélyebb hallgatás. Ez a hallgatás nem „hallgatásba burkolózás”, nem is valamiféle süketnémaság. E hallgatás lényege az oda-hallgatás. Oda-hallgatás arra, ami egyedül e hallgatás előtt képes megnyílni. A hallgatásnak azért figyelmes oda-hallgatásnak kell lennie, mert annak a hangja, ami megszólal ennek a hallgatásnak, a leghalkabb.

Ahhoz, hogy igazán beszélni tudjunk, teljes valónkkal be kellene lépünk a hallgatás dimenziójába. Ez persze nem történhetik meg *csak úgy*. Szükséges hozzá, hogy engedjük közel magunkhoz a dolgokat, hogy engedjük magunkat *egyáltalán* a dolgok mélyére kerülni: engedjük magunkat *tapasztalni*. Egyedül ez az átengedés szülhet tulajdonképpeni hallgatást.

Erre a hallgatásra azonban alkalmasnak kell lennünk. Annak érdekében, hogy erre az alkalmasságra szert tehesünk, föl kellene hozzá nőnünk. Fölmerül azonban a kérdés: tudunk-e még elhallgatni, képesek vagyunk-e egyáltalán a hallgatásra?

¹¹ HEIDEGGER, *Lét és idő*, Osiris, Budapest 2001. 195.

¹² HEIDEGGER, *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*, 28.

LAURINYECH MIHÁLY

A vértanúság és a keresztség kapcsolata

Összefoglalás Ernst Dassmann műve¹ alapján

Az Újszövetség alapvető témája Jézus szavai alapján: „Megbocsáttatnak bűneid”. Jézus eltölti apostolait feltámadása után azzal a hatalommal, hogy bűnöket bocsássonak és megtartsanak². Miként a mindennapi kenyeret, úgy kell kérniük az apostoloknak a megbocsátást, és készen kell lenniük a megbocsátásra³. A megtérés komolyan vétele, a hitre való komoly odafigyelés és a keresztség hatékonysága a sátán és a világ kísértéseinek való ellenállásban, ezek mind egymással szorosan összefüggő dolgok. Jézus szava: „Megbocsáttatnak bűneid” és „Menj és többé ne vétkezzél”, szorosan összefüggnek.

De nem marad-e csupán elmélet a bűntől való tisztaság, hiszen az ember nagyon ki van szolgáltatva a bűn hatalmának? A 2-3. század legfontosabb kérdése a többszöri bűnbocsánat szükségessége és lehetősége. Ennek ellenére ne keressünk a 2-3. században gyóntatószékeket ábrázolva az ikonokon, sőt nincs kiforrott ceremóniája sem a bűnbocsánatnak. Jóllehet *J. Fink* beszél a Noé képek és a bűnbocsánat kapcsolatáról, egyes teológusok, mint például *H. Leklercq*, mégis megtámadják, sőt tagadják az ilyen képek létezését. Reális elmélete *J. Wilpert*nek van, aki halvány utalásokat talált a képi ábrázolások és a bűnbocsánat-kiengesztelődés eseménye között. Ha ezeket az ábrázolásokat vizsgáljuk, eszünkbe jut a népművészet kérdése. De vajon a korakeresztény művészet népművészetnek nevezhető-e, vagy pedig hivatalos egyház által támogatott, irányított művészet? Minden kép hatással van a katekézisre és az igehirdetésre⁴. De tudjuk, hogy teológiai és homiletikai megvilágítás nélkül nem teljesen világos, érthető a vallásos képi ábrázolás⁵.

A könyvben tárgyalt másik fontos téma a mártírium, mint második, a keresztség a kapcsolata a bűnbocsánattal. A vértanúság tényéhez és fogalmához a fejlődés során sok szempont adódott: tanúságtétel és szenvedés, Krisztus-követés és küldetés, lelkesedés és emberi irányítás, személyes beteljesedés és engesztelés. Most csak az utolsó stádiumban kialakult bűnbocsátó erejével foglalkozunk a vértanúságnak, amely a 2. sz. kezde-

¹ ERNST DASSMANN: Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst, Verlag Aschendorff, Münster 1973.

² N 20,22.

³ Mt 6,12; Lk 11,4.

⁴ KIRSCHBAUM, E., Monumenti e letteratura, 744. old.

⁵ HERWEGEN, I., Christliche Kunst 15. old. és köv.

tétől a 3. századig tartott. A bűn tartós hatalmának tapasztalata, a bűnbánat hatékonyságának kételye miatt látott az ember nagy lehetőséget a vértanúságban, amely a keresztség kegyelmét megújította, és a bűnbánatot tökéletessé tette. Ez a szempont kapcsolja össze a keresztség és a bűnbánat lelkiességét a vértanúsággal, és ezt annál inkább, minél erősebben hat a vértanúság ereje nemcsak a vértanúra magára, hanem keresztény társaira is. Amikor a vértanúságnak ez a jelentése tökéletes teljességre jut, merül föl az a kérdés is, vajon a vértanúság ilyen lelkiessége már a Konstantin előtti kor ikonográfián nyomot hagyott?

Már a 2. század elején kezd önállósulni a vértanúság fogalma. A mártírhalál nem csupán tanúságtevő feladat ellátását jelenti, hanem értéket is magán hordoz, mivel a vértanút bizonyossággal viszi az Istenhez. A vértanúságban teljesedik be a keresztény hitvallás, a keresztség és a megtérés kereszténnyé válásában mindjárt a kezdetekben hozzákapcsolódik és feloldja, megszünteti, ami a kezdetek tisztaságát az eltelt időben bűnnel és tökéletlenséggel zavarossá tette. Különböző jelentés alapján alakult ki a vértanúság ilyen értelmezése, mint második keresztségé. Még laza kapcsolat van a kettő között Jusztinosz Dialógusában, ószövetségi próféta szavakba fűzve. Jusztinosz összehasonlítja a zsidók testi körülmetélkedését, mely keményszívűségüket nem szüntette meg, az apostolok tanítása általi második körülmetéléssel, mely a szívet úgy elszakítja minden bűntől, hogy öröm a kereszténynek, hogy „a halálba menjen a dicsőséges szikla nevéért; mily élő víz fakad az ilyenek szívéből, akik a világmindenség Atyját általa szeretik, és menynyire itatja, szomját oltja azoknak, akik az élet vizét akarják inni”⁶. Fontosabb azonban később Szárdeszi Meliton töredékben fennmaradt írása a keresztségről, melyben a Krisztus akaratából vállalt szenvedés a keresztséggel egyenlő dolog⁷. Hermász figyelmeztet mindenkit, aki szenvedett, hogy boldogan adjanak halát a szenvedésért, mert szenvedésük által bocsánatot nyernek bűneiktől. A kapcsolat, mely kettőjük között fönnáll, joggal nevezhető túl egyszerűsítettnek. Aki Istenért elviseli a vértanúságot, nagy feladatot teljesített, az elegendő lesz számára ahhoz, hogy a bűneit, melyek amúgy igen nagyok, eltörölje⁸. Mialatt a bűnökre csak egyszeri bocsánat adatott, a vértanúság törleszti a visszaeső bűnöket⁹. A vértanúság ugyancsak jóváteszi a hittagadás bűnét is¹⁰. H. von Campenhausennek igaza van, amikor arra mutat rá, hogy a vértanúság értékelése, amiről Hermász írásában beszél, vagy az az értelmezés, ami Polikárp leveleiben, vagy a Lyoni mártírok írásában, vagy Ignác leveleiben található, nem hasonlíthatók össze. Hermász a vértanúságot teljes mértékben bűnbánati prédikációban használja föl. Boldogan cseréli föl vele a bűnbánatot, amely egyébként túlságosan könnyű lenne és nem lenne így értékálló. A vértanúság olyan különleges teljesítmény, hogy az a vértanúkat minden más keresztény fölé emeli, és számukra a mennyben tiszteletbeli helyet biztosít¹¹. Hermász által jelentőssé vált tehát a bűnbocsánat és a vértanúság kapcsolata. Ő a mindennapok kereszténységéről és kora átlagkereszténységéről írt, a szokványkeresztényeket pedig,

⁶ Dialógus 114,4 231. old. köv. Goodspeed.

⁷ 12. töredék 9, 418. Otto.

⁸ Sim. 9,28,6 [GCS 97,1/5 Whitaker2].

⁹ Vö. HELLANNS, W., *Wertschätzung* 11. old. és köv.

¹⁰ Vö. Euszébiosz, *Hist. Eccl.* 5,1,25köv. [GCS 2,1,410,28-412,9 Schwartz].

¹¹ Vis. 3,1,9 [GCS 8,23-9,3 Whittaker].

akik bűneik miatt bizonytalanok az üdvösségben, elkápráztatta a vértanúsággal: a keresztség utáni büntől való szabadulás lehetőségével. Miközben Hermász a vértanúság bűnbocsátó erejét kiemeli anélkül, hogy közvetlenül összehasonlítná azt a keresztséggel – bár bűnbocsátó jellegéből adódóan az közel esik hozzá –, Hippolitosz megjegyzi, hogy a vértanúság az újjászületés lelki fürdője, de ő mégsem ismeri el kifejezetten annak bűnbocsátó hatását. A vértanúság lelkétől való eltöltöttség Hippolitosz számára különleges módon megnyilvánuló tanúság¹², mely nem engedi meg a bűnnel terhelt vértanú ábrázolását¹³. Jóllehet Hippolitosz a keresztség hatásának pozitív szempontját mint lélekadományozást és a szentek közösségébe való bekapcsolást a vértanúságban is mint második keresztségben elismer, nem zárja ki teljesen a bűnbocsánatot sem, mint a vértanúság gyümölcsét¹⁴.

Ismételten találkozunk a vértanúság – keresztség kapcsolódó értelmezésével a vértanúaktában. Montanosz és Luciusz vértanúságának beszámolója úgy értékeli a vértanúságot, mint a keresztség beteljesedését. Donaciánuszt a börtönben keresztelik meg, és azonnal elvezetik a kivégzésre. „A keresztség vizétől sietett tiszta úton a vértanúság korszorújáért”¹⁵. Természetesen nem lett volna szükség a keresztségre, mert ők olyanok, akik a tűzkeresztséget kapták, amikor még katekumenek voltak, és így távoztak az élők közül¹⁶. A vértanúság a leghatékonyabb dolog, vagyis a vízkeresztség hatását még jobban fölülmúló keresztség¹⁷. Marianuszt és Jakabuszt egy folyómederben végezték ki, mely befogadta áldott vérüket. „Így egyik sem hiányzott a két szentség közül, mikor vérükkel megkeresztelkedtek, és a folyóban megtisztultak”¹⁸. Perpétua és Felicitász vértanúsága tudósít arról, hogyan esett el Szaturusz a színjáték végén egy leopárd harapásától vértől elöntve. Amint a nép azt meglátta, tanúságot tett második keresztségéről a következő módon: „Legyen számodra tisztulás (fürdő)! Legyen számodra tisztulás (fürdő)!” A kívánság teljesült, mivel biztosan megmenekült, aki így mosdott meg”¹⁹. Felicitász is elnyeri a vértanúságban a második keresztséget. Miután a börtönben boldogan szült, vadállatokkal kellett küzdenie, és így az egyik vérontásból a másikba ment, „a bábától a hálóvadászatra, a szülés utáni tisztulásra a második keresztség által”²⁰.

Tertullianus, aki Perpétua és Felicitász vértanúbeszámolóját átdolgozta, a vértanúság keresztségi karakteréről és bűnbocsátó erejéről a többi irataiban is ismételten beszél²¹. Pál apostolról írja, hogy akkor nyerte el Néró idejében valóban a római polgárjogot, amikor a vértanúság nemesi rangjában újjászületett²². A vértanúság ilyen szempontból képes arra, hogy a keresztséget is pótolja; helyettesíti a meg nem kapott keresztfürdőt

¹² Vö. H. VON CAMPENHAUSEN, *Idee*, 90. Anm. 3; 92; Anm 6.

¹³ Vö. WINDISCH, H., *Taufe und Sünde*, 435. old.

¹⁴ Vö. DASSMANN, *Ecclesia vel anima*, 127. old. és köv.

¹⁵ 2,1 74,12/4 Knopf-Krüger-Ruhbach 4

¹⁶ Euszébiosz Hist. Eccl. 6,4,3 (GCS 2,II,530,1/8 Schwartz); Vö. W Hellmanns, *Wertschätzung*, 72/82.

¹⁷ Vö. Cyprianus: Ad Fortunatum, Praef. 4 (CSEL 3,I,319,5 köv. Hartel); Órigenész, *Comment in Ioann.* 6,56 9GCS 4,165,11/22 Preuschen).

¹⁸ Mart. Marciani et Jacobi 11,10 73,3/5 Knopf-Krüger-Ruhbach 4.

¹⁹ 21,2 943,25/8 Knopf-Krüger-Ruhbach 4.

²⁰ 18,2 942,18/20 Knopf-Krüger-Ruhbach 4.

²¹ Vö. HELLMANNNS, *W. Erbsatzung*, 3;22;70; DÖLGER, F. J. *Tertullian über die Bluttauf*e = Au C2 (1930) 117/41.

²² Scorpiace 15,3 (CCL 2,1097,13/5 Reifferscheid-Wissowa).

és az elveszettet visszaajándékozza. Más oldalról pedig különbséget tesz Tertullianus a keresztség és a vértanúság hatása között, amikor azt mondja, hogy a keresztség a piszkosat tisztára mossa, a vértanúság ellenben a keresztruha foltjait újból fehérré teszi²³. A különbség azonban itt is inkább a képben van, mint a tényben, a dologban. A vértanúság bűnbocsátó hatása egy időben választ ad az üldözés értelmének kérdésére is. Bizonyos értelemben mondható, hogy Isten vágyik a keresztyének véreire, arra tudniillik, hogy valaki Isten országában, üdvössége bizonyosságát és a második újjászületést a vértanúság által megvalósíthassa. Isten előre látta az ördög kísértéseit és a világ csábítását; tudta, hogy a hit a keresztség után újból veszélybe kerül, az ünnepi öltözet bepiszkolódik, és az égő lámpás az olaj hiánya miatt újból kialhat, hogy a keresztyéneket üldözni fogják, és hogy a Jó Pásztor vállain vissza kell jutniuk. Ezért készített egy második vigasztalást, egy utolsó segélyt: a vértanúság harcát és a vér általi tisztulást. Minél inkább fölveti Tertullianus a bűnbocsánat kérdését, annál erősebben értékeli a vértanúságot, mint második, maradék nélkül ható lehetőséget az üdvösség elnyerésére. A vértanúság egyedüli lehetőség a szigorú Tertullianusnak, hogy egy hívő hittagadtatását a bukás és a súlyos bűn miatt újból jóvá tegye.

A vértanúság keresztségi jellege és bűnbocsátó ereje kezdettől fogva újból és újból felhozott tanítás a nyugati egyházban. A pszeudocypriáni irat, a „De singularitate clericorum” úgy tekinti a vértanúságot, „...mint koszorú és mint keresztség, mivel egyszerre kereszstel és megkoszorúz”. Cyprianus a testvérgyűlölet bűnének súlyát nem tudja jobban megfogalmazni, mint azzal az utalással, hogy azt nemegyszer csupán a vérkeresztség tisztító fürdőjében és a vértanúságban lehetett kiengesztelni²⁴. Részletesen mutatja be Fortunátusznak címzett írásában a hasonlóságot az első és a második keresztség között azzal az eredménnyel, hogy a vértanúság még nagyobb a kegyelemben, magasabb a hatalomban és értékesebb, mint a keresztség. A vértanúság keresztsége az angyaloktól ered. Ők viszik a hit gyarapodását teljedségre, és visszavetnek minden további bűnt. A keresztség a bűnök bocsánatát ajándékozta, úgy a vértanúság ezen túl az erények koszorúját. Szolgákból Isten barátaiává tesz. De már itt, ahol a vértanú bűneinek megbocsátása történik, Cyprianus fontos kategóriabeli különbséget tesz, amit később a vértanú közbenjáró, odaforduló hatékonyságára utalva, még többször kell, hogy ismétljen: a vértanúságot nem lehet a püspök teljhatalmával szemben kijátszani; és helyettesítésként az Egyházzal a bukás miatt elveszített béke helyett bevezetni. Még ha vállalja is valaki a vértanúságot és saját vérevel meg is keresztelkedik, aki megnyerte nyugalma békéjét, és az Úrtól még nagyobb dicsőséget kapott is – jóllehet minden érvet felhalmoznak ez ellen –, mégis a püspök által történik a kiengesztelődés. Cyprianus megalapozva hangoztatja: alkalmatlan a vértanúságra az, aki az Egyháztól nem kap vigasztalást harcához, és hogy elbágyad a lélek, aki az Eucharisztia befogadása által nem emeltetik föl, és nem örvendeztetik meg. Ez a karthágói helyzetből érthető magatartás annak az általános szemléletnek a része, hogy minden vértanúság az Egyház gyümölcse és az Egyházon kívül nincs vértanúság, vagyis nincs szükség vértanúkra²⁵. Másrészt

²³ Scorpiace 12,10: Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur

²⁴ De orat. 24

²⁵ Vö. Irenaeusz: Adv. Haer. 4,54

Cyprianus úgy véli, hogy a halálveszélyben lebegő lapsiknak, akik a hitvallók ajánlólevelét fel tudják mutatni, az Egyházba való felvételük igazolható. Mindenki más ki van zárva.

A leggazdagabban kidolgozott vértanúteológiát mindenekelőtt az alexandriai egyház első tanítói, Kelemen és Órigenész adták. Kelemen a vértanúsággal a Stromata 4. könyvében foglalkozik, kétségtelenül gyakran elrejtetten, számos mellékes gondolattal és elkalandozással tűzdelve, ahogy a „szőnyegművészetnek” megfelel²⁶. Az elejére állítja a vértanúságra való készség legtisztább motívumát, mit később még többször megcsendít: a Krisztus iránti szeretetet²⁷. „Ezért nevezzük a vértanúságot beteljesedésnek, nem azért, mert az ember életének végét találta abban... hanem mert tökéletes szeretetét mutatta meg általa”²⁸. A vértanúság, mint a szeretet teljessége a legfőbb alap, amiért Kelemen az igazi gnosztikus leírásban oly részletesen szól róla. A továbbiakban azon fáradozik, hogy az igaz, keresztény vértanú felfogását a filozófia fényében megfogalmazza, amiben összehasonlítja a vértanúságot az általa oly csodált sztoikus magatartással²⁹. A vértanúság leírása, mint a bűnbocsánat eszköze Kelemennél azután Herakleon tanításának ismétlésével kezdődik, a valentiniánus iskola tekintélyes képviselőjével, aki megjegyzi, hogy a Krisztus megvallása magatartással és szóval kell, hogy történjék. Ez utóbbi önmagában kevés, hiszen a szóval történő megvallás lehet tette is. Aki Krisztust szavaival megvallja, az képes arra, hogy tetteivel megtagadja³⁰. A vértanúságra Kelemen nem akarja ezt a különbségtételt érvényesíteni. Aki bíróság előtt áll a hite miatt, és nem hagyja magát eltávolítani a kín és a halál által, bizonyítékát adta, hogy komoly hite van; eloszlat egy csapással minden szenvedélyt, amik a testi kívánságok által támadtak. Van egy olyan bűnbánat az élet végén, ami mindent egy tetteben összefoglal, és a korábban történeteket megszüntet³¹. Kelemen úgy értékeli a vértanúságot, mint a „nyugalommal összekapcsolt büntől való tisztulást”³². Mint bizonyítékot idézi Hermászt, aki informátorai között fontos szerepet játszik. „Meggmenekültök a vadállatok torkától, ha szívetek tiszta és szeplőtlen lesz”³³. Természetesen Kelemen nem vonja kétségbe, ha a vértanúságban tett tanúságtétel a korábbi tetteknek megfelelő. A vértanú halálszenvedése mások számára is gyümölcsöző kell, hogy legyen, ez véleményének fontos kitétele³⁴.

A későbbiekben össze kellett kapcsolnia gondolatmenetét Bazilidész tanításával, aki megjegyezte, hogy a vértanúság mindig büntetés a bűnökért, a megvalósultakért és a szándékoltakért, melyek megvalósulását a gondviselés megakadályozta. Maga a gyermek, aki még szabad a személyes bűnöktől, alá van vetve a büntetésnek, mivel a bűnös hajlamot magában hordja, vagy ahogy Kelemen Bazilidész véleményét megvilágítja,

²⁶ Strom. 4,2,4,1.

²⁷ Uo. 4,4,14,1; 4,6,29,4; 4,11,80,1; különösen pedig: 4,14,96,1 köv.

²⁸ Uo. 4,4,14,3.

²⁹ Uo. 4,5,19,1 vö. uo. 4,5,23,1.

³⁰ Uo. 4,9,71,1 köv; 4,9,72,1.

³¹ Uo. 4,9,73,2 köv.

³² Uo. 4,9,74,3.

³³ Uo. 4,9,74,4; vö. Hermász, Vis. 4,2,5.

³⁴ Strom. 4,9,75,2 köv.

³⁵ Uo. 4,12,81,1-83,2.

egy korábbi életében bűnt követett el³⁵. Az üldöztetések azért vannak, mert Isten megengedi azokat és nem akadályozza meg. A vértanúság a bűnbocsánatot szolgálja akkor is, ha büntetésként értelmezik.

Órigenész a vértanúság értelmezésében, ami a bűnbocsánatra vezető eszköz, még tovább megy, mint Kelemen abban, amit ő „teljesen egy büntető vagy tisztító szenvedés gondolatáról, úgymint teodiceai probléma megoldásáról még csak mint áldozatról gondol, vagyis hogy az az idegen bűnét kiengeszteli. Ez a vértanúk tevékenysége”³⁶. Mégis a vértanúság nemcsak mások üdvösségére, hanem mindenekelőtt magának a vértanúnak az üdvére van. Az üdvösség kelyhét venni és az Úr nevét szólítani azt jelenti, hogy a vértanúságot megízlelni és az üdvösségben biztosnak lenni³⁷. Amennyiben valaki a vértanúság nehézségeit vállalja, az egy olyan kehely, melyből az iszik, aki elviseli, ami rá kiméretett, amennyiben az illető a szenvedés által a bűnbocsánatot megkapja, annak a vértanúság keresztség is. „Mert tudniillik ahogy a keresztség a bűnbocsánatot jelzi, melyet megkapunk a vízzel és Lélekkel való keresztség által, úgy kapja meg a bűnbocsánatot az, aki a vértanúság keresztségét magára veszi. Így nevezhető a vértanúság joggal keresztségnek”³⁸. Megjegyzendő, hogy Órigenész számára is a bűnbocsánat a kapcsolás a keresztség és a vértanúság közt. A vértanúság bűnbocsátó működésének bizonyítását Órigenész Krisztus szavaiból veszi: „Mindaz, aki megvall engem az emberek előtt, azt én is megvallom Atyám előtt, aki a mennyben van”. Krisztus ezen szavait nem semmisítik meg a vértanú bűnei, mivel azok csak a megvallás feltételéhez kapcsolódnak³⁹. A vértanúság másik hasonlata a keresztséghez Krisztus ezen szavaira mennék vissza: „Olyan keresztséggel kell megkeresztelkednem, melyet ti nem ismertek. És mennyire akarom, hogy az beteljesedhessen”⁴⁰. Aki bűneire emlékezik és arra gondol, hogy lehetetlen, hogy a keresztség nélkül a bűnbocsánatot elérje, az a keresztségre néz, melyben a vér által részesült, mivel a keresztséget víz és Lélek által csak egyszer nyerheti el az ember⁴¹. Amint összehasonlítjuk a kettőt, látjuk majd, hogy a vérkeresztség felülmúlja a vízkeresztséget. Ez utóbbival akik megkeresztelkedtek, kevesen tudták életüket mindvégig megőrizni a bűntől; aki ellenben az elsőkben részesül, nem tud többé bűnt elkövetni. Ha nem lenne vakmerőség ezen esetben megjegyezni, akkor mondhatnánk: azáltal csak a múltbeli bűnöktől tisztulunk meg, míg ez utóbbi által ellenben a jövőbeliek is ki vannak zárva⁴². Még akkor is, ha a vértanú szenvedése nem vezet halálhoz, mégis hat a jövőbeli hibákra. Így tér meg Nataliusz hitvalló, jóllehet tévtanító püspöknek tartották. A keresztényeknek meg kell gondolniuk, talán éppen emiatt őriztettek meg a természetes haláltól, hogy a lehetőségük megmaradjon arra, hogy saját vérükkel keresztelkedjenek meg, és így az égben az áldozati oltárnál a küzdőtársakkal együtt állhassanak⁴³. Ilyen alapos megfontolás után vetette el teljesen Órigenész a vértanúság büntető jellegét. A vértanúság nem sorscsapás (végzet), melyet a kereszténynek a többi

³⁶ H. VON CAMPENHAUSEN, *Idee...* 94. köv.

³⁷ Comment. in Matth. Ser. 92. vö. Comment. in Matth. 16,6.

³⁸ Comment. in Matth. 16,6.

³⁹ Uo. 16,6.

⁴⁰ Lk 12,50.

⁴¹ Exhort. ad. mart. 30.

⁴² In Jud. hom. 7,2.

⁴³ Exhort. ad mart. 39.

kísértések és nehézségek mellett el kell viselnie, hanem Isten utolsó kegyelmi adománya. Logikus, ha Órigenész a békeidőt az Egyház életében az ördög irigységére vezeti vissza, aki a keresztényeket meg akarja fosztani a tökéletes büntől való szabadulástól⁴⁴. Nem derülhet persze ki, hogy itt Órigenész személyes vértanúságvágya van a háttérben, nem pedig a közösség szélesebb körének a véleménye⁴⁵. Végül még a szír terület-ről egy szó, a Didaskaliából: „Aki vértanúsággal távozik az Úr nevéért ebből a világból – boldog lélek az. A testvérek ugyanis, akik vértanúságban távoztak ebből a világból, azok bűnei be vannak fedve”⁴⁶.

A közbenjáró imádság természetesen hatékony dolog a bűnbocsánatra. Ha a vértanúság bűnbocsátó mivolta csupán azokra a keresztényekre vonatkozott volna, akik meghaltak, nem lett volna akkora irányában az érdeklődés. Jóval többen buktak el az üldöztetések közepette, tagadták meg hitüket, mint akik hűségesekek maradtak. Ezek számára jelentőssé vált a vértanúk közbenjáró imádsága. De mi az a háttér, amely a vértanúk kegyelmi hatásának kiterjedését biztosítja⁴⁷? A kiindulási pont az az alapos megfontolás volt, hogy minden ember a közös sors által össze van kapcsolva reményük tekintetében az örök üdvösségben és a büntől való veszélyeztetettségük által. Ebből a kettős kapocsból ered az egymás iránti felelősség, gondoskodás mindenkiről, a lehetőség, hogy mindenki megtérhet bűnéből, megállhat a kísértésekben és megmenekülhet.

⁴⁴ In Num. hom. 10,2 Vö. VÖLKER, W., *Das Wolkommenheitsideal der Origenes*, 176. köv.

⁴⁵ Cyprianus életének, a *Vita Cypriani*-nak a szerzője is megjegyzi, hogy szomorú volt, mert nem találta-tott méltónak a vértanúságra Vö. Pontius, *Vita S. Cypriani* 19.

⁴⁶ 5,9,6.

⁴⁷ KIRSCH, J. P. *Gemeinschaft der Heiligen*, 37/101. JOHANNSSON, N., *Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion*, im *Spätjudentum und Urchristentum* (Lund, 1944).

MÁTÉ ZSUZSANNA

Sík Sándor vallásos témájú drámaírói művészetéről*

Egyre többen vagyunk, akik nem ülhattunk a pesti Piarista Főgimnázium vagy éppen a szegedi Ferenc József Tudományegyetem Auditorium Maximum előadótermének padsoraiban, netán a templomokban, hogy Sík Sándort hallgassuk. Sokan nem tartozunk ahhoz a nemzedékhez sem, akik közül többen az *Élet*, a *Zászlónk* vagy a *Vigília* szerkesztőségi szobájában köthettek vele ismeretséget, s már azokhoz sem, akik a különböző cserkész táborokban együtt kirándulhattak vele vagy netán hallgathatták őt verseit szavalva. Több mint három évtizede már csak olvashatjuk Sík Sándort és leírt szavain – versein, drámáin, irodalomtörténeti, esztétikai tanulmányain, teológiai írásain – keresztül ismerhetjük meg gondolatvilágát, kerülhetünk közelebb személyiségéhez. S emellett, ami legalább ennyire fontos, még mindig tanulhatunk tőle s még mindig meggondolandóak írásai.

A XX. század történetjének világához tartozik a Sík Sándor-i élet megtörténte és annak szellemisége is: a költő, a drámaíró, a tanár, a professzor, irodalomtörténész és esztéta elfeledett életműve. Az ismeretlenség feloldása elsősorban a Sík Sándor-i szövegek olvasatán keresztül történhet meg, így tanulmányírói szándékom is ehhez kapcsolható: az újraolvasásra való szubjektív készítés létrehozásához. Ahhoz, hogy e tanulmány közvetítő, értelmező és összehasonlító szándékának a segítségével akár, vegyünk kézbe egy-egy Sík Sándor-szöveget, egy verset, egy drámát, vagy éppen egy teológiai írását.

Sík Sándor szerint, az interpretációs szakadék, ami egy nem keresztény világgépű befogadó és a vallásos irodalom között van, magának a katolikus költőnek, írónak, drámaírónak a tragédiája. Ezt a fajta tragédiát, annak többszörös átélését bizonyítja egy másik tanulmányának gondolatmenete: „A katolikus író, ha mint ember nem is, de – és az alkotásra ez a döntő – mint író szükségképpen tragikus sorshelyzetben érzi magát. Tragikus végzetességgel áll ugyanis szemben közönségével: olvasóival, kritikusaival, sőt utókorával, legalábbis ennek aival a kétségtelenül nagyobb felével, amely nem lélek szerint és mindenestül katolikus.

A katolikus lelkiség a maga potenciális egyetemességében, minden irányú kitérülésre, értésre és ölelésre készülő lendületében minden emberit képes átélni, tehát immanensen megérteni és értékelni is. A katolikus lélek katolikus módon, azaz egyetemes fogékonysággal fogad be. A hívő és erkölcsös ember átélte vagy átélhette a hitetlenség és a bűn, a kétely és a kísértés, az elbukás és a felemelkedés minden tragikus élményét: hiszen megharcolt ezekkel a kísértésekkel, talán véres, talán mindennap megújuló küzdelemben győzte vagy győzi le őket; hogyan ismerné, hogyan értene

* A tanulmány az AMFK Magyar Zoltán Posztdoktori Ösztöndíjának támogatásával készült.

ezeket a sötét hatalmakat. De a nem hívó, a bűnéből meg nem tisztult, a kegyelmet meg nem tapasztalt ember ismeri-e a tisztaság örömét, a megváltottság alázatos önértését, a hit ámuló biztonságát, csodálatos lélek-nyújtózkodását, világölelő lendületét, a kezünkben nyugvó isteni Kéz érintésének melegét és vezető energiáját? Ha az ember egész természetes világa tárva is volna előtte, még mindig hét lakatra zárt birodalom számára a természetfölötti valóságoknak, a misztikának, a kegyelemnek egész belátható világa, amely pedig valamilyen formában belenyúl minden katolikus alkotásba. – Hogyan érthetné hát ezt az alkotást igazi mivolta szerint?”¹

Szakadék van, kétségkívül a katolikus költő és a nem katolikus befogadó létérzése, sorsérzése, világfelfogása között, de ha ezt áthidalhatatlannak véljük, akkor hasonlóan áthidalhatatlanná válik a megértés szakadéka minden jelenkori befogadó és a történelmi vagy a vallási hagyományba illeszkedő műalkotás között, sőt minden nem azonos világszemlélettel bíró befogadó és az azt hordozó műalkotás között. (Sőt, ebben az értelemben minden írástudó léte tragikus, – ugyanakkor tágabban minden nyelvi kommunikációt folytató emberé is – a félreértettség, a meg nem értés révén, hiszen már az elnevezéssel megértési szakadék tátong a konkrét dolog és az azt jelölő jelölt között.) A történelmi távolsággal bíró hagyománnyal való minden találkozásban feszültség van, az értelmezendő szöveg történelmi szituációja és az értelmező szubjektum jelene közötti feszültség egyrészt, másrészt pedig a megismerendő szöveg, mint objektum és a megismerő szubjektum közötti feszültség. A megértés szakadéka bár nem szüntethető meg objektum és szubjektum ismeretelméleti kettőssége miatt, állítja a gadameri hermeneutika, hiszen a megértésben éppen az történik, hogy mindig másképpen értünk, mint a szerző, és mint a másik befogadó, mivel minden szubjektum másfajta elváráshorizonttal, előítéletrendszerrel, értékrenddel közelít.

A mű és az olvasó közötti megértési szakadék fölött azonban kiépíthető egy híd, ha úgy tetszik, egy hermeneutikai híd. A hermeneutika szerint elsősorban a fogalmilag megragadhatatlan, érzelmi, hangulati megalapozottságú esztétikai élmény az, amely mint esztétikai észlelés az egész mű hatását jelenti, s ennek következtében a befogadó mintegy nyitottá válik a műalkotással való további kommunikációra. Tehát, ha egy műalkotás hat ránk, akkor meg kívánjuk érteni azt, s az észlelt hatásra valamiféle magyarázatot szeretnénk találni. Ebben az esetben már nem 'naiv olvasók', hanem alapos olvasók lettünk, sőt eljuthatunk a szuperolvasó szintjére is – Riffaterre kifejezését használva –, ha utána nézünk, mit jelentett a saját korában az adott mű, milyen további léte van szövegnek, és mindent elolvasunk, összegyűjtünk e szöveggel kapcsolatban. A megértés ebben az esetben már a hatás, sőt a hatástörténet megértése is. A megértést az irodalmi mű és a hatás egységében lehet csak elgondolni – Hans-Georg Gadamer szerint. A megértés szándéka a befogadót képessé teszi a művel való beszélgetésre, így a szöveg egyfajta kihívást jelent számára, melyet értelmeznie kell. Az aktív olvasó e dialógus révén, a kérdés-válasz logikájára építve teremt meg a hermeneutikai hidat. A megértés folyamatában így két horizont összeolvadása történik meg, a megértendő szöveg történelmi és hatáshorizontja és a mindenkor befogadó saját horizontja, a hermeneutikában ezért minden megértés már hatásnak is bizonyul, hatástörténeti tudatnak. Azaz a mű létehez tartozik az értelmezése, értelmezéssorozata is, és ebbe már beletartozik az is, ahogy mi magunk értjük.² Tanulmányomban Sík Sándor méltatlanul elfeledett vallásos

¹ SÍK SÁNDOR: Keresztény tragikum. In: Sík Sándor: Kereszténység és irodalom. Válogatott írások. Vigilia, 1989. 47-48. o.

témájú drámáját, az *Alexius* című művének hermeneutikai olvasatát vázolnám.

A vallásos irodalom egyik régi, a középkorban gyökerező drámai műfaját, a misztériumot eleveníti fel *Sík Sándor* a *Salamon király gyűrűje* című, 1916-ban megjelenő, és az *Alexius*, 1917-ban kiadott darabjaival. Ekkor írja *Ébredés* című tragédiáját is.³ E három korai drámából az *Alexiust* emelném ki. A kortársi fogadtatás és *Sík Sándor* visszaemlékező értékelésével párhuzamosan magam is úgy vélem, hogy ez az egyik legértetesebb és legszebb darabja ebből a korai, pályakezdő időszakból. A kortársi kritika szerint a dráma műnemén belül a vallási témájú misztériumoknak és oratóriumoknak – *Salamon király gyűrűje*, *Alexius*, *Adventi misztérium* (1933), *Advent* (1935) darabokra utalva – jobban kedvezett *Sík Sándor* lírikus alkata, míg a történelmi tragédiák világának – *Zrínyi* (1923) és az *István király* (1934) darabjaira utalva – már kevésbé. Megjegyzem, ez utóbbi megállapítással nem értek egyet, ahogy ezt bizonyítani is szeretném egy később megjelenő monografikus jellegű könyvemben, melynek címe: *Sík Sándort is olvasva*.

Az *Alexius* alapkérdése, problémafelvetése túl az egyéni ihletettségen, minden mélyen vallásos ember közös problémája lehet: miképpen illeszkedhetik bele az emberi közösségbe az, akit Isten 'magáénak' követel? Vagy konkrétan: mit 'ér' az ember, ha Isten kiválasztotta; hogyan válhat hasznára az emberi közösségnek a 'Szent'?

Rónay György két vonatkozásban is aktuálisnak értelmezi a művet: egyrészt az első világháború szomorú aktualitásaként: „az egyetemes humánium, a szeretet panasza a testvére emberek egymást öldöklése láttán (...), az evangéliumi szeretet nevében utasítja el a hatalom és a fegyverek erőszakosságát”; másrészt egyéni aktualitásnak véli, egy választásra kényszerítő életprobléma feloldásának tekinti, mivel a *Szent Elek* élettörténetét feldolgozó misztérium témája egy olyan vagy-vagy dilemmára épül, amely a fiatal pap-költő ekkori életproblémájára utalhat szerinte: „*Alexius* nem elégedhetik meg az evilági boldogsággal, az ő hivatása az Egész(...) *Alexius* alakjában saját maga is választott.”⁴ Pár évvel korábban *Sík Sándor* is választott a világi élet és az Istenének teljes mértékben elkötelezett papi életforma között, félmegoldás nem létezett számára. Erre az éles vagy-vagyként felfogott választásra meglehetősen dermedten és értetlenül tekinthetünk ma már, hiszen egyszerűen felfoghatatlan számunkra, miért kényszerítette magát illetve hőstét ilyen éles és kizárólagos döntésre, miért nem tudta elfogadni a világi és egyben keresztényi életformát. Talán némi magyarázatot adhat *Alexius* válasza e dilemma kapcsán az utolsó jelenetben,

² HANS-GEORG GADAMER: Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata. Gondolat, Bp., 1984. 13. o.

³ Első drámájának, az 1916-ban írt és az iskolai színjátszás keretén belül bemutatott *Ébredés* című háromfelvonásos darabjának - melyet a Budapesti Kegyes-Tanítórendi Főgimnázium diákjainak jótékony célú előadásának keretében, 1916. febr. 29-én, az „Uránia tud. színházban” mutattak be - alaptörténete meglehetősen egyszerű: a kényelmes életvitelben s a család szerető gondoskodásában felnevelkedett ifjút, Morvay Miklóst, aki a többiek háborús lelkesedését mérhetetlen ostobaságnak tartja, besorozzák, s a harctéren - hősiesség haláláig - megtapasztalja mindazt, ami együttérző és önfeláldozó emberré teszi: a testvériességet, a szenvedést, a tűrést, az erkölcsi helytállást. A diák-hős, a tanár-hadnagy, a paraszt-honvéd alakjaiban azonban ott kísért egyfajta kettősség: a hatalomnak kiszolgáltató és annak háborús parancsait követni kénytelen ember, és az Ember, aki retteg, tűr, érez és embertársaiért mégis felelősséget vállal, akár élete árán is. Az éppenhogy 18 éves fiatal Morvay lelki 'ébredése', azaz a nagy életköteleességek felismerése ez a darab, s katartikusan tragikus halála a háború értelmetlenségének gondolatát, annak 'ébredését' erősíthette fel a nézőben és olvasóban, 1916-ban.

⁴ RÓNAY GYÖRGY: Az „Alexius”-tól a „Tizenkétszázévi koroná”-ig. Vigília, 1948. 9. füzet, 176. o.

amennyiben elfogadjuk az analógiát, Rónay György nyomán, kettőjük – a szerző és hőse – közös életdöntése között. *Alexius* 'szentként' hazatérve szembesül elhagyott, boldogságot ígérő világi múltjával, s ekkor indokolja meg, miért is választotta Isten hívó szavának követését:

„A jó kel itt a jobb ellen csatára,
Az ég ellen az ég-szerette föld.
Fél-lelkem fél-lelkemre. *Glaucusom*,
A legnagyobb, végső harcom ez.
De én fél lenni, nem tudok!
Kettőt akarni, félig, nem tudok.
Meg kell gyilkolnom az egyik felet,
Vagy elhull mindkettő a másikatól.
(...)
Nincsen alkuvás.
Az én utam világos: *Marcona*,
Kegyetlen út, de Óhózzá vezet,
Aki a minden.”

Másrészt egy rövid kitérő erejéig érdemes utalni azokra az életrajzi jellegű tényezőkre, melyek érzékeltetik e vagy-vagy választás jelentőségét és egyfajta predesztináltságát *Sík Sándor* életében. Nyilván, az utókornak ma már csak találgatni lehet, hogy milyen tényezők együttes hatásaként maradt piarista szerzetes, majd lett 1911-ben felszentelt pap. Édesanyja kívánságának tiszteletben tartása, hiszen a családi legenda úgy tartja, hogy férjének korai halála után fogadalommal kötelezte el magát, hogy mind az öt gyermekét Isten szolgálatára neveli? Az atyai példaképek – *Palásti Gyula*, *Zimányi Gyula*, *Izsóf Alajos*, *Schütz Antal* – iránt érzett személyes jellegű kötelességtudat? A szerelmi csalódása? Istenhite? A vagy-vagy választás iránti elkötelezettsége, a fél-lélekkel élni nem tudás, ahogy azt az *Alexius* című misztériumában is megfogalmazza? Vagy egy szélesebb érvényű történelmi, társadalmi meghatározottsága érvényesült személyes életlehetőségeinek? Vagy mindez együtt? *Sík Sándor* szülei zsidó származásúak: (mégpedig anyám állítása szerint mindkét ágon tiszta és keveretlen. Ugyancsak tőle tudom, hogy családi hagyomány: mindkét szülőm mindkét ágon papi családból származik) – írja naplójegyzeteiben⁵. Édesapja, mint 'liberális katolikus' ügyvéd és jogász szinte tipikus képviselője volt az úgynevezett idegen értelmiségi elemeknek, akik az átkeresztelkedés gesztusával, a névmagyarosítással⁶ keresték helyüket a lassan polgárosuló, XIX. század végi, századeleji magyar társadalomban. Körükre egy sajátos, az úgynevezett (*honorácior*) értelmiségi rétegtől eltérően – akik még a magyar vagyonos nemesség normái szerint próbáltak élni és azt mintegy kiszolgálni – önállóbb és (intellektualizált, urbanizált életforma) volt a jel-

⁵ Naplójegyzetek. In: A százgyökerű szív. Levelek, naplók, visszaemlékezések *Sík Sándor* hagyatékából. Magvető, Bp., 1993. Szerkesztette: Szabó János. 205. o.

⁶ „SÍK-SCHIK: Magyarországon is sűrűn előforduló zsidó családnév, amely állítólag a „sem jiszóel kodós” /Izrael neve szent/ kezdőbetűinek összevonásából keletkezett. Ezt a nevet olyan családok vették fel, amelyeknek valamelyik tagja mártírhalált halt.” A Magyar-Zsidó Lexikon ezután a 3. és 4. cikkben említi meg id. *Sík Sándor* ügyvédet és *Sík Sándor* „kegyesrendi áldozár”-t, költőt és tanárt, mint áttért keresztényeket. In: Magyar-Zsidó Lexikon. Budapest, 1929. Szerkesztette: Újvári Péter.

lemző. Elsősorban ez az értelmiségi réteg volt a fenntartója, fogyasztója és fejlesztője a kor szellemi, tudományos, művelődési életének. Az értelmiség e rétegének érvényesülési útja mégis korlátozott volt, vagy egyházi, vagy szabad szellemi pályákon realizálódott, mivel „az államapparátus felső és közép szintjein igyekeztek kiszorítani a magyarságukban kifogásolható elemeket).⁷ Ha ebből a társadalmi meghatározottságból tekintünk Sík Sándor szerzetesi majd papi hivatására, akkor esetleg egy tipikus életútnak is vélhetnénk. Ezen túl befolyásoló tényezőnek tarthatjuk a századfordulón megújuló katolikus szellemiség erőteljes hatását is. Rónay Lászlót idézve: (A megújulás gondolatának szorgalmazói jó érzel-
kel eszméltek rá arra, hogy aktív katolikus tömegeket csak akkor teremthetnek, ha megnyerik ma-
guknak a diákságot. Még a papság körében is fenyegető méreteket öltött az elvilágosiasodás, a hit-
buzgalmi lapok nem szűntek meg panaszolni, hogy a papi hivatást választók nagy része csak azért
lép e szemináriumokban, hogy biztosíthassa majdani – nem mindig szerény – jövedelmét. A szá-
zad utolsó két évtizedében azonban valamelyest változott a helyzet, a papnevelésben egyre felké-
szültebb lelki vezetők jelentkeztek, s országos szinten megszervezték az úgynevezett kis szeminá-
riumokat, amelyekben a gimnázium akkori negyedik osztályától kezdve folyt a papi hivatásra tör-
tendő kiválasztás és nevelés munkája, bár eleinte meglehetősen vontatottan. A középiskolás diák-
ság lelki vezetését, érdeklődésének tudatos irányítását szolgálta az egyik legnagyobb hatású diák-
lap, a Zászlónk, amely a század első éveiben indult. Ebben kezdte pályáját Sík Sándor).⁸ Mind-
emellett érdekes momentum a 1960-ból származó Sík Sándor-i életrajzi visszaemléke-
zésnek, hogy választási kényszer esetén, ‘s ez a valószínűbb’, inkább a rendből lépett
volna ki, minthogy hagyta volna meghalni magában a költőt, az író. S bár költőként bi-
zonos korlátozottságokat kellett elviselnie – például Schütz Antal kívánságára kérte vis-
za a *gattól* verseit 1910-ben, Sík Endre állítása szerint, mégis a vagy-vagy helyzetű
döntésre költészetének eredendően vallásos jellege miatt is, nem került sor.⁹ A század
első évtizedeiben a ‘diadalmasan’ megújuló katolikus egyháznak egyszerűen szüksége
volt egy pap-költő modern hangjára, istenes költészetének, vallásos írói munkásságá-
nak mélyen emberi mivoltára.

Az *Alexiusban* Sík Sándor megtartja a középkori drámatípusok legfőbb követelményét – a misztérium és a mirákulum műfaji jegyeit keverve – : a földi élet megoldhatatlan konfliktusait, értelmetlenségét, eredendően meglévő boldogtalanságra predesztináltsá-
gát a vallásos hit és az isteni kegyelem oldja fel. A témaválasztás és a műfajiság a keresz-
tény szellemiség hagyományára épít, mégis a XX. századi modern dráma jellegzetessé-
geit is hordozza ez a darab. Egyrészt abban, hogy a konfliktussorozatban nem az ember
áll szemben az emberrel, illetve az emberi közösséggel – valamely általa pozitívnak vélt
érték érvényrejuttatásáért –, s nem az ember áll szemben Istenével, vagy az általa ka-
pott végzetes sorssal. A darab hőse, *Alexius* önmagával küzd, s ellenfele önmaga me-
növekedett individuuma, tartalomnélküli nagyságtudata. S amikor ezt a nagyratörő,
emberi egót a szenvedés, a fájdalom és az önmegtartóztatás révén legyőzi önmagában,
és esendő, elesett névtelenként már nem a gazdag *Eufemianus* fia, sem a császár barát-

⁷ SZABÓ JÁNOS: A modernizáció keresztelőjétől a tragikus optimizmusig. (Sík Sándor vázlatos pályaraj-
za). In: A százgyökerű szív. 411-412. o.

⁸ RÓNAY LÁSZLÓ: Arcképvázlat Sík Sándorról. In: Rónay László: Társunk az irodalom. Szépirodalmi,
Bp., 1990. 227-228.

⁹ Vö.: Életrajzi beszélgetések. In: A százgyökerű szív. 372-398. o.; Sík Endre visszaemlékezése. In: A száz-
gyökerű szív. 399-400. o.

ságát és bizalmát élvező szép, erős és bátor ifjú, sem a boldog leendő férj, hanem egy megcsúnyult, szegény, haldokló, de Istenének mindent odaadó koldus, akkor és ezáltal oldódik fel földi boldogtalansága. E belső konfliktussorozat modernsége mellett hasonlóan egy másik modern vonása a darabnak a látszólagos cselekménytelenség, a lényegi történések áthelyeződése a külvilágból a bensőbe. Megjegyzem, a korabeli kritikák ezt az újító törekvést a drámai akció szegénységének vélték.¹⁰

A misztérium kompozíciója a belső konfliktusok fokozására épít. A cselekménytelen történet akár egy mondatban is összefoglalható: *Alexius*, akit egyaránt szeretnek gazdag szülei, valamint a császár és annak leánya és kik minden földi jóval elhalmozná őt; a nászjég égő fáklyái között hagyja menyasszonyát, mivel egy misztikus égi szózat hívja, majd bolyongásai után, megváltozva, megcsúnyulva, senki által föl nem ismerve koldusként tér vissza a szülői házba és csak halálakor ismerik fel szerettei. Istene kedvéért elhagyta a szülői, a hitvesi és a világi boldogságot, mégis haláláig azok állandó kísértésétől szenvedett és ez a belső, csendes, lírai szenvedés, Istenéhez való hűség avatta csodatévő szentté:

*„Boldog férfiú, aki el nem csábult
A tündér világ tüzes telijétül.
Háromszor boldog, aki el nem kábult
Forgatag lelke sodró erejétül.
Százszor boldog, aki megtagadta
Az istenadta jót az Istenért.
És százegyszer, aki odaadta,
Istennek adta édes mindenét.”*

A cselekménytelen misztérium konfliktusainak tere *Alexius* lelkvilága, megvívott küzdelmeinek színtere a gondolatiság, a belső képzeletvilág, s ezek fokozására épül egyrészt a darab kompozíciós erővonala. Másrészt a paradoxonok sorozatára, melynek végső feloldása a darab végén történik meg: életében boldogtalanságot okozott szeretteinek akaratán kívül, de megdicsőült halálával boldoggá tette őket. (Ugyanakkor egy másik rejtett ellentét, hogy a 'szeretet erejével' hét éven keresztül segítette és gyógyította az idegeneket.) E paradoxon nem teszi átjárhatóvá a kétvilágot, az emberit és az isteni törvények szerinti életet, tudniillik, ha *Alexius* elfogadja a földi világ kínálta életet, akkor önmagát tagadja meg, önmagát teszi végérvényesen boldogtalanná, ha követi az isteni hívó szót, akkor családjának okoz szenvedést, ahogy ezt láthatjuk is a darabban. E paradoxont csak a hős halála oldhatja fel a darab végén, és az isteni kegyelem révén szentté válásával családjának szenvedése is mintegy értelmet nyer, s ez a felismerés teszi őket boldoggá szerettük halálának ellenére.

Az első felvonás Bizánc mellett, a császár főemberének, *Alexius* apjának, *Eufemianus*-nak a vadaskertjében történik. A császár és az apa beszélgetéséből megtudjuk *Alexius*ról, hogy *„Ő más, mint mi vagyunk. / Az emberek közt nincsen öröme, / a csenddel és magánnyal társalog legörömebb”*. Személye iránti érdeklődésünket csak tovább fokozza a császár

¹⁰ Vö.: LENDVAI ISTVÁN: Egy magyar misztériumról. Új nemzedék, 1919. márciusi szám, 14-15. o.; TARCZAI GYÖRGY: Sík Sándor: *Alexius*. Katolikus Szemle, 1919. 280-282. o.; HARSÁNYI KÁLMÁN: *Alexius*. Élet, 1919. január 5. szám 17. o.

nagyaértékelő jellemzése. *Alexius* színrelépésekor, az apjával történő dialógus során mégis inkább egy nagyravágyó, e földi világból romantikus módon elvágyódó ifjúval ismerkedhetünk meg, akinek nagyravágyása meglehetősen céltalan, de öntudata, igen erős nagyságtudata, elhivatottsága már-már gögbe – a tragikus hübriszbe – csap át:

„Alexius:

Istenem

*Ha egy szikráját éreznéd a tűznek,
Mellyel bennem a nagyság vágya tombol,
Ellobbannál egy perc alatt, atyám!
(...)*

Eufemianus:

(...)

*Én zsámolyt raktam könyvekből neked,
Hogy rájuk állj és légy másnál nagyobb,
Te elbódultál a könyvek lehétől
És megsápadt az élet vágya benned,
És lettél, mint az álomkórosok,
Bölcsek, írások, könyvek betege!*

Alexius:

*Ne bántsá, atyám, a könyveket! A könyv
Igaz barát, jóságos és szelíd.
Ha fáj, ami körülled zúg, a zaj,
Szemed lefogja halkán s átölel
Ezüstös álmok boldog városába.
Énnekem nincs testvérem, barátom:
Két testvérem van: a könyv és magány.*

Eufemianus:

*De mit nyersz, jámbor, a könyvek között?
És mit ad neked az üres magány?*

Alexius:

*Mindent. (Sóhaj.) Igaz, gyakorta semmit.
Magamat,
Egyebet semmit.*

Eufemianus:

*Gyermek, térj magadhoz.
A császár adhat mindent! Két kezéből
A nagyság arany kútfeje bugyog.
Hozzá eredj, az ő kedvét keresd!
Menj, vár!*

Alexius:

Mit adhat a császár nekem?

Eufemianus:

Mindent. Hatalmat, kincset, hírnevet!

Alexius:

Szegény császár! Hatalmat ad nekem?

Száz emberen? ezeren? Millián?

Mi az nekem? Tíz csepp az óceánban,

(...)

Az én szomjam a császár el nem oltja.

(...)

Eufemianus:

Szegény fiú, lázban beszélsz!

Alexius:

Lázban, de ezt a lázat el nem oltja

Az óceánnak minden hűvössége!

Eufemianus:

Erős vagy, szép vagy, ifjú és okos!

Alexius:

Bíboros rongyok semmiségemen!

Eufemianus:

Nagyság, jövő előtted!

Alexius:

Épp ez öl meg:

Minden lehetnék, semmi sem leszek.

Eufemianus:

Első vagy az udvar ifjai között.

Alexius:

Hüvelyknyiek közt araszos király!

Eufemianus:

Nem értelek, szegény, bódult fiú.

Alexius:

Atyám, hát nem látod, hogy körülöttünk

Minden, de minden olyan törpe!

Eufemianus:

Én

Csak azt látom, hogy beteg vagy, fiam.

És azt tudom, hogy vár rád a császár.

És menned kell hozzá. Parancsolom.

Alexius (szelíden):

Ne búslakodjál, én atyám, miattam.

Te jó vagy és szeretsz és én szeretlek,

És amit mondasz, örömmel teszem.

Merre a császár?"

A drámai dikció filozófikus emelkedettsége több esetben is *Madách Tragédiáját* juttatja eszembe, nem véletlenül, hiszen *Alexius* is létének értelmét keresi maga-megálmodta száguldó képzeletvilágában.

„Mire való az élet? Mért születtünk?

Mit kezdhünk e rossz élettel itt

Ebben a pillanatnyi létben,“

A másik – kompozíciós – hasonlatosság a *Tragédia* 'álomjelenetei' és az *Alexius* belső látomásjelenetei – az első felvonás hatalom-víziójában, a második felvonás égi-földi-szerelem ellentétére épített képzeletbeli jövőképében és az utolsó felvonásban a 'kísértő'-vel történő dialógusban fedezhető fel. Az elsónél például arra a belső vízióra gondolok, amikor a főhős megmenti a császárt a vadkan támadásától, majd a császári kegy jutalmaképpen a római hadak fővezérségével felruházott *Alexius* szinte 'végigálmodja', pontosabban belső képzeletvilágában éli át a hatalomgyakorlást, annak céltalanságát és ennek nyomán elutasítja azt. Gondolati úton jut el a *Tragédia* egyik romantikus tételéhez, vágy, eszmeiség és annak gyakorlati megvalósulása közötti feszültség felfedezéséhez:

„Csodálatos! Egy perc! Mi változott?

Amire vágytam: itt van a kezemben.

(...)

Csak addig szép a vágy, ameddig álom?

A teljesülés első perce már

Megsápasztja az álmok aranyát?“

A világbíró hatalom csömörét – akár a belső látomáson keresztül is – megérző *Alexius* tovább keresi azt, ami létének értelmet adhat. S *Vörösmarty* romantikus *Csongorjához* hasonlóan találkozik a három jelképes alakkal: a már szomorú és a hatalomból kiábrándult *Xerxessel*, aki csupán egy rabszolgacsorda ostorosa volt, *Nagy Sándorral*, akinek nem akadt Homérosza, és *Caesarral*, aki nem tudott meggyőzni egy baráti szívet. Majd a világi hatalmat elutasítva másfelé néz, – és *Csongor* választásával párhuzamosan a szerelmet – a császár leányának szerelmes szavát követi.

A második felvonásban azonban e szerelem, *Adriatica*, a császár leányának és *Alexiusnak* a násza a szerelmen való túlnövés misztikus víziójának megvalósulatlan ál-

dozata lesz. Kettőjük dialógusában szembenáll a nem evilágból való szeretet rajongója, *Alexius* és az uráért földi szerelemmel epedő asszony. *Adriatica* kérdésére, hogy *Alexius* miért szereti, így válaszol:

Alexius:

Mert te vagy a nagy, édes Felelet!

Adriatica:

Nem, nem! Az nem vagyok. Tied vagyok!

A te Adriaticád!

Alexius:

Mert te vagy

A Titok.

Adriatica:

Nem, nem! Nem vagyok titok.

Alexius:

Mert a mindenség muzsikája vagy!

Adriatica:

Nem, nem, szegény kis lány vagyok,

De a tied.

Alexius:

Mert te vagy az Igen,

És Végtet vagy és Végtelenség,

És Valóság és Örökkévalóság.

Adriatica megriad ettől a „különös” földöntúli szerelemtől, s a párbeszéd folytonosságában *Alexius* is megfogalmazza vagy-vagy választásának lényegét: 'Egy asszonyt szeressen s benne és általa Istenét vagy Istenét szeresse s benne a mindent?' Hallva az égi hívó szót, fájdalommal telítve bár, mégis ez utóbbi mellett dönt.

Adriatica:

Nem, nem, nem! Ne mondd ezt, Alexius!

Úgy félek ezektől a különös,

Nehéz szavaktól.

(...)

Adriatica levetné fátylát, de *Alexius* nem engedi:

„Nem, nem, ezt a szerelmet nem adom!

Nem dobom oda prédául a csóknak!

Ó, kegyetlen és vérengző a vágy!

Örvény és sivatag! Szörnyeteg az!
Rettentő torka nyelni, nyelni vágy,
És mélye végtelen.
(...)

Túlságosan szeretlek, *Adriatica*.
Én akarom, mindenem, hogy virulj,
Ifjan, fehérén diadalmasan.
És akarom, hogy szerelmünk viruljon,
Ifjan, fehérén, diadalmasan,
És mindörökké, *Adriatica*,
Én nem illelek tégedet.”

Alexius emberfölköttsége, a hívó misztikus égi szózat követése fájdalmat okoz elhagyott feleségének, idős szüleinek, így szinte a „sajátmaga fonákjából indul el szédítő útjaira, hogy lezuhanva, összetörve, de sallangos súlyaitól megszabadulva szálljon most már éteri könnyűséggel a minden földi nagyravágyásánál szédítőbb magasságok felé.”¹¹

Eddig maga irányította sorsát, de *Adriatica* elhagyásának akarata már nem egészen az övé. Ez a sorsdöntő akarat már nem emberi, most már nem megy, hanem inkább sodortatik tovább:

„Nem tudom, merre, nem tudom, hova,
És nem tudom, miért. Csak azt tudom,
Hogy kell. Erősebb nálam ez a törvény.
És azt tudom, hogy megszakad a szívem
Utánad, *Adriatica*.”

Fájdalmas mégis determinisztikusnak tűnő indulásában a házába visszatérő – Szentföldre igyekvő – zarándokok segítik. Hajójuk Edesszában köt ki, ahol egy a polgároktól és még saját édesanyjától is elűzött bélpoklos kislányt gyógyít meg pusztán azzal, hogy megsajnálva, szeretettel átöleli és megcsókolja. A tömeg szentként tiszteli ezután, hiszen Isten általa „beszélt”. Betegeket gyógyít, majd a nép kérésére, ám az udvari pap intése ellenére beszédet tart. A misztérium műfaji követelményeihez, *Szent Elek* legendájához való hűség némiképp csorbítja azt a befogadók előtt folyamatosan kialakuló jellemfejlődést, melyet e beszéd nyomán – a már szentként tisztelt – *Alexius* alakja megkívánna. Egyszóval, aki nem ismeri a műfaji és tematikus hagyomány követelményeit, annak szinte érthetetlen az a hirtelen bekövetkező változás, amely a céltalanul nagyravágyó, e földi világból elvágódó, útrakelő, zarándokló ifjú és a kellő motiválatlanság hiányában hirtelen Isten kiválasztottjaként elénk lépő *Alexius* alakja között fennáll. Ezt a motiválatlanságot némiképp ellensúlyozza az, hogy gyógyító erején, kiválasztottságán maga *Alexius* is meglepődik, illetve az a tény, hogy nem saját akatából lett szentté, hanem Isten kiválasztottsága által:

„Zarándok: (*Alexiushoz*)

¹¹ HARSÁNYI KÁLMÁN: *Alexius*. Élet, 1919. január 5. szám 17. o.

Uram!... Ki vagy te, hogy ilyen kiáltó
Eleven szóval szól hozzád az Isten?
Kihez küldött az Isten engemet?
Én boldog szolga (Megcsókolja Alexius kezét.)
Áldj meg engemet!
Nézzétek emberek! Itt áll a szent,
Kinek csókjától megtisztul a poklos!

Hangok:
Menjünk a szenthez!... Az Isten beszélt.

Alexius (mintegy önkívületben):
Isten beszélt..."

A misztérium műfaji kívánalmainak megfelelően Alexius motiválatlan, hirtelen jellemváltozásában az isteni küldetéstudat misztikus, irracionális jellegét érvényesítette Sík Sándor. A szentek Isten kiválasztottjai, sorsukat nem önmaguk és nem az emberek irányítják. Bár 'bűnös, tudatlan és szegény és prédikálni is méltatlan', mégis olyan hatású beszédet tart, melyet az emberek őszinte bűnvallomása és megtisztulása követ. A szeretetről tartott mélyen emberi beszéde – mely Pál apostol első levele a Korinthusbeliekhez intéssorozatára és 'szeretet-dicséretére' valamint Asszisi Szent Ferenc himnuszaira asszociáltat – egy újabb bizonyítéka annak, hogy rajta keresztül a „Lélek szólt” ajkairól. E beszéd utolsó részét idézem:

„Szeressetek, nagyon szeressetek,
Mert ez az egész törvény s a próféták.
De másképpen szeressünk, édesim,
Nem, mint a világ fiai szeretnek.
Nem szeret, aki csak egyet szeret,
Nem szeret, aki keveset szeret,
Nem szeret, aki szeret is, nem is.
Aki azt mondja neked, hogy szeret,
És más valakit gyűlöl az! Anyák:
Ha fiaitokat úgy szeretitek,
Hogy elvennétek számára a másét:
Mondom nektek: farkasok vagytok.
Nem édesanyák, gyűlölői
És gyilkosai tenfiaiatoknak!
A szeretet nem tud határokat:
Mindenkit, mindent magához ölel
És kifosztani vágyik önmagát,
És odaadni mindent és magát,
És mindeneknek lenni mindene.

Szeressétek a kisgyerekeket,
Mert bölcsőbbek és jobbak nálatok,

És mert az Úr nagyon szerette őket.
 És tanuljatok tőlük. Szeressétek
 Az ég madarait s tanuljatok
 Könnyűnek lenni és dalolni tőlük.
 Szeressétek a dalt. Ültessetek
 Virágokat a házatok körül,
 Szeressétek a fákat és meleg
 Vackot vessetek az őrző kutyának,
 Simogassátok meg az árva bárányt
 S a kis csikónak cukrot adjatok.
 És mossátok meg szép fehérre mindig
 Testeteken minden ruhát,
 És legyetek tiszták a lelketekben,
 Hogy minden este megörüljete,
 Mikor a tennen szemetekbe néztek.
 Most vár a templom mindnyájatokat,
 Menjete, be és imádkozzate,
 Énrtem bűnösért is!"

A harmadik felvonás második részében *Alexius* már hét éve Edessza városában van, a templom mellett, az utcán él, gyógyít, lelki vigaszt nyújt, ételmet ad a rászorulóknak. Apró jelenetek, párbeszéddek sorozatából bontakozik ki előttünk, mint a földi önmegtagadás szentje, a mindenét másoknak adó nincstelen ember, a szeretet prófétája. A jelenetek kompozíciója egyrészt az ellentétekre épít: a város különböző rangú embereit – a gyermekeket verő mesterembert, a gazdag ifjút, a kapitányt, a kormányzót, a filozófus *Baziliust*, az udvari papot, a kormányzó leányát, a híres színészt, *Aspasiát*, a csatlósokat – állítja szembe a főhőssel, s e dialógusokból szinte megdöbbentő eleven-séggel rajzolódik ki azok gyarló jelleme. A kompozíciós ív másrészt *Alexius*nak, a Szentnek, a hívei által egyre növekvő dicsfényének fokozására épít, olyanannyira, hogy a jelenet végén a templomból kicsendülő isteni szózat hívja magához. Kísértés-ként értelmezi, szinte fut, menekül a templomból a sugárzó szózat és dicsfény elől: „*Akárhova! Csak innen el!... Talán haza!*” – kiálltja *Glaucus*nak, legjobb barátjának, egy kilenc éves kisfiúnak. A harmadik felvonás e meglehetősen talányos befejezése nem véletlen, hiszen az olvasó további érdeklődését mintegy felfokozza ez a rejtélyes zárás: miért futamodott meg a szentként élő, Istenét szerető *Alexius* a hívó isteni szózat elől? Miért megy haza? A kortársi kritikában is meglehetősen eltérő értelmezéseket olvashatunk erről a jelenetről. Teljes egészében félreolvasta a misztérium III. felvonásának utolsó pár oldalát *Tarczai György*: „*Alexius*nak a szeretet hatalmával mindeneket meghódító szentsége egyre növekedő ragyogásával fokról-fokra bontakozik ki szemünk előtt s ugyanazt a rajongást lobbantja föl az olvasók szívében, amelyet iránta hova-hamar Edessza minden rendű és rangú embere érez s amely elől, amikor látja, hogy Istentől is elrekeszti, futva menekül, kezdetben maga sem tudja hová, ‘talán haza.’”¹² *Alexius*t Istenétől elrekesztő tömegről szó sincs a kérdéses szövegrészben.

12 TARCZAI GYÖRGY: Sík Sándor: *Alexius*. Katolikus Szemle, 1919. 280-282. o.

Harsányi Kálmán kritikájában szintén e jelenetet teszi kérdésessé, de nem az isteni szózat elől való menekülést találja rejtélyesnek, hanem a „talán haza” kijelentés ‘bágyadtságát’ kifogásolja. Mivel szerinte a hazavágyódás, Adriaticával való találkozás, a szerelem mélyen emberi érzése magyarázatot adhatna az Edesszából való titokzatos menekülésre. Ugyanakkor „mélyebben emberin hatna ránk az utolsó felvonásnak az a legendától messze eltérő kitűnő leleménye, hogy a földiekhez szóló búcsúlevelet szorongató megdermedt szent kezek apának, anyának, császárnak, pápának, mindenkinek ellenállnak, csupán Adriaticának, az elhagyott, eltaszított feleségnek nyílnak meg. Haloványan – és visszafelé – ugyan már ez is sejteti, hogy a legfőbb földi érték még a megdicsőült szent szemében is ez az elfojtott szerelem volt, de miért ne tudhatnók meg a dráma folyamán, drámai akcióban, hogy ez a szerelem mindig lobogott, s Adriatica volt a mágnes, mely hazavonta? Pompás alkalom kínálkozott volna e lényeges fordulóponton arra, hogy a hős ne csupán sodródjék oda, ahol a végzete be fog telni, hanem ő maga akarja, s szép, lobogó, drámai akarással vívja meg a döntő kísértést.”¹³

Ahelyett, hogy Harsányi Kálmán nyomán átírnánk a darab utolsó felvonását, játszunk el azzal a gondolattal, miért jobb az eredeti Sík Sándor-i megoldás a kritikus által javasolttal szemben? *Alexius* nem tragikus hős, a darab elején bár annak indul, de a misztériumnak megfelelően, az isteni küldetéstudattól vezérelve már nem tragikus szereplő, hanem Isten titokzatos törvényét követő ember. Azt a bizonyos döntő kísértést, – amit Harsányi Kálmán javasol – *Adriatica* tiszta és megszenvedett szerelmének újabb és ismételt elutasítását már nem cselekedtetheti *Alexiussal* a szerző, hiszen már eddig is túl sok szenvedést okozott szeretteinek akaratan kívül, még egyszer nem okozhat fájdalmat a – szinte hasonló szentté magasztosodott – rá hűségesen váró *Adriaticának*. Hiszen ez *Alexius* alakjával, a sanctus attribútumaival állna szemben. A misztérium kompozíciójának íve nemcsak a földi értékeket elvető sorozatos döntésekre épít, hanem emellett *Alexius* teljes önfeladására, arra, hogy saját vágyait, reményeit, boldog múltját, szeretteinek emlékét, a ‘sok jót’ a jobbért, az ‘ég szerette földet’ az ég szeretetéért, mindenét és végül önmagát, önmaga fájdalmas énjét is odaadja Istenének.

Visszatérve a harmadik felvonás utolsó talányos jelenetéhez – miért menekült el *Alexius* a hívó isteni szózat elől –, ezt a negyedik felvonásban a kísértővel folytatott dialógus értelmezi utólag számunkra, mintegy visszacsatolva e szövegrészre. E dialógust körbeveszi a hazatérést követő fájdalmas találkozások sorozata: kilétét fel nem fedve találkozik szinte megháborodott és szolgálai által kigúnyolt apjával, aki minden hozzá bétérő koldust a házába fogad; végighallgatja hitvesének és anyjának emlékező és visszatérésében bízó szavait; otthona, szobája, az erkély, a kert felébreszti a múltat, az „*álmok és emlékek angyalarcát*”. A kísértő ugyanazt a kérdést teszi fel, mint az olvasó: miért hagyta el hét évi ottlét után Edesszát, miért jött ismét haza, s ha már hazajött, miért nem feddi fel kilétét szeretteinek?

„*Alexius:*

(...)

Az Isten nem akarta, hogy tovább

Maradjak ott.

¹³ HARSÁNYI KÁLMÁN: id. mű 18. o.

Kísértő:
Úgy? És honnan tudod,
Hogy nem akarta?

Alexius:
Mert az emberek
Eljöttek, hogy királlyá tegyenek.

Kísértő:
De hisz az Isten hívott templomába!

Alexius:
Nem engem hívott, hozzájuk beszélt.

Kísértő:
De Ő akarta, hogy tiszteljenek.

Alexius:
Az én részem a szolgálat, nem a
Dicsőség.

Kísértő:
A dicsőségtől futottál?

Alexius:
A dicsőségtől és az emberektől.
Kellott, hogy fussak. Magamért futottam.

Kísértő:
Ha magadért futottál, mért hogy éppen
Ide tartottál? A szíved hozott!
A legigazibb éned szava volt ez!
Te nem magadért jöttél, édesem,
De Adriaticáért.

Alexius:
Érte is.
És érettük. Még egyszer legalább
Meg kellett látnom őket. A szívem
Nem bírta már.

Kísértő:
Akik szeretnek, azok várnak itt.
Akik hét éve betegek a vágytól,
A vágytól te utánad. Igazán
Nem érdemes szaladni semmiért
Odakívül. De itt, az ősi ház

Meghitt szobáiban, egy kis család,
Akik szeretik egymást, – csak azért
Érdemes élni! Vár a hitoesed,
Szívében ott ég szűzen, hófehéren,
Feléd lobogó ifjú, szép szerelme;
Nem hervasztotta meg az évek árnya,
Csak mélyítette, szépítette egyre.
És édesanyád és atyád mögötte,
Mint gazdag őszön érett, dús gyümölcsfák,
Mézes gyümölcstől súlyos ág gyanánt
Tárják karjuk ölelésre.
Eredj, adj már boldogságot nekik
És tanulj meg boldognak lenni köztük.
Amiket eddig építettél,
Homokvárak voltak, szegény fiam,
Méltók a gyermek játékos kezéhez.
De száll az év és itt a férfiúság,
A tengeren a viharok dörögnek,
Hideg van és sötét. A messzeségben
Egy kis lángocska biztat: ez a gyertya
Az erkélyen, amely térted égett
Hét esztendeje, és azóta vár,
Terád vár. (Megsimogatja) Itt az óra, kis fiam,
Eredj odabent várnak.

Alexius (alig hallhatóan):
Átkozott,
Aki kezét az ekeszarvora tette
És visszanéz.

Kísértő:
Elég a nagy szavakból!
Az élet szava hív! Talán utolszor!

Alexius:
Csak egy szót hallok, és az nem meleg,
És nem hangos. De minden eremen
Lobogva jár át, rettentő rohammal.
Egy más hívás ez! Ó, jól ismerem,
És megyek is utána! Akarom
Alkuvás nélkül a mindent.

(...)

Kísértő:
De hát
Mit akarsz még? Már mindent odaadtál.
Mit adhatsz még Istennek? Nincs tovább!
Van még valamid, amit odaadhatsz?

Alexius:

Van: Önmagam még megvagyok. A szívem
Még fáj nagyon. Még nagyon én vagyok.

Kísértő:

Nem értelek.

Alexius:

És megvan még ez a
Marcangoló, szentséges fájdalom;
Az éneket még odaadhatom!
Hogy ne maradjon semmim! Akkor, akkor,
Uram, te csak magad leszel nekem
Mindenben mindenem."

Alexius meghal. Apotheózisában elbúcsúzik a földiektől, majd egy dantei paradicsomi vízióban fogadják az ég megdicsőült alakjai, Mózes, Izajás, Dávid, A keresztes, Szent Pál, Szent János, Gábrriel arkangyal, Szent József. Halott s már dermedt kezében írást szorongat, szeretteinek írt bocsánatkérő levelét. Az isteni hívó szózatra – „Hozzátok el Istennek emberét, / Eufemianus házából a koldust” – a házhoz sereglik a pápa, a császár és kísérete, a papok és a nép. Csak Adriaticának nyílik meg a dermedt kéz és az arc mosolyog. Levele nyomán szüleinek és hitvesének szenvedése is mintegy értelmet nyer, hiszen végre megtudhatják, miért is, kiért is hagyta el őket Alexius.

Sík Sándor igen jelentősnek vélte művét több szempontból is: „Voltaképp az első komoly darabom az, amelyik egyáltalán azt gondolom a legjelentősebb maradt, az Alexius. (...) Bárdos szeretett volna belőle operát írni. (...) A Zrínyin és az Alexiuson volt idő, hogy nagyjából egyszerre dolgoztam. És az írói életem szempontjából egy nagyon jelentős egzisztenciális szerepük is volt. (...) azok után úgy éreztem, hogy szabad írónak lenni. Persze a tudományra is ráadom a fejem; azt már álomban sem gondoltam, hogy egyetemi tanár leszek. De ez már Szeggeddel függ össze.”¹⁴

¹⁴ SÍK SÁNDOR: Életrajzi beszélgetések. In: A százgyökerű szív. 398. o.

PUSKÁS ATTILA

Az Egyház identitásának megfogalmazása
a II. Vatikáni Zsinaton

1. BEVEZETÉS

Boldog XXIII. János pápa 1962. szeptember 11-én, egy hónappal a Zsinat megnyitása előtt ezeket mondta: „Szemlélnünk kell az Egyházat abban az alakjában, ahogyan előttünk áll: 'ad intra', vagyis benső mivoltában és életterejében, abban a minőségében elsősorban, ahogyan gyermekeit gazdagítja a hit világosságával és a megszentelő kegyelem kincseivel, mert Krisztus Urunk búcsúszavai el nem hanyagolható feladatot jelöltek ki számára: tanítson, imádkozzon és adjon új életet. De szemügyre kell vennünk az Egyházat 'ad extra', vagyis életterejének külső megnyilvánulásaiban is. (...) Az Egyház tanítói felelősségének tudatában nem tekinthet el attól, hogy megtanítsa az embereket arra, hogyan éljenek a földi javakkal, hogy el ne vesszítsék az örökkévalókat”.¹ A pápának ezek a szavai jól összefoglalják a legutolsó zsinat alapvető szándékát: bemutatni az Egyház lényegét és egyetemes küldetését a híveknek és az egész világnak. Az Egyház a II. Vatikáni Zsinaton mindenekelőtt önmagát tette a teológiai reflexió tárgyává, de nem öncélúan vagy nárcisztikus hajlamtól vezetve, hanem azért, hogy belső életét megújítva, Krisztustól kapott missziójának jobban megfelelhessen.² Így a zsinati dokumentumok szíve-közepének az Egyház önértelmezését átfogóan és összefüggéseiben kifejtő *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció tekinthető. Az egyéb zsinati iratok ál-

¹ Idézi CSERHÁTI JÓZSEF, *Általános bevezető a zsinati dokumentumokhoz*, in A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai, Budapest 2000, 9.

² A LG Egyházzól szóló dogmatikus konstitúció Krisztust mondja a „népek világosságának”. Ez a fény tükröződik az Egyház arcán, mellyel meg kell világosítania minden embert. A szöveg kezdő mondata mögött ott rejtőzik az egyházatyák kedvelt képe az Egyházzól, akinek nincs saját fénye, hanem Holdként Krisztusnak, a mindenkit megvilágosító és életet adó Napnak a fényét sugározza. A dokumentum első sorai tehát utalnak már az Egyház lényegi önmeghaladására, Krisztusra és az emberiségre vonatkoztatottságára. Az Egyház önértelmező reflexiója ebben a perspektívában a lehető legtávolabb áll az önelégesség vagy triumfalizmus gondolatától. Joseph Ratzinger bíboros-prefektus a LG ekkleziológijáról tartott egyik előadásában ugyancsak hangsúlyozza, hogy „a II. Vatikánium az Egyházzól szóló beszédet világosan az Istenről szóló beszédbe fűzte bele és annak rendelte alá, sajátosan teológiai értelemben akarta előterjeszteni az ekkleziológiát”. Nagyfokú arányvesztés és helytelen leszűkítése lenne a zsinati tanításnak, ha az Egyházzól szóló kijelentések a zsinat utáni recepcióban elhomályosítanák vagy elnyomnák az Istenről szóló beszédet, a teológiát. J. Ratzinger felszólalása a „Lumen gentium” konstitúció ekkleziológijáról a II. Vatikáni Egyetemes Zsinat megvalósításáról a 2000 évi nagy jubileum előkészítő bizottsága által összehívott nemzetközi konferencián, Róma 2000 febr. 27.

talában feltételezik ennek alap gondolatait, melyeket tovább részleteznek, alkalmaznak akár az Egyház belső életéről, akár kifelé irányuló küldetéséről szólnak. E tanulmány elsődleges célja a LG egyházértelmezése fő hangsúlyainak bemutatása, a többi zsinati dokumentumra csak röviden utalásokat téve.

A II. Vatikáni Zsinat szövegeinek olvasásakor számba kell vennünk azt a fontos ténytet, hogy a zsinati atyák és teológusok az Egyház önértelmezésének kifejtéséhez a Szentírás mellett nagymértékben támaszkodtak a szent hagyomány kincseire, a patrisztikus örökségre (legtöbbször idézett atyák: Ágoston, Cyprianus, Irenaeus, Tertullianus, Antióchiai Ignác), a korábbi tanítóhivatali megnyilatkozásokra (pl. XII. Pius, *Mystici Corporis, Mediator Dei*; XIII. Leó, *Satis cognitum*; a Trienti és az I. Vatikáni Zsinat tanítása), és különösen a szent liturgiára. A XX. század első felében elindult teológiai megújulás, a biblikus, patrisztikus és liturgikus mozgalom eredményeinek felhasználása nélkül elképzelhetetlen lett volna a zsinati ekkleziológia megfogalmazása. Az Egyház önértelmezésében a Szentírás, a patrisztikus örökség a korábbi tanítóhivatali megnyilatkozásokkal együtt, valamint a liturgia nem egymástól elszigetelt, hanem kölcsönösen egymásra utaló források, a teljes és élő tradíció részei. Amint a *Dei verbum* dogmatikus konstitúció fogalmaz: „*Amit pedig az apostolok áthagyományoztak, tartalmazza mindazt, ami Isten népének szent életét és hitének gyarapodását szolgálja, s így az Egyház a maga tanításában, életében és istentiszteletében megőrökíti, és az összes nemzedéknek továbbadja mindazt, ami ő maga, és mindazt, amit hisz*” (DV 8). Ha az Egyház valóságáról nemcsak a sugalmazott szent iratok beszélnek, hanem ez a valóság testet ölt és folyamatosan, elevenen jelen van a tanításban, a liturgiában és az egyházi életben, ha az Egyház a történelemben folyamatosan átadja a nemzedékeknek azt, ami ő maga, akkor érthető, hogy az élő tradíció a maga teljességében forrása az Egyház zsinati önértelmezésének.

Ezzel összefüggésben érdemes felfigyelni arra a szoros kapcsolatra, ami a szent liturgiáról és az Egyházzól szóló két zsinati dokumentum között van. A *Sacrosanctum concilium* konstitúció volt a zsinaton elsőként elfogadott dokumentum (1963. dec. 4.), mely majdnem egy teljes évvel megelőzte a *Lumen gentium*-ot (1964. nov. 21.). Az előbbi a liturgikus élet megújítását tűzte ki célul, s így szükségképpen értelmeznie kellett a liturgia, a szentmise, a szentségek, zsolozsma stb. fogalmát. A kérdésre, hogy voltaképpen mi történik ezekben a szent cselekményekben, ki a tulajdonképpeni cselekvő alany, mi az Egyház és Krisztus viszonya, nem lehetett válaszolni anélkül, hogy legalább töredékesen fel ne vázoltak volna egy funkcionális-liturgikus ekkleziológiát. Az Egyház liturgikus tevékenységét magának a liturgiának a szövegeiből és a szentírási tanításból kiindulva értelmezték, s innét fontos ekkleziológiai következtetésekhez jutottak. A szent liturgia a zsinat felfogásában kitüntetett forrása az Egyház önértelmezésének, hisz amint a SC fogalmaz: „*A liturgia ugyanis, mely által – leginkább az Eucharisztia isteni áldozatában – megvalósul a megváltás műve*’ a legnagyobb mértékben hozzásegít ahhoz, hogy a hívek életükkel kifejezzék és másoknak megmutassák Krisztus misztériumát és az igaz Egyház sajátos természetét...” (SC 2). A *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció megfogalmazásakor maximálisan figyelembe vették ezeket az eredményeket, és beépítették a dokumentumba. Így az Egyháznak a LG-ban megfogalmazott önértelmezése úgy is felfogható, mint egy töredékes, liturgikus ekkleziológia dogmatikus továbbfejlesztése szélesebb biblikus és patrisztikus megalapozással. E szoros kapcsolat okán az egyes egyháztani alapfogalmak tárgyalásánál figyelembe pillantást vetünk a SC és a LG egyházfelfogásának összefüggéseire.

Ismeretes és önmagában is sokatmondó, hogy a zsinat nem adott szabatos meghatározást, lényegi definíciót az Egyházzól. Ehelyett sok bibliai képpel, különböző teológiai értelmezésekkel, fogalmakkal közelítette meg az Egyház valóságát, mely végső soron csak a hitben megragadható, de teljességgel még így sem kimeríthető misztérium. Noha a legutolsó zsinat sem definíciót nem alkotott, sem szisztematikus egyháztant nem dolgozott ki, mégis egyházzszemléletének megvan a belső koherenciája. Az Egyház valóságának sokrétű és árnyalt leírása nem pusztán egymás mellé tett – alkalmasint ellentétes értelmezésekre is okot adó – bibliai képek és teológiai megfogalmazások halmaza, hanem egymást is értelmező, kiegészítő megközelítések egy középpont körül elrendeződő vonulatai.³ E középpont, a zsinati egyházkép koherenciáját biztosító kulcsfogalom, amint azt az 1985-ös rendkívüli püspöki szinódus nyilatkozata is megállapítja: „*A communio ekklesiológiája a zsinati dokumentumok középponti és alapvető eszméje. A Szentírásban gyökerező koinonia/communio nagy tiszteletnek örvendett az óegyházban és a keleti egyházakban mind a mai napig. Ezért a II. Vatikánum sokat tett azért, hogy az Egyházat mint communio-t világosabban értsük és átültessük a mindennapi életbe.*”⁴ Amikor a II. Vatikáni Zsinaton megfogalmazott egyházkép, egyházi identitás lényegi elemeit vázoljuk, akkor arra is szeretnénk rámutatni, hogy a zsinati tanításban szereplő bibliai-egyháztani alapfogalmak és teológiai értelmezések, mint Krisztus teste, Isten népe, eucharisztikus, szakramentális, pneumatikus, trinitárius egyházzszemlélet a *communio* eszméjében találkoznak egymással.

2. AZ EGYHÁZ KRISZTUS TESTE ÉS JEGYESE

Az Egyháznak a SC konstitúcióban megfogalmazódó önértelmezése elsődlegesen a Krisztussal való kapcsolatra koncentrál. A liturgikus cselekményekben, a szentségek ünneplésében, a zsolozsma végzésében, s mindenekelőtt Krisztus húsvéti misztériumának eucharisztikus megjelenítésében az Egyház Krisztusnak, a Főnek titokzatos testeként és Krisztusnak, a Vőlegénynek szeretett jegyeseként és társaként van jelen és cselekszik. A zsinati tanítás e két bibliai képpel értelmezi és fogalmazza meg azt az összetett viszonyrendszert, mely Krisztus és az Egyház között valóságosan fennáll, s mely egyedülálló módon fejeződik ki a liturgiában. Az Egyház, mint a Vőlegény Krisztus menyasszonya relatív önállósággal rendelkezik, valóságos alanya a liturgikus cselekvésnek, saját tevékenysége van, de egyszersmind alárendeltje is Krisztusnak, aki a fő liturgikus cselekvő. A konstitúció ezt a partneri, de ugyanakkor teljesen függő kapcsolatot általában a liturgiára vonatkoztatva a következőképpen fogalmazza meg: „*Valóban e nagy műben, amely Istent tökéletesen dicsőíti és megszenteli az embereket, Krisztus mindig maga mellé veszi szeretett menyasszonyát, az Egyházat, mely Urának hívja Őt, és általa tiszteli az*

³ Több szerző úgy vélekedik, hogy a zsinati egyházkép inkoherens, sőt ellentétes ekklesiológiákat tartalmaz. Vö. ACERBI, A., *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium”*, Bologna 1975.

⁴ *De concilio Vaticano II ut donum Dei pro Ecclesia et mundo* EV 9/1800. Vö. Hittani Kongregáció, *Communio notio* levél in EV 13/1770 is a *communio* eszméjében látja az Egyház titkát megfelelően kifejező és egy megújított katolikus ekklesiológia számára alkalmas kulcsfogalmat.

örök Atyát" (SC 7). A szentmisére alkalmazva pedig így tanít: „Üdvözítőnk az utolsó vacsora alkalmával azon az éjszakán, melyen elárultatott, megalapította testének és vérének eucharisztikus áldozatát, hogy így a keresztes áldozatát a századokon át eljöveteleig megörökítse, és így szeretett jegyesére, az Egyházra bízta halálának és föltámadásának emlékezetét ...” (SC 47).

E relatív önállóság mutatkozik meg abban is, hogy a menyasszony Egyház a szentmiseáldozat bemutatásának nemcsak valóságos, noha Krisztusnak, a fő cselekvőnek alárendelt alanya, hanem ugyancsak a Vőlegény áldozatától való függésben, de mégis valóságos értelemben tartalma is az áldozatbemutatásnak. Ezért szólít fel a dokumentum, hogy a hívek tanulják meg önmagukat Krisztussal együtt napról napra felajánlani Istennek. Ez a tudatos és tevékeny részvétel legmélyebb értelme (vö. SC 48). A liturgikus cselekményekben az Egyház Krisztustól való teljes függőségét, a neki alárendelt mivoltát és a tőle elválaszthatatlan egységét még jobban kiemeli a Fő és a test bibliai kifejezése. A liturgiában „Jézus Krisztus misztikus teste, vagyis a fő és a tagok együtt, teljes értékű, nyilvános istentiszteletet mutatnak be. Ezért minden liturgikus ünneplés, mint a pap Krisztus és az Ő teste, az Egyház műve, kimagaslóan szent cselekmény...” (SC 7). A liturgiában nemcsak az Egyház elválaszthatatlan Krisztustól, amennyiben csak a Főnek alárendelve, tőle függve, vele együtt cselekszik a Fő húsvéti misztériumát ünneplve és abban részesedve, hanem Krisztus is elválaszthatatlan az Egyháztól, amennyiben szeretett jegyesére bízta eucharisztikus áldozatának megjelenítését.

Amit a SC konstitúció az Egyház liturgikus cselekményeiből olvas ki Krisztus és az Egyház kapcsolatára vonatkozóan, azt a LG tanítása részben megerősíti, részben egy tágabb biblikus horizonton és a korábbi tanítóhivatali megnyilatkozásokra is támaszkodva (vö. XII. Pius pápa *Mystici Corporis* enciklikája, 1943) továbbfejleszti szövegének 7. pontjában, mely „Az Egyház Krisztus misztikus teste” címet viseli. A SC tanításához képest itt háttérbe szorul a menyasszony-vőlegény bibliai kép, és nagyobb teret kap az Egyháznak, mint Krisztus testének az értelmezése. A szöveg, úgy tűnik, ez utóbbit önmagában is elégségesnek tartja annak a kapcsolatnak az érzékeltetésére, amely Krisztus és az Egyház között van. Pontosabban, nem is annyira Krisztus és az Egyház, a Fő és a test, hanem a Fő és a test tagjai, Krisztus és az egyes keresztények, valamint a keresztények egymás közötti kapcsolatáról beszél. A páli Krisztus-test teológiára⁵ építkező szövegben három fő hangsúlyt észlelhetünk. (1) Minden hívő Krisztus testének tagja, azaz személyes, ontológiai kapcsolata van Krisztussal, magának Krisztusnak az élete árad belé. A Krisztussal való közösség és a hozzá történő hasonulás kezdete a keresztség, beteljesedése az Eucharisztia ünneplése és vétele. (2) Krisztus Lelkének közlése formál bennünket az Ő titokzatos testévé. A Krisztushoz történő hasonításunk munkálója a Lélek, aki ugyanaz a Főben és a tagokban. (3) Közösségünk Krisztussal, részesedésünk ugyanabban a Lélekben közösséget teremt a hívők között is, a tagok élő organizmussá, Krisztus titokzatos testévé egyesülnek. Ebben a testben, az Egyházban a különböző tagok sokféle adományt és szolgálatot kapnak ugyanattól a Lélektől az egész test építésére. „Ugyanaz a Lélek személyesen, a maga erejével és a tagok belső összetartozásával egyesítően a testet, létrehozza és sürgeti a szeretetet a hívők között” (LG 7).

⁵ Vö. Róm 12,5; 1Kor 10,16 sk; 1Kor 12,12-27; Kol 1,18; 2,19; Ef 1,22; 4,1-6.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy ez a Krisztus-test központú ekkleziológia képes kifejezni a föltámadott Krisztus eleven, maradandó jelenlétét az Egyházban; az Egyház vele, mint Fővel való elszakíthatatlan, függő kapcsolatát; minden egyes hívőnek Krisztushoz fűződő személyes, ontológiai viszonyát, valamint az egyháztagok belső, lényegi összetartozását⁶. A szöveg kifejezetten használja a *communio* kifejezést, arra utalván, hogy részesedésünk az Eucharishtiában felemel bennünket a Krisztussal és egymással való közösségre. A Krisztus eucharisztikus testének vétele formálja, építi Krisztus titokzatos testét, az Egyházat.

3. ISTEN NÉPE

Már a SC konstitúcióban szó esik az Egyházzól, mint keresztény népről (*populus christianus*: SC 14), mint a püspökök vezetése alatt egyesült és rendezett szent népről (*plebs sancta sub Episcopis adunata et ordinata*: SC 26), s mint a közös liturgiában teljesen és tevékenyen résztvevő Isten szent népéről (*in plenaria et actuosa participatione totius plebis sanctae Dei*: SC 41). A zsinat tanítja, hogy a liturgikus ünneplés alanya Isten egész szent népe. A liturgiában való teljes, tudatos és tevékeny részvételre minden hívő, az egész keresztény nép mint „választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép” (1Pt 2,9) a keresztségéből fakadóan jogosult és kötelezett (SC 14). Ugyanakkor a liturgia a püspök körül és vezetése alatt egyesült és rendezett szent nép ünneplése, melyben a tagok állapotuk, szolgálatuk szerint különböző módokon vesznek részt (SC 26; 41). Ennek megvalósulása esetén a liturgia láthatóvá teszi az Egyház egyetemes testét, maga az Egyház a legkiválóbb módon lesz láthatóvá. Ezeket a gondolatokat viszi tovább és fejt ki részletesen a LG Isten népéről szóló második fejezetének az általános papságot tárgyaló része (LG 10, 11).

A *Lumen gentium* a második fejezetét teljes terjedelmében az Egyház, mint Isten népe gondolatának szenteli (*De populo Dei*). A zsinat itt egy korábban kellően figyelembe nem vett bibliai kifejezéssel, az Isten népének eszméjével egészíti ki a Krisztus-test központú egyházszemléletet. Ez alkalmasnak bizonyult arra, hogy megfelelően jelezze a nem katolikus keresztényeknek és a nem keresztényeknek a Katolikus Egyházhoz fűződő sokrétű viszonyát, jobban kiemelje az Egyház történelmi dimenzióját, valamint az egyháztagok közösségi összetartozását. Az Isten népének eszméje elsősorban ezen a három ponton tűnt hasznosnak, sőt nélkülözhetetlennek.⁷

Míg a Krisztus-test gondolatra építkező szemlélet csak az egyháztag/nem egyháztag alternatívában tud gondolkodni, mégpedig a hármas *vinculum* (*symbolicum*, liturgicum, hierarchicum, azaz közös hit megvallása, a szentségek közös vétele és a közös egyházkormányzat) együttes meglétének kritériuma alapján (legfeljebb a *votum ecclesiae* implicit vagy explicit lehetőségét elismerve a nem egyháztagok számára), addig az Isten népe bibliai gondolat alkalmas arra, hogy pontosabban és árnyaltabban fejezze ki az Isten egyetlen népéhez, a Krisztus egyetlen Egyházához viszonyulás módozata-

⁶ Vö. RATZINGER, J., *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in *Communio* 15 (1986), 41-43.

⁷ Vö. uo., 48-52; GRILLMEIER, A., *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum II. Kapitel*, in *LThK Vat II*, Bd. 1, 176-178.

it. Azok épülnek be teljesen az Egyház közösségébe, akik Krisztus Lelkének birtokában a hármaskörrel rendelkeznek, azaz a (kegyelem állapotában élő) katolikus keresztények (LG 14). A nem katolikus keresztényekkel is azonban, akik nem a teljes hitet vallják, vagy nem őrzik a Péter utóda alatti közösség egységét, sokféle módon összeköttetésben állónak tudja magát az Egyház (LG 15). Végül különböző módokon és fokozatokban, de Isten egyetlen népéhez vannak rendelve azok is, akik még nem fogadták el az evangéliumot (LG 16), Isten ugyanis minden embert az Ő egyetlen népében, az Egyházban akar összegyűjteni. Az ökumenizmusról szóló dekrétum a nem katolikus keresztényeknek a Katolikus Egyházzal való összeköttetését (coniunctio) már „*bizonyos, jóllehet nem teljes közösségnek*” mondja („in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta constituuntur”; UR 3). Az Isten népe gondolat tehát ökumenikus nyitást tesz lehetővé, elismerni és kifejezni tudván azt a már ténylegesen fennálló kommuniót, mely a Katolikus Egyház és minden Krisztus-hívő, illetve keresztény közösség között ténylegesen fennáll, noha még korántsem teljes. A teljes és látható *communio* az ökumenikus dialógus deklarált célja mind a zsinati dekrétumban (vö. UR 3, 4), mind a zsinatot követő ökumenikus közeledés közösen megfogalmazott irataiban.

Az Isten népe gondolat arra is alkalmas, hogy az Egyház történelmi dimenzióját jobban kidomborítsa. Az Egyházat a zsinat úgy állítja elénk, mint az ószövetségi választott néppel egyszerre kontinuitásban és diszkontinuitásban álló újszövetségi népet, Isten új Izraelét. Isten új népe, Krisztus Egyháza a történelem útjain a beteljesedés felé zarándokló nép (LG 9). Benne elveszítetlenül működik az isteni kegyelem, melyből erőt merít a szüntelen megújuláshoz, míg csak meg nem érkezik végérvényesen a mennyei hazába.

Végül az Isten népe gondolat kiemeli az Egyház tagjainak alapvető egyenlőségét, lényegi összetartozását, egymásra vonatkoztatottságát, a *communio fidelium* valóságát. A zsinat, mielőtt részletezné az Egyházon belüli szolgálatok, karizmák s ennek folytán az egyháztagek közötti különbözőségeket (hierarchia, világi hívők, szerzetesek), fontosnak tartja az Isten népe valamennyi tagját egyaránt jellemző közös vonások megfogalmazását. A minden megkereszteltben működő Szentlélek alakítja ki a hívők közötti csodálatos közösséget (UR 2). A hívők összessége, Isten népe a Szentlélek kenetének birtokában, természetfeletti hitérzéke folytán a hitben nem tévedhet meg (LG 12). Valamennyi egyháztage rendelkezik Isten fiainak méltóságával és szabadságával (LG 9), meghívott az életszentségre (LG 11), részesedik Krisztus papi és prófétai küldetésében (10-12), tevékeny részvételre kap meghívást a szent liturgiában (SC 14).

A zsinati „Isten népe” fogalom értelmezésénél a következő szempontokra érdemes figyelni: (1) A II. Vatikáni Zsinat Egyházról szóló tanítása a maga gazdagságában nem vezethető le pusztán az Isten népe eszméből, hanem a többi megközelítéssel, elsősorban a Krisztus-test központú szemlélettel együtt értelmezendő. Az új Izrael, az újszövetségi Isten népe újdonságát, éppen az örök Fiú megtestesülésének és húsvéti misztériumának köszönheti, mely a Szentlélek egyetemes, végidőbeli kiadását is magában foglalja. Az újszövetségi Isten népe, mint Krisztus Egyháza, jóllehet örököse és le-téteményese az ószövetségi választott népek (történelmi és teológiai kontinuitás: a kiválasztó, egybegyűjtő, megújító és az ígéreteket beváltó isteni cselekvés folytonossága), mégsem vezethető le és értelmezhető pusztán abból (történelmi és teológiai diszkontinuitás: a történelmi Izrael nagy részének elutasító magatartása, a pogányok egy-

háztagsága, Krisztus megváltói műve, a Szentlélek egyetemes, végidőbeli kiáradása)⁸. (2) Az Isten (új) népe még kevésbé értelmezhető vagy azonosítható valamely általános politikai értelemben vett nép eszméjével. Az Isten népe mint Egyház, ἐκκλησία, nem az antik demokratikus népgyűlés mintájára alakuló gyülekezetet jelenti, hanem (már az ószövetségbeli szóhasználat szerint is) elsősorban az Isten által kiválasztott és összegyűjtött, az Ő színe előtt kultuszra összegyülekező közösséget. Isten újszövetségi népe mint az Ő általa összegyűjtött és egybehívott gyülekezet Krisztus halálát és feltámadását ünnepelni és hirdetni jön össze. Az Isten népe bibliai, teológiai fogalma nem azonosítható a démosz értelemben felfogott nép politikai fogalmával. Következésképpen az Egyház struktúrájának értelmezése és gyakorlati alakítása (változtatása) sem a démosz uralmának politikai eszméjét, s az abból eredő demokratikus intézményrendszer létrehozásának társadalmi praxisát, hanem az Egyház sajátos misztériumából következő, az egyháztörténelem tanulságaira és az idők jeleire egyaránt odafigyelő teológiai megfontolásokat kell, hogy kövesse. Mindez nem jelenti azt, hogy az Egyház teológiai valóságának megfelelő belső szerkezete ne mutathatna fel egy demokratikus társadalom intézményeivel analóg struktúrákat⁹. (3) A zsinati gondolat félreértése lenne az az értelmezés, mely Isten népét a világi Krisztus-hívők összességével azonosítaná, szemben a hierarchiával. A *Lumen gentium* második fejezete az Egyház egész valóságát, a világi hívők és a felszenteltség révén a hierarchiához tartozókat együtt, azaz a katolikus keresztények összességét érti az Isten népe kifejezés alatt. Az Isten népe tagjainak viszonyát a lényegi egymáshoz rendeltség jellemzi. A tagok egyenlő méltósága, végső célja, közös részesedése Krisztus küldetésében nem szünteti meg, sőt igényli az ugyancsak a Szentlélektől ajándékozott szolgálatok és karizmák különbségét és hierarchikus rendjét (vö. LG 13).

4. EUCHARISZTIKUS EGYHÁZSZEMLÉLET

Már az időrendben első zsinati dokumentum, a *Sacrosanctum concilium* konstitúció is jelzi az Eucharisztia és az Egyház különleges kapcsolatát. Az Eucharisziát úgy mutatja be, mint az egész szakramentális, a teljes keresztény és egyházi élet középponti misztériumát, csúcst és forrását. Általa valósul meg leghatásosabb módon az emberek megszentelése és Isten megdicsőítése, mely az Egyház egész liturgikus életének a célja, s melyre minden egyéb tevékenysége is irányul (SC 10; vö. PO 5; LG 11). A liturgikus konstitúció meghatározása szerint a szentségek azon túl, hogy az embereket megszentelik, Istennek megadják a tiszteletet és a tanítást is szolgálják, egyszersmind építik Krisztus testét (SC 59). Az Eucharisziának, mint a szentségi élet középponti misztériumának, a Krisztus-test építésében is különleges hatékonysága van. Többszörösen ki-

⁸ Vö. GRILLMEIER, A., *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum II. Kapitel*, in LThK Vat II, Bd. 1, 177-179; RATZINGER, J., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1972.

⁹ Vö. RATZINGER, J.-MAIER, H., *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970.

emeli a dokumentum, hogy az Eucharisztia az egység jele (SC 47), az Istennel és az egymással való egység eszközlője (SC 48). A helyi és az egyetemes Egyház kapcsolatának értelmezéséhez is döntő szempontokat fogalmaz meg a SC konstitúció. Egyfelől azt állítja, hogy az Eucharisziát ünneplő helyi közösségek az egész földkerekségre kiterjedő látható Egyházat teszik jelenvalóvá (SC 42), másrészt azt is hangsúlyozza, hogy a liturgikus cselekmények, s így különösképpen is az Eucharisztia ünneplése, az Egyház egyetemes testéhez tartoznak s rá hatnak (SC 26).

A *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció az ökumenikus dekrétummal együtt nagy hangsúlyt fektet az Eucharisztia ekkleziológiai hatásaira, melyek már csíraszerűen megfogalmazódtak a liturgikus dokumentumban. Az Eucharisztia vételében a hívők magával a föltámadt Krisztussal lépnek kommúnióra s ezen keresztül egymással is (vö. LG 7). Így az Eucharisztia a Fő és a tagok, valamint a tagok egymás közötti egységének a szentsége. Az Eucharisziában, mint a föltámadt Krisztus szakramentális testében való részesedés egyszerre épít bele teljesen Krisztus Szentlélektől éltetett, föltámadt testébe és az Egyházba, mint az Ő titokzatos testébe. Az Eucharisztia szentsége nemcsak jelzi, hanem csodálatosan létre is hozza a hívők, Isten népének az egységét (LG 3, 11). Az *Unitatis redintegratio* ökumenikus dekrétum az Eucharisztia közös ünneplésére eljutást, az eucharisztikus közösség megvalósulását tekinti az egész ökumenikus folyamat végső céljának: az egy Eucharisziában való közös részesedés jelenti az Egyház egységének, a tökéletes egyházi *communio*nak (*perfecta communio ecclesiastica*: UR 4) a létrejöttét. Továbbá elismeri, hogy a keleti egyházakban az Eucharisztia ünneplése által Isten Egyháza épül és növekszik (UR 15). Döntően az eucharisztikus központú megközelítésnek köszönhető az is, hogy az ökumenikus párbeszédben az egyházak és egyházi közösségek megkülönböztetésének kritériuma éppen az, hogy az illető keresztény közösségek megőrizték-e az Eucharisztia teljes misztériumát¹⁰.

Az Eucharisziára épülő egyházszemlélet tudja igazán és helyesen értékelni a rész vagy helyi egyházak valóságát. Az Egyház konkrét eucharisztikus közösségekben él. Minden Eucharisztia-ünneplés alkalmával a föltámadott és teljes Krisztus van jelen, s ennél fogva jelen van Krisztus Egyháza is, mely éppen az Eucharisziából él és növekszik (LG 26). A püspökök által vezetett részegyházakban és részegyházakból áll az egy és egyetlen Katolikus Egyház (LG 23). Azaz, az egyetemes Egyház nem egyszerűen a részegyházak utólagos összetétele folytán jön létre, hanem bennük létezik, a részegyházak pedig nem csökkent értékű részleges egységei, adminisztratív elemei valami átfogó egésznek. Mivel minden részegyházban ugyanazt az Eucharisziát ünneplik a püspök vezetésével, az egyetemes Egyház úgy gondolható el, mint a részegyházak kommúniója. Az eucharisztikus ekkleziológia kommúnió-ekkleziológiához vezet. Az Eucharisziát ünneplő közösségek egymás közötti kommúniója nem külső és mellékes kívánalma az Egyház létének, hanem éppen az ugyanazon eucharisztikus misztérium ünnepléséből fakadó lényegi követelmény. Az Eucharisztia ünneplése nemcsak a rész- vagy helyi Egyház tagjait egyesíti, hanem megnyit az egyetemes Egyház felé, forrása minden egyháztag egymással való *communio*jának.

Az Eucharisztia misztériumára építkező ekkleziológia ugyanakkor arra is alkalmas, hogy szakramentálisan megalapozza a püspöki kollegialitást. A kollegialitás témája nem

¹⁰ Vö. UR 15; Hittani Kongregáció; *Dominus Iesus* nyilatkozat 17. pont.

a püspökök és a pápa közötti hatalommegosztás vagy jogi és intézményes struktúrák kérdése, hanem az Egyház istentiszteletében, azaz a részegyházakban a püspök vezetésével ugyanazon Eucharisztia ünneplésében gyökerező valóság. A püspöki hivatal gyakorlása lényegét tekintve, az ugyanazon eucharisztikus misztérium ünneplése miatt, csak a többi püspökkel való egység, azaz a püspöki kollégium kommúniójában gondolható el teológiailag. Ugyanez érvényes az egyházmegye püspöke és presbitériuma viszonylatában is.

5. „SZAKRAMENTÁLIS” EKKLEZIOLÓGIA

A zsinati tanítás további, az egyházatyák szemléletét felelevenítő „újdonsága” az Egyház ‘szakramentális’ megközelítése. A SC az EgyháZRól úgy beszél, mint csodálatos szakramentumról, amely a kereszten meghalt Krisztus oldalából fakadt (SC 5). Az Egyház az egység szakramentuma, azaz maga a püspökök vezetése alatt egyesült és rendezett szent nép (SC 26). Továbbá, a szakramentális megközelítés szempontjából a liturgikus konstitúció fontos megállapítása az Egyház természetét illetően, hogy *„egyszerre emberi és isteni, látható, ugyanakkor láthatatlan javakban gazdag, buzgón tevékenykedik, és elmerül a szemlélődésben, jelen van a világban, de az ég felé zárandokol; úgy azonban, hogy benne az emberi az istenire, a látható a láthatatlanra, a tevékenység a szemlélődésre, a jelenvaló a jövőendő örök hazára irányul, és annak van alárendelve”* (SC 2). Ez a gondolat visszhangzik és nyer mélyebb értelmet a LG tanításában (vö. LG 8).

Amikor a *Lumen gentium* első fejezete az Egyház misztériumáról beszél, akkor nemcsak azt kívánja kifejezni, hogy az Egyház végső fokon csak a hitben megragadható, semmilyen definícióval ki nem meríthető valóság – ezért a bibliai képek és teológiai fogalmak sokfélesége –, hanem a „misztérium” szó szentírási használatára támaszkodó szakramentális egyházfelfogásról tanúskodik.¹¹ Az Újszövetség az Atya örök, egyetemes üdvözítő tervének Krisztusban kinyilatkoztatott misztériumáról beszél (Ef, Kol levél), sőt maga Krisztus Isten misztériuma (Kol 2,2). Az Egyház a Krisztus-misztériumnak, a Krisztusban végérvényes üdvösségnek a hirdetője, kezelője, közvetítője (1Kor 4,1). Az a „hely”, ahol a Krisztusban kapott végső és felülmúlhatatlan isteni önközlés hittel történő elfogadása és nyilvános tanúsítása Isten által garantált módon, az igazságban és szentségben elveszítethetetlenül megmaradva valósul. Analóg módon (vö. a zsinati szóhasználattal: „*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*”: LG 1) az Egyház maga is misztériumnak (vö. Ef 5), azaz mintegy szakramentumnak nevezhető abban az értelemben, hogy Isten által szavatolt, látható, tapasztalható, hatékony jele és eszköze a Krisztusban végérvényesen megjelent üdvösség közlésének (legfontosabb szövegbeli helyek: LG 1, 9, 48; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5).

A szakramentális megközelítés megfelelően kifejezésre juttatja, hogy az Egyház túlmutat önmagán két vonatkozásban is: mindig Krisztusra irányul („*az Egyház Krisztusban mintegy szakramentuma...*”: LG 1) és mindig az egész emberiség számára adott jel („*az üdvösség egyetemes szakramentuma*”: vö. LG 48; GS 45), eszköz Krisztus kezében az egész emberiség üdvözítésében. Az üdvözítés pedig nem más, mint a *communiora* elve-

¹¹ Vö. KASPER, W., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 237-254.

zetés kettős értelemben: hatékony munkálása az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének (vö. LG 1).

A szakramentális ekkleziológia arra is alkalmas, hogy kifejezze az Egyház kegyelmi és intézményes, isteni és emberi, mennyei és földi dimenziójának egymással való kapcsolatát. A jelölő és a jelölt, noha egymástól megkülönböztethető, mégsem szétválasztható vagy elszakítható, hanem egyetlen, összetett valóságot alkot. Az Egyház nem az Ige folyamatos megtestesülése az időben, hanem valósága analóg módon a megtestesült Ige misztériumához hasonlít: „Amint ugyanis az isteni Igének a fölvetett emberi természet mint az üdvösség Vele elválaszthatatlanul egyesült élő szerve szolgál, ugyanígy szolgál az Egyház társadalmi szerkezete az őt eltető Léleknek, Krisztus Lelkének a test növekedésére” (LG 8). Ebben az értelemben az Egyház a Szentlélek szakramentumának is nevezhető.¹² A szakramentális megközelítés el tudja kerülni mind az Egyház teljes azonosítását Krisztussal („ekkleziológiai monofizitizmus”), mind elszakítását Krisztustól („ekkleziológiai nesztorianizmus”). Arra is figyelmeztet, hogy az Egyház teljes valósága nem írható le adekvát módon semmilyen szociológiai megközelítéssel. Ugyanakkor, mivel megkülönböztethetőnek tartja az emberi elemet az istenitől, teret enged az Egyház társadalomtudományi vizsgálatára, mely a jelenségeírás szintjén mozogva hasznos lehet a teológiai reflexió számára. A zsinat utáni ilyen irányú ekkleziológiai kísérletek azzal a tanulsággal szolgálnak, hogy az alkalmazandó szociológiai megközelítés kiválasztása, határainak megvonása, horderejének megbecsülése vonatkozásában teológiai kritériumnak kell érvényesülnie¹³.

Végül, az Egyház szakramentális értelmezéséből egyenesen következik a zsinati tanításban, hogy Krisztus Egyháza ebben a „világban mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban szubzisztál, jóllehet szervezetén kívül is megtalálható az igazságnak és a megszentelésnek több eleme...” (LG 8). Ha a látható, tapasztalható, intézményes dimenzió elválaszthatatlanul és lényegileg hozzátartozik az Egyház létehez, akkor nyugodtan kijelenthető, hogy a szakramentalitásnak ezen a szintjén, a pápával közösségben lévő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban van meg csorbíthatatlanul Krisztus Egyháza, vagyis azoknak az érzékelhető, hatékony jeleknek és eszközöknek a teljessége, melyek Krisztus akaratából az Egyház szakramentális valóságához tartoznak (vö. UR 3).

6. PNEUMATIKUS ÉS TRINITÁRIUS EGYHÁZFELFOGÁS

A II. Vatikáni Zsinat arra törekedett, hogy a korábbi, egyoldalúan Krisztus-központú egyházfelfogást kiegészítse az Egyház pneumatikus és trinitárius dimenziójának hangsúlyozásával. A SC a Szentlelket úgy mutatja be, mint akivel az Atya felkeni Krisztust az üdvözítő mű véghezvitelére (SC 5), aki betölti az apostolokat, hogy hirdessék az üdvösség jó hírét, és azt meg is valósítsák az áldozat és a szentségek ünneplésével (SC 6), s mint aki által az Egyház a mindenkori jelen liturgiájában olvassa az Írásokat, ünnepli az Eu-

¹² Vö. UŐ., *Kirche als Sakrament des Geistes*, in W. Kasper-G. Sauter, *Kirche, – Ort des Geistes*, Freiburg 1976, 13-55.

¹³ Vö. Hittani Kongregáció, *Megjegyzések Leonardo Boff, Egyház: Karizma és hatalom c. könyvéhez* in AAS 77 (1985) 756-762. A szociológiai megközelítés körültekintő és teológiailag elfogadható alkalmazásának példája Medard Kehl ekkleziológiája. Vö. KEHL, M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.

charisziát és hálát ad Istennek kimondhatatlan ajándékáért Krisztus Jézusban (SC 6). A Szentlélek egy és ugyanaz Jézusban, az apostolokban és a mindenkori Egyházban, s lehetővé teszi ugyanannak a krisztusi műnek a hirdetését és megjelenítését¹⁴. A LG is hangsúlyozza, hogy a Szentlélek szüntelenül megszenteli, megfiatalítja és a teljes igazságra vezeti az Egyházat (LG 4). Ő egyszerre az egységnek és a különbözőségnek az alapelve és munkálója. A Lélek közlése teszi a föld különböző nemzeteiből meghívott embereket Krisztus titokzatos testévé. A Szentlélek egyesíti a test tagjait, létrehozza és sürgeti a szeretetet a hívők között. Ugyanaz a Lélek lakik Krisztusban, a test Fejében és a test tagjaiban, átjárja, megeleveníti és mozgatja az egész testet (vö. LG 7). A Lélek azaz, hogy bevezet minket Krisztus misztériumába, hitet, szeretetet és reményt olt a szívünkbe, egyre inkább Krisztus-formájúvá alakít minket, egyszersmind munkálja a hívők egymás közötti egységét is. Ugyanakkor a Lélek a különbözőség elve is: forrása a sokféle szolgálatnak és adománynak az Egyházban. Az az egység, melyet létrehoz, a különböző szolgálatok és karizmák egymáshoz rendelésében és egymásra vonatkoztatásában formálódó, *communio*-egység (LG 4; UR 2). Az egyházi élet pólusainak (intézménykarizma, hivatal-gyülekezet, pápai primátus-püspöki kollégium, egyetemes egyházrésze egyházak) mind a különbözősége, mind a lényegi egymáshoz és kommúnióra rendeltsége ugyanattól a Lélektől jön. Az Egyház társadalmi szerkezete az éltető Lélek számára elválaszthatatlanul a Krisztus-test növekedésére szolgáló eszköz (LG 8).

A zsinat röviden, de mégis egyértelműen megfogalmazza a Szentháromság és az Egyház titka közötti kapcsolatot. A SC konstitúció a liturgiát alapvetően istendicséretnek, az Atya dicsőítésének tartja, melyet az Egyház Krisztussal és Krisztus által végez a Szentlélekben (vö. SC 10, 33, 84). A *Dei verbum* dogmatikus konstitúció hangsúlyozza, hogy Isten önkinyilatkoztatásának célja az embereket elvezetni Jézus Krisztuson keresztül a Szentlélekben az Atyához, az isteni természetben való részesedésre, az Istennel való közösségre (DV 1, 2). A LG-ban az Egyház egyfelől, mint „az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből eggyé vált nép” jelenik meg (LG 4, idézet Szt. Cipriántól), vagyis mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek közös műve az üdvtörténetben (vö. LG 2-4). Másfelől az Egyház egysége szent misztériumának „a legvégső mintaképe és elve a személyek hármasságában egy Istennek, az Atyának és a Fiúnak a Szentlélekben való egysége” (UR 2). Az Egyháznak tehát nemcsak végső forrása a Fiú és a Lélek Atyától jövő küldése, mely az örök eredések „ökonómiai” meghozszabtatása; az Egyház nemcsak közös műve a Szentháromság személyeinek és az a „hely”, ahol a Szentháromság életében részesedhetnek az emberek Krisztus által a Lélekben közösségre jutva az Atyával, hanem a Szentháromság az Egyház életének nagyszerű mintája (*supremum exemplar*), eredeti modellje is. A Szentháromság eredet, cél, állandó részesítő önközlés és ugyanakkor mintaként feladat is az Egyház számára.

A zsinati egyházértelmezésnek ezek az új hangsúlyai bátorítást adtak a későbbi pneumatikus és trinitárius ekkleziológiák kidolgozásához.¹⁵

¹⁴ Vö. FARKAS L., *A Sacrosanctum concilium kezdetű liturgikus konstitúció eucharisztikus ekkleziológiája és hatása a II. Vatikáni Zsinat egyháztanára*. Licencia dolgozat, Budapest 2002, 50.

¹⁵ Pneumatológiai ekkleziológiák pl.: MÜHLEN, H., *Una mystica Persona. Eine Person in vielen Personen*, München-Paderborn-Wien 1968; CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1980; VON BALTHASAR, H. U., *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974; *Theologik III*, Basel 1987; Trinitárius ekkleziológiák pl.: HEMMERLE, KL., *Leben aus der Einheit*, Freiburg im Breisgau 1995; FORTE, BR., *La Chiesa ikona della Trinità*, Brescia 1984; KEHL, M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992; GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1997.

7. ÖSSZEGRZÉS: COMMUNIO-EKKLEZIOLOGIA

A II. Vatikáni Zsinat egyházképeének fentiekben bemutatott lényegi összetevői a *communio* eszméjében találkoznak. E kulcsfogalom jelentésrétegeit röviden így foglalhatjuk össze. (1) A zsinati szóhasználatban – ami korántsem szisztematikusan rögzített (*communio*, *communitas*, *societas* kifejezések váltakoznak) – a kommúnió elsősorban a Szentháromsággal való közösséget, egyesülést jelöli. Az Atya isteni életében részesít Krisztus által, akihez a Szentlélek hasonít bennünket (LG 2-4). (2) A kommúnió *participatio*-t (*koinonía*) jelent abban az értelemben, hogy részesedünk az üdvösség javaiban (Isten ígéje, a megigazult élet, a szentségek), különösen az Eucharisztiaiban (LG 3). (3) Az Eucharisztia vétele és a Szentlélek építik az egész Krisztus-testet, létrehozva az összes hívő közösségét, a *communio fidelium*-ot (vö. LG 7, 13). (4) A kommúnió látható elve a helyi, eucharisztikus közösségben a püspök, akinek vezetésével történik az Eucharisztia ünneplése. A püspök ugyanakkor a részegyházat belekapcsolja az egyetemes Egyház közösségébe azon oknál fogva, hogy ő maga felszentelésével részévé válik a püspöki kollégiumnak. Így hivatalát csak a püspöki kollégium fejével, a pápával és a kollégium többi tagjával való hierarchikus kommúnióban gyakorolhatja (LG 21; vö. *Nota praevia* 2). A pap is hasonló módon, csak püspökével és a presbitérium többi tagjával egységben, hierarchikus kommúnióban (*communio hierarchica*) végezheti szolgálatát (PO 7, 15). (5) Analóg értelemben az egyetemes és a részegyházak viszonyára is alkalmazható a kommúnió fogalma. Az *ecclesia universalis* felfogható úgy, mint az *ecclesiae particulares communio*-ja (LG 13). (6) A *communio sanctorum* nemcsak a földön élő hívők, hanem a mennyei Egyházzal való közösséget is magába foglalja (LG 49-50). (7) A Katolikus Egyháznak a nem katolikus keresztényekkel, egyházakkal és egyházi közösségekkel való kapcsolatában a kommúnió különböző fokozatai valósulnak meg. Az ökumenikus párbeszéd végső célja a teljes és látható, *communio eucharistica* (UR 3, 4). (8) Az Egyház, amennyiben a Szentháromság Egy Istennel történő bensőséges egyesülésnek a szentsége, mely az üdvösség javaiból való közös részesedés által az Egyház tagjai között sajátos kommúniót hoz létre, a népek és minden ember egysége, kommúniója számára jel és eszköz (LG 1, GS 42, 45).

Az Egyház identitása végső soron a fent vázolt sokrétű kommúnióban és a belőle fakadó kommunikációban ragadható meg. A zsinati tanításban a kommunikáció két alapformája a dialógus és a misszió (vö. UR, NA, GS, AG). A párbeszéd nélkülözhetetlen a Katolikus Egyház valamint a keresztény közösségek, a nem keresztény vallások és az emberiség között már valamilyen szinten ténylegesen létező kommúnió különböző fokainak a felismeréséhez. A misszió célja e kommúnió mind teljesebbé tétele. E küldetésünk gyümölcsöző teljesítése nagy mértékben azon fordul meg, hogy az Egyház zsinati önértelmezését mennyire ismerjük és ültetjük át gyakorlatba. A II. Vatikáni Zsinat kezdetének negyvenéves évfordulója adjon lendületet mindnyájuknak e recepció munka elvégzéséhez.

ROKAY ZOLTÁN

Pázmány Péter Eukarisztia-tanának nyomai filozófiai írásaiban

Bölcsészkarunk kis tanácstermében függ az óbecsei születésű Than Mór hatalmas vászna, amely fakultásunk alapítóját és egyetemünk névadóját, Pázmány Pétert ábrázolja, amint bíborosi reverendában, karingben, mocetában és birétumban, szemlátomást föl- s alá járva kabinetjében, tollba mondja íródeákjának a nagyszombati egyetem alapítólevelét, kezében tartva annak conceptusát.

A pillanatot, amelyet ez a grandiózus festmény megörökít, nemcsak Pázmány egyházszervezői munkája, hanem tudományos és oktatói tevékenysége előzte meg. Mint köztudott, három évig tanított filozófiát (1597-1600), majd négy évig teológiát (1603-1607) a Stájerország újrakatolizálása céljából alapított, és a Jézus Társaság által vezetett grazi egyetemen¹. Teológiai előadásainak anyagát a Theologia Scholastica kötet Őrzi Művei 1894-97-i kiadásának latin kötetei között, filozófiai műveit pedig ugyanabban a sorozatban

- a Dialectica;
- a De caelo; a De meteoribus;
- a De generatione et corruptione, valamint
- a Physica tartalmazza.

Műfajukat tekintve ezek kommentárok Arisztotelész azonos című műveihez, amint ezt a Ratio Studiorum² előírta. Ezek a kötetek Pázmány grazi előadásainak részben későbbi betoldásokkal bővített anyagát tartalmazzák.

A Theologia Scholasticát P. Szabó Ferenc dolgozta fel³; Pázmány filozófiai tevékenységéről pedig Félegyházy József és Gerencsér István írt kimerítő monográfiát (utóbbi kettő: 1937)⁴.

Pázmány teológiáján belül az Eukarisztia-tannal kapcsolatban a Pázmány Péter Emlékezete c. tanulmánykötetben közölt bibliográfia az alábbi három címet tartja nyilván:

- 1949: Brusznjai Josef: Pázmány's Lehre von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie. Dissertation an der Universität Wien.
- 1954: Pataki Kornél: Pázmány Péter tanítása a szentmiséről. Tézis a Hittudományi Akadémián. Budapest.

¹ Vö. KASTNER JENŐ: *Pázmány Péter gráci éve*. In: *Katholikus Szemle* 1935. 11. 95.

² Vö. ROKAY ZOLTÁN: *Néhány észrevétel Pázmány filozófiai munkássága kapcsán*. In: *Teológia*. 1999. 3-4.sz. 116.

³ SZABÓ FERENC S.J.: *A teológus Pázmány*. Róma. 1990.

⁴ FÉLEGYHÁZY JÓZSEF: *Pázmány bölcselete*. Budapest. 1937.; GERENCSÉR ISTVÁN: *A filozófus Pázmány*. Budapest. 1937.

1957: Kazányi Tivadar: Pázmány Péter kardinális tanítása az Eucharisztia-ról.

Tézis a Hittudományi Akadémián. Budapest.

Mindhárom értekezés kiemeli Pázmány Eukarisztia-tanának kontroverz jellegét, a tridenti zsinat szellemében, elsősorban a kálvini, református tannal szemben. Pázmány mindenekelőtt a mise áldozatjellegét emeli ki, és ennek előfeltételeként a reális prezenziát és a transzszubsztanciát („átlényegülést”).

A transzszubsztanciáció a tridenti zsinat idején már gazdag múltra tekintett vissza. Mindenekelőtt Lanfrancus és Tours-i Berengár vitáját kell említeni, amelynek két lecsapódása Tours-i Berengár két hitvallása (DS 690: „sensualiter”; DS 700: „substantialiter”, „in proprietate naturae et veritate substantiae”).⁵

Pázmány Eukarisztia-tanának kutatói és ismerői Francisco Suarezral való hasonlóságát és vele szembeni eredetiségét is kiemelik, azonban nem beszélnek Pázmány Eukarisztia-tanának nyomairól az ő filozófiai opuszában. Ki volt Suarez?

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

HOGYAN VISZONYUL PÁZMÁNY SUAREZHEZ?

Filozófiai előadásainak szövegében Pázmány 291-szer említi Suarezt. Előbb visszautasító vele szemben: véleménye nem tűnik igaznak⁶, érve nem feltétlenül meggyőző⁷, nem hoz fel meggyőző érvet⁸. – A Disputationes Metaphysicae olvasása után növekszik

⁵ Vö. ROKAY ZOLTÁN: *Tekintély és ész (Teológiai-filozófiai kontroverzió a második évezred elején)* In: *Teológia* XXXV. évf. 2001. 3 - 4. szám. 45-56.

⁶ *Dialektika* 310.

⁷ Uo. 316.

⁸ Uo. 321.

Suarez tekintélye Pázmány szemében. Így olvashatjuk róla: „amint kiválóan érvel”⁹; átveszi érveit¹⁰. De nem lesz vele szemben elfogult, amint ez a transzszubsztanciációval kapcsolatban kifejezésre jut az igen erős fallitur szó alkalmazásában¹¹.

Pázmány Eukarisztia-tanáról szóló három értekezés közül Brusznjai és Pataki kimutatja Suarezhez való viszonyát és ez utóbbi vele szembeni eltérését ebben a kérdésben¹². Brusznjai megemlíti, hogy a *Theologia Scholastica* 86-szor idézi Suarez¹³. Ugyanakkor Suareztól eltérően, Bellarminnal azt a nézetet vallja, hogy a transzszubsztanciációnál elegendő, ha az átváltozás egy bekövetkező momentum által történik (amivé lesz a kenyér és a bor).¹⁴ Ugyanígy abban a kérdésben is Bellarmin nézetét osztja Suarez¹⁵. – Pataki rámutat, hogy „Pázmány tanításának ismertetésében sem tudjuk elkerülni Suarez nevének említését”¹⁶; „Pázmány szinte Suarez szavaival fejezte ki magát...”¹⁷

Azonban Pázmány filozófiai hagyatékának egyik értekezése sem tér ki Eukarisztia-tanára és az azzal kapcsolatos kontraerzióra Suarez¹⁸. Pedig a *Fizika* 26-szor, a *De generatione et corruptione* hatszor, a *Dialectica* pedig ötször említi az Eukarisztiát.

Vajon milyen összefüggés lehet Arisztotelész filozófiai írásai és az Eukarisztia között? Nemcsak hitünk legszentebb titkát próbálta a skolasztikus filozófia arisztotelészi kategóriák segítségével magyarázni, hanem különösen a kései, ún. „jezsuita, barokk skolasztika” attól sem idegenkedett, hogy a növendékek számára nehezen érthető arisztotelészi kategóriákat a hozzájuk közel álló Eukarisztia-tan segítségével tegye hozzáférhetővé. Ez vonatkozik a szubsztancia-akcidens, materia-forma (potentia-actus) fogalompárra, a keletkezésre és megsemmisülésre; a „test”-re és annak tulajdonságaira a tér kérdésére és a „megvalósulásra” (enthelekheia), a célokra, mindenekelőtt pedig arra a kérdésre, fennmaradhatnak-e a tulajdonságok, járulékok a „szubjektum” nélkül?

⁹ *Fizika* 428: „optime probat”.

¹⁰ Uo. 111: „probo argumentis a Suaresio factis”.

¹¹ Uo. 248: „fallitur tamen”.

¹² Vö. BRUSZNYAI 166. köv.: „Benützt Suarez korrigierend.” – uo. 168.: „...nur Bausteine übernimmt, aus welchen dann er nach seinen eigenen Gesichtspunkten sein Werk aufbaut.” –Pataki 115.

¹³ BRUSZNYAI HURTER, FRIEDRICH: *Nomenclator literarius theologiae catholicae* (5 Bde I. 1871-86; 6 Bde I 1903-13) c. munkájára hivatkozik.

¹⁴ BRUSZNYAI 170. „Er schließt an Bellarmin an (...) und behauptet mit ihm: Es genügt, wenn die Zerstörung des anderen Dinges infolge eines der Verwandlung nachfolgenden dritten Momentes eintritt. (...) Das ist zB. der Fall, als bei der Untersuchung des Verwandlungsbegriffes die Frage auftaucht, ob es zum Wesen der substantiellen Veränderung gehört, daß der Zielpunkt der Veränderung neu hervorgebracht werde?”

¹⁵ Uo. 171. „Ähnlicherweise weicht er auch in der Frage von Suarez ab, daß der Zielpunkt der auf die Verwandlung der Brotsbstanz gerichtete Tätigkeit die Substanz des Leibes oder die Gegenwart der Substanz des Leibes Christi sei? (...) Suarez pflichtet der ersten Meinung bei. (...) Pázmány lehnt aber diese Meinung seines Meisters ab, und schließt sich wieder an Bellarmin an, wenn er behauptet, daß die Wandlungsworte nicht die Substanz des Leibes und des Blutes Christi hervorbringen, sondern deren Gegenwart bewirken.”

¹⁶ Vö. PATAKI 115.

¹⁷ Uo.

Ilyen értelemben él Pázmány is az alábbi példákkal:

A dialektikában:

De universalibus. Disputatio VI.: (A maradandóról és esetlegesről)

„Ezért, amennyiben egy sajátosság természeténél fogva különbözik (elválik) a szubjektumtól, nem szükséges megsemmisülnie a természet rendje szerint, miután az isteni erő tőlük függetlenül is megőrizheti, mint ahogyan a rokontermészetű szubjektum nélkül is megőrizheti a tulajdonságokat és a mennyiséget, amely minden természetes test tulajdonsága, valóban meg is őrzi a szubjektum nélkül az Eukarisztiában.”¹⁸

Praedicamenta. Disputatio V.: (A mennyiségéről)

„A mérhetőség csak térbeli kiterjedés értelmében egyeztethető össze a mennyiséggel: ezért Krisztus Teste az Eukarisztiában nem mérhető, noha megvan a mennyisége.”¹⁹

„Durandus azt mondja, hogy a mennyiség lényegéhez tartozik, hogy oszthatóan viszonyul a helyhez és a helyzethez akképpen, hogy a mennyiség belső lényege és értelme: a helyhez viszonyítva, megosztva és kiterjesztve. Ezért hozza fel, hogy az Eukarisztiában nincs mennyisége Krisztus Testének, mivel Krisztus jelen van az ostya legpárányibb részében is. Bizonyíték: a mennyiség lényegénél fogva osztható; tehát lényegileg egymástól távolálló részekként viszonyulnak a helyhez. Így ezen kiterjedés nélkül a mennyiség tulajdonságai, mint: az alak, a ritkaság, oszthatóság stb. nem állhatnának fenn; ezért Krisztus Teste az Eukarisztiában oszthatatlan, mivel nincs kiterjedése.”²⁰

„...mivel azonban Krisztus Testének az Eukarisztiában van mennyisége, és ezt tagadni tévedés... de mégis kiterjedése a tér szempontjából, akképpen, hogy Krisztus Testének egyik része a tér egyik részében, a másik a másikban lenne, hanem az egész jelen van az ostya bármely részében: így a mennyiség független a térbeli kiterjedéstől.”²¹

„Ezzel ellenkezik, amit egyesek mondanak, mármint, hogy a mennyiség lényegéhez tartozik, hogy a szubsztancia egyik része a másikon kívül esne, önmagához viszonyít-

¹⁸ 219. o. Ac proinde, si illa proprietates ex natura rei distincta sit a subiecto, eo ipso quod illa auferatur, non corrumpi debeat secundum cursum naturae, quamvis divina virtute cinservari possit sine illis, quin etiam proprietates sine subiecto connaturali conservare potest, et de facto conservat quantitatem, quae est passio cuiuslibet corporis naturalis, sine subiecto in Eucharistia.

¹⁹ 304. o. ... mensurabilitas solum convenit quantitati ratione extensionis in ordine ad locum, et ideo corpus Christi in Eucharistia mensurabile non est, licet habeat suam quantitatem.

²⁰ 305. o. (Durandus ait) de essentia quantitatis esse, divisibiliter se habere in ordine ad locum et situm, ita ut essentia et intrinseca ratio quantitatis sit: esse divisibiliter in ordine ad locum, seu extensum in ordine ad locum. Ex quo infert, in Eucharistia non esse quantitatem corporis Christi, eo quod Christus sit etiam in minima parte hostiae. Probat: nam quantitas essentialiter est divisibilis; ergo essentialiter habet positionem partium distantium in ordine ad locum. Deinde, sine hac extensione passiones quantitatis, ut figura, raritas, divisibilitas etc. esse non possunt; unde corpus Christi in Eucharistia indivisibile est, quia caret hac extensione.

²¹ 306. o. ... tum, quia Christus in Eucharistia habet suam quantitatem, et id negare erroneum esseet tamen non est extensus in ordine ad locum, ita ut una pars corporis Christi sit in una parte loci, altera in altera (...): ergo quantitas non est dicta extensio.

va; érthetetlen ui., mi lenne ez a kiterjedés a létezőben, az oszthatatlanban, mint amilyen Krisztus Teste, hacsak ez nem azt jelenti, hogy az egyik rész távol esik a másiktól...²²

A fizikában:

In I. Librum. Q. 3. Létezhet-e matéria minden forma nélkül?

„Amint a mennyiség megmarad az Eukarisztia színei alatt a szubjektum nélkül, úgy Isten a többi akcidenst is megtarthatja, amint helyesen mutatja ki Suarez...²³

Disp. II. Q. 5. A Képes-e a matéria befogadni közvetlenül minden akcidentális formát?

„A mennyiséghez tartozik a pont, az egyenes, a felület, a felületek összege, a test; ezen felül a mennyiségnél meg kell különböztetni a térbeli kiterjedést a mennyiség más fajtától, amely nem rendelkezik ezzel a kiterjedéssel, amilyen Krisztus Testének mennyisége az Eukarisztiában.²⁴

Disp. III. Q. 3. A „forma substantialis” és a „corporeitatis”

„Az Eukarisztiában a szavak hatására van jelen a Test a kenyér színe alatt: tehát a test formája is.²⁵

„Egyedül az igék (szavak) hozzák létre Krisztus Testét, ...amely élő és értelmes test.²⁶

Disp. IV. Q. 2. Mi szükséges ahhoz, hogy a matéria és forma összetettet alkosson?

„Hasonlóképpen az akcidenst is szervesen jelen lehet a szubsztanciában anélkül, hogy formát kölcsönözne neki, mint pl. a mennyiség az Eukarisztiában Krisztus Testének.²⁷

In II. Librum. Disp. II. Q. 3. Vajon szükségszerűen összefügg-e mind a négy ok?

„Valóban mindazok a teológusok, akik megengedik, hogy az Eukarisztia misztériumában Krisztus Testét a konszekráció szavai hozzák létre (amit helyesen bizonyít Suarez), meg kell hogy engedjék azt is, hogy az Utolsó Vacsorán Krisztus szavai (amelye-

²² 307. o. Quod vero quidam dicunt, extensionem in ordine ad se, per quam substantia habeat unam partem extra aliam in ordine ad se, esse quantitatis essentialis, contra est: nam intelligi non potest, quid sit haec extensio in re existente in indivisibili, ut in Christi corpore, siquidem non est, unam partem distare ab altera...

²³ 88. o. Nam sicut quantitas conservatur sine subjecto in speciebus Eucharistiae, ita et reliqua accidentia possunt a Deo separatim conservari, ut recte ostendit Suarez...

²⁴ 116. o. Ad tertiam: in quantitate sunt puncta, lineae, superficies, uniones, corpus; praeterea distinguenda est in quantitate extensio in ordine ad locum, ab alia specie quantitatis quae hanc extensionem non exigit, cujusmodi est quantitas corporis Christi in Eucharistia.

²⁵ 141. o. Nam in Eucharistia ex vi verborum est corpus sub speciebus panis: ergo et forma corporis.

²⁶ 153. o. Unde ex vi verborum solum producitur corpus Christi, quod si in re constituatur per animam rationalem producitur per transsubstantiationem tota anima rationalis, quod non possit illa produci ut constituens corpus quum, eo producatur tota ejus.

²⁷ 180. o. Et similiter accidens potest esse intime praesens substantiae, eam tamen non informare, ut quantitas in Eucharistia corpori Christi.

ket effektíve kimondott), hozták létre ugyanazt a Krisztus Testét a szentségi színek alatt.”²⁸

Disp. III. Q. 1. Mi a ható-ok és mi a hatása?

„Isten megőrizheti a forma azonos számát -pl. a lónál, amely most az anyagtól függ, az anyagtól függetlenül is, ahogyan az Eukarisztia akcidenseit megőrzi.”²⁹

Q. 2. Különbözik-e a teremtés (creatio) a megtartástól (conservatio):

„Azt fogod mondani: az akcidensek fennmaradhatnak a szubjektum teremtményében, mint Isten eszközei, amint az Eukarisztia mennyiségét meghagyja Krisztus Teste: tehát így előzetesen is létre jöhetnek és teremtetnek, ha nem szükséges nagyobb erő az első létrehozáshoz. Válaszolok: vagy meg kell engedni, hogy Isten alkalmazhat eszközöket a teremtésnél, ami nekem igazabbnak tűnik, vagy tagadni kell, hogy a közvetítő szubjektum nélkül megmaradhatnak az akcidensek.”³⁰

Q. 8. A ható-ok különböző felosztásáról

„Elfogadjuk (hogy a hatás, amely egyszer létrejött és létezik, újból létrejöhet), nemcsak azért, mert születése, feltámadása és átlényegülése által szám szerint Krisztusnak egyazon Teste jön létre, hanem azért is, mert ebben a kérdésben egyetlen implikáció sem világos, amely az érvek megsemmisülésében jönne létre.”³¹

„Suarez hozzáteszi..., helyeselhető, hogy a kenyér anyaga, amely az átlényegüléskor megszűnik, megújuljon, mivel a mennyiség ugyanolyan számban marad meg, mint előzőleg volt. Tehát ha természetével megegyezik, hogy ugyanabban az anyagban maradjon, amelyben előzőleg volt, ugyanaz az anyag jön ismét létre, vagy egyazon mennyiség marad mindvégig a szubjektum „potentis oebodientialisában”, természetétől függetlenül is.”³²

„Még inkább lehetséges, hogy egy hatásnak két teljesen azonos instrumentális oka legyen. Pl. amikor két pap egyszerre konszekrál, vagy egyszerre keresztel.”³³

In III. et reliqu. Libros. Disp. I. Q. 2. Aktualiter és realiter különböznek-e a részek egymástól?

²⁸ 241. o. Et de facto, omnes theologi qui concedunt in mysterio Eucharistiae produci ipsam substantiam corporis Christi per verba consecrationis, (quod recte probat Suarez 3. p. tom. 3. disp. 50. sect. 5.) concedere debent, per verba consecrationis quae in ultima coena effective a Christo Domino dicta fuere, productum esse illud idem corpus Christi sub speciebus sacramentalibus, quod est causa efficiens verborum.

²⁹ 254. o. Deus potest formam v. gr. equi eandem numero quae nunc a materia dependet, conservare independenter a materia, sicut conservat accidentia Eucharistiae.

³⁰ 283. o. Dices: possunt accidentia conservari sine subjecto a creatura ut instrumento Dei, ut quantitas Eucharistiae a corpore Christi: ergo etiam possunt produci primo, ac proinde creari si non sit necessaria major virtus ad primam productionem.

³¹ 336. o. Probatur, non solum quia de facto per generationem, resurrectionem et transsubstantiationem idem numero corpus Christi producitur; verum etiam quia nulla in hac re apparet implicatio ut ex solutionibus argumentorum constabit.

³² 337. o. Addit Suarez tom. 3. in 3. p. disp. 57. sect. 3. probabile esse eandem numero materiam panis quae in Transsubstantiatione corrupta est reproduci, quia manet eadem numero quantitas quae ante: ergo cum huic connaturale sit esse in illa materia in qua ante fuit, eadem materia reproducetur vel perpetuo conservabitur illa quantitas in potentia obedientiali subjecti, et praeter naturam ipsius.

³³ 339. o. Et a fortiori possunt duae causae instrumentales totales esse ejusdem effectus, ut cum duo sacerdotes simul consecrant vel baptizant.

„Továbbá aminek különböző az alakja, az maga is különböző... Ez történik, ha a konsekrált borhoz nem konsekrátat öntünk, vagy ha a pap mindössze az ostya közepét akarja konsekrálni.”³⁴

Q. 5. Különbözik-e a mennyiségtől a térbeli kiterjedés, az áthatolhatatlanság és az alak (kinézet – figura)?

„Továbbá, amennyiben az oszthatatlan mennyiség természeténél fogva szubsztanciális részek egysége: vagyis amennyiben az egység nem egységesítő, hanem aktuális kapcsolat, amint a Fizika 1-ben kimutattam, minden mennyiségbeli egységnek meg kell semmisülnie, amikor elválik a szubsztanciától, amint ez az Eukarisztia misztériumánál is történik.”³⁵

„Továbbá, amennyiben a térbeli kiterjedés olyan mennyiség, amely rokon természetű a testi akcidensek szubjektumával, úgy mivel Krisztus Teste a Szentségben nem rendelkezik ezzel a kiterjedéssel, akcidensei szubjektum nélküliek lennének, vagy pedig szükségtelenül csodát kellene feltételezni, ugyanis, hogy az anyagban közvetlenül egyesül a szubjektummal.”³⁶

„A térbeli kiterjedés önmagától rendelkezik részekkel, amelyek a részeken kívül vannak, és ez teszi, hogy szubjektuma, vagyis a mennyiség, ami az akcidensek szubjektuma, nem rendelkezne az oszthatatlanban minden résszel, hanem egyik része a másik résznek a terén kívül lenne, miután önmagától nem rendelkezne vele ez a mennyiség, amint kitűnik Krisztus Testének mennyiségéből a Szentség színe alatt.”³⁷

„Részint mivel a ritkulás megköveteli a térbeli kiterjedést: amennyiben ez a kiterjedés „hol?”-t jelent, a mozgás térbeli és célja a „hová?” lesz. Részben amennyiben a „hol?”, amelynek egy része a tér egyik részében lesz, a másik a másikban, a kiterjedés maga a tér szempontjából fog bekövetkezni. Ebből nyilván az következik, hogy Krisztus az Eukarisztiában és az angyal, amíg az osztható térben van, térbeli kiterjedéssel rendelkezik. Amint ui. maga Suarez vallja... Krisztus jelenléte az Eukarisztiában osztható, az ostyának ui. mindegyik része, amelyben Krisztus jelen van, különbözik egymástól; előfordulhat ui., hogy noha az egyik rész megsemmisül, a másik megmarad.”³⁸

³⁴ 392. o. Denique quae distinctas habent figuras, distincta sunt... At si vino consecrato admisceatur non consecratum, vel si sacerdos habeat duntaxat intentionem consecrandi mediam partem hostiae, id accidet.

³⁵ 419. o. Deinde si indivisibilia quantitatis ex natura sua sunt uniones substantialium partium: ergo cum unio non sit unitiva sed actualis nexus ut 1. Phys. ostendi, deberent omnes uniones quantitatis cum separantur a substantia ut in mysterio Eucharistiae corrumpi.

³⁶ 424. o. Deinde si extensio in ordine ad locum est quantitas quae est subjectum connaturale accidentium corporeorum cum Christi corpus in Sacramento non habeat hanc extensionem, ejus accidentia sine subjecto erunt, vel fingendum esset miraculum sine necessitate, quod scilicet in materia immediate subjectaretur.

³⁷ 425. o. Sed extensio in ordine ad locum ex se habet partes extra partes, et facit ut ejus subjectum, scilicet quantitas quae est subjectum accidentium non habeat omnes partes in indivisibili, sed ut una ejus pars sit extra locum alterius, cum ex se illa quantitas hoc non habeat ut patet in quantitate corporis Christi sub speciebus sacramentalibus.

³⁸ 426. o. Tum quia per rarefactionem acquiritur extensio in ordine ad locum: ergo si haec extensio est *ubi*, rarefactio erit motus localis, siquidem ejus terminus erit *ubi*. Tum quia si *ubi* cujus una pars est in una parte loci, alia in alia, sit ipsa extensio in ordine ad locum, evidenter sequitur Christum in Eucharistia, imo et angelum dum est in loco divisibili habere extensionem in ordine ad locum.

„Hogy pedig az áthatolhatatlanság nem a mennyiségtől származik, ami az akciden-
sek szubjektuma, hanem a térbeli kiterjedésből, azt a fenséges Tamás tanítja... amikor
azt mondja, hogy a kenyér mennyisége és Krisztus testének mennyisége nem zárják ki
egymást kölcsönösen, miután Krisztus testének mennyisége nem rendelkezik térbeli
kiterjedéssel. A kiterjedés nélküli mennyiség ugyanis oszthatatlan és ezért részei szo-
rosan kapcsolódnak egymáshoz... és nem is létezhetnek a térbeli kiterjedésben, hacsak
nem úgy, hogy az egész valami oszthatatlanban van, mint Krisztus Teste az Eukarisz-
tiában.”³⁹

„Az előbbi (az alak magához a dologhoz viszonyítva) a mennyiségtől származik, ami
az akcidenek szubjektuma, mármint az ő vonalaitól, felületétől; a másik (az alak a tér-
hez viszonyítva), a térbeli kiterjedéstől. Az előzőt megtartja a dolog, noha nincs térbeli
kiterjedése, amint Krisztus Teste az Eukarisztiában minden önmagához egyenlően vi-
szonyul bármely pontban, amely ugyanazzal az alkattal rendelkezik, amellyel Krisztus
Urunk rendelkezett, amíg a földön járt.”⁴⁰

Disp. III. Q. 2. A dolgok formálisan vannak-e a térben?

„Molina véleménye, hogy az angyal jelenléte a „hol?” határozót tekintve akciden-
s; ugyanígy vélekedik Suarez Krisztus Testének jelenlétéről az Eukarisztiában.”⁴¹

„...Nem lehet megmagyarázni, miért jön létre az Úr Krisztus Teste teljességében a
konzekrált ostya minden részében, a jelenlét minden ilyen hely- és módhatározója
nélkül.”⁴²

„Végül is, ami által Krisztus Teste, mint egész az egészben létrejön az Eukarisztiában,
és az egész a részben, bennefoglaltatott akciden-”⁴³

„Végül az elmondottakból látszik, hogy az elnevezésről van szó. Nekem mégis ez
utóbbi kifejezésmód tetszik, ezért nem mondanám, hogy az angyal nem megfelelő he-
lyen lenne, sem azt, hogy a lelket valamely végtag határolja be, hanem inkább az egész
testben ott van, és ezért, amint Suarez ugyanott tanítja? Krisztus Testét az Eukarisztiában
nem lehet a szó szoros értelmében meghatározni, hanem szakramentális értelemben.”⁴⁴

³⁹ 429 o. Quod vero impenetrabilitas non proveniat a quantitate quae est subjectum accidentium, sed ab extensione locali docet div. Thomas 3. p. qu. 76. art. 4. ad 2. ubi ait quantitatem panis et quantitatem corporis Christi non se mutuo excludere eo quod quantitas corporis Christi est sine extensione et dimensione ad locum. Nam quantitas sine extensione ad locum est in indivisibili, ac proinde partes ejus sunt sibi intime praesentes... nec possunt in extensione locali esse nisi ita ut tota in quolibet indivisibili reperiat, quomodo est corpus Christi in Eucharistia.

⁴⁰ 432. o. Priorem retinet res licet non sit extensa in ordine ad locum, quomodo corpus Christi in Eucharistia in quolibet puncto est cum omnibus membris eodem modo figuratis in ordine ad se, quo dum in teris conversaretur Christus Dominus figuratae erant.

⁴¹ 496. o. Haec sententia est Molinae 1. p. qu. 52. art. 1. ubi praesentiam angeli ait esse accidens aliquod de praedicamento ubi; Suaresii 3. p. tom. 3. disp. 47. sect. 1. ubi de praesentia corporis Christi in Eucharistia idem sentit.

⁴² 497. o. Nam ut conclusione 4. dicimus explicari non potest quare corpus Christi Domini constituatur totum in qualibet parte hostiae consecratae sine tali ubi seu modo praesentiae.

⁴³ 500. o. Denique id per quod corpus Christi in Eucharistia constituitur totum in toto, et totum in qualibet parte est accidens intrinsecum.

⁴⁴ 503. o. Ultimo ex dictis, videtur esse de nomine; posterior tamen modus loquendi mihi placet, et ideo nec angelum in loco inadequato, nec animam in brachio dicerem esse definitive, sed potius in toto corpore, ac proinde ut ibi docet Suarez corpus Christi in Eucharistia non est proprie loquendo definitive, sed sacramentaliter.

„Amint a lélek jelen van a többi tagban, ha egy ujjat levágnak; úgy ha az ostya egyik része megsemmisül, Krisztus Teste jelen marad a többiben azáltal a jelenlét által, amely által előzőleg jelen volt!”⁴⁵

„Ezen a helyen ki kellett fejteni, lehetséges-e, hogy egyazon test egyszerre több helyen legyen; a természet szempontjából ugyanis biztos, hogy minden csak egy helyen lehet egyszerre. Miután azonban erről terjedelmesen értekeztek... és a katolikusoknál biztos lehetséges, mivel Krisztus teste valóban a mennyben van és az Eukarisztiában; ezért mellőztük ennek vizsgálatát, kivált mivel mindazt, amit erről mondani lehet, nagyon jól kifejtette Suarez.”⁴⁶

Disp. IV. Q. 4. Lehet-e a mozgás szubjektuma oszthatatlan?

„Így értem: az oszthatatlan valami más, aminek nincsenek részei, és ezért teljesen oszthatatlan önmagához és a térhez viszonyítva, mint pl. az angyalok, az értelmes lélek, a pont stb.; ismét más az oszthatatlan, amelynek ugyan vannak részei, azonban nincs kiterjedése a tér szempontjából, ahogyan Krisztus Teste és annak mennyisége az Eukarisztiában nem rendelkezik térbeli kiterjedéssel, miután az egész test jelen van a színek teljessége alatt, és az egész bármelyik részben.”⁴⁷

A De generatione et corruptionében:

Disp. I. Q. 1. Dubium 2. Hogyan kell meghatározni a szubsztanciális keletkezést és pusztulást?

„Úgy szokás mondani, az egész (változása) egészszé, amit nem úgy értünk, hogy az egésznek a szubsztanciális részei egy másik egész részeivé változnak, ahogy ez a transzszubsztanciációnál történik, ahol a kenyérnek mind materiája, mind formája az Úr Krisztus Testének materiájává és formájává változik. Az ilyen transzszubsztanciáció ugyanis természetfölötti ténykedés, és természetes ténykedők nem hajthatják végre... mivel csak az anyagi októl (causa materialis) függően hozhatják létre saját erejükből a természetes cselekvő lényeket.”⁴⁸

⁴⁵ 503. o. Nam anima rationalis informans diversas partes praesens est illis per diversas partes ubi, et ideo abscisso uno digito (ait Suarez) amittit partem praesentiae. Et eodem modo corrupta una parte hostiae, remanet corpus Christi praesens alteri parti per eandem partem praesentiae quam antea habebat.

⁴⁶ 504. o. Explicandum erat hoc loco, an supplemente Dei virtute unum corpus possit esse i pluribus locis simul; naturaliter enim certum est nonnisi in uno loco rem qualibet esse posse. Sed quoniam late de hoc agunt Suarez 3. p. tom. 3. disp. 48. sect. 4. et 5., Bellarmin lib. 3. De Euchar. cap. 3., et obiter Fonseca 4. Metaph. cap. 4. qu. 4. sect. 5., Conimbracenses 4. Phys. cap. 5. qu. 5., et certum est apud catholicos id esse possibile, cum Christi corpus de facto sit in coelo et in Eucharistia: idcirco praetermittimus id examinare, maxime cum ea omnia quae de hoc dici possent optime explicavit Suarez.

⁴⁷ 533. o. Suppono: indivisibile aliud esse quod nullas omnino habet partes atque ideo omnino indivisibile est in ordine ad se et in ordine ad locum, ut angelus et anima rationalis, puncta etc.; aliud esse indivisibile quod habet quidem partes, tamen caret extensione in ordine ad locum, quomodo corpus Christi et ejus quantitas in Eucharistia est sine extensione in ordine ad locum, cum totum corpus sit in toto spatio specierum, et totum in qualibet parte.

⁴⁸ 118. o. Dicitur *totius in totum*, quod non ita intelligitur quasi omnes partes substantiales unius totius debeant converti in partes alterius totius, quomodo fit in Transsubstantiatione in qua et materia et forma panis convertitur in materiam et formam Christi Domini. Nam Transsubstantiatio hujusmodi est actio supernaturalis, et ab agentibus naturalibus exerceri non potest ut in 3.p. ostenditur, cum nihil possint nisi dependenter a causa materiali producere naturalia agentia virtute propria.

Q. 3. *Dubium 1.* Hogyan valósul meg a növekedés ugyanazon szubjektumban?

„Ha tehát Isten az összes részt egy pontban vonná össze, amint ezt meg is teheti, végtelenül megnövekszik a meleg. Valóban, miután Krisztus Urunk teste melegének minden része a szentségi színek (species) pontjában összpontosul, itt végtelen megnövekszik a meleg. És amennyiben valami hideg lesz Krisztus Testében, ugyanebben a testben végtelenül megnövekszik a hideg.”⁴⁹

Dubium 3. Végtelenek-e a minőség növekedő részei?

„Pusztán a bensőséges jelenlét által (egy rész) nem fog a szubjektumhoz tartozni... amint kimutattuk a szentségi színek (species) példájával, amelyek nem tartoznak Krisztus Testéhez.”⁵⁰

Disp. II. Q. 2. Mi a ritkulás? Létrejön-e általa új mennyiség?

„Ahogyan megszűnik a térre vonatkozó kiterjedés és ennek következtében az oszthatatlanban az egész mennyiség, amint kitűnik Krisztus Testében az Eukarisztia misztériumában, úgy amint megszűnik a nagyobb kiterjedés, elfoglalja a kisebbik helyet, a nagyobb növekedésnél a nagyobbat.”⁵¹

„A mondottakból az is következik, hogy Krisztus Testének az Eukarisztia szentségében sem ritkasága, sem sűrűsége nincs, miután nincs térszerinti kiterjedése, ám a csontokban azonban mégis rendelkezik a kisebb kiterjedéssel, ami anyagukból származik.”⁵²

Összefoglalva az olykor nehezen érthető helyek értelmét is, az eukarisztikus példák a test, a tér, a „szubjektum” és akcidensek viszonyát hivatottak megvilágítani: Megszűnhet-e a „szubjektum” anélkül, hogy akcidensei megszűnnének? Lehet-e egyazon test ugyanakkor két helyen? Hogyan viszonyul a mennyiség és a minőség egymáshoz? Mit hoz létre a létesítő ok? Mi a matéria és forma viszonya egy testben? A két legszebb szakasza a célokról és a létező kezdetéről beszél.

Egyszersmind ezen a helyen szembesül Pázmány legkézzelfoghatóbban Suarez nézetével?

„Először Suarez helyesen vélekedik, amikor azt mondja, hogy egyazon dolog nem hozhatja létre önmagát úgy, hogy önmagától kezdjen létezni, ami majdnem ugyanazt jelent, mint amit az előzőekben alkalmaztunk. Annak ugyanis, ami létrehoz, a természetben kell lennie, ami viszont semmi, az nem lehet létrehozó erő (vis productiva), ami viszont létrejön, az előbb nem létező kellett hogy legyen: tehát hacsak valami nem létezik és nemlétezik ugyanakkor nem hozhatná létre önmagát. Téved azonban abban, hogy azt

⁴⁹ 143. o. Ergo si Deus omnes illas partes in puncto constituat, quemadmodum potest, erit calor infinite intensus. Imo cum de facto omnes partes caloris corporis Christi Domini sint in puncto specierum sacramentalium, erit ibi infinite intensus calor. Et cum sit etiam aliquod frigus in corpore Christi, etiam erit frigus infinite intensum in eodem corpore.

⁵⁰ 156. o. Per solam enim intimam praesentiam non fit inhaerens subiecto ut I. Phys. disp. 4. ostendimus exemplo specierum sacramentalium, quarum qualitates corpori Christi non inhaerent.

⁵¹ 262. o. Unde sicut ablata extensione in ordine ad locum remanet tota quantitas in indivisibili, ut patet in Christi corpore in mysterio Eucharistiae, ita ablata majori extensione minorem locum occupabit, addita majori extensione, majorem.

⁵² 266. o. Sequitur etiam ex dictis corpus Christi in Eucharistiae sacramento proprie nec raritatem nec densitatem habere, cum non habeat extensionem in ordine ad locum, habet tamen in omnibus principium minoris extensionis quam exigitur a materia eorum.

gondolja, hogy mindjárt a kezdet után valami létrehozott és létrehozó elv amint ezt kimutattuk. Ez az átlényegülés elvéből sem következik. Noha nagyon igaznak tartom, amikor azt mondja, hogy Krisztus Teste szubsztanciális módon jön létre az átváltoztatással, mégis azt lehet mondani, hogy Krisztus nem önmagát hozta létre közvetlenül, hanem a konszekráció formája, vagy minden bizonnyal Krisztus akarata, amely realiter különbözik Krisztus Testétől, és elhatározta magát, hogy végrehajtsa ezt az átváltozást. S ha valaki erősködni, hogy Krisztus szubsztanciája nemcsak akarata közvetítésével, hanem közvetlenül is hozzájárul ehhez az átváltozáshoz, úgy elegendő, ha vérenek közvetítésével hozzájárul testének létrehozásához, testének közvetítésével pedig vérenek létrehozásához, amelyek realiter különböznek egymástól, és nincs rá szükség, azt mondani, hogy a teljes Krisztus a teljes Krisztust hozza létre, mivel ez lehetetlen.⁵³

A második szakasz a célokról szól, amiről Pázmány annak idején az Eukarisztiával kapcsolatban is kifejtette nézetét: „Másodszor. A cselekvés cél-oka nem egyszer egybeesik a formával, amely különbözik a cselekvéstől, ugyanennek a formának a cél-oka viszont nem cél-ok, hanem valami összetett, ami tőle különböző, és így nem cél-oka önmagának. Ha olykor valamire azt mondjuk, hogy önmagáért van, azt nem pozitíve, hanem negatíve értjük, és csak annyit tesz, hogy nem irányul más célra. Ilyen értelemben mondjuk, hogy Isten önmagától van, nem mintha önmagát hozná létre, hanem mert más nem hozza létre.”⁵⁴

ÖSSZEGZÉS

Lehet, hogy azokban, akik a II. Vatikáni Zsinat Eukarisztia-képét tették magukévá, amely a Húsvéti misztériumot, és az Eukarisztia közösségalkotó erejét nem kimondottan arisztotelészi kategóriák segítségével magyarázza, bizonyos ellenérzést vált ki ezeknek a kategóriáknak az Eukarisztia-tan segítségével történő magyarázata. Különösen miután minden alapításnál szem előtt kell tartani az alapító szándékát és személyét, ez

⁵³ 248. o. Ad primum. Suarez in eo recte sentit quod dicat non posse idem producere seipsum quoad primam inceptionem, ita ut a seipso primum esse recipiat, cujus ratio fere eadem est qua usi sumus qu. praecedenti. Nam id quod producit debet esse in rerum natura, quod enim nihil est non potest esse vis productiva, quod autem producit debet non esse: ergo nisi idem simul sit et non sit, non poterit seipsum producere. Fallitur tamen in eo quod putat saltem post primam inceptionem posse idem esse principium et principiatum ut ostendimus, nec ex illo principio Transsubstantiationis id sequitur. Licet enim verissimum putem id quod ait corpus Christi substantialiter produci per conversionem, tamen dici potest non ipsum Christum immediate efficisse seipsum sed formam consecrationis, vel certe volitionem Christi quae realiter differunt a corpore Christi, elevata fuisse ad illam conversionem peragendam. Et si quis contendat non solum media voluntate, sed etiam immediate concurrere substantiam Christi ad hanc conversionem, satis esset ut concurreret medio sanguine ad efficiendum corpus et medio corpore ad efficiendum sanguinem quae realiter distinguuntur, nec ulla est necessitas dicendi totum Christum producere se totum, cum hoc sit impossibile.

⁵⁴ 248. o. Ad secundum. Causa finalis actionis saepe coincidit cum forma quae distincta est ab actione, causa tamen finalis ejusdem formae non est forma, sed compositum ab ea distinctum, et ita idem non est causa finalis sui. Si quando vero aliquid dicitur esse propter se, non intelligitur positive sed negative, et solum indicatur rem non ordinari ad alium finem, qua ratione Deus dicitur esse a se non quod seipsum producat, sed quia a nullo producitur.

pedig az arisztotelészi kategóriák segítségével aligha fog sikerülni. Valószínűleg jóindulatú csodálkozással, de ugyanakkor visszautasítólag fogjuk olvasni az arab apokrif gyermekségtörténetben: „Aderat quoque inter illos philosophos tractandarum rerum naturalium peritissimus: qui cum rogasset Dominum Iesum an medicinae studuisset, respondens ille exposuit ei physica et metaphysica, hypophysica et hyperphysica...” (V. 52.) Synopsis (Aland) Nr. 12; 19. o.

Pázmány követte kortársai és a rendje által előírt módszereket. A Stájerországból, Tirolból, Dalmáciából, Magyarországról, Lengyelországból, a mai Németország területéről és a balti államokból Grazba érkező növendékeknek aligha lehetett elképzelésük az arisztotelészi szubsztanciáról, de annál inkább ismerték az Egyház eukarisztikus gyakorlatát – és a megfelelő szinten az erről szóló tanítást. Ezt az adottságot kellett felhasználni, hogy őket az arisztotelészi filozófia „rejtélyeibe” bevezessék.

Azt is meg kell említeni, hogy a 17. századi filozófia állandóan a „szubsztancia” körül köröz. Kant sem tud tőle szabadulni, amint ezt elbizonytalanodása mutatja a paralogizmus fejezetben a lélek szubsztancialitását illetően.

Pázmány filozófiai tevékenységének mindkét monográfusa: Félegyházy és Gerencsér szívesen hangsúlyozza Pázmány eredetiségét. Itt legyen elegendő megállapítani, hogy nagy kortársával és rendtársával Suarezszal szemben, minden elismerése mellett fenntartja magának önállóságát, és még az olyan erős kifejezést is megengedi magának, mint a „fallitur”. Pázmány pontosan tudja, mi a különbség egy teológus magánvéleménye és az egyház Tanítóhivatalának álláspontja között. Mi az, ami kötelez, mi az, ami-ben saját nézete lehet. Nem tart attól, hogy saját nézetével az Egyház egységét veszélyeztetné.

Amint Kazányi mondja, Pázmány egyetemi előadásainak átdolgozott szövege évszázadokig (1894 illetve 1897-ig) kéziratban hevert.⁵⁵ Filozófiai műveit 1937-ben Félegyházy és Gerencsér valóban tüzetesen áttanulmányozta. Nem találtam olyan nyomokat, amelyek arra utalnának, hogy azóta valaki újból szisztematikusan foglalkozott volna a tudós főpap bölcsészeti írásaival⁵⁶, vagy az abban lévő eukarisztikus vonatkozású részekkel, akár az előtt is. Most, miután egyetemünk tízéves, és éppúgy, mint a Pázmány által alapított egyetem, és az európai egyetemek általában: a teológiai fakultásból nőtt ki, illőnek tartottam, hogy ez a fakultás a következő tíz évre törlesszen valamit alapítója és az egyetem névadója iránti tartozásából.

⁵⁵ Kazányi 69.

⁵⁶ E területen megjelent szerény publikációm nem tekinthetem ilyennek. PAUL RICHARD BLUM: *Pázmány Péter als Philosophieprofessor* (In: Pázmány Péter és kora. Szerk. Hargittay Emil. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar. Piliscsaba. 2001. 35-49.) c. tanulmánya kozmológiai kérdéseket érint, de nem öleli fel Pázmány filozófiai opuszát az ő teljességében.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O. PRAEM.

A halálra való felkészülés a XII-XIII. század egyházfegyelmi rendelkezéseinek tükrében

A halálban lezárul az ember lehetősége, hogy maga érdemszerző cselekedeteket hajthasson végre. Ha evilági életében, amely a próbatétel állapota, Isten tanításának megfelelően élt a Katolikus Egyházban, akkor a különíteleten túljutva saját testével az örök életre támad fel, amint ezt IX. Leó pápa (1049-1054) 1053. április 13-ról datálódó hitvallása rögzíti.¹ Az ember azonban tökéletlen mivoltából következően élete folyamán hibákat követ el, amelyek, mint „aktuális bűnök” rombolják az Istennel való kiegyensúlyozott kapcsolatát. Az ilyen bűnöktől a bűnbánat és a bűnbocsánat szentségének révén szabadul meg.² Fontos tehát, hogy a hívő az Egyház közösségében, az Istennel való kapcsolatát rendezve, és a végső útra megerősítve érkezzon el a halál pillanatához. Az érett középkorban, ha valaki nem erőszakos halál áldozataként hunyt el, akkor otthonában készült fel a halálra.³ A felkészülés a személyes bűnöktől való megszabadulást, azaz a szentgyónás elvégzését; Istennel kiengesztelődve az Eucharisztia vételét; végül pedig a betegek megerősítésére szolgáló megszentelt olajjal való megkenést jelenti.⁴ Itt utalhathunk az 1227-es Treveri Zsinatra, amely külön rendelkezett a szent útravaló illő kiszolgáltatásáról.⁵

¹ Credo sanctam, catholicam et apostolicam, unam esse uernam Ecclesiam, in qua unus datur baptismus et uera omnium remissio peccatorum. Credo etiam ueram resurrectionem eiusdem carnis, quam nunc gesto, et uitam aeternam. DENZINGER, H.-BANNWART, C., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Friburgi-Brisgoviae 1928. 347.

² Itt III. Ince pápa (1198-1216) 1201-ből származó *Maiores Ecclesiae causas* kezdetű levelének megfogalmazását követjük: (...) Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale, quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per uim remittitur sacramenti; actuale uero, quod cum consensu contrahitur, sine consensu minime relaxatur (...) Poena originalis peccati est carentia uisionis Dei, actualis uero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus (...) DENZINGER, H.-BANNWART, C., *Enchiridion Symbolorum*, 410. Ezt a szövegrészletet megtaláljuk a *Decretales Gregorii*-ben, vö. X 3. 42. 3.

³ ARIÈS, P., *Gyermek, család, halál* (Társadalomtudományi Könyvtár), Budapest 1987. 359. ARIÈS, P., „La mort inversée” in *Archives européennes de sociologie* 8 (1967) 169-195.

⁴ Vö. FÉVRIER, A., „La mort chrétienne” in *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale* (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 33), Spoleto 1987. 881-952.

⁵ LE BRAS, G., *Le Istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale* (Storia della Chiesa XII/1), Torino 1973. 185.

A szentgyónás elvégzése halálveszély állapotában minden hívő kötelessége.⁶ Ez nyilvánvalóan következik az eddig elmondottakból, de önálló rendelkezésként is megtaláljuk, hiszen a IV. Lateráni Zsinat (1215) 2. konstitúciója ezt kifejezetten előírja, amelyet a Joannes Teutonicus⁷ által hozzákapcsolt *Glossa ordinaria* is hangsúlyoz.⁸ A bűnbánat, illetve a halálos bűnöktől való halál előtti megszabadulás a lélek halál utáni sorsa szempontjából fontos, de összefügg az elhunyt eltemetésének lehetőségével is, hiszen azok a személyek, akik valamilyen tettük vagy tartós tevékenységük következtében kiközösítésbe estek, csak megtérési szándékuk kifejezésével részesülhettek az egyházi temetésben.⁹

A C 13 q. 2 c. 21 a penitenciában elhunytakért való közbenjárásról beszél, amellyel az élők segíthetnek, elégtételt adva, a halott túlvilági sorsán.¹⁰ Ebben leginkább a közbenjáró imádságok kapnak szerepet, amelyekkel a Krisztus ítélőszéke előtt lévőért könyörögnek, amint erről a C 13 q. 2 c. 20 is szól.¹¹ Bár *Bartolomeus Brixiensis*¹² a C 13 q. 2 c. 21-hez fűzött glosszájában kiemeli, hogy ez a közbenjárás nemcsak imádságok útján történhet.¹³ Hasonlóan beszél *Richardus Anglicus* is, ehhez a kánonhoz fűzött glosszájában.¹⁴

Az 1274-es II. Lyoni Zsinat kifejti, hogy azok lelke, akik bűnbánatban haltak meg anélkül, hogy elégtételt adtak volna bűneikért, a tisztítóútban tisztul meg. Ottani sorukat az élő hívek segíthetik különböző jámbor cselekedeteikkel.¹⁵ Érdemes rövid kitérőt tennünk ezekre a közbenjáró cselekményekre. A *Decretum Gratiani* (vö. C 13 q. 2 c. 22) szerint négyfajta módja van a halottakért való engesztelő közbenjárásnak: adományok a papok számára, a szentek könyörgő közbenjárása, a hozzátartozók adományai

⁶ LE BRAS, G., *Le Istituzioni*, 185.

⁷ Vö. LANDAU, P., „Johannes Teutonicus und Johannes Zemeke. Zu Quellen über das Leben des Bologneser Kanonisten und des Halberstädter Dompropstes“ in *Halberstadt. Studien zu Dom und Liebfrauenkirche. Königtum und Kirche als Kulturträger im östlichen Harzvorland-Halberstadt* (Symposium des Leipziger Lehrstuhls für Kunstgeschichte. Halberstadt 7 bis 10. Oktober 1991.), Berlin 1997. 19-29.

⁸ GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.), *Constitutiones Concilii Quarti lateranensis una cum commentariis glossatorum* (Monumenta iuris canonici A/2), Città del Vaticano 1981. 46-47.

⁹ Vö. RUSSO, F., „Pénitence et excommunication“ in *Recherches de Science religieuse* 33 (1946) 257-279.

¹⁰ Pro obeuntibus quippe consuluisse cognosceris, si liceat pro eis oblationes offerri. Sancta sic tenet ecclesia, ut quisque pro mortuis vere Christianis offerat oblationes, atque presbiter eorum faciat memoriam, et quamuis peccatis omnes subiaceamus, congruit, ut sacerdos pro mortuis catholicis memoriam faciat et intercedat; non tamen pro impiis (quamuis Christiani fuerint) tale quid agere licebit. FRIEDBERG, A. (ed.), *Corpus iuris canonici*, Lipsiae 1879. I. col. 728.

¹¹ In presenti seculo scimus siue orationibus siue consiliis inuicem posse nos adiuuari. Cum autem ante tribunal Christi uenerimus, nec Iob, nec Daniel, nec Noe rogare posse pro quoquam, sed unumquemque portare onus suum. FRIEDBERG I. col. 727.

¹² Vö. NAZ, R. (ed.), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1924-1965. 2. coll. 216-217. VON SCHULTE, F., *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, 2. Stuttgart 1877. 83-88. LE BRAS, G. (ed.), *L'Age Classique 1140-1378* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident 7) Paris 1965. 310.

¹³ Ad C 13 q. 2 c. 21 v. Pro obeuntibus: Sed nunquid ecclesia orabit pro illis quos constat decessisse in mortali? (...) Respondus si evidens est aliquem decessisse in mortali, ut cum quis suspendit se, uel praecipitat, aut alio modo se interficit, pro illo non est orandum, ut 23. q. 5. placuit et q. 8. quicumque clericus secus si est dubium unde si aliquis occisus est in ebrietate: non oratur pro illo. ut, extra de reliquiis, audiuius et 23 q. 5. placuit. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis* (Cum Priuiliegio Gregorii XIII. Pont. Max. et aliorum Principum), Venetiis 1584. col. 1385.

¹⁴ GILLMANN, F., „Richardus Anglicus als Glossator der Compilatio I.“ in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 107 (1927) 575-655. különösen: 585-586.

¹⁵ DENZINGER, H.-BANNWART, C., *Enchiridion Symbolorum*, 856.

(alamizsna), illetve a rokonok börtje.¹⁶ A *Glossa ordianaria* a lelkekért való közbenjárásban ezt a négy módot külön csoportba helyezi el, míg szerinte szintén külön kell beszélünk Istenről, aki a legkegyesebb és a legigazságosabb vigasztaló, így az elhunyt felé is irgalommal fordul.¹⁷ Ehhez hasonló, amit a II. Lyoni Zsinat hitvallásszövegében olvashatunk, amely a szentmiseáldozatot, könyörgéseket, alamizsnálkodást és más jámbor cselekedeteket említi meg, mint az elhunytakért való közbenjárás eszközeit.¹⁸ A C 13 q. 2 c. 19 szintén fontosnak tartja a halottakért végzett imádságot és alamizsnálkodást amellet, hogy már maga az Egyház, illetve az oltár közelébe való temetés is a halott lelki üdvét szolgálja¹⁹ ugyanúgy, mint a halott lelki üdvéért bemutatott szentmiseáldozat.²⁰ De a *Glossa ordinaria* szerint ezt mozdítja elő az elhunytak a mártírok földi maradványai közé való elhelyezése is, amely a szentek társaságát jelenti.²¹

Az Eucharistia vétele szintén hozzátartozik a halálra való hívő felkészüléshez. Ennek „szent útravalóként” való kiszolgáltatása nagy ünnepélyességgel történik, amelyekre külön zsinati szabályok állnak rendelkezésre.²² A halál elfogadása és az örök hazába való megterés méltó kifejezése, amikor a haldokló Krisztus Testét magához veszi. A *viaticum* különösképpen is kifejezi a halál és a vele összefüggő temetés „szent” jellegét.

A megszentelt olajjal való megkenés a hívő megtisztulását és Istenbe vetett bizalmát juttatja kifejezésre,²³ egyben a krisztusi közösség kommuniójához tartozást is jelöli.²⁴

¹⁶ Animae defunctorum quatuor modis soluuntur, aut oblationibus sacerdotum, aut precibus sanctorum, aut karorum elemosinis, aut ieiunio cognatorum. §. 1. Curatio uero funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt uiuorum solatia quam subsidia mortuorum. Si aliquid prodest inpio sepultura preciosa, oberit pio uilis aut nulla. §. 2. Nec ideo tamen contempnenda sunt corpora et abicienda defunctorum, maximeque iustorum. §. 3. Ubi et illud salubriter discitur, quanta possit esse remuneratio pro elemosinis, quas uiuentibus et sentientibus exhibemus si neque hoc apud Deum perit, quod examinis hominum membris offitii diligentia persoluitur. FRIEDBERG I. col. 728.

¹⁷ Ad C 13 q. 2 c. 22. v. Anima: In secunda parte... quo illa obsequia quae fiunt circa corpus mortui, magis sunt solaria uiuorum, qui defunctorum subsidia: non tamen ideo corpora defunctorum, et maxime iustorum sunt abicienda. istud tamen seruitium quod corpori impenditur, apud Deum non perit. multo magis elemosyna quam uiuentibus facimus, apud Deum perire non debet. *Decretum Gratiani emendatum*, col. 1385.

¹⁸ (...) et ad poenas huiusmodi releuandas prodesse eis fidelium uiuorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueuerunt secundum Ecclesiae instituta. (...) DENZINGER, H.-BANNWART, C., *Enchiridion Symbolorum*, 203.

¹⁹ Non estimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, peruenire, nisi quod pro eis siue altaris, siue orationum, siue elemosinarum sacrificiis solempniter supplicamus, quamuis non omnibus prosint pro quibus fiunt, sed his tantum, pro quibus, dum uiuunt, cooperantur ut prosint. (...) FRIEDBERG I. col. 727.

²⁰ Tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut queque digna est uel requie, uel erumpna, pro eo quod sortita est in carne dum uiueret. (...) Est enim quidam uiuendi modus, nec tam bonus, ut non requirat ista post mortem, nec tam malus, ut ei ista post mortem non prosint. (...) Cum sacrificia altaris siue quarumcumque elemosinarum pro baptizatis omnibus offerentur, pro ualde bonis gratiarum actiones sunt, pro non ualde malis propiciationes sunt, pro ualde malis, etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum, tamen uiuorum consolationes sunt. (...) C 13 q. 2 c. 23. FRIEDBERG I. col. 728.

²¹ Ad C 13 q. 2 c. 19. v. Non aestimemus: (...) quo si defunctus sepeliatur apud ecclesias martyrum, prodest ei, qua patrocinio martyrum commentatur. *Decretum Gratiani emendatum*, col. 1384.

²² LE BRAS, G., *Le Istituzioni*, 185.

²³ LE BRAS, G., *Le Istituzioni*, 186.

²⁴ PIOLANTI, A., „Estrema unzione e Corpo mistico Coordinamento dei testi di S. Tomaso” in *Euntes docete* (1955) 359-377.

Az *extrema unctio* (betegek kenete) hosszú dogmafejlődés eredményeként került be a XIII. században a hét szentség taxatív felsorolásába.²⁵ Az ókorból több olajszentelési imádság maradt fenn, de az Egyház liturgiája ennek a szentségnek a VIII-IX. századig nem szentelt nagy figyelmet.²⁶ A szentség kiszolgáltatásának legfontosabb dokumentumai I. Ince pápa 416. március 19-én kelt levele, amelyet Beda Venerabilis és a 868-as Wormsi Zsinat is átvett. Ennek hatására szerepel a kérdés a középkori joggyűjteményekben.²⁷ A fordulópontot a II. Lyoni Zsinat jelentette, amely kifejezetten felvette a többi szentség közé a szent kenetet. A regionális zsinatok között külön ki kell emelnünk a II. Lyoni Zsinat hatása alatt álló 1279-es Budai Zsinatot, melynek 21. kánonja tartalmazza a szent olaj megáldására vonatkozó előírást.²⁸ Azt is hozzá kell tennünk, hogy Gulielmus Durantis²⁹ *Speculum iudiciale* című művében külön rubrikát szentel a szent kenetnek, amely elsődlegesen a székesegyházi olajszenteléssel, illetve a kenet kiszolgáltatásával foglalkozik.³⁰ A szent kenettel kapcsolatos zsinati rendelkezéseknek és a kiszolgáltatás gyakorlatának mindmáig legteljesebb feldolgozása Peter Browe 1931-ben írt tanulmánya.³¹ Az általa ismertetett XII-XIII. századi regionális zsinatok közül fontosnak kell tekintenünk a szent kenet haldokló számára való kiszolgáltatásnak tekintetében az 1119-es Toulous-i Zsinatot, az 1163-as Tours-i Zsinatot,³² illetve az 1227-es Trier-i Zsinatot, és az 1236-os Lincoln-i Zsinatot.³³

A halálra való szentségi felkészülés és a halottakért való közbenjárás tehát szorosan kapcsolódik egymáshoz, és az Egyház kommuniójához. Az élők maguk és társaik megszentelődésén fáradoznak. Ez megvalósul az Istennek tetsző életre való törekvésben, a szentségek vételében, a közbenjáró imádságokban, illetve a jámbor cselekedetekben (pl. alamizsnálkodás etc.). De ide tartozik az Oltáriszentség és a szentek közelségének keresése is, ami különösen a halottak lelki üdvössége számára jelent közbenjárást. Egy imádságos közösségről van tehát szó, amelynek központjában az Eucharistia áll. Ennek a megünneplésére jönnek össze az élő hívek a templomban, és ennek a közelében (a templom körül) nyugodnak a szentek és mindenki, aki az Egyház közösségében hunyt el.

²⁵ RADÓ, P., *Enchiridion liturgicum*, Roma 1961. II. 920-924.

²⁶ VANYÓ, L., *Az ókeresztény kor dogmatörténete*, Budapest 1988. I. 104.

²⁷ BROWE, O., „Die letzte Oelung in der obendländische Kirche des Mittelalters” in *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1931). 515-561. különösen: 527.

²⁸ PÉTERFFY, C., *Sacra concilia ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI. usque ad annum MDCCXV*, Posonii 1741. I. 111.

²⁹ ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999. 102., 124.

³⁰ Sciendosis est quod omnibus electis ad ecclesias cathedrales statutus est terminus. ut mensium ad consecrationis munus obtinendum infra quod nisi illud susceperint: iusto impedimento cessante suspensi sunt ab administratione temporalium., spiritualium, si siesterint per alios sex menses capitula ad quae spectat electio alios eligere possunt nulla indulgentia petita uel concessa obstante: illi autem qui intra annum. cristentes constituti sunt procuratores ecclesiarum suarum postque rr. annum compleuerint fascio ad ocio sacres ordines promoueri aliquando ad administrationem spiritualium, temporalium sunt suspensi, sic completo. rrv. anno. non fuerint, secrari priuari sunt illio ecclesiis ipso iure. haec legunt, sti. aler. iiij. d. sacra unc. cum ad romanam. 7. c. quo olis. *Speculum iudiciale Gulielmi Durantis*, Basiliae 1574. Lib. IV. De sacra unctione, 69.

³¹ BROWE, O., „Die letzte Oelung” 515-561.

³² BROWE, O., „Die letzte Oelung” 527.

³³ BROWE, O., „Die letzte Oelung” 524.

KÖNYVSZEMLE

TÖRÖK JÓZSEF

*A tizenegyedik század magyar egyháztörténete
(Keresztény századok)*

Mikes Kiadó, Budapest 2002. pp. 223

Török József neve közismert az egyháztörténelem, illetve a liturgiátörténet iránt érdeklődők körében. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Közép- és Újkori Egyháztörténeti Tanszékének vezetőjeként számos kötetet és tanulmányt publikált a Katolikus Egyház magyarországi történetéről (vö. pl. *Szerzetes és lovagrendek Magyarországon*, Budapest 1990; *A katolikus egyház és a liturgia Magyarországon*, Budapest 2000).

Jelen munkája a Legeza László által szerkesztett *Keresztény századok* sorozat első köteteként látott napvilágot, amely a magyarországi kereszténység történetének kezdetét mutatja be. A mű kitér a X. századi előzményekre (9-27); az első keresztény király, Szent István koronázásának körülményeire, az egyházmegyék megszervezésére, a trónutódlás kérdésére és a szent király halálára (29-88). Beszél az első szerzetesi közösségek megtelepedéséről (89-105) és az Egyház helyzetéről a trónviszályok idején (107-124). Részletesen tárgyal Szent László uralkodásáról (125-150) külön kitérve a magyar-szentszéki kapcsolatok alakulására a XI. század kilencvenes éveiben (129-131), illetve elemezve az 1092. május 20-án a király vezetése alatt megtartott Szabolcsi Zsinat döntéseit (146-147). A Szerző, aki több tanulmányban is foglalkozott Szent László sze-

mélyével („Szent László liturgikus tisztelete” in MEZEY L. (szerk.), *Athleta Patriae*, Budapest 1980. 135-160; „Szentté avatás és liturgikus tisztelet” in FÜGEDI E. (szerk.), *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról*, Budapest 1986.), leszögezi, hogy László szembenállása a Szentszékkal nem volt sem olyan mértékű, sem pedig olyan jellegű, hogy az károsította volna az Egyházhhoz fűződő kapcsolatát. Ezt gazdagon illusztrálja az uralkodó mélyen vallásos életéről szóló feljegyzések ismertetésével (129-131).

A hit átadása és befogadása címet viselő fejezet (151-189) egyedülálló módon mutatja be azt a folyamatot, melynek során valóban hívő kereszténnyé lett a magyar társadalom. Török professzor érzékletesen vázolja a térítés tanbeli eszközeit, rámutatva a keresztény hit alapelemeit egyszerű és közérthető módon összefoglaló művek jelentőségére (vö. Scarapsus), amelyek nemcsak az üdvtörténet eseményeinek rövid szummáját tartalmazták, hanem kiemelt helyett kapott bennük a szenvedéstörténet, a hitvallás, a szentség (különösképpen a kereszttség), továbbá a tízparancsolat és a Miatyánk lényegének ismertetése. Ez a fejezet jóval árnyaltabbá teszi a térítések kényszerű jellegéről kialakult képet és lehetőséget teremt egy, a régebbi történetírástól eltérő színesebb

és vallásosabb középkor szemlélet kialakítására. A szerző itt minden bizonnyal azt a francia történeti iskolát követi, amely az egyes eseményeket a konkrét kor körülményei és kultúrája között próbálja értelmezni, nem ragadva le pusztán a történelmi események száraz vizsgálatánál, hanem azok belső emberi és vallási összefüggéseit igyekszik vizsgálni (vö. pl. GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 107-111). Az istentiszteleti élet külső kereteinek érzékletes ábrázolása érthetőbbé teszi az olvasó számára a középkori ember vallásos életét (162-172).

Az utolsó fejezet a görög nyelvű, bizánci kereszténység magyarországi jelenlétét és tevékenységét összegzi, rámutatva, hogy az 1054-ben és 1204-ben bekövetkezett események ellenére Magyarországon a keleti rítusúak az egybetartozás tudatával éltek együtt a latin rítusú többséggel (191-195).

A kötetet függelék zárja, amely tartalmazza a X-XI. század Árpád-házi uralkodóinak listáját (200); családfáját (201); a XI. századi magyarországi főpapok listáját egyházmegyénként (202-203); bőséges szakirodalmi ajánlót műfajonkénti bontásban (204-213); továbbá személy- és helynévmutatót (214-217; 218-221). A könyvet Magyarország egyházmegyéinek, illetve a

szerzetesi monostorok elhelyezkedésének térképe keretezi.

Az elmúlt években nagyszámú publikáció jelent meg a magyar középkorról feldolgozva a történeti kutatás legújabb eredményeit, egyben közérthető formában bemutatva azt a szélesebb olvasóközönség számára (vö. pl. KRISTÓ GY., *A tizenegyedik század története* [Magyar századok], Budapest 1999). Mégis Török József könyve hiánypótló monográfiának tekinthető, amely mind tényanyagában, mind pedig szemléletében kiegészíti a főleg politikai, gazdasági, harcászati, néprajzi és nyelvészeti szempontokat felvonultató új szakirodalmat. A kötet, a címben ígértékhez hűen egyháztörténeti megközelítést adja a XI. század magyarországi eseményeinek, amely így valóban új perspektívába, az üdvtörténet keretei közé, helyezi a magyar történelem első keresztény időszakát. A szerző olvasmányos stílusban, de a történeti kutatás minden eszközét felhasználva állította össze a tényanyagában is bővelkedő művet. Csak üdvözölhetjük ennek az új sorozatnak a megindulását, amely minden bizonnyal segítséget nyújt majd a magyar középkorról és az Egyház tevékenységéről kialakított kép teljesebbé tételéhez.

Szuromi Szabolcs Anzelm O. Praem.

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 Kor-da könyvkereskedésében, Nyíregyházán a Hittudományi Főiskola könyvesboltjában.

A Communio folyóirat **kapható számainak** tartalma:

- | | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| 1994.1. Hít 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 |
| 3. Tedd ide kezed | 3. A hit és megjelenései |
| 4. Krisztus az idők teljessége | |

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

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 életéből. 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

Studia theologica Budapestinensia

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

Eddigi kötetek:

1. Millner, Anton: *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.

A JEL könyvkiadó ajánlata

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

Új könyvek:

<i>Bolberitz Pál: A keresztény bölcselet alapjai</i>	(5 int.)	3450 Ft
<i>Bolberitz Pál: A megismerés és értelmezés filozófiája</i>	(3 int.)	1190 Ft
<i>Dolhai Lajos: A liturgia teológiája</i>	(3 int.)	1620 Ft
<i>Csanád Béla: Kenyér és bor (Összegyűjtött versek)</i>	(3 int.)	1970 Ft
<i>Frenyó Zoltán: Krisztológiai és antropológiai kérdések az ókeresztény gondolkodásban</i>	(2 int.)	780 Ft
<i>Romano Guardini: A kereszténység lényege</i>	(1 int.)	590 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei – Karácsony (Óker. Öröks. I.)</i>	(2 int.)	680 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei – Húsvét (Óker. Öröks. II.)</i>	(3 int.)	1350 Ft
<i>Az egyházatyák beszédei Szűz Mária ünnepekre (Óker. Öröks. III.)</i>	(2 int.)	950 Ft
<i>A III-IV. század szentjei (Ókeresztény Örökségünk V.)</i>	(2 int.)	950 Ft
<i>Isten a szeretet (Válogatás Szent Maximosz műveiből) (Óker. Öröks. VI.)</i>	(2 int.)	970 Ft
<i>Birher Nándor: Az ember filozófiája</i>	(2 int.)	790 Ft
<i>Bock, S.: A bibliai Izrael története</i>	(2 int.)	980 Ft
<i>Bolberitz Pál: A metafizika alapjai</i>	(2 int.)	890 Ft
<i>Bolberitz Pál: Bevezetés a logikába</i>	(2 int.)	690 Ft
<i>Csanád Béla: Keresztény valláspedagógia</i>	(1 int.)	540 Ft
<i>Dolhai Lajos: Az ókeresztény egyház liturgiája</i>	(2 int.)	790 Ft
<i>Dolhai Lajos: Bevezetés az ökumenizmusba</i>	(2 int.)	670 Ft
<i>Gyurkovics M.-Eisenbarth K.: Isten gyermekei vagyunk</i>	(1 int.)	510 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! (elmélkedések)</i>	(3 int.)	1200 Ft
<i>Kuminetz Géza: A jogrend filozófiai megalapozása</i>	(2 int.)	680 Ft
<i>Latin-magyar zsoltároskönyv</i>	(2 int.)	850 Ft
<i>Luciani, A.: A hitoktatás művészete</i>	(1 int.)	480 Ft
<i>Madlinger, H.: A rózsafűzér ereje</i>	(1 int.)	380 Ft
<i>Madlinger, H.: Szüntelenül imádkozzatok!</i>	(2 int.)	640 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>Szántó Konrád: Egyháztörténelem</i>	(2 int.)	820 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
<i>Vanyó László: Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története</i>	(3 int.)	1680 Ft

Könyveink kaphatók a katolikus könyvesboltokban (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 2003. évi példányonkénti ára változatlanul: 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. csekkszámlára vagy postautalványon.

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

1118 BP. ELŐPATAK U. 35. TEL/FAX: 319 15 28