

T

Teológia

KUMINETZ GÉZA

A vallásszabadság joga és kötelessége a Katolikus Egyház felfogásában és jogrendjében

OROSZ ATANÁZ

Az istenképiség és hasonlóság megkülönböztetése és összekapcsolódása a görög atyáknál

PUSKÁS ATTILA

A teremtés trinitárius értelmezésének megújulása a mai teológiában

RÓZSA HUBA

JHWH az egyetlen Isten (II. rész) A monoteizmus Izrael vallástörténetében

SZÜROMI SZABOLCS ANZELM

A IV. Lateráni Zsinat (1215) határozatainak jelentősége teológiai, jogi és történeti szempontból

TURAY ALFRÉD

A bibliai teremtéselbeszélés a biológiai evolúciós elmélet tényében



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

XL. évfolyam, 2006. 1–2.

LAPTULAJDONOS

A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ

TARJÁNYI ZOLTÁN

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR

KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

BOLBERITZ PÁL

FODOR GYÖRGY

KRÁNITZ MIHÁLY

PUSKÁS ATTILA

PERENDY LÁSZLÓ

ROKAY ZOLTÁN

RÓZSA HUBA

TARJÁNYI BÉLA

TARJÁNYI ZOLTÁN

THORDAY ATTILA

TÖRÖK JÓZSEF

FELELŐS KIADÓ

ROKAY ZOLTÁN

SZERKESZTŐSÉG

1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ U. 24.

TELEFON: 318-13-32

(MUNKANAPOKON 9–13 ÓRÁIG)

HU ISSN 0133-1779

KIADJA

A HITTUDOMÁNYI KAR MEGBÍZÁSÁBÓL

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS VEZETŐ

FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

ÁRA: 390 FT

ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 720 FT

KÉSZÜLT

A SZÁZHALOMBATTAI EFO NYOMDÁBAN

FELELŐS NYOMDAVEZETŐ

FONYÓDI OTTÓ ÜGYVEZETŐ

TARTALOM

- **KUMINETZ GÉZA**
A vallásszabadság joga és kötelessége
a Katolikus Egyház felfogásában és jogrendjében
1–25
- **OROSZ ATANÁZ**
Az istenképiség és hasonlóság megkülönböztetése
és összekapcsolódása a görög atyáknál
27–44
- **PUSKÁS ATTILA**
A teremtés trinitárius értelmezésének megújulása
a mai teológiában
45–65
- **RÓZSA HUBA**
JHWH az egyetlen Isten (II. rész)
A monoteizmus Izrael vallástörténetében
67–84
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM**
A IV. Lateráni Zsinat (1215) határozatainak
jelentősége teológiai, jogi és történeti szempontból
85–95
- **TURAY ALFRÉD**
A bibliai teremtésselbeszélés
a biológiai evolúciós elmélet fényében
97–105
- **KÖNYVSZEMLE**
Walter Brugger: Filozófiai Lexikon
109–110
- Tarjányi Zoltán: Az erkölcssteológia története
és alapfogalmai (Morálteológia I.); Az Istennel való
kapcsolatunk erényei (Morálteológia II.)*
109–110

A vallásszabadság joga és kötelessége a Katolikus Egyház felfogásában és jogrendjében¹



I. BEVEZETÉS

Az alapvető vagy emberi jogok megfogalmazása, illetve kodifikálása során a vallásszabadság joga egyfajta vezető szerepet játszott.² Talán épp azért, mert először kiáltott sürgős jogvédelem után. Aztán jöttek sorra azok az emberi méltóságot védő jogok, melyeket ma úgy ismerünk, mint emberi vagy alapvető jogok. Sajnos, deklarálni és kodifikálni kellett ezeket a jogokat, mivel minden korábbinál nagyobb veszélybe kerültek. Ezért is kellett kimondani róluk azt, hogy az emberi személyhez elidegeníthetetlen és sérthetetlen módon tartoznak, s hogy lemondani se lehet róluk (legfeljebb gyakorlásuktól lehet tartózkodni, ha csak jogot, de egyúttal nem kötelességet deklarálnak).

Mi ezen tények alapján nem annyira a haladás vívmányának, mint inkább egyfajta kényszerű és elkeseredett harc eredményének tekintjük ezt a deklarációs és kodifikációs folyamatot. Ezt jelzi az a kifejezés is, hogy ezeket a jogokat különös jogvédelemben kell részesíteni. Ez a megerősített védelemre szorulás azt is jelzi, hogy a társadalmakban főleg a hatalmi tényezők ténykedései révén nem adatik meg természetesen ezen jogoknak és kötelességeknek a tiszteletben tartása. S ennek legfőbb oka épp az, hogy a hatalmi tényezők ignorálták és ignorálják a jog erkölcsi alapját, sőt azt megannyiszor tudatosan rombolták, illetve rombolják.

Ez is egyik oka annak, hogy ma a jog inkább kullog a „társadalmi valóság” után, s így az aktuális politikai erők féktelen kényszerítő eszközévé válik,³ holott minden ép társadalmi rend vezérlő rendjének, a társadalmi valóságot meghatározó rendjének kellene lennie, biztosítva a közjót, a közérkölcöket, azaz az egyén és a társadalom békéjét. De úgy is fogalmazhatjuk, hogy ma a hatalmi tényezők nem akarnak többé az erkölcsi eszmény megfogalmazói lenni, még kevésbé végrehajtói, s a legkevésbé a megtestesítői.

A fentiekből sejthető álláspontunk, hogy a jogrend szekundér jelenség, legalábbis az erkölcsi rendhez viszonyítva. A jogrend feladata ugyanis abban és csakis abban áll,

¹ A kutatást az MTA támogatta a Magyar Tudományos Akadémia és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Liturgiatudományi Kutatócsoportjában folytatott munka keretében. E tanulmány létrejöttét továbbá az OTKA T 049577. számú kutatóprogram is támogatta.

² PACZOLAY PÉTER: *A lelkiismereti és vallásszabadság*. In HALMAI GÁBOR–TÓTH GÁBOR ATTILA (szerk.) *Emberi jogok*. Budapest: Osiris Kiadó, 2003. 528.

³ DOCKENFÖRDE WERNER: *Újabb tendenciák a katolikus egyházjogban. Eltérés a normatív és a tényleges érvényesség között*. in *Mérleg* 29 (1993/4) 372–394.

hogyan az erkölcsi rend azon törvényeit védje és érvényesülésüket sajátos jogi eszközeivel előmozdítsa, melyeket nem tekintenek természetesnek (azaz minden körülmények között tiszteletben tartandónak) az adott társadalom tagjai, közösségei. Ebből az is következik, hogy fontosabb a társadalom (a következő nemzedék) tagjait a szükséges és elégséges erkölcsi ismerettel, tartással felruházni, mint épp a jogszabályok útvesztőibe „beavatni”, vagy csak ún. szakmai ismeretekkel ellátni.

Választott témánk a vallásszabadság joga, ami nemcsak időrendben első az alapvető jogok között, hanem a lét rendjében is az (ámbar a megismerés rendjében, épp mivel az absztrakció legmagasabb fokát követeli meg, az utolsó). Ez az alapjog tehát minden más alapjogot megalapozó jog. Térségünkben ennek ellenére bizonyos értelemben ma is a vitatott jogok közé tartozik, mivel sokak nem ismerik vagy ideológiai alapon félreismérik, vagy el nem ismerik e jog minden társadalomban betöltendő szerepét, nem ismerik e jog pontos tartalmát, s e joggal korreláló kötelességek ugyancsak alapvető, vagyis minden emberre kiterjedő hatályát.

Ma is sok társadalmi konfliktus okát vallási természetűnek igyekeznek beállítani a média mágnásai. Ám e konfliktus okai inkább politikai természetűek. Az egyes vallások ugyanis inkább azzal foglalkoznak, miképp is nyerheti el a békét az egyén vagy a közösség. Ezért is időszerű világosan meghatározni, mi írható a vallások vagy az államok, né tán egyéb társadalmi tényezők számlájára az e joggal kapcsolatos tévedéseket, tudatlanságot, illetve visszaéléseket illetően.

E tanulmány célja épp az, hogy megmutassa, miként tükröződik a Katolikus Egyház vallásszabadságra vonatkozó tanítása a saját fegyelmi rendjében. További célunk annak kimutatása, hogy a vallásszabadsággal kapcsolatban nemcsak választási szabadságról, de döntési kötelezettségről is szó van. Minden egyes embernek nemcsak joga, de kötelezettsége is, hogy vallása, világnézete, határozott értékrendje⁴ legyen. E jogokat ma sem csak úgymond védeni, hanem érvényesülésüket és érvényesítésüket minden erkölcsileg (a jogit merni sem mondom) megengedett egyéni és társadalmi eszközzel támogatni és előmozdítani kell(ene).

II. NÉHÁNY ANTROPOLÓGIAI MEGFONTOLÁS

Hogy mit gondolunk a vallásszabadság jogáról, nos ez elsősorban attól függ, hogy mit gondolunk (mit programoztak a tudatunkba, vagy finomabban szólva, mi határozza meg tudatunkat) az ember rendeltetéséről (a saját rendeltetésünkről). Nagyon kiszolgáltatottak vagyunk, mivel a hatalmi tényezők állandó mozgásba kényszerítenek bennünket, nem adva módot arra, hogy átgondoljuk a helyzetünket. Ezért van az, hogy a ma ún. fejlett társadalmak polgárai könnyen uszíthatók és könnyen „uszulnak” is. E polgárok nemcsak az információs bősége és gyors elérhetősége miatt manipulálhatók könnyen, hanem még inkább amiatt, hogy nem rendelkeznek azokkal a tudatot meghatározó valláserkölcsi rendező elvekkel, melyek segítségével viszonylag kevés információval is valós képet tudnának alkotni a világról. Márpedig az emberi méltóság valamiképp épp ebben állna: tudjon reális képet alkotni a világról, a mindenkori aktuális állapotokról, s ennek fényében cselekedjék. És ehhez rendelkezni kell ép világnézettel, meggyőződéssel, vallásos hittel.

Az emberi méltóság alapja az, hogy az ember által, az emberrel és az emberben megjelent a szellem; a szellem, mely az igazságra és csakis az igazságra éhes, mely a felis-

⁴ E három szót most ekvivalens értelemben használjuk.

mert igazsághoz akarja kötni magát, s ezért köteles is erre. Ezt az igazsághoz kötöttséget fejezi ki a világnézet, a meggyőződés és a vallásos hit. Vallásos hiten és világnézeten itt nem szükségképp konkrét vallási közösséghez tartozást értünk, hanem a babonás és mágikus világfelfogás ellentétét, tehát egy tudatosan abszolútumként elfogadott és azt szolgáló életfelfogást.⁵ Ebben a felfogásban vallásos magatartásnak nevezhető egy ateista világnézet is, feltéve, ha az illető a nézetei áldozatos szolgálatába állítja magát.

Természetesen felvetődik az igazságkeresés során az igaz világnézet és az igaz Isten és az Őt szolgáló vallás problémája, mely természete szerint csak egy lehet: „azaz eszmeileg van egy és csakis egy tökéletes, minden vonzásában igaz, jó és szép vallás, vallási erkölcs és világnézet, egyáltalában abszolút morál, függetlenül attól, hogy az ember ismeri és elismeri-e. Ennek a vallásnak és erkölcsnek az elérésére törekszik minden... vallási erkölcs és világnézet, ide gravitál... minden... abszolútista erkölcsi álláspont is... Így természetes értelmet és igazságot nyer az a tétel, hogy minden vallás Istentől van, és céljában és végső eredményében Istenhez jut el: szélső pólusa maga Isten és az ember világában a magát szeretetben Istennek teljesen odaadó és tőle megszentelt, azaz szent ember.”⁶

A Katolikus Egyház azt merészeli mondani magáról, hogy benne és csakis benne, vele és általa táruul fel az ember szeme előtt a maga teljességében az igaz Isten és az igaz vallás erkölcsi rend. Ennek hirdetésére és megvalósítására maga az alapítója, Krisztus hatalmazta fel és kötelezi.⁷ Ez a közösség vagy alkotmányosan rendezett szervezet ugyanis az Ő egyháza.⁸

Az igaz Isten tudja csak valóban megalapozni az erkölcsi cselekvést, mivel minden egyéb törvényalkotó tevékenység magán viseli a viszonylagosság és nemegyszer az önkényesség jegyeit (vö. ököljog).⁹

⁵ BRANDENSTEIN BÉLA: *Etika*. Budapest: Szent István Társulat, 1938. 35. Ami pedig a hitet, mint világnézetet jelent, ma sem találunk jobb leírást erre, mint ahogy Horváth Sándor O.P. írta le: „A hit életelv. Akár tárgyilag, akár alanyilag szemléljük. Ha tisztán tárgyában nézzük, akkor azért életelv, mert világnézetünk foglalata, irányítója és kiegészítője. Kiegészíti azt, mert olyan kérdésekre ad biztos forrásból és értesülésből feleletet, amelyeket még a legélesebb elme sem tud megoldani és amelyek a legmélyebb bölcséleti gondolkozásra nézve is örök talányok maradnak. Irányítja belső életünket, mivel a legteljesebb, minden más ismeretet felülmúló bizonyosság igényeivel jelentkezik. Ha elfogadjuk, akkor érvényesülni akar és benső életünket áthatja az evangéliumi kovász erjesztő erejével. Világnézetünk foglalata is, mivel nincs kérdés, amelyről legalább is a gyakorlati igazság szempontjából ne ítélnék, ill. ne kellene ítélnie. Ha világnézetünk egyes vonásait nem merítjük is a hitből, ha ebben az irányban a természetes ismeretnek sokat köszönhetünk is, a végső szintézist a hit végzi el... A hit tehát nemcsak életelv, hanem emberi életet is közvetítő elv. Nemcsak megtűri maga mellett a természetesen felismert igazságokat, hanem saját vonzókörébe juttatja azokat, ítélkezve róluk, irányítva, természetfölötti fényvel megszínezve őket, másrészt pedig elvárja, hogy ezek is támogassák és emberi fényvel is övezzék azt a természetfeletti világosságot, amelyet a lélekkel közöl... De nemcsak tárgyi életelv a hit, hanem alanyi is. A hívő életműködése... Az a feladata, Istennel életközösségekben tartsa meg a lelket, ugyanazokkal az elvekkel és eszmékkel gondolkodhasson, amelyek Istenéi és a kinyilatkoztatás révén az ember tulajdonává lettek.” Lásd: HORVÁTH SÁNDOR O.P.: *Hitvédelmi tanulmányok*. Budapest: Jelenkor kiadása, 1943. 203–205.

⁶ BRANDENSTEIN BÉLA: *Etika*. Budapest: Szent István Társulat, 1938. 42.

⁷ Mi értelme lenne ennek az ún. missziós parancsnak hiányában?

⁸ Tehát nem a mi egyházunk, legalábbis abban az értelemben, hogy nem mi határozzuk meg annak alapvető törvényeit, életrendjét, hanem maga Krisztus rendezte el azt; nem önkényesen, hanem ismerve természetünket, a mi üdvösségünkért.

⁹ Ismét Horváth Sándortól szeretnénk kölcsönözni néhány gondolatot: „Ha a „jog”-szót halljuk, ahányan vagyunk, annyiféle gondolunk. Talán legjobban jár az, aki a jogot csak a kisbíró és a zsandár személyén keresztül ismeri. Ez legalább némi lemondással gondolhatja: a jog a hatalom megnyilvánulása az elnyomott vagy elnyomható alattvalókkal szemben. Legrosszabb annak a helyzete, aki a jogot a jog mesteremberein keresztül ismerte meg. Mélységes elkeseredést és megvetést vált ki ez ellkében, mivel nem a jogot, hanem annak csak paródiáját, a vele való játszás és kijátszás lehetőségeit látja így meg, úgy, hogy a jogban egy a jótól, igaztól és erkölcsöstől egészen idegen

Az emberi méltóság végeredményben a valláserkölcsei értelemben vett jellem kialakításában áll. Ebben az emberré formáló küzdelmes folyamatban döntő szerepe van a lelkiismeretnek, amit pedig leginkább a neveltetés határoz meg. A lelkiismeret ugyanis mindenkor erkölcsi ítéletet hoz a teendő vagy a már megtett cselekedetről, de a megfogant gondolatokról és a vágyakról is. Ítéletét meghatározzák az adott tette vonatkozó ismeretek (scientia), az ember ilyenén ítélkező képessége, ami mint olyan tévedhetetlen (synthesis) és a világnézete (sapientia).¹⁰ Az adott dologra vonatkozóan az idő múltával változhat tehát a tudásunk és a világnézetünk, következésképp az erkölcsi ítéletünk. Ezeket tehát mindig tökéletesítenünk kell. A tudást biztosítják a szaktudományok, a világnézetet pedig a filozófia és a vallás.

A fentebb mondottak alapján világos, hogy a vallásszabadság jogának gyakorlása döntő módon, sőt a legdöntőbb módon befolyásolja az emberi személyt. Helyes gyakorlása révén alakul ki az a valláserkölcsei jellem az egyénben, mely képessé teszi őt emberi méltósága birtokba vételére, mivel az emberi méltóság adottság és megvalósítandó feladat egyszerre. Véleményünk szerint a humanitás, vagyis az emberies emberré nevelés-válás más úton egyáltalán nem képzelhető el. Ennek szomorú jelét látjuk abban, hogy jóllehet egyre tökéletesebbek a pedagógiai és pszichológiai tudományaink, furcsa módon mégis egyre neveltelebbek és nevelhetetlenebbek a társadalom tagjai, s a lelki betegségek is rák módjára szaporodnak.

Mindebből az következik, hogy a jogalkotó és -alkalmazó tényezőknek különleges módon kell biztosítani nemcsak a joggal élés lehetőségét, de az abban való jártasság megszerzésére is kötelezniük kell polgáraikat. Itt csak az ismeretek megszerzésére kötelezhet a jog, mivel a vallásos hit, legalábbis a keresztény hit még a legkitünőbb hitoktatás mellett is kegyelem dolga.

Ez a jog tehát az emberi személy legalapvetőbb erkölcsi kötelezettségét¹¹ kívánja kifejezni és védelemben részesíteni. De úgy is fogalmazhatjuk, hogy ha a társadalom nevelő tényezői sem az egyéni, sem pedig a társadalmi vonatkozásban nem képesek a fenti nevelő funkció betöltésére, úgy a jog alól kihal az erkölcs,¹² s maga a jogrend sem tudja hatékonyan betölteni szerepét még a legnagyobb kényszer alkalmazása esetén sem. A végeredmény bomlás, és bizton várható valamely társadalmi kataklizma.

csalafinta világ jelenik meg előtte. A két szélsőség között számtalan lehetőséget és fokot találunk, melyek közül csak egyet szeretnénk fölemlíteni: a jog érdekeszerű követelés – mondja –: minden személyem körül forog. Jog az, ami nekem megfelel, amit következőleg minden eszközzel követelhetek és kikényszeríthetek. Nagyjából a felsorolt három típus jelzi a jog elméleti felfogásának fejlődését és gyakorlati megvalósulását. Megvan a közös vonásuk: a hatalom gondolatának elfajulása, ill. a vele való visszaélés. A két szélső a hatalmat elnyomó vagy követelőző formára rúttja el, a középső pedig ennek erejét oda akarja irányítani, ahol ez hasznosabban vagy a vágyaknak megfelelőbben nyilvánulhat meg. A hatalomban eszerint a jognak alighanem lényeges alkotóelemét kell látnunk és helyes meghatározásából kell a jog igazi fogalmát kihámozniunk.” Lásd: HORVÁTH SÁNDOR: *A természetjog egyedi vonatkozásai*. In HORVÁTH SÁNDOR O.P.: *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál*. Budapest: Szent István Társulat, 1944. 213.

¹⁰ NYÍRI TAMÁS: *Alapvető etika*. Budapest: Szent István Társulat, 1994. 72–74.

¹¹ Ezek az alapkötelezettségek a kanti kérdéseket és az azokra adott válaszokat jelentik. Tehát 1. Mit tudhatok, 2. Mit kell tennem, 3. Mit remélhetek és 4. Mi az ember? Más megközelítésben az ember önmagához (ember-társához), a világhoz és Istenhez való viszonyát hivatottak meghatározni ezek az alapkötelezettségek.

¹² Ez egy igen találó kifejezés, melyet Lenkovic Barnabás professzortól hallottam először.

III. A KATOLIKUS EGYHÁZ TANÍTÁSA A VALLÁSSZABADSÁGRÓL, ILLETVE E SZABADSÁGOT VÉDŐ JOGRÓL

A Katolikus Egyház keletkezése pillanatától abban a tudatban végezte minden emberhez szóló küldetését, hogy Krisztus az Istenember, aki az egyetlen teljes értékű közvetítő Isten és ember között, s hogy csakis Krisztus törvénye segítségével lehet eljutni az emberi méltóság teljességébe, vagyis a már többször említett valláserkölcsei jellem birtokába, ami egyet jelent azzal, hogy a szentségre törekvő embert a Szent Isten szentté teszi.

Ennek alapján alakult ki a századok során az a felfogás a Katolikus Egyházban, hogy más vallásokkal kapcsolatban csak toleranciáról, s nem vallásszabadságról lehet beszélni. Ez a más vallással szembeni türelmet (tehát egyáltalán nem ellenséges beállítottságot!) jelentette, hiszen a hitre jutás végeredményben kegyelem műve, ámbar a hit kialakulását akadályozó tényezőket jórészt emberi eszközökkel el lehet és el is kell mozdítani. A Katolikus Egyház tehát sohasem viseltetett megvetéssel vagy lenézéssel más vallásokkal szemben, hanem mindig értelmes párbeszédbe kívánt azokkal bocsátkozni, s meggyőzően érvelni amellet, hogy Krisztus az egyetlen teljes értékű közvetítő. Sajnos az ún. térítő munkába a századok során politikai motívumok is erőteljesen belejátszottak, ami mindig idegen tényező volt az Egyház életében. Az ilyen tényezők fellépte ellen az Egyház vezetése mindig tiltakozott, ám sokszor rajta kívül álló okok miatt kevés sikerrel.

A II. Vatikáni Zsinaton is először ilyen címmel készült el a vonatkozó dokumentum tervezete (*De tolerantia religiosa*). Ezt a tervezetet szinte teljesen elsöpörte a zsinati atyák vitája, s egy egészen más mentalitású nyilatkozatot fogadtak el, melyben a tolerancia helyett a vallásszabadságra helyezték a hangsúlyt (*Dignitatis humanae*). Megítélésünk szerint akkor értelmezzük helyesen a zsinati szöveget, ha a két felfogást nem egymás elmentéteként, hanem kiegészítőjeként tekintjük. A korábbi felfogás a katolikus vallást önmagában véve mérte a többi valláshoz, s ebben az értelemben a tanításunk fényében nem is lehet másról beszélni, mint toleranciáról, türelemről (nem pedig eltűrésről!). A zsinaton azonban a hangsúly másra tolódott, nevezetesen arra, hogy egyetlen személyt vagy vallási közösséget se érjen semmiféle kényszer vallása gyakorlásában, megvallásában, mivel itt alapvető jogról van szó. A világban tapasztalható nagy egyház- és vallásüldözések ténye is jelentősen befolyásolta tehát a hangsúlyeltolódást. Egy másik szempont, amit érvényesíteni kívántak e nyilatkozattal a zsinati atyák, az az, hogy ez a szabadságjog kell hogy képezze az alapját az egyház (a vallások) és az államok közti kapcsolatnak.

A zsinati dokumentum ugyanakkor nem kifejezetten a vallásszabadságról, hanem az emberi személy méltóságáról és szabadságáról beszél. A továbbiakban röviden ismeretjük a zsinati dokumentumot abban az értelemben, hogy mit is jelent a vallásszabadság joga.¹³

¹³ Ebben a fejezetben különös módon Carlos Corral írására támaszkodunk: CORRAL CARLOS: *Libertà religiosa*, In CORRAL CARLOS–DE PAOLIS VELASIO–GHIRLANDA GIANFRANCO (a cura di): *Nuovo dizionario di diritto canonico*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 1993. 639–651.

1. A vallásszabadság fogalma

Az emberi szabadság fogalmára vonatkozó ismereteket feltételezem.¹⁴ A vallásra vonatkozó szabadság pedig abban áll, hogy minden embernek mentesnek kell lennie mások, társadalmi csoportok vagy bármilyen hatalom kényszerítő hatásaitól, mégpedig úgy, hogy a vallás tekintetében senki se legyen kénytelen lelkiismerete ellen cselekedni, s ne is akadályozzák abban, hogy – a jogos határok között – magánéletében vagy nyilvánosan, egyedül vagy vallási közösségében lelkiismerete szerint cselekedjék. Ez a lelkiismeret szerinti cselekvés minden korú emberre vonatkozik, ám sajátosan a nagykorú ember lelkiismeretére, aki megszerezte a szükséges és elégséges ismereteket ahhoz, hogy ne csak lelkiismerete szerint, hanem hogy helyesen is dönthessen, röviden: felelős módon gyakorolhassa jogait és teljesíthesse kötelezettségeit.

A zsinati nyilatkozat a szabadság szót sem pszichikai, sem morális értelemben nem használja, ám feltételezi azokat. Tehát nem a választás és döntés szabadságáról beszél, mivel az minden felelős emberi tevékenység feltétele. A pszichológiai értelemben vett kellemő szabadság nélkül ugyanis nem lehet felelősen a kötelezettségeknek eleget tenni. A dokumentum feltételezi az erkölcsi értelemben vett szabadságot is, ami abban áll, hogy minden embernek természetes kötelezettsége az igazság keresése, főleg Istenre és egyházára vonatkozóan, s azt megismerve minden ember köteles azt magáévá tenni és ahhoz ragaszkodni. Ez azt jelenti, hogy minden embernek előzetes és abszolút erkölcsi kötelezettsége van Istennel (mint a valóság végső, abszolút alapjával) kapcsolatban.

A zsinati dokumentum vajon az egyházzal szemben megkövetelt szabadságról beszél-e? Azaz hogy az egyén mentes-e az Istennel és egyházával kapcsolatos igazság keresésétől? Az egyházzal és a vallási közösséggel szemben erkölcsi szabadság nem létezik, mivel a vallásszabadság „érintetlenül hagyja az embereknek és a csoportoknak az igaz vallás és Krisztus egyetlen egyháza iránti erkölcsi köteletségéről szóló hagyományos katolikus tanítást.” (DH 1c).

Ugyanakkor a megkereszteletlen egyénnek jogi értelemben vett szabadsága van az egyházi közösséggel (hatóságával, törvényeivel) szemben, mivel nem tagja az egyháznak. Ez a szabadság nem illeti meg a hívőt, mivel a közösség tagja, tehát ott jogai és kö-

¹⁴ PUSKÁS ATTILA: *A szabadság értelmezései és az etikai rendszerek.* in *Teológia* 38 (2004) 55–75. Itt röviden hoznánk a szerző konklúzióit (71–72. oldal): „1. A szabadság nem zárja ki és nem ellentétes mindenféle természetes törekvéssel, hanem az értelemnek és az akaratnak az igaz és a jó iránti szellemi, természetes hajlamából forrászik, 2. A szabadság nem egyszer s mindenkorra meglévő kész adottság vagy képesség, hanem intenzív, különböző fokokat ismerő fogalom. Növelhető neveléssel, gyakorlással, csökkenhet a bűnnel. A szabadságnak az akarat végső céljával, a tökéletes jó rendjével összhangban álló gyakorlása a választási szabadság tökéletessége, ennek hiánya, a választási szabadság tökéletlensége vagy romlása. 3. A választási szabadság gyakorlása nem egymástól független, pontszerű döntések sorozatát jelenti, hanem a szabad választásokat belsőleg összeköti az egy célra irányultság, mely egyetlen életvitelre rendezi a döntéseket és a cselekedeteket. 4. Az erkölcsi törvény nem a szabadság korlátozása vagy külső kényszer, hanem a szabadság növeléséhez, fejlesztéséhez szükséges külső eszköz – összefüggésben az akarat benső vonzódásával az igazság és a jó felé. 5. Az erkölcsi törvény nem pusztán a minimális társadalmi együttműködést lehetővé tevő, az egyéni vagy csoportérdekek összehangolásán, társadalmi közmegegyezésen vagy a cselekvések következményeinek figyelembevételén alapuló külsőleg szabályrendszer, hanem az egész embert belülről érintő, minden képességének latba vetését igénylő, magát a cselekvőt s rajta keresztül az emberi közösséget nemesebbé, jobbá tenni szándékozó feltétlen felszólítás. 6. Az indifferencia szabadságára épülő deontológiai/liberális/teleológiai típusú etikákkal szemben a minőségi szabadságból kiinduló etika az ember tökéletesedését célzó, az igaz és a jó vonzásán alapuló a boldog/értelmes életre, valamint az erényekre összpontosító erkölcsfilozófiát/teológiát tesz lehetővé. Az igaz és a jó természetes vonzásán alapuló minőségi szabadságból kiindulva kifejleszthető a cselekvések erkölcsi minőségét és a cselekvő erkölcsi értékét növelni szándékozó etika.”

telezettségei vannak, jelen esetben kötelezve van arra, hogy a közösségben érvényes törvényeknek alávesse magát. Megjegyezzük, hogy a keresztség felvétele mindig minden kényszertől mentesen történik. A zsinati dokumentum tehát a jogi értelemben vett szabadságról beszél.

2. A vallásszabadság tartalma

Elsődlegesen és negatív a vallásszabadság a mindenféle fizikai-erkölcsi kényszertől való mentességet jelenti. Fel kell hívnunk a figyelmet azonban arra, hogy a valláserkölcsi elvek tanítása, a rájuk való nevelés és a szerintük való élet megkövetelése nem jelent se fizikai, se erkölcsi kényszert. A valláserkölcsi elvek átadása azonban alapvetően másképp történik, mint a szaktudományos ismeretek átadása. Itt az átadandó érték nem pusztán az intellektusnak szóló információ, hanem az egész személynek szóló üzenet. Olyan üzenet, mellyel a befogadónak helyesen kell azonosulnia. Ezért a leghatékonyabban azok a nevelők közvetítik ezeket az értékeket, akik maguk is helyesen azonosultak azokkal (meghatározza a tudatukat, a tudatalattijukat). A következő nemzedék számára meghatározó, hogy talál-e maga előtt olyan meghatározó személyiségeket, akik megtestesítik számára valamiképp a valláserkölcsi eszményt. Sőt, azt állítjuk, hogy csak ezen az úton lehet majd e joggal helyesen élni, azt emberi módon gyakorolni. E szabadságjog pozitív oldalát pedig úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az embernek lelkiismerete szerint kell cselekednie a vallás területén is. E jog egyúttal kötelezettség is! Ám a lelkiismeret egy életen át nevelendő, érzékenysége tökéletesítendő. Csak ennek a feltételnek a teljesülése mellett lesz valódi erkölcsi értéke és a társadalmat szervesen építő jellege a lelkiismereti döntéseknek.

3. A vallásszabadság alanya

E szabadságjog és kötelezettség alanya minden egyes ember, a családok és a vallási közösségek.

A minden egyes ember szó szerint minden embert jelöl, tehát azokat is, akik nem tudnak eleget tenni az igazság keresése kötelezettségének (pl. gyengeelméjűek). Ez esetben ők szubjektív állapotuk miatt mentesülnek a kötelezettség alól. E jognak ugyanis alapja nem a személy szubjektív állapota, hanem az emberi személy természete.

E jog gyakorlását mindaddig nem lehet akadályozni, amíg az adott személy tiszteltben tartja a közrendet, a közerkölcsöket és mások jogait. Hasonló módon alanya e szabadságjognak a vallási közösség is, mivel azt az ember mind társas, mind pedig vallásos természete megköveteli. Sőt, „minden családot mint sajátos és őseredeti jogokkal rendelkező közösséget megilleti az a jog is, hogy a szülők irányítása alatt szabadon rendezze be a maga vallásos életét” (DH 5). A gyermekekre és a velük egyenlő elbírálású személyekre vonatkozóan a szülőket és az őket helyettesítő személyeket illeti meg az a jog, hogy meghatározzák a gyermekeik számára a vallási nevelés formáját. S amíg a gyermekek a szülők fennhatósága alá tartoznak, a vallásszabadság jogának gyakorlásában a szülők és a gyámok hatalmának vannak alávetve. Tehát engedelmességgel tartoznak nekik. A kiskorú ember is ember tehát, ám nem képes teljes felelősséggel cselekedni. Ha tehát a kiskorú nagykorúvá válik, vagy a törvény értelmében nagykorúsítják, úgy maga nemcsak jogosult, de köteles is a lelkiismerete szerint élni a vallásszabadság jogával.

Visszatérve a vallási közösségekre, ezek is alanyai a vallásszabadság jogának. E jog számukra sokféle jogosultságot biztosít. Így a saját szabályok szerinti igazgatás jogát, azt a lehetőséget, hogy a legfőbb Lényt nyilvános kultusszal tiszteljék; hogy tagjaikat a vallásos élet gyakorlásában segítsék, tanítással támogassák; hogy létrehozassák és működtethessék mindazokat az intézményeket, melyek biztosítják létüket, identitásukat (Vö. DH 4b).

4. A vallásszabadság határai

Szándékosan nem korlátokról beszélünk, mivel az ma azt sugallja, mintha valakit szabadságában joggatlanul korlátoznánk. A határ szó ebből a szempontból semleges, minden korlátozó asszociációtól mentesen fejezi ki valami természetes kiterjedési körét, hatályát. Amint maga az emberi lény is adott természet birtokosa, s ez lehatároltsággal jár, úgy a vallásszabadság jogának is megvannak a maga természetes határai. E határokat túllépve jogsértésről kell beszélnünk. Jelen esetben ennek a jognak a gyakorlását két dolog határolja le: 1. Más alapvető emberi jogok gyakorlásának korlátozása és 2. Másoknak (egyén vagy közösség) e joguk jogos gyakorlása. Pl. nem kötelezhetünk valakit a nyilvános istentiszteletre való részvételre, ha ágyban fekvő beteg; vagy nem kötelezhetünk valakit egyházi adó megfizetésére, ha az illető olyan szegény, hogy a saját megélhetése van állandó veszélyben; vagy nem szervezhetünk kötelező iskolai, munkahelyi programot, ha valamely vallási közösségnek államilag elismert ünnepe van. E jogharmonizációs és jogvédő tevékenység az állami hatóságok nélkülözhetetlen feladata.

Most pedig azt kérdezzük, hogy miféle kritériumok alapján tudjuk megállapítani e jog gyakorlásának helyes határait, valamint a polgári hatóságok szükségszerű közbelépése kötelezettségének irányelveit. E kritériumok – eleményünk szerint – az alábbiak: 1. A lehető legnagyobb szabadság és a lehető legkisebb korlátozás elve; 2. A diszkrimináció kizárásának elve (a törvény előtti egyenlőség elve), 3. Az önkényesség kizárásának elve: a törvényben előírtak mindenkire és minden vallási közösségre nézve ugyanolyan szellemben alkalmazandók; 4. A helyes közrend, mint korlátozó és egyúttal kibontakoztató elve.

Mit foglal magába a közrend fogalma? Carlos Corral szerint ennek a fogalomnak három komponense van: 1. Minden polgár jogának hatékony védelme, s e jogok békés egyeztetése; 2. A tisztességes közbéke fenntartása és 3. A közerkölcsök megőrzése.

Ez utóbbival kapcsolatban megjegyezzük, hogy a közerkölcs előírásait ma hasonlóképp kodifikálni kéne, miként az emberi jogokat. Akire rábizonyítható a közerkölcsök súlyos megsértése, célszerű lenne becsstelenné nyilvánítani, aminek az lenne a hatása, hogy semmiféle közéleti tevékenységben nem vállalhatja a jövőben részt. Az erkölcsi romlás megállításának ez lenne az egyik leghatékonyabb erkölcsi-jogi módja.¹⁵ Persze, ha az államok nem kívánnak az erkölcsi eszme megtestesítői lenni, nem várhatunk tőlük ilyen rendelkezéseket. A modern államok továbbá nagyon meggyengített állapotban vannak.¹⁶ Ezen a területen is fontos lenne egy ép állameszme kidolgozása, és hozzá olyan politikai erő toborzása, mely annak megvalósítását tűzi zászlajára.¹⁷

¹⁵ A katolikus egyház korábbi fegyelmi rendje ismerte a jogi és a tényleges becsstelenség kategóriáját, melynek sajátos jogi következményei voltak, így pl. az egyházi hivataltól való megfosztás.

¹⁶ Lásd: MOLNÁR TAMÁS: *Liberális hegemonia*. Budapest: Kairosz kiadó, 2001.

¹⁷ HORVÁTH SÁNDOR: *Szent Tamás állameszméje*. In: HORVÁTH SÁNDOR: *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölseleti és hittudományi tanulmányok*. Budapest: Szent István Társulat, 1944. 269–336.

A vallásszabadság jogával kapcsolatban konkrétan az alábbit jelenti a közrend tisztelésben tartása: „Tartózkodni kell minden olyan tevékenységtől a vallás hirdetése, gyakorlása során, amely tisztességtelen, illetve nem igazolható kényszernek vagy rábeszélésnek akár a látszatát is kelti, különösen ha egyszerűbb vagy ínséget szenvedő emberekről van szó” (DH 4). Tilos tehát olyan vallási propaganda kifejtése, melyet politikai, gazdasági motívumok mozgatnak. Természetesen ugyanilyen védelem illeti meg a hitéletet is a hasonló társadalmi propagandával szemben. Megjegyezzük, hogy térségünkben ma a vallási közösségek közéletéről alkotott véleményét és annak propagálását egyes hatalmi tényezők a politikai életbe való illetéktelen beleszólásnak, sőt a társadalom számára káros jelenségnek tekintik. Ugyanakkor ezek a hatalmi tényezők lépten-nyomon beleavatkoznak a vallási közösségek, főleg a Katolikus Egyház belügyeibe. Például ha egy állampolgár a nyilvánosságához fordulna, hogy őt a katolikus egyház kiközösítette, mert hivatalosan tagadta Krisztus Isten voltát, a közvélemény úgy lenne tájékoztatva, hogy hát hol itt a krisztusi, megbocsátó szeretet? A szólásszabadság nevében a médiák a közvélemény előtt sokkoló módon el fogják marasztalni az egyházat, melynek, ha a médiák elé áll, eleve védekeznie kell, s szinte borítékolható, hogy e „csata” vesztese lesz. A helyes cselekvés ilyen esetben az állami hatóságok részéről az lenne, hogy nem tűrne el ilyen sajtóterméket, s a tárgyban való illetéktelenségét kellene deklarálnia, kimondva, hogy a kérdéses probléma szigorúan egyházi belügy.

5. A vallásszabadság jogának alapja

E jog gyakorlásának alapja továbbá nem lehet az egyén lelkiismerete, mivel az egyrészt változhat az ismeretek és a világnézet változása miatt,¹⁸ másrészt pedig a lelkiismeret ítélete tévedéseket is tartalmazhat. Elképzelhető tehát olyan szituáció, mikor az adott személy lelkiismerete szerint döntött, ám mivel az téves volt, objektíve téves ítéletet hozott. Az ilyen ítéletet megilleti a moralitás, de nem az erkölcsi helyesség. Tehát az ilyen személy, hacsak nincs legyőzhetetlen tudatlanságban vagy tévedésben a vonatkozó dologgal kapcsolatban, köteles ítélete megváltoztatására, vagyis lelkiismerete nevelésére s a helyes erkölcsi elvek szerint való ítélethozatalra.

A vallásszabadság joga gyakorlásának nem képezheti alapját az emberi személy abszolút autonómiája sem, mivel minden egyes emberi személy sajátos természetet kapott a Teremtőtől. E természet alapján pedig erkölcsileg kötelezettsége van Istennel szemben.

E jog alapját végeredményben az emberi méltóság képezi. E méltóságot pedig az ember szellemi mivolta és ebből eredő Istenre irányulása adja. Ez ugyanaz, mint a kiskatekizmus kérdése és válasza: Mi végett vagyunk a világon? Azért, hogy az igaz Istent megismerjük, szeressük és csak neki szolgáljunk. Itt megjegyezzük, hogy ez a szolgálat nem rabszolgaság, nem az emberi személyt megalázó alávetettség, hanem az emberi méltóságot épp kibontakoztató alapmagatartás, életvitel. A latin az *ancillari* igével fejezi ki ezt, ami annyit jelent, hogy szeretetből szolgálni, felismerve és elismerve a javamat akaró felsőbbiséget. A legnemesebb hódolat ez, aminek semmi köze a behódoláshoz. Más szóval: az értelmes teremtmény értelmes meghajlása teremtője előtt. Ebből a szempontból – úgy gondoljuk – nincs értelmesebb vallás a keresztény vallásnál.

A vallásszabadság jogát még más elvek is megalapozhatják, így a vallási cselekmények természete, melyek túllépik a dolgok e világi rendjét; vagy ebből következően az

¹⁸ És persze a lelkiismereti döntések állhatatlanságáért nem kisebb részben felelős a bűnre való hajlandóság is.

állam illetéktelenségének elve. Az állam tehát nem irányíthatja és nem is akadályozhatja a vallásos cselekedeteket. Ez persze egyáltalán nem jelenti, hogy az ép államhatalomnak ne lennének súlyos kötelességei ezen alapjog megfelelő gyakorlásának biztosításában. Sőt, az igazi jogállamoknak világos képük kell hogy legyen arról, melyek egy-egy vallási közösségre jellemző lényegi elemek. Ha ezzel nem lenne tisztában a hatalom, úgy mindenféle vallásosnak látszó társaság számára jogi elismertséget adna, ami a vallási jelenség becsületét, hitelét ásná aztán alá. Itt kell megemlítenünk az ún. történelmi egyházakat, vagy a már elismert vallási közösségek szerepét annak elbírálásában, hogy egy új vallási közösség elismerése kívánatos-e, illetve hogy rendelkezik-e a vallás sajátos és nélkülözhetetlen jegyeivel. Véleményünk szerint egy jogállam akkor jár el helyesen, ha nem kerüli meg ezen szervezetek véleményét, vagy még inkább, ha nem jár el ezek beleegyezése nélkül. Ez annál is inkább fontos, mivel az új közösség ennek a már létező közösségnek lesz a tagja.

Összességében a vallásszabadság joga alapjáról azt kell mondanunk, hogy nem állami kegyből, nem a társadalmi toleranciából ered, hanem valódi természetjogi előírás, mivel az emberi természettel magával adott. További pontosítás, hogy nem is az állami jogrend alapján kiszabott alanyi jog. Akár abban az értelemben, hogy ha egy adott állam jogrendje ezt nem teszi lehetővé, akár abban az értelemben, hogy ki-ki szabadon dönthet e joggal való éléséről vagy nem élésről. Ez a jog tehát az állami jogrend rendelkezéseitől függetlenül megillet minden emberi személyt. Ha valamely állam jogrendje ezt nem tenné lehetővé, úgy az az államhatalom nem felelne meg a jogállamiság követelményeinek. Más szóval: ezt a jogot az államhatalmi tényezők nem létesítik, hanem csak deklarálhatják és deklarálniuk is kell. Ami pedig a fentiek második részét illeti, az egyén számára ez nem olyan szabadságjog, mint pl. a házassághoz való jog, tehát ki-ki belátása szerint tartózkodhat a házasságkötéstől, mivel nincs rá a természetjog alapján kötelezve. A vallásszabadság ellenben olyan jog, mely egyúttal természetjogi kötelezettsége is az egyénnek. Legalább abban az értelemben, hogy kinek-kinek kötelessége megalapozott világnézetet, erkölcsi értékrendet kialakítani s aszerint élnie. A társadalom pedig intézményesen köteles biztosítani azokat a feltételeket, hogy az egyén megszerezze a vonatkozó ismereteket, s hogy így az egyén valóban döntési szituációba kerülhessen.

6. A vallásszabadság joga mint az egyház és a politikai közösségek közti kapcsolatok alapja

A fentiekben a vallásszabadság jogát inkább egyéni alapjogként szemléltük, most pedig rátérnénk annak kollektív és intézményes dimenziójára.

Az egyes nemzetek, államok területén különböző szervezett vallási közösségek élnek, akár csak ténylegesen, akár pedig jogi elismertségnek örvendő. Kívánatos és szükségszerű e közösségek és az állam közti kapcsolatok tisztas rendezése. E tisztas rendezésnek ma az alábbi négy elvre kell épülnie: 1. Az egyház (és a jogi elismertséget kapó vallási közösségek) szabadsága és függetlensége, 2. Az állam autonómiája és laicitása,¹⁹ 3. Az ép együttműködés (sana cooperatio) az emberi személy szolgálatában és 4. Az emberi személy primátusa: mivel minden tisztességes társadalmi rendnek az emberi személy a kiinduló pontja, a központja és a célja.

¹⁹ Ezzel kapcsolatos bővebb információt lásd: CARDIA CARLO: *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*. Torino: G. Giappichelli Editore, 2002. 107–190.

A Katolikus Egyház kettős címen tart igényt a társadalombeli szabadságra, szabad tevékenységre: 1. Mint emberekből álló közösség, akiknek joguk van a keresztény hit elvei szerint élni. Ennek alapját a társulási jog képezi, (ám a Katolikus Egyház sajátos küldetésstudata miatt ennél lényegesen többet kíván az államoktól, azt ti. hogy jogrendjét mint elsődleges, szuverén jogrendet ismerjék el az államok).²⁰ 2. Krisztus parancsa, mint tételes isteni jogú parancs. Az előbbi természetes, ez utóbbi pedig természetfeletti érv (jogcím).

Az állam kötelezettségeit illetően azt kell mondanunk, hogy minden államhatárolomnak meg kell alkotnia egy olyan vallásszabadságra vonatkozó törvényt, mely minden vallási közösségre egyformán kötelező és egyformán alkalmazandó. Ma már nem látszik kívánatosnak az állam részéről sem a „*cuius regio eius religio*”, se a vallási pluralizmus, sem pedig a vallási exkluzivizmus elveire épülő vonatkozó törvényhozás.²¹ Kívánatos az állam semlegessége, mely nem közömbösséget, nem is értékmentességet, hanem egyenlő elbírálást és a vallási közösségek autonómiájának a tiszteletben tartását jelenti.²² Az államnak súlyos kötelessége megbizonyosodni arról, hogy mielőtt egy magát vallásinak nevező közösség jogi elismertséget kérne tőle, hogy az a közösség valóban megfelel-e a vallási közösség kritériumainak (pl. célja valóban természetfeletti-e, a működése, szokásai nem ütköznek-e a közérkölcökbe, kívánatosnak tartják-e a már elismert vallási közösségek stb.).

Az államnak az alábbi három szinten kell garantálnia a vallásszabadság jogának gyakorlását:

1. Személyes szinten az alábbi szabadságokat kell biztosítani: a) egy adott közösséghez való tartozás vagy nem tartozás szabadsága; b) az egyéni és a közösségi ima és kultikus tevékenység szabadsága. Ide értendő az istentiszteleti helyhez való jog is a hívek szükségleteinek megfelelően; c) a szülők szabadsága gyermekeik vallási nevelését illetően, s hogy ehhez segítséget (pl. felekezeti iskola, hitoktatás) kapjanak; d) a családok szabadsága arra vonatkozóan, hogy megválaszthassák azokat az iskolákat vagy oktatási eszközöket, melyek biztosítják gyermekeik számára a kellő vallási nevelést; e) szabad vallásgyakorlás, illetve vallási segítségadás katonák, kórházban levő betegek, börtönben raboskodó személyek és egyéb kötelező szolgálatban álló emberek számára; f) Olyan kényszertől való mentesség, hogy ne kelljen olyan cselekményre kötelezni adott vallás tagját, mely ellentétes a hitelveivel; ne is engedjék meg a törvények azt, hogy valakit vallási meggyőződésével ellentétes nevelésre kötelezzenek; a vallással ellentétes társaságokba sem szabad senkit sem bekényszeríteni;²³ g) Vallási hovatartozása miatt senkit sem érhet a társadalomban semmiféle diszkrimináció. Így pl. munkahelyen, szakmaválasztásban, közéleti részvételben stb.

2. Közösségi szinten: A vallási közösségek saját doktrínájuk alapján szerveződnek, s tevékenységükhöz szükségük van az alábbi szabadságokra: a) szabadon választhassák meg és képezhessék ki saját vezetőiket, szolgálattelvőiket, akiket senki se akadályozzon

²⁰ DE PALOLIS VELASIO: *Formazione giuridica civilistica e canonistica*. in *Seminarium* 43 (2003) 161.

²¹ D'AVACK PIETRO AGOSTINO: *Libertà religiosa*. In CALASSO FRANCESCO (direzione e coordinamento): *Enciclopedia del diritto XXIV*. Milano: Giuffrè Editore, 1958 kk, 595.

²² SCHANDA BALÁZS: *Magyar állami egyházjog*. Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis-Catholicae de Petro Pázmány nominatae. 1. Institutiones 4 (moderator: Petrus Card. Erdő). Budapest: Szent István Társulat, 2003. 80–83.

²³ Gyermekek, vagy kiskorúak, de a gyermekeségből kinőtt személy nevében erről a szülő köteles nyilatkozni. Ez olyan alapelv, amely kivételt megenged, amint azt az alábbiakban majd látni fogjuk.

ebbéli tevékenységükben; b) Tanaikat szabadon hirdethessék, ilyen témájú könyveket kiadhassanak, terjeszthessenek, azokat az érdeklődők olvashassák; c) Szabadon végezhesék a nyilvános istentiszteletet; d) a hit terjesztése és a társadalom informálása végett szabadon használhassák a tömegtájékoztató eszközöket; e) szabadon létesíthessenek nevelési és jótékony célokat szolgáló intézményeket; f) a vallási vezetők és a tagok között minden szinten szabad és kölcsönös információáramlás biztosítása.

3. Nemzetközi szinten: Biztosítani kell a vallási jellegű kommunikáció és kooperáció, valamint szolidaritás szabadságát, így pl. nemzeti, nemzetközi találkozókra való szabad részvétel biztosítása stb. A vallásszabadság jogát nem korlátozhatja, még kevésbé akadályozhatja se egy nép vallási egysége, se az állam esetleges vallási hovatartozása, se nemzeti érdek.

A fentiek alapján a vallásszabadság jogát úgy határozhatjuk meg, mint közjogi jellegű, negatív-pozitív, abszolút szerkezetű és alkotmányos jogot. Közjogi jellegű, mert, ámbár az egyénre vonatkozik, ám nem úgy mint egyénre, hanem mint a közösség tagjára, polgárára. Negatív és pozitív jog egyszerre, mivel az államnak lehetővé tennie, védelmeznie és támogatnia kell a gyakorlását, ám megvalósítása az egyénre tartozik. Abszolút szerkezetű ez a jog, mivel mindenkiel szemben kikövetelhető (állammal, polgárral szemben egyaránt) a senkit se sérteni elv (nemini laedere) alapján. Végül alkotmányos jog, mivel helye ma az alapjogok közt van, s ennek következtében különleges védelmet élvez, s nem kerülhet vele ellentétbe egyetlen más törvény, jogszabály sem.

Felfogásunk szerint épp ezért az állam nem utalhatja teljességgel a privát szférába ennek az alapvető jognak a gyakorlását. A vallásosság a közjó része, s a vallásos intézmények létesítésében, fenntartásában való állami részvétel nemcsak kegy, hanem bizonyos értelemben kötelesség is az államhatalom részéről. A közpénzek közcélra való felhasználásának módja ez. Az állam ezzel tud segíteni polgárai erkölcsi tudatának hatékony nevelésében és annak tökéletesítésében. Hasonlóképp a közjó és közérdek, valamint a közérkölc következetes érvényesítésének hatékony módja ez. A vallások támogatása a kultúra nélkülözhetetlen alapjának támogatását jelenti. E támogató tevékenység elhanyagolása már rövid távon is a kultúra sorvadásának jeleit fogja mutatni. Sajátos problémát vet fel a vallási közösségeknek nyújtandó állami támogatás arányos elosztása, illetve annak alapja. Ezt véleményünk szerint az illető vallási közösséghez tartozó személyek száma, illetve az adott közösség közszolgálati tevékenységének a mértéke kellene hogy meghatározza. Az adott közösséghez tartozást az adott vallási közösség által nyilvántartott anyakönyvek, illetve a népszámlálás során a vallási hovatartozásról szóló adatok alapján kellene megállapítani. Aki később más vallást választana, úgy más vallási közösség számára növelni e tekintetben a figyelembe veendő létszámot. A Katolikus Egyház vonatkozásában is lehetséges az Egyház formális aktussal való elhagyása (ez nem azonos a teológiai értelemben vett kilépéssel, mivel az lehetetlen). Mindenképp célszerű lenne ilyen formális aktushoz kötni a vallási közösségből való kilépést, ha a támogatás arányos elosztásához szükséges létszámot kívánjuk megállapítani. Csakis ezen a módon lehetünk ugyanis biztosak abban, hogy valaki nem kíván egy adott vallási közösség tagja lenni. Ez tehát azt is jelenti, hogy ha valaki nem vesz részt vallása kultikus életében, az nem jelent automatikusan onnan való távozást.

IV. A VALLÁSSZABADSÁG KÖVETELMÉNYEINEK JOGRENDEZÉSE A KATOLIKUS EGYHÁZBAN

Ebben a fejezetben természetesen nem térhetünk ki minden részletre, így pl. az egyházon belüli véleménynyilvánítási, illetve kutatási szabadságra. Vagy az alanyi jogokkal élés szabadságára. A lényegi kérdés a vallásszabadsággal kapcsolatban egyrészt magának az egyházi jogrend a természetének megvilágítása, másrészt pedig az egyházi hovatartozás, vagyis annak egyértelmű meghatározni tudása, hogy ki és meddig tekinthető a Katolikus Egyház tagjának a Katolikus Egyház jogi rendelkezései értelmében.

1. A Katolikus Egyház szabadságának záloga: jogrendjének elsődleges jogrend jellege

A Katolikus Egyház küldetése teljesítéséhez magát Krisztustól felhatalmazottan úgy fogja fel, mint a maga területén szuverén társaságot, szervezetet. Célja elsősorban vallási, s e cél megvalósításához rendelkezik minden fontos eszközzel.²⁴ Amint fentebb már említettük, ez a Krisztustól kapott szabadság a vallási küldetés teljesítéséhez szuverén jogrendet kíván. Míg más vallási közösségek belső szabályainak az állam jogrendje ad kellő hatályt, úgy a Katolikus Egyház jogrendjének hatályát isteni eredete legitimálja. A világi jogi előírások főleg azt szolgálják, hogy a társadalomban is kellő hatékonysággal érvényesüljenek ezek az előírások. Ezt a célt szolgálja a kanonizáció jogintézménye is, mely kánoni szabállyá avat valamely világi jogi normát. Ennek oka lehet az, hogy jóllehet az adott tárgykörben az Egyház illetékes jogi előírások alkotására, ám a társadalmi béke és az államokkal való konfliktusok megelőzése végett egyszerűen átveszi az adott időben és helyen érvényes világi jogi előírásokat, feltéve ha nem ellentétesek azok az isteni vagy a kánoni joggal (vagy egyszerűen jónak látja az adott világi törvényt). Más esetben egyszerűen utal a kánon a világi jog megtartására, melynek prudenciális okai vannak általában. Ugyancsak itt kell említenünk a Szentszék és az egyes államok vagy politikai közösségek közti nemzetközi megállapodásokat.²⁵ Ezek egyrészt kifejezik azt, hogy a Katolikus Egyház nemzetközi jogalany, tehát a maga területén szuverén, másrészt a tárgyalóképességét, miszerint az Egyház kellő szabadságának és működésének konkrétumai bizonyos határon belül közös megegyezés tárgyát képezik. Nevezhetjük ezt az elvek feladása nélküli kompromisszumképességnek, illetve -készségnek is. A Szentszéknek saját diplomáciai testülete van, melynek célja a fenti kapcsolatok ápolása, kimunkálása, az Egyház szabadságának és a világban való hatékony munkálkodásának szolgálata. Az Egyházi Törvénykönyv maga is szentesíti a Katolikus Egyház sajátos jogállását a 113. kánon 1. §-ában: „A Katolikus Egyház és az Apostoli Szentszék isteni rendelkezés folytán erkölcsi személy jellegével rendelkezik”. Ez azt akarja kifejezni, hogy személyisége, vagyis önállósága nem pusztán a tételek egyházi jogból, és nem is valamely más jogrendből fakad, hanem megelőzi azt, illetve tőle független.

²⁴ A II. Vatikáni Zsinat előtt ezt a felfogást a *societas perfecta* elmélettel igyekeztek igazolni. Ma nem használatos, ám amit meg akart világítani, vagyis az egyház sajátos helyét és identitását a társadalmakban, azt időtállóan tekinthetjük.

²⁵ E megállapodásoknak három formáját ismeri a kánonjog. 1. Így a részleges megállapodást, melyben a kapcsolatok bizonyos pontjait szabályozzák az érintettek. 2. Az ún. *modus vivendi*, vagyis a kapcsolatok egészének szabályozása ideiglenes jelleggel és 3. A konkordátum, mely szintén a kapcsolatok egészét rendezi ünnepélyes, azaz stabil módon.

Az Egyház kötelessége, hogy kellő oktatásban részesítse tagjait, a katolikus hit iránt érdeklődőket. Természetesen minden kényszer nélkül. Erre a témára részletesen majd a szülők gyermekeik vallási nevelésére vonatkozó előírások tárgyalásakor fogunk kitérni. Az Egyháznak joga és kötelessége megnyilatkozni minden olyan kérdésben, mely hit és erkölcs dolgára vonatkozik, beleértve a társadalmi rendet érintő erkölcsi elveket is; továbbá ítéletet kell mondania minden emberi dologról, ahol azt az emberi személy alapvető jogai vagy a lelkek üdve megkívánja (747. kánon 2. §).

Az Egyháznak joga továbbá, hogy a küldetéséhez szükséges intézményrendszerét kiépíthesse és hatékonyan működtethesse. Ide elsősorban a szolgálattevőit képző, a szent tudományokat oktató és kutató intézmények, a katolikus iskolák, kollégiumok, egyetemek, valamint a szociális és karitatív tevékenységet biztosító intézetek tartoznak.

2. A megkereszteletlen személyek jogi helyzete a kánonjogban

Minden embernek joga van arra, hogy a kellő ismereteket megkapja ahhoz, hogy eldöntse, milyen világnézete vagy vallása lesz. Ezért a nagykorúságot elért személyek önkéntesen csatlakozhatnak az egyes vallásokhoz abban az értelemben, hogy ismerkednek az adott hittel, s az ismerkedés végén eldöntik, hogy fel kívánják-e venni az adott vallást, vagy sem. A Katolikus Egyházban erre szolgál a katekumentátus jogintézménye.

A Kódex 748. kánonja szerint minden ember keresni tartozik az Istenre és az ő egyházára vonatkozó igazságot, és amit felismer, azt isteni törvény alapján köteles és egyben jogosult elfogadni és megőrizni (1. §). Az embereket a katolikus hit elfogadására saját lelkiismeretük ellenére soha senki sem kényszerítheti (2. §). Ez a kánon rögzíti az emberi személy vallási kérdésre vonatkozó jogát és kötelességét. Minden ember ebbéli kötelességét azonban csak úgy tudja teljesíteni, ha a vallási közösségekkel szabadon érintkezhet, ha az államhatalom biztosítja számára a fenti ismeretek megszerzésének nemcsak a lehetőségét, hanem kötelezi is polgárait a kellő ismeretek megszerzésére. Ez vallástalan ember esetén a kötelező és kellő vallás erkölcsi oktatással érhető el. Akinek van vallása, mivel szülei a saját vallásuknak megfelelő módon kívánják őt nevelni, úgy az adott vallásban hitoktatásra kötelezett. E tankötelezettség – véleményünk szerint – az egyén nagykorúságáig áll fenn, ám ez az elv kivételt megenged. ²⁶ Az Istennel és egyháza igazságával kapcsolatos kötelezettség persze az egész életre szóló kötelezettség. Ám a nagykorúság elérésével a személy felelősen dönt arról, hogy kíván-e az adott vallási közösség tagja maradni, vagy nem, illetve belép-e egy adott vallási közösségbe, vagy sem. Természetesen az egyén a nagykorúság elérése előtt is, az értelem kellő használatának elérése után, képes ilyen jogcselekmény felelős véghezvitelére, ha a lelkiismerete hangját ismeri fel egy ilyen lépés megtételében. Ennek alapján a Katolikus Egyház jogrendje lehetővé teszi kiskorúaknak is, hetedik életévüket betöltötteknek adott esetben a szülői akarat

²⁶ Véleményünk szerint teljességgel hamis az a felfogás, hogy ilyen alapvető jogi kérdésben a társadalom hatalmi tényezői teljességgel magára hagyják a szülőket, a gyermeket, hogy ez az ő magánügyük, hogy ha majd felnő, akkor eldönti, hogy hova is akar tartozni. Ám aki nem rendelkezik a szükséges és elégséges ismeretekkel, nem képes a felelős döntés meghozására sem. Úgy gondoljuk, hogy a kellő színvonalú vallás erkölcsi oktatás fontosabb minden más iskolai tárgynál, mivel azok főleg arra szolgálhatnak, hogy az illető szakember legyen, míg a vallás erkölcsi oktatás arra szolgál, hogy miképp lehet az ember jó, igaz és szent. Vagyis arra tanít ez a tárgy, hogy miképp lehet helyesen birtokba venni az emberi méltóságot. Ez alapján súlyosan jogsértőnek tekintjük azoknak a hatalmi tényezőknek az intézkedéseit, melyek a vallás erkölcsi ügyet teljesen a privátszférába szorítják, s nem gondoskodnak a következő nemzedék vallás erkölcsi tudásának, illetve tudatának intézményes kialakításáról, fejlesztéséről.

ellenére is a keresztség felvételét. Erre a kiskorút egyedül a lelkiismerete indíthatja. A kánoni törvény megengedő (*lex permissiva*), tehát nem jogi kötelezettségről van szó, hacsak nem a lelkiismeret szava fejeződik ki egy ilyen döntésben. Mindazonáltal a lelkipásztoroknak ilyen esetben nagy tapintattal kell(ene) eljárniuk, akár a szülőkkel való párbeszéd kezdeményezésével, akár az ilyen párbeszéd sikertelensége esetén a keresztelés elhalasztásával. Ha a hetedik életévnél idősebb és eszét elégséges módon használni tudó kiskorú szülei beleegyezése ellenére önként kéri a Katolikus Egyháztól a keresztséget, és ha azt neki a Katolikus Egyház illetékesei kiszolgáltatják, az illető katolikus lesz, s a szülőknek el kell fogadniuk gyermekük döntését.

Ugyancsak problémát jelenthet a gyermek szülői akarat ellenére történő megkeresztelése. Nem katolikus szülők kifejezett akarata ellenére nem szabad a katolikus kiszolgáltatónak kiszolgáltatnia a keresztséget gyermekük számára halálveszély esetén kívül. Ha halálveszély esetén kívül mégis kiszolgáltatná a keresztséget a Katolikus Egyház (és bármely keresztény felekezet) szolgálattelvője, tiltott dolgot cselekedne, ám a keresztség ilyen esetben ennek ellenére érvényes lenne, s az a furcsa helyzet állna elő, hogy a gyermek a Krisztus egyházának tagjává lenne úgy, hogy egyetlen konkrét felekezethez sem tartozna. A kánoni törvény tehát védi a nem katolikus, illetve a megkeresztelt szülők gyermekük feletti jogos hatalmát, közelebről neveléshez való jogát, vagyis tiszteltben tartja a lelkiismereti és vallásszabadsághoz való jogukat.

További szempont, hogy az adott vallási közösség tagjait sem szabad arra kényszeríteni, hogy hitüket elhagyják. Ki-ki a választott hitét csak akkor hagyhatja el, ha valóban a lelkiismerete mondja ezt neki. Mindenesetre a nagykorú, vagy erre jogképesnek ítélt kiskorú ember felelősen, azaz meggyőződésének hangot adva, elhagyhatja korábbi vallási közösségét, vagy egy másik közösséghez csatlakozhat, s ezért a világi jogrendben semmiféle előny vagy hátrány nem szabad hogy érje. Hogy egy-egy ilyen elhagyásról vagy belépésről mit gondolnak az egyes vallási közösségek, ez teljes mértékben az ő belügyük, s illetően döntéseiket a világi hatóságnak tudomásul kell vennie. Például, ha valakiről a katolikus egyház illetékes hatósága megállapította, hogy makacs módon tagad valamely hitigazságot, s deklarálta azt, hogy az illető ezáltal elhagyta a Katolikus Egyházat, és a kiközösített világi fórumokhoz fordulna egyháztagsága visszaállítására végett, mert ő továbbra is katolikusnak tekinti magát, a világi fórum teljességgel illetéktelen a jogvita eldöntésére, vagy számára e probléma nem jogvitaként mutatkozik.

3. A nem katolikus megkereszteltek jogállása a katolikus kánonjogban

Minden nem katolikus megkeresztelt, amennyiben az adott vallási közösségben nőtt fel, illetve lelkiismerete szavát követve vette fel az adott közösségben a keresztséget, teljesen törvényes módon éli vallási életét. Ám számukra is fennáll a fentebb már említett 748. kánon előírása, mivel Krisztus egyetlen egyházat létesített, és egyháza a maga teljességében a Katolikus Egyházban áll fenn. Ez a kijelentés minden látszat ellenére nem diszkriminatív a többi keresztény felekezettel kapcsolatban (sőt, egyetlen vallási közösséggel szemben sem!). Egyrészt az állam törvényei ugyanolyan jogokat biztosítanak nekik, mint amelyet a Katolikus Egyház is birtokol, másrészt mindegyik vallási közösségnek szabadságában áll a saját tanítását megvallani és terjeszteni. Ez a dolog objektív oldala. Ami a szubjektív oldalt illeti, tételezzük fel, hogy egy nem katolikus keresztény hallja ugyan a Katolikus Egyház véleményét, ám azt mondja neki a lelkiismerete, hogy ez az ő tanításuk, én nem hozzájuk tartozom, s tökéletesen elégedett vagyok az én vallási közössé-

gemmel. Tehát egy másik vonatkozó vallási tanítás nem sértheti őt lelkiismeretében. Mivel a lelkiismeret a dolog megítélésének legfőbb fóruma, még akkor is, ha ítélete objektíve téves. Ha pedig a nem katolikus megkeresztelt az Istennel és egyházával kapcsolatos igazság keresése közben hallja a katolikus tanítást az egyház egyetlen voltáról, s lelkiismeretében megszületik a sugallat, a döntés, oda kell tartoznom, akkor ez lesz a kötelessége, s a társadalomnak – mind az egyházinak, mind pedig a világinak – ezt tudomásul kell vennie. Tehát ilyen esetben az illető nyilatkozata a perdöntő. Ilyen esetben a prozelitizmusnak még a látszata sem áll fenn.

4. A katolikus hívek jogállása a kánonjogban

4.1. Azok, akik felnőtt korban veszik fel a keresztséget

A Katolikus Egyházban taggá úgy lesz valaki, hogy a Katolikus Egyházban felveszi a keresztséget, vagy keresztsége után a Katolikus Egyházba kéri felvételét és oda fel is vették.²⁷ Amennyiben betöltött tizennégy életéve után veszi fel valaki a keresztséget, úgy szabadon választhatja meg a Katolikus Egyházon belül a rítusát, s nincs kötelezve arra, hogy mely rítusban kívánja gyakorolni katolikus vallását, pontosabban nem tilos más katolikus rítusban gyakorolnia vallását. Mint az egyház tagjának joga és kötelessége a hit előírásai szerint élni. Megjegyezzük, hogy a keresztség felvétele azt jelenti, hogy az illető nemcsak követi Krisztus tanítását, hanem életre szólóan elkötelezi magát amellett, hogy a jövőben csakis Krisztust követi. Más tanítókat meghallgat, ám csakis Krisztusra hallgat. A katolikus hit fényében ez nem a többi vallási tanító megvetése, hanem annak elismerése, hogy mindegyiknél nagyobb Krisztus, s ha nagyobb, akkor minden téren biztosabb és gazdagabb a tanítása, mint más vallási tanítóké. Emlékezzünk csak arra, hogy a vallásalapítók és tanítók közt senki sem merte a történelem során magát Istennel egyenrangúvá tenni, egyedül Krisztus. Ha elfogadjuk ezt az igazságot, hogy Ő Isten és ember egy személyben, máris a fenti következtetésre jutunk. Jóllehet Krisztus a bölcsesség teljessége, s adományai ingyenesek, paradox módon mégis meg kell dolgozni értük. Avagy a valáserkölcsei jellem kialakulása (alter Christus) a lélek nagy harcának kíséretében történik.

Amennyiben valaki érvényesen felvette a keresztséget, a Katolikus Egyház tanítása szerint magát az igazság teljességét ismerte meg Krisztusban, s ennek az igazságnak a teljessége határozza meg a lelkiismeretét. Számára a lelkiismereti szabadság már ehhez a felismert igazsághoz való ragaszkodásban áll.²⁸ Tehát a katolikus krisztushívő a lelkiismereti szabadságra hivatkozva nem állíthat a Katolikus Egyház tanításával ellentéteset; vagy ha azt makacsul állítja, ezzel önmagát helyezi a közösségen kívül (ez a kiközösítés ipso facto beálló büntetése). A Katolikus Egyházban a tanítás igaz voltának, pontosabban tévedésmentes voltának megállapítására²⁹ létezik egy sajátos hivatal, a tanítóhivatal. Ennek véglegesen elfogadandó, illetve tévedésmentesnek kijelentett döntései lelkiismeretben kötelezik a katolikus híveket (persze objektív értelemben minden embert!). Ezen döntések ellenében

²⁷ Néha nem is olyan egyszerű dolog annak eldöntése, hogy valaki a katolikus egyházban lett-e megkeresztelve, vagy sem. Egyes kázusokra a továbbiakban még visszatérünk.

²⁸ Krisztus, az Igazság, szabaddá tesz titeket – olvassuk a Szentírásban.

²⁹ Szerencsésebbnek tartjuk a tévedésmentes szót a sokat hallott tévedhetetlen kifejezéssel szemben. A tévedhetetlen szó inkább azt sugallja, hogy a teljes igazságot mondja ki az adott tétel, ám ez nem mindig igaz, vagy lehetséges. A tévedésmentes kifejezés azért helyesebb, mert negatív közelít. Csak annyit állít, hogy amit állítunk, abban nincs tévedés, tehát igaz, de nem szükségképp a teljes igazság. További szempont, hogy a tanítóhivatal tévedésmentesen csak hit és erkölcs dolgában (tehát nem szaktudományos kérdésekben) tud tévedéstől mentesen nyilatkozni.

tehát nem lehet a lelkiismereti szabadságra hivatkozni katolikusként. Ha azonban egy katolikus személy lelkiismerete ennek ellenére azt parancsolja, hogy ne vesse alá magát az adott tanításnak, ha valóban a lelkiismerete mondja ezt, akkor erkölcsi kötelessége lépni a Katolikus Egyházból, vállalva annak a Katolikus Egyház jogrendjében előírt következményeit. Ezt a döntését a Katolikus Egyház illetékeseinek tudomására kell hoznia. Amennyiben a Katolikus Egyház illetékesei megbizonyosodnak az illetővel való párbeszéd során arról, hogy valóban a lelkiismeretét követte, úgy akkor azt az embert Isten segítségét kérve békében útjára kell hogy bocsássák. Jóllehet a kiközösítés büntetése ilyen esetben beáll az illetőre nézve, ám ennek semmi olyan társadalmi következménye nincs, ami miatt hátrány érhetné. Kivéve ha olyan egyházi hivatalt töltött be, melyhez feltétel volt a teljes közösség fennállta, pl. plébános, szentszéki bíró, hitoktató volt az illető.

4.2. Azok, akik gyermekként részesültek a keresztségben

A Katolikus Egyház tanítása szerint a szülők kérésére teljességgel törvényes a gyermekük számára kiszolgáltatni a keresztséget. Ezzel a gyakorlattal szemben ma szintén bizonyos averziók, rosszalló megjegyzések terjednek a médiák bőséges csatornáin. Éspedig az a tetszetős érv, hogy miért is kell előre meghatározni egy ártatlan kisded vallását, hátha felnőve majd mást választ. Ez a felfogás a lelkiismereti és vallásszabadságra hivatkozik, mintha itt azt sérelem érte volna. Válaszunk erre az, hogy aki így gondolkodik, hasonló ahhoz, aki azzal vádolja meg szüleit, hogy őt ugyan már miért nem kérdezték meg, hogy megfogadjon-e vagy sem. Ám ennél nyomósabb ellenérvünk is van. Egyrészt a gyermek még nem tudja jogait és kötelességeit felelősen teljesíteni, ezért van a szülői hatalom alatt, mivel meg kell tanítani mindarra, hogy felnőve majd méltó módon élhessen jogai-val. A vallás-erkölcsi nevelés pedig nélkülözhetetlen, sőt meghatározó része annak, hogy a felnőtt felelős és építő módon élhessen a társadalom tagjaként. A vallásszabadság joga a gyermek számára azt jelenti, hogy meg kell szereznie a kellő ismereteket.³⁰ S ha nagykorú lesz, eldönti, akar-e a Katolikus Egyház tagja lenni, vagy nem. Tehát a választási és döntési szabadsága pszichológiai értelemben, valamint az állami jogrend értelmében továbbra is megmarad. Ugyancsak furcsa lenne,³¹ ha a katolikus szülők a gyermekük lelkiismereti szabadságának tiszteletben tartása miatt nem élhetnének otthonukban katolikus módon, nehogy felesleges módon befolyásolják gyermekük gondolkodás- és érzésvilágát.

4.3. Mikor beszélhetünk a Katolikus Egyházban történt keresztelezésről?³²

Részben keressük és összefoglaljuk azokat a kritériumokat, melyek alapján eldönthető, szabad-e valakit a Katolikus Egyházban megkeresztelni, vagy ugyanezen ismérvek alap-

Ám a hit és az erkölcs világa, azt mondhatjuk, azonos kiterjedésű az emberi léttel. A vallás és az erkölcs az embert a maga legmélyebb dimenziójában és relációiban érinti. Így például a maghasadás törvényeivel kapcsolatban nem tehető mást az egyházi tanítóhivatal, mint bizonyítottóságuk esetén azokat elfogadja. Ám e törvények tömegpusztító fegyverek gyártására való felhasználását ugyanaz a tanítóhivatal mint erkölcsi elvekbe ütközőt, elítéli.

³⁰ SCHEFFLER JÁNOS: *Az egyház joga az iskolához*. In *Religio* 81 (1922) 126.

³¹ Elképzelhetők olyan vallási közösségek, ahol nincs ilyen szülői kötelezettség. Az ilyen közösségek tagjaként a szülők szabadon választhatnak gyermekeik számára vallási közösséget. Elvileg a katolikus vallást is választhatnák. A hatályos jog szerint, amennyiben találunk a gyermeknek egy arra megfelelő keresztszülőt és a szülők ígéretet tesznek arra, hogy nem akadályozzák és biztosítják a gyermek számára a katolikus nevelést (hitoktatást), úgy a keresztség kiszolgáltatásának nincs jogi akadálya.

³² Ebben a szakaszban főleg BÁNK JÓZSEF: *Kánoni jog I.* Budapest: Szent István Társulat, 408–413, illetve NAVARRETE URBANO: *L'impedimento di disparitas cultus (can. 1086)*. In: AA.VV., *I matrimoni misti* (Studi giuridici XLVII.), Città del Vaticano 1998, 123–126. műveire támaszkodtunk.

ján megállapítható az, hogy az adott személy az érvényes keresztségen túl a Katolikus Egyházhoz tartozik-e.

Amint fentebb már láthattuk, a keresztség szentségét kiszolgáltathatjuk gyermekeknek, kiskorúaknak és nagykorúaknak egyaránt.

1. Ha a keresztelendő gyermek, tehát nem töltötte be hetedik életévét, vagy ha betöltötte, ám nem tudja még eszét használni, vagy egyenlő elbírálás alá esik a gyermekkel (ez utóbbi esetben általában, azaz habituálisan nem képes eszét elégséges módon használni): Ilyen esetben a fő kritérium a szülők, illetve a gyámok szándéka. Ha tehát a szülők legalább egyike katolikus, és kéri gyermeke megkeresztelését a Katolikus Egyházban, úgy a gyermek katolikus lesz. Ha nem katolikusok a szülők, ám gyermekük számára a Katolikus Egyházban kéri a keresztséget, úgy ha biztosítottnak látszik a gyermek katolikus nevelése, akkor kiszolgáltatható a gyermek számára a keresztség, és a Katolikus Egyház tagjává válik. Ha nincsenek szülők vagy gyámok, akkor az alábbi elvet kell alkalmazni: Ilyen esetben a kiszolgáltató szándéka dönti el a felekezeti hovatartozást. Ám ilyen helyzetben is különböző tényállások lehetségesek: a) Ha a szülőknek vagy a gyámoknak nincs külön szándékuk, tehát megengedik azt, hogy katolikus szolgálattevő keresztelje meg gyermeküket; b) ha a gyermeket halálveszélyben keresztelte meg katolikus szolgálattevő. Ez esetben mellékes a szülők vallási hovatartozása,³³ c) ha nincsenek szülők vagy gyámok, vagy ha elvesztették a gyermek feletti jogukat, s a keresztséget ilyen helyzetben katolikus szolgálattevő szolgáltatta ki. Már említettük, hogy kifejezett szülői beleegyezés ellenére halálveszély esetén kívül tilos bárkinek, így a katolikus szolgálattevőnek is kiszolgáltatnia a keresztség szentségét. Ha ez előfordulna, s a szülők szándéka nem változna, úgy akkor a gyermek tagja lenne Krisztus egyházának, ám nem lenne tagja egyik konkrét keresztény felekezetnek sem. Úgy gondoljuk, hogy ezek az elvek minden más vallásba történő beavatás esetén *congrua congruis referendo* alkalmazhatók. A keresztség minden embernek kiszolgáltatható, feltéve ha még nincs megkeresztelve. 2. Ha a keresztelendő felnőtt: Ez azt jelenti, hogy az illető betöltötte már hetedik életévét és eszét képes elégséges módon használni. Jelen esetben az alkalmazandó elsődleges kritérium a keresztelendő szándéka. Ám itt is szükség van bizonyos mellékszabályokra. Mindaddig, amíg a gyermekkorból kinőtt személy nagykorúvá nem válik, a szülők illetve a gyámok szándéka a meghatározó mindarra vonatkozóan, amiben a kiskorú a szülői hatalom alatt marad. Ha nincs szülői szándék, úgy a kiszolgáltató szándéka a perdöntő. Mi van abban az esetben, ha a szülői akarat ellenére a kilencéves fiú felveszi a Katolikus Egyházban a keresztséget. Akadályozhatják-e katolikus vallása gyakorlásában a szülők vagy a társadalom? Úgy tűnik, hogy nem, mivel már saját akarata és döntőképesége van, ám a szülők megkövetelhetik azt, hogy gyermekük legalább tizennégy éves koráig továbbra is vegyen részt a saját vallási életükben. Utána kötelesek tiszteletben tartani gyermekük választását. Az Egyházi Törvénykönyv is fontos életkornak tekinti a 14. életévet. A megkeresztelkedő ilyen esetben teljesen szabadon megválaszthatja, hogy fel kívánja-e venni a Katolikus Egyházban a keresztséget, s hogy mely rítusban kívánja azt felvenni. További szempont, hogy az eszét már használni tudó felnőttek (ide tehát kiskorúak is beletartoznak) megkeresztelése esetén csak akkor szabad a keresztséget számukra kiszolgáltatni, ha már kellően ismerik és gyakorolják a hitüket. Természetesen ilyen esetben azt is vizsgálni kell, hogy az illető szabadon, azaz minden kényszertől men-

³³ Számukra természetesen továbbra is fennáll a gyermek lelkiismeretük szerinti nevelésének kötelezettsége. Így más vallású nevelésben részesíthetik.

tesen kéri-e a keresztséget, s hogy kellően komoly-e és helyes-e a szándéka. Pl. ha valaki rendezetlen házassági körülmények között él, noha rendezhető lenne a dolog, hiába kéri a keresztséget (halálveszély esetét kivéve), mivel nem tekinthető komolynak és helyesnek a szándéka.

Felnőtt személy kereszttelése esetében tehát a kereszttelendő kinyilvánított szándéka számít. Ha az illető a kereszttelés előtt kifejezte szándékát, hogy mely egyházhoz kíván tartozni, s ezt nem vonta vissza, úgy halálveszélyben való megkereszttelése után e szándék dönti el hovatartozását, függetlenül attól, ki volt a keresztség kiszolgáltatója. Akinek pedig nem volt ilyen konkrét, kifejezett szándéka, úgy a kiszolgáltató szándéka az irányadó.

Sajátos eset elmebeteg felnőttek kereszttelése. Őket nem szabad megkereszttelni, mivel nincs meg a kellő szándékuk. Ha ellenben betegségük már születésük óta fennáll, vagy eszük használatának elérése előtti időtől fogva megvan, akkor mint gyermekek megkereszttelhetők. Ha viszont a betegség csak később lépett fel, tehát miután már elértek eszük kellő használatát, úgy csak világos pillanataikban szabad igenlő nyilatkozatuk után őket megkereszttelni. Halálveszélyben szintén megkereszttelhetők, feltéve ha elmebetegségük előtt kereszttelési óhajukat valamiképp kifejezték.

Néhány gyakorlati alkalmazás főleg gyermekkereszttelés esetére: 1. Vélelmezhető, hogy a szülők (gyámok) a gyermeküket a saját vallási közösségükben akarják megkeresztteltetni. 2. Ugyancsak vélelmezhető, hogy a felnőtt személy is a szülei vallását és rítusát kívánja felvenni (ennél természetesen erősebb, ha van a megkereszttelendő felnőttnek ettől kifejezetten eltérő szándéka). 2. Katolikus szülők (gyámok) szándékáról vélelmezendő ugyancsak az, hogy gyermeküket a Katolikus Egyházban akarják megkeresztteltetni, amennyiben a plébánosukhoz, illetve katolikus szolgálattevőhöz viszik kereszttelés végett. 3. Ugyancsak megvan a katolikus szülők illetén implicit szándéka, ha halálveszélyben levő gyermekük megkereszttelését kérik bárkitől, tehát akár nem katolikus személytől. 4. Ugyancsak vélelmezendő a katolikus szülők fenti szándéka, ha gyermeküket szándékuk ellenére család módon nem katolikus személy kereszttelte meg. 5. Ugyancsak katolikusnak tekintendő az a gyermek, akit halálveszélyben megengedett módon kereszttelt meg katolikus szolgálattevő, akár szülei kifejezett akarata ellenére is. Ebben az esetben, úgy gondoljuk, hogy ha lehetséges, kapcsolatba kell lépni a gyermek szüleivel, s nem célszerű szándékuk ellenére cselekedni. Ezt a mai lelkipásztori bölcsesség kívánja meg. 6. Ha katolikus szolgálattevő halálveszély esetét kivéve kereszttelte meg nem katolikus szülők (akár megkereszttelt, akár nem megkereszttelt) gyermekét azok kifejezett szándéka ellenére, úgy nem beszélhetünk a Katolikus Egyházban történő keresztség kiszolgáltatásról, feltéve ha a szülők tiltakoznak és nem engedik meg számára a katolikus nevelést. Ha ellenben később megváltoztatják véleményüket és lehetővé teszik a gyermek számára a katolikus nevelést, úgy a gyermek katolikusnak minősül.

Felvetődhet az olvasóban a kérdés, hogy az olyan fontos kérdésben, mint a vallási identitásról való döntésben, hogyan is lehet ilyen alacsony jogilag jelentős életkort megjelölni. Ha ez a jog a jogok joga és alapjogok alapjoga, miképp hozhat egy hétéves felnőtt kellően megalapozott döntést? Azt látjuk, hogy tizennyolc betöltött életévvel is oly sok esetben úgy viselkednek egyes polgártársaink, mintha nem lennének még de facto képesek az igazán felelős döntésre jogaik kellő gyakorlásában. Mindazonáltal, mivel alapjogról van szó, s az ilyen jogokat csak indokolt esetben szabad korlátozni, ezért kívánatos egy minimális életkorhoz kötni a vonatkozó döntést. Ami pedig a családi életet érinti, nagyon megzavarhatja a családi békét, ha a tizenötéves fiatal leány megtagadja szülei vallását, s ebben a vonatkozásban önálló életet kezd élni (közben persze a szülei tartják el). Természetesen abban az esetben, ha a családjaink otthon igazi vallási életet él-

nének, ez igen ritkán fordulna elő. Más vallás választása is érett fejjel, valóban személyes döntés következtében történne meg.³⁴

4.4. Mikor beszélhetünk a keresztség után a Katolikus Egyházba történő felvételtől?³⁵

Mivel a történelem során Krisztus egyetlen egyházát eretnekségek, hitehagyások és szakadarságok fenyegették, s ténylegesen az eretnekek, hitehagyók és szakadárok a Katolikus Egyháztól független vallási közösségeket hoztak létre, ezért áll fenn ma az a probléma, hogy sok egymástól független vallási közösség tekinti alapítójának Jézus Krisztust, s ismeri el az Istenembert. Akik az ilyen nem katolikus keresztes közösségekbe születtek bele, természetesen nem felelősek ezért a megosztott állapotért, ám ők is kötelesek keresni az Istennel és az egyházával kapcsolatos igazságot. S ennek az igazságkeresésnek a betetőződése, ha valaki nem katolikus krisztushívőként eljut a Katolikus Egyházba, kérve oda való felvételét.

Kánonjogi szempontból itt két dolgot kell adott esetben megvizsgálni: 1. Érvényesen szolgáltatták-e ki a keresztséget ezekben a nem katolikus egyházakban, illetve vallási közösségekben, és 2. Mikor lesz valaki korábban megkeresztelt a Katolikus Egyház tagjává. Ettől függ ugyanis az, hogy a tisztán egyházi törvények köztelezik-e vagy sem.

Nyilvánvalónak tűnik, hogy az, akinek lelkiismeretében megérlelődött a döntés, hogy katolizáljon, ebbéli szándékát köteles az illetékes nem katolikus és katolikus hatóságoknak, esetleg az állami hatóságoknak is bejelenteni, akik végeredményben nem tehetnek mást, mint tudomásul veszik a bejelentést. Az Egyházi Törvénykönyv ugyanakkor ilyen esetben nem ír elő hasonló cselekményt, mint azok számára, akik formális aktussal elhagyni szándékoznak a Katolikus Egyházat. Ez a hiány azt sejteti, hogy a Katolikus Egyházba történő felvételnek kevesebb jogi kívánalmi vannak, mint az azt elhagyásnak. A Katolikus Egyházba történő belépést tehát ki kell nyilvánítani, és pedig jogilag jelentős módon kell kinyilvánítani. Nem elég a pusztán belső ragaszkodás a Katolikus Egyházhoz, annak tanításához, liturgikus életéhez vagy az illetékes hatósága hatalmának elismeréséhez. Az ilyen ki nem nyilvánított, mégoly teljes és őszinte szándéknak sincs jogi hatása, aminek az az eredménye, hogy az illető személy nem tekinthető a Katolikus Egyház tagjának. Az szükséges tehát, hogy a Katolikus Egyház illetékese, a plébános vagy a helyi ordinárius többé-kevésbé kifejezett vagy ünnepélyes módon felvegye az illetőt a Katolikus Egyház közösségébe. Ez az ilyen szándék kifejezésével és a hitvallás letételével jár. S addig, amíg ez a jogcselekmény meg nem történik, nem szabad az illető személyt a Katolikus Egyház szentségi életében részesíteni. Felmerül a kérdés, hogy mi van azokkal a gyerekekkel, akinek a szülei katolizáltak? A gyermekek automatikusan követik szüleik megváltozott vallási helyzetét? Hét év alatti gyermek esetében ez vélelmezhető, ha nem katolikusnak lett keresztelve. Ám ha a gyermek már esztét elégséges módon tudja használni ahhoz, hogy eldöntse, hová kíván a vallás tekintetében tartozni, jóllehet általában a szülői hatalom alatt marad, mégis azzal szemben a gyermek szándéka lesz a meghatározó.

³⁴ Itt megjegyezzük, hogy a Katolikus Egyház jogrendje lehetővé teszi a keresztséggel való hatályos fegyelem törvényrontó jogszokással történő módosítását. Jelen esetben ez azt jelentené, hogy a katolikus pásztorok adott területen nem keresztelnék meg a gyermekeket, kivéve halálveszély esetén, és akkor is csak abban az esetben, ha a szülők (vagy gyámok) legalább egyike kifejezetten kéri azt. Hasonló módon a szülők sem kereszteltetnék meg gyermekeiket (kivéve halálveszélyben), csak katolikus nevelésben részesítenék őket. Így a gyermek felnőve a kellő ismeretek birtokában megfelelő érettséggel döntene vallási hovatartozásáról.

³⁵ NAVARRETE URBANO: *L'impedimento di disparitas cultus (can. 1086)*. In: AA.VV., *I matrimoni misti* (Studi giuridici XLVII.), Città del Vaticano 1998, 126–128.

4.5. Mikor beszélhetünk a Katolikus Egyház elhagyásáról?

Itt három kategória világos vázolásával lehet ezt a fogalmat pontosítani. Van olyan katolikus személy, aki különböző okoktól vezetve nem gyakorolja a vallását. Ez nagy vonalakban egyet jelent a kultikus életből való távolmaradással, esetleg az egyház anyagi támogatásától való tartózkodással. Ám az ilyen személy nem tagadja katolikus voltát. Természetesen ez a helyzet a normálistól eltérő, hiszen a hívő életében meghatározó a vallási közössége kultikus és közösségi életében való részvétel. Oka lehet ennek az anomáliának a kellő hitoktatás, családi vallási légkör hiánya vagy személyes okok, pl. az illető összeveszett a plébánossal, a hitoktatóval, s haragját, egyet nem értését így fejezi ki.

A második kategória az olyan katolikus helyzetét kívánja megvilágítani, aki nem egyszerűen megtagadja katolikus hitét, hanem aki nyilvánosan a katolikus hit elleni kijelentéseket tesz, netán egyházellenes nézeteinek ad hangot a sajtóban. Ez a személy már ún. közismert módon elhagyta a Katolikus Egyházat. Ez az elhagyás ténylegesen fennáll, ám az illető nem lépte meg azt a jogcselekményt, ami révén az Egyház elhagyásának jogkövetkezményei is beállnának. Ez akkor áll be például, ha az illető más vallási közösségbe formálisan belép, vagy a Katolikus Egyház illetékese előtt kijelenti, hogy el kívánja hagyni az Egyházat. Ez egy egyoldalú jogcselekmény, mely nem igényli senki jóváhagyását. Így csak tudomásul lehet és kell venni. Természetesen ennek a cselekménynek is szabadnak, minden kényszertől, megfélemléstől, tévedéstől és félelemtől mentesnek kell lennie. Az illető személy eszét elégséges módon kell hogy használni tudja. Az ilyen cselekmény oka pedig az Egyház lelkiismereti okok miatti teljes elhagyása. Így, aki már nem vallja lelkében a teljes hitet, aki minden köteléket el akar szakítani az Egyházzal, s ezt a lelkiismerete mondja, erkölcsileg köteles az Egyház formális aktussal való elhagyására. Természetesen a jövőben, ha rátalál a teljes hitre, úgy visszatérhet a Katolikus Egyházba, amennyiben kéri oda a felvételét és leteszi a hitvallást. Akit a Katolikus Egyház hatósága a kiközösítés büntetésével sújtana, az a személy ugyanakkor nem kerül automatikusan kívül a Katolikus Egyházon, attól függően, mi volt az a bűncselekmény, ami miatt rá kiszabták vagy kinyilvánították a kiközösítés büntetését.³⁶ Csak akkor kerül az illető kívül a Katolikus Egyházon, ha bűncselekménye a hit elleni bűncselekmények valamelyike volt, így az eretnokség, a hitehagyás és a szakadárság esetében. Ezek a bűncselekmények egyúttal egyenértékűnek tűnnek az Egyház formális aktussal való elhagyásával. Bár elképzelhető, hogy az illető nem akarja elhagyni az Egyházat, ám ha lényegi hitelvet tagad, objektív értelemben ő maga zárta ki magát a Katolikus Egyház teljes közösségéből.

Nem egyszerű a megválaszolása annak a bonyolult problémának, ha mondjuk katolikus szülők hagyják el a Katolikus Egyházat, akkor milyen vallásúak lesznek a gyermekeik? Nagykorú esetén egyszerű a válasz, mivel a gyermek szándéka a meghatározó. Hasonlót kell mondanunk a tizennegyedik évét betöltött kiskorúról is, s vélelmezhető abbéli szándéka, hogy maradjon a Katolikus Egyház tagja. Ugyancsak ezt kellene mondanunk a hétévesnél idősebb, de tizenégy életév alatti kiskorúról is, vélelmezhető róla az, hogy katolikus maradjon, mivel ki van véve e téren a szülői hatalom alól. A probléma igazán a hét év alatti gyermek vallási hovatartozásának eldöntése. Úgy tűnik, hogy az „egyszer katolikus mindig katolikus” elve érvényes, ám ténylegesen ezzel verseng a szülőknek lelkiismeretük szerint való nevelési kötelezettségükkel. Így ha a gyermek vallástalanul, vagy ha más vallásban nevelkedik, úgy a későbbi vonatkozó jelentős jogcselekményei az irányadóak.

³⁶ ERDŐ PÉTER: *A katolikus, a megkeresztelt és a katolikus egyházzal teljes közösségben levő krisztushívő*, In *Iustum Aequum Salutare. Jogtudományi Folyóirat* 1 (2005) 20–21.

4.6. A katolikus szülők, az állam és az egyház vonatkozó jogai és kötelezettségei

A katolikus szülők arra kötelezettek, hogy gyermeküket a Katolikus Egyházban kereszteltessék és katolikusnak neveljék. Amennyiben szándékosan, tehát büntetőjogilag beszámítható módon más egyházi közösségben kereszteltetik meg, vagy más vallásba avatatták be és nevelik, illetve neveltetik őket, bűncselekményt követnek el (1366. kánon).³⁷ E nevelésnek teljesnek kell lennie, tehát a gyermek fizikai, szellemi, lelki, kulturális és vallás erkölcsi oktatására egyaránt ki kell terjednie. A szülői nevelés joga és kötelezettsége természetjogi parancs, tehát szintén alapjog. A szülőknek ezért „minden pozitív intézkedést megelőző és ettől független felhatalmazásuk van gyermekük nevelésére. Ezt földi hatalom nem veheti el, hanem csak segítheti őket joguk gyakorlásában, ennek megkönnyítésében. Mivel pedig a természetjog azt írja elő, hogy Istennek neveljék gyermeküket, az Ő vonzókörében tartásuk meg, ezért sem nekik, sem pedig támogatóiknak nem szabad olyan miliót alkotniuk, amely ezt az Istennek való nevelést gyöngíti, vagy éppen lehetetlenné teszi.”³⁸ A szülői nevelés pedig nem történhet másképp, mint a szülői meggyőződés szerint.³⁹ Joguk van tehát arra, hogy a társadalomtól, mind a világitól, mind pedig a vallásitól,⁴⁰ hathatós segítséget kapjanak e feladatuk teljesítéséhez. Erre szolgálnak az állami és a felekezeti iskolák; de ezt szolgálja végeredményben a nyilvános istentisztelet minden megnyilvánulása is. A szülők, jóllehet elsődleges nevelői gyermekeiknek, ám nem kizárólagos nevelőik. Kiegészítő nevelők az állam és a vallási közösségek, s ez joguk és kötelességük is.

³⁷ Sajátos problémát vet fel a vegyesvallású házasságból született gyermek vallási hovatartozása. A katolikus fél ígéretet tett arra vonatkozóan, hogy erejéhez képest mindent megtesz azért, hogy a házasságból születő gyermekeket mind a Katolikus Egyházban fogja megkereszteltetni és nevelni. Vajon ha a megszületett gyermek nem katolikusnak lett keresztelve, automatikusan ki kell szabni a katolikus szülőre a büntetést? Meglátásunk szerint automatikusan semmiképp sem szabad büntetni az ilyen katolikus szülőt, hanem meg kell vizsgálni a körülményeket. Egyrészt azt, hogy valóban erejéhez képest mindent megtett-e (pl. ha a másik fél komolyan válással fenyegetőzne, ha a gyermek mégsem az ő vallásában lenne megkeresztelve, akkor az erejéhez mérten mindent megtenni abban állna, hogy a dolgot ésszerűen megbeszéli, ám ha ez eredménytelen lenne, a köteléket már nem lenne szabad emiatt kockáztatni, tehát ha ilyen körülmények között a gyermek nem katolikusnak lenne keresztelve, nem állna be büntető tényállás, mivel a katolikus fél erejét meghaladná a katolikus kereszteléshez való ragaszkodás), vagy másrészt azt kéne vizsgálni, hogy közömbösségből vagy tudatosan egyezett-e bele a gyermek nem katolikus kereszttségébe. További szempont, hogy a házastárs gyermeknevelési jogát sem szabad megsérteni. Vö. DE PAOLIS VELASIO: *Obbligo di educare cattolicamente la prole, delitto contro l' (Delictum contra obligationem catholice educandi prolem)*, In CORRAL CARLOS-DE PAOLIS VELASIO-GHIRLANDA GIANFRANCO (a cura di): *Nuovo dizionario di diritto canonico*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 1993. 728–729. Egy másik bonyolult probléma lehet az az eset, amikor egy gyermeket katolikusnak kereszteltek, ám szülei, illetve gyámjai ténylegesen mégis nem katolikusnak, más vallásúnak nevelték. Mindegy az, hogy a szülők jóhiszeműek vagy rosszhiszeműek voltak, a gyermek jóhiszeműsége vitathatatlan. Ennek következtében ha az adott vallásban olyan jogcselekményt tesz, ami egyértelművé teszi oda tartozását, úgy oda tartozónak kell tekinteni. Ha van valaki, aki tud az illető katolikus egyházban történő kereszttségéről, köteles őt erről informálni. Bonyolódhat a probléma, ha a szülők menet közben akár katolizálnak, akár kilépnek a Katolikus Egyházból. Kérdés, hogy ilyen esetben a kiskorú gyermek követi-e automatikusan szülei vallását?

³⁸ HORVÁTH SÁNDOR: *Az Egyház jogi helyzete és szerepe a nevelésben*. In *Vigilia* 13 (1948) 322.

³⁹ Természetesen a szülői meggyőződés sem lehet önkényes, zavaros és következtelen. Ha a szülővé vált gyermek nem kapott kellő vallás erkölcsi nevelést, úgy aligha lesz kellő meggyőződése. Ehelyett inkább a hiszékenységgé áldozattal lesznek, s gyermekeik számára is megnehezítik a tisztán látás kialakulását. A végeredmény a kiszolgáltatott és egyre erőteljesebben manipulálható tömeg, mely napszámát alkussza, melynek nincs tartása, nincs valódi méltósággtudata.

⁴⁰ A Katolikus Egyháznak kettős jogcíme van a gyermek neveléséhez: 1. Istentől küldetést kapott arra, hogy segítse a személyeket abban, hogy eljussanak a keresztény tökéletességre (794. kánon 1. §), 2. Az Egyház olyan társadalmi valóság, mely képes arra, hogy együtműködjék más nevelő tényezőkkel a nevelésben (GE 3,3).

Felvetődhet a kérdés, hogy egy állam mi módon sérthetné meg a szülők vonatkozó jogát, s mi módon nem teljesítené kötelezettségét? Az állam akkor élne vissza hatalmával, ha 1. a maga monopóliumává tenné a nevelést pl. előírva kötelező módon egy világnézet oktatását (a többit pedig üldözné vagy hátrányos módon megkülönböztetné). 2. vagy ha az állam és az egyház szétválasztására hivatkozva megtagadná, illetve ellehetetlenítené a felekezeti iskolák támogatását. Éspedig azért, mert ebben az esetben nem a vallási közösségeknek nyújtott támogatásról, hanem a szülőknek a nevelésben nyújtandó segítségadásról van szó, akiknek joguk van arra, hogy gyermekük számára felekezeti iskolát válasszanak.⁴¹ A természetjogi alapon álló, vagy ha jobban tetszik, a valódi jogállam köteles „a nevelésre hivatott tényezőket a) anyagi támogatással segíteni, hogy feladatukat elvégezhessék, b) a szellemi javak tekintetében pedig semmiféle olyan áramlatot nem szabad megtűrnie, amely a nevelés természetjogi beállítottságát bármiképpen zavarná vagy lehetetlenné tenné.”⁴² Ilyen zavaró tényezőnek kell tekintenünk a vallásellenes kijelentések, a szent szimbólumokat meggyalázó cselekmények, a szabados életmód „eltűrését”, valamint általában a közerkölcsökkel ellentétes magatartások „tolerálását”. De ide tartozik a gyermekek, illetve a fiatalok bátorítása arra, hogy a legitim szülői tekintéllyel szemben minden alap nélkül lázadjanak fel, s ne becsüljék sokra a szülői ház közvetítette tradíciót.⁴³

Amikor tehát ilyen esetben egy-egy állam anyagi, eszmei, erkölcsi támogatást nyújt a felekezeti iskoláknak (ugyanolyan mértékben, mint az államiaknak), tulajdonképp nem tesz mást, mint tiszteli a vallásszabadság alapvető emberi jogát; negatív fogalmazva, ha ezt a tevékenységet elmulasztaná vagy nem alkalmazná a tényleges egyenlőség elvét, úgy megsértené az emberi személy és vallási közösségek egyik legalapvetőbb jogát.

V. BEFEJEZÉS

Tanulmányunk végén ismételten leszögezzük, hogy minden valódi társadalmi kibontakozásra tett kísérlet első és megkerülhetetlen feladata a valláserkölcsei rend előírásainak felkutatása, annak tudatosítása, jogvédelemben részesítése. Ez a jogvédelem magába foglalja a vonatkozó ismeretek megszerzésének garantálását is, mert nem szabad tudatlanságban, tévedésben hagyni, illetve tartani vagy megtevesztteni egyetlen embert sem az erkölcsi rendre vonatkozó ismereteket illetően.

A valláserkölcsei rend ismerete nélkül az ember nem képes valóban birtokba venni méltóságát, s a társadalomban nem a béke, hanem az anarchia jelei erősödnek. Ezért minden, magát jogállamnak nevezett hatalmi tényező elemi érdeke a valláserkölcsei oktatás biztosítása. Nemcsak e lehetőség biztosításáról, hanem az ilyen oktatás megköveteléséről van szó. Az emberi személy integrális nevelése ugyanis e szektor nélkül lehetetlen.

⁴¹ UR RUTIA XAVIER FRANCISCO: *Educazione cattolica (Educatio catholica)*. In CORRAL CARLOS-DE PAOLIS VELASIO-GHIRLANDA GIANFRANCO (a cura di): *Nuovo dizionario di diritto canonico*. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 1993. 440.

⁴² HORVÁTH SÁNDOR: *Az Egyház jogi helyzete és szerepe a nevelésben*. In *Vigilia* 13 (1948) 322.

⁴³ Megjegyezzük, hogy a vélemény- és gondolatközlési szabadság jogának gyakorlásának határait az erkölcsi rend (közerkölcsök), valamint az illemszabályok képezik. Mindkét normatív rend az emberi személy méltóságát, s ebből fakadó tiszteletét hivatott kifejezni, illetve védelmezni. Ám a fenti jog megfelelő érvényesítéséhez mindenképpen ki kéne dolgozni a minden emberre érvényes etikai kódexen túl egy általános illemlőkódexet is. E normatív rendek súlyos megsértése esetén a jogrend hivatott a kellő szankciók életbeléptetésére és végrehajtására.

Ez az oktatás történhet az iskolai oktatás keretében, de történhet olyan időszak, nap kijelölésével, amikor is ki-ki vallási ismereteit köteles megszerezni, ápolni, de mindenképpen kötelezőnek kell lennie. Felelős, vagyis nagykorú döntés csakis ezen az úton várható el a polgároktól lelkiismereti és valláserkölcsi ügyekben.

A jogrend hatékonyságának igazi alapja nem a kényszer, nem is a társadalmi konszenzus, hanem az, ha az erkölcsi rend megvalósítását tűzi zászlajára. Csak az erkölcsi rend segítségével tudja a jog a maga társadalom-, illetve tudatformáló pedagógiai szerepét betölteni, s a társadalom szerves egységét megtartani. Mivel az erkölcsi rend révén alakul ki az egyénben a helyes érzület az istenséggel, önmagával, a világgal, a szülőkkel, a hazával, az étellel, a szexualitással, a tulajdonnal, az igazmondással, a másik jóhírével stb. kapcsolatban, s ha az egyén ezen relációk tekintetében nem alakít ki helyes ismeretet és érzületet, valamint nem vívja ki maga felett a köteles önuralmat, úgy a jogi kényszert mindig úgy éli meg, mint személyi szabadsága elleni támadást, s egyre jobban elveszíti a világgal és önmagával szembeni helyes ítélőképességét, ami később irracionálissá, demonivá teszi viselkedését, végső esetben önmaga istenítéséhez vezet (Vö. emberisten).

Az ép valláserkölcsi rend feltérképezése, érvényesítése és a nevelés segítségével az emberi tudatba való beépítése nélkül egyetlen társadalmi alakulat sem maradhat fenn tartósan. Mindaddig, amíg a jogrendek, pontosabban a jogalkotó tényezők tudatoson, vagy rövidlátásból kerülnek ennek az alapjoknak a teljes érvényesítését, a társadalom egyéb szegmensei sem fognak, minden siker ellenére jól működni. Így nem lesz világos elképzelés sem a munkára, sem a tulajdonra, sem a családra, sem az egészségügyre stb., vonatkozóan. Ép erkölcsi látás nélkül a jóléti állam csábító ígérete fertőzi meg az emberi tudatokat, ahelyett hogy az emberi lét társadalmi megvalósítása felé mozdulna, mely mindig bölcs mérsékletet kíván. A helyes orientációval rendelkező ember az erkölcsi erények kimunkálását és az azokban való szilárd megmaradást fontosabbnak tartja a gazdagságnál, a kivívott hatalomnál és a sikernél.

Az az állam tehát, mely erkölcsileg és anyagilag is támogatja a vallási közösségeket, valamint előírja polgárai számára a kötelező valláserkölcsi oktatást, a legnagyobb szolgálatot teszi a kultúráért, az emberi nem felemelkedéséért. A vallásokat nem szabad tehát elszakítani a társadalmi léteztől, hanem a lehető leggyümölcsözőbb együttműködést kell az államnak velük a társadalmi feladatok közös megoldására kialakítania. Helytelenül fogja fel tehát egy állam a vallásszabadság jogának érvényesítését, ha teljességgel a privátszférába szorítja. A valláserkölcsi nevelésnek a legnemesebb közügynek kell lennie minden társadalomban. A jogállam természetes szövetségésének kell tekintenie a területén levő vallási közösségeket, miként ez fordítva is igaz kell hogy legyen. Az állam köteles továbbá arra, hogy csak olyan közösségeket tűrjön, illetve ismerjen el vallási közösség címén, melyek megfelelnek a vallás minden lényegi elemének. Az állam továbbá őre annak, hogy az egyes vallási közösségek egymással szemben és tagjaikkal szemben is megőrizték a köteles tiszteletet. Ha pl. egy tag elhagyja lelkiismereti okból vallási közösségét, az illető vallási közösség semmi olyan szankcióval nem léphet fel, mely csorbítaná az illető alkotmányos és állampolgári jogait. További szempont, hogy az adott vallási közösség belső törvényének ugyanakkor szintén maradéktalanul eleget kell tenni. A korábban már említett példánál maradva, ha egy katolikus személy kilép formálisan a Katolikus Egyházból, s kilépésekor egy katolikus iskola hittan tanára volt, úgy ezt az egyházi hivatalát nem tarthatja meg, mivel ahhoz az egyház törvényei szerint nélkülözhetetlen feltétel az Egyházzal való teljes közösség. Az állam továbbá annak is őre, hogy vallása miatt, vagy vallási közössége elhagyása, illetve egy másikhoz csatlakozása miatt senkit se érjen se kényszer, se megfélemlítés, se egyéb hátrányos vagy előnyös társadalmi megkülön-

böztetés. Nem vitás, hogy a vallási közösségek vezetőinek, de tagjainak is hasonló feladat az osztályrésze.

Úgy véljük a mondottak fényében világos, hogy a helyesen értelmezett vallásszabadság joga és annak megfelelő gyakorlása, mint az alapjogok alapjoga, biztosítja leginkább egy valóban emberi és tartós társadalom építését. E jog érvényesítésének elhanyagolása pedig minden más jog elhanyagolásánál jobban aláássa a társadalom egészséges fejlődését és békéjét. E jog védelme és érvényesülésének előmozdítása ugyanakkor minden másnál jobban előmozdítja más alapjogok harmonikus érvényesülését is.

A Katolikus Egyház pedig a legmesszebbmenően tiszteletben tartja a lelkiismereti és vallásszabadságot, s azért küzd, hogy az emberek valóban felismerhessék a lelkiismeret szavát, s hogy felelős módon dönthessenek világnézetükről, illetve vallási hovatartozásukról. Ami pedig a saját jogrendjét illeti, arról megállapíthatjuk, hogy konzekvens módon tükrözi tanítását. Kijelenti, hogy olyan valláserkölcsei rend birtokában van Krisztus révén, melynél nincs tökéletesebb, s azért létezik, hogy ezt meghirdesse minden embernek, és akik hisznek tanúságtévő szavának, és szabadon Krisztushoz kötik a keresztség révén magukat az Egyházban, azokat el is juttassa ama tökéletességre, amit a katolikus teológia az életszentség szóval fejez ki. És valamiképp ez a Krisztustól kapott missziós parancs értelme: „Nekem adatott minden hatalom a mennyben és a földön. Menjetek tehát, és tegyetek tanítványommá minden népet. Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében, és tanítsátok meg őket arra, hogy megtartsák mindazt, amit parancsoltam nektek! És íme én veletek vagyok minden nap a világ végéig.” (Mt 28,18–20)

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
UNIVERSITATIS CATHOLICAE DE PETRO PÁZMÁNY NOMINATAE
KÁNONJOGI POSZTGRADUÁLIS INTÉZET



KUMINETZ GÉZA

KATOLIKUS HÁZASSÁGJOG

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

408 oldal
2800 Ft

Örömmel nyújtjuk át az Olvasónak a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének könyvsorozata, a *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae* második alsorozatának első kötetét.

Az első alsorozat (*Institutiones*) egyetemi tankönyveket, a harmadik (*Studia*) tanulmányköteteket, a negyedik (*Dissertationes*) pedig doktori értekezéseket foglal magában. A most induló második alsorozat a *Manualia* megjelölést viseli. Ez a cím arra utal, hogy alsorozatunk tudományos kézikönyveket kíván a szakmailag elkötelezett, vagy legalábbis intenzíven érdeklődő közönség kezébe adni.

Fontos és kedvező körülmény, hogy az alsorozat első darabjaként *Kuminetz Géza* professzor úr munkája lát napvilágot a házasságról. Régi hiányt pótol ez a mű. Az utolsó jelentős magyar kánoni házasságjogi kézikönyv *Sipos István* Gálos László által átdolgozott monumentális munkája (*A katolikus házasságjog rendszere*), mely 1960-ban jelent meg a Szent István Társulat gondozásában. Ez a magyar nyelven páratlanul adatgazdag munka azonban az új jogszabályokra való tekintettel már alig használható a hatályos egyházjog magyarázatára és alkalmazására.

Kuminetz Géza kötete igyekszik megfelelni a nemes hagyománynak és a kánonjogi kézikönyv besorolásból adódó elvárásoknak. Ki mástól várhatnánk a szakszerű eligazítást a hatályos jog alkalmazói számára, ha nem olyan szerzőtől, aki a hazai egyetlen szentségi jogi tanszéket vezeti. Legyen ez a kötet segítségére mindazoknak, akik keresztény elköteleződésből vagy a hivatásuk jobb teljesítése érdekében az egyházi házasságjog tanulmányozásának szentelik magukat.

ERDŐ PÉTER

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat
Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881
E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúháza: <http://www.stephanus.hu>

Az istenképiség és hasonlóság megkülönböztetése és összekapcsolódása a görög atyáknál

XVI. Benedek pápa ez év január hónapjában azért kéri a hívek imádságát, hogy „a keresztények tudják, hogyan kell fogadni a vándorlókat és menekülteket: alázattal és könyörülettel, felismerve mindegyikükben **az isten képmására teremtett embert.**” E szent célnak hadd rendeljem alá kutatásomat, mely arra az ószövetségi versre vonatkozik, amelyet „valószínűleg a legtöbbet magyaráztak az egyházatyák”¹

1. AZ ISTENKÉPISÉG ÉS HASONLÓSÁG A BIBLIÁBAN

A Ter 1,25 két héber szakkifejezését (*d^e mut* – רמדת és *celem* – צלם) szó szerint talán úgy lehetne fordítani: „...képmásunkra, magunkhoz hasonlót”², illetve „a mi hasonlóságunként”³. A sok-sok keleti mítosz által leterhelt *celem* (צלם = képmás, árnykép, szobor) kifejezést pontosítja az elvont hasonlóságra utaló, de itt csaknem szinonim *d^e mut* (רמדת). A biblikusok már évszázadok óta mindent elkövetnek, hogy ennek a két fogalomnak a pontos tartalmát meghatározzák, s a „kép” többi előfordulási helyét is figyelembe véve utaltak már az isteni dicsőségre és az ember lelki- és testalkatának csaknem minden szempontjára⁴, az értelmességtől a nemiségig. A sokféle találgatás még ma sem fejeződött be, ezért a sokféle eredmény láttán az ember a 100 éve született H. U. von Balthasar szavaival hajlamos abba beletörödni, hogy magának az Ősképnek, Istennek a meghatározatlansága tükröződik az ember istenképiségének definiálhatatlanságában⁵. Ha a Biblia egészében olvassuk a kezdő szavakat, nem vethetjük el eleve az egyházatyák „distinkciós” exegézisét⁶. Mindent egybevéve az ószövetségi szövegek már eredetiben is némi

¹ Vö. (a cura di) LOUTH, A., *La Bibbia commentata dai Padri. Antico Testamento* 1/1. Genesi 1–11, Roma 2003, 55.

² RÓZSA, H., *A Genézis könyve* I., Budapest 2002, 102. A biblikus teológus szerint kifejezés így együtt „azt jelenti, hogy az embernek hasonlónak kell lennie Istenhez, aki őt teremtette” (ibid. 104).

³ A Szent Jeromos Bibliatársaság által kiadott Káldi-Neovulgáta Bibliafordítás (Budapest 1997) mai változata: „a mi képünkre és hasonlatosságunkra”.

⁴ Pl. Zsolt 8,5–8 és Sir 17,1–3 kapcsán az embert a többi élőlény fölé emelő isteni dicsőség vonatkozásaira.

⁵ Theodramatik II,1, Einsiedeln 1976, 292.

⁶ רמדת szó szerinti jelentésében egybevetetőségre is utal, s ez teszi használhatóvá a fogalmat Ter 5,3-ban (érdekes módon éppen az *idea* (ἰδέσθαι) szóval fordította ezt a LXX). Egyébként ennek, az itt már fordítva előforduló szórendnek alapján következtettek arra sokan, hogy ez a kifejezés pusztán *hendiadüoin*. E feltételezést azonban kétségbe vonják az egyházatyák.

alapot nyújtanak egy természetes, lényegi adottságnak és egy fokozatosan megnyilvánuló, illetve elveszíthető ajándéknak a szétválasztására.

A Biblia Kr. e. III. sz.-ban készült görög fordítása új jelentésárnyalatokkal bővítette a két fogalmat.⁷ A Hetvenes fordításban a Ter 1,26 két kifejezését ugyanaz a *kata* (κατά) előljárószó vezeti be, s a kép (*eikón* – εἰκὼν) mellett *homoiószisz* (ὁμοίωσις) jelent meg, amelynek már Platónnál is aktív, dinamikus jelentéstartalma volt⁸. Itt mindenesetre már világosan különbözik egymástól a két fogalom, s ahogy Vanyó L. prof. világosan kimutatta: „az *eikón* – mivel a Ter 1,26-ban és a Kolosszei levélben (1,16) is előfordult, megmenekült a *platonikus* megbélyegzettségtől”,⁹ a *ὁμοίωσις* pedig etikai követelményt is foglalhat magában. Az újszövetségi kinyilatkoztatásban – főként Szent Pál leveleiben – hamarosan ugyanezekkel a kifejezésekkel találkozunk.

A vallásos zsidóság alapvetően sohasem vonta kétségbe az istenképiség meglétét az emberiségben. Szent Pál és apostoltársai azonban már tanúskodhattak arról is, hogy számukra felragyogott az „Isten képmásának, Jézus Krisztusnak dicsőségéről” szóló evangélium” (2Kor 4,4). A „láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15) azért is nyit meg új korszakot az üdvtörténetben, mert ő maga a teremtés örök elve, s elsőszültött lett a holtak közül. „isten alakjából” üresítette ki önmagát, hogy szolgálai alakot fölvéve hasonlóvá legyen az emberekhez. Ez a hasonlósága (*homoióma* – ὁμοίωμα) lett aztán alapja az emberiség Krisztusba vetett új reményeinek¹⁰: „Hozzá leszünk hasonlók, mert látni fogjuk, amint van” (1Jn 3,2)¹¹. Az Atyának az a célja, hogy Fiának képmásához hasonlókká tegye választottait (Róm 8,29). Így bontakozott ki az újszövetségi kinyilatkoztatás végén egy új, mennyei Ádám képmásának és isteni hasonlóságnak távlatja. Ez persze eszkatologikus ígéret, hiszen a földi ember alakját majd csak a végidőben váltja föl végérvényesen az új, mennyei ember¹² hasonlósága az Isten Fiához. Az első Ádám kezdetleges istenképiségével mindenesetre szembe lehet állítani a második Ádám isteni Képét, aki már meg is valószínűsítette a végső hasonlóságot Istennel.

2. PLATÓN ÉS ÖRÖKSÉG ALEXANDRIAI PHILÓN MŰVEIBEN

Az ószövetségi kinyilatkoztatástól merőben különbözött a görög filozófiának az emberről kialakított tanítása. Általánosságban megállapítható, hogy az istenképiség és hasonulás gondolatát itt egyaránt meghatározta a test és lélek szembeállítása. Az ember igazi lényét az istenséggel rokonságban lévő szellem alkotja. Ennélfogva az ember életcélja nem lehet más, mint hogy az anyagi világ viszontagságai közül fölszabadítva mennyei hazájába juttassa vissza lelkét.

⁷ *Septuaginta* (ed. A. RALPHS), Stuttgart 1979, 3: „Poiészómen anthrópon kat'eikona hémeteran kai kath'homoiószin (Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν)”. Új elem a *kai* (καὶ) kötőszó. A görög bibliafordítással kapcsolatos XX. századi kutatásokhoz vö. *A görög atyák Bibliája korabeli értelmezésekkel. I. A Teremtés könyve* (szerk.: Orosz A.), Nyíregyháza 2001. 5–11.

⁸ „hasonlóvá válni Istenhez” (*Theait.* 176b).

⁹ *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története. Septuaginta. Diatesszaron, Vetus Latina, Vulgata*, Budapest 2002, 114.

¹⁰ Vö. SCHNEIDER, J., *ὁμοίωμα* (*homoióma*), in TWNT (1954), 191–198 hivatkozik Antiochiai Szent Ignácra, aki a keresztények föltámadásának bizonyosságára használja ezt a szót Ter 9,2-ben (197.).

¹¹ Vö. 2Kor 3,18: Az Úrhoz „hasonlóvá változunk át ... Lelke által”.

¹² 1Kor 15,49: καθὼς ἐφρορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φρορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.

A görög bibliaolvasók ennek kapcsán örömmel tudatosítják, hogy már Platón is ráeszmélt, hogy csak akkor lehet „józan eszű és mértékletes”, ha „minden dolog mértékévé” az istenséget teszi meg, s a hozzá való hasonulás reményében „az isten nyomdokain halad”. Az „isteni rokonság” emlékképei támasztják alá meggyőződését, hogy csakis „az isteni és rendezett dolgokkal való állandó érintkezés folytán” válhat „igazi teljes emberre”. Az Istenhez hasonulás életeményének történetében Platóntól a *Theaitétosz* 176ab szakasz vált klasszikussá. A szöveg szerint a rossz folyton az emberek világában bujkál. „Ézért innét meg kell próbálnunk mielőbb elmenekülni amoda. A menekülés pedig abban áll, hogy amennyire tudunk, váljunk hasonlókká istenhez: hozzá hasonlók viszont viszont akkor lehetünk, ha józan ésszel igazságosakká és szentéletűekké válunk...”

A szövegben a „menekülés” nem más, mint a rossztól szabadulni kívánó filozófus törekvése az isteni példakép felé. Persze Platón az embert nem tekintette Isten képmásának. Az ideák tökéletes világa egyedül a kozmosznak, a „látható isteninek”¹³ ösképe.

Az ember számára tehát az Istenhez hasonulás alapja az isteniekkel való rokonság.¹⁴ Az isteni eredet mindeniben meglévő adottságra utal, míg a „hasonlóság” megvalósítandó feladatként jelentkezik az egyes ember számára.

A görög anyanyelvű Alexandriai Philón „mózesi filozófiájában” még sok helyütt a platóni kozmológia szerint értelmezte a Bibliát. A teremtéskor létrejött érzéki világ akkora ellentétben áll az érzékfölötti szellemekkel, hogy legfőbb utánzása lehet az isteni képmásnak¹⁵; az ember pedig még ideális, azaz test nélküli formájában (mennyei ember) sem magának a Teremtőnek, hanem az ő Igéjének képe. Az Isten képére alkotott egyedi ember „lelke egyáltalán semmilyen teremtett dologból, hanem a mindenség Atyjából és Vezérlőjéből való”.¹⁶ Az emberi lélek Philón szerint épp szellemiségében emelkedik a szükségszerűségek fölé, s így szabad akarattal lesz képes Istenhez hasonlítani a tőle elindított életút befejeztekor. A Ter 1,26–27 értelmezése „a Logoszban lévő ideális lélek mintáját mutatja be, amely aktuálisan egybeesik a lelkekben levő ész mint rész létrehozásával, a Ter 2,7 értelmezése pedig egy paradicsomi állapotban található lélekre vonatkozik, mely érzéki és individuális”.¹⁷

A bibliai kettős teremtéstörténet értelmezése szerint a bukás előtti „mennyei Ádám” közvetített istenképessége a „sárból gyúrt” embernél már legfőbb a lélekben, a szellemiségben nyilvánulhat meg.¹⁸ Hiszen az így alkotott ember „az érzéki ember”, de csak az előbbi az „Isten képére teremtett” szellemi és test nélküli valóság, amely hasonlít az ősmintához (*similitudo est archetypa*), aki maga Isten igéje, az első elv s a mindenség eredeti eszményképe (*archetypa idea ... universonum*).¹⁹ A hasonlóság nála az ősmintához való hűséget fejezi ki.

A zsidó exegéta ennek ellenére is hű maradt a gyökereihez. Bármennyit idézi is Platón *Theaitétosz*-dialógusának „bámulatos bölcsességű” szavait, az ott szereplő „józan igazságosságon és vallásosságon” mindig a mózesi törvény előírásainak betartását érti.²⁰ Az „Isten nyomában járó” ember, aki „mindent Isten tetszésére igyekszik mondani és tenni”,

¹³ *Timaiosz* 92c.

¹⁴ Platón szerint „nem földi, hanem égi ivadékok vagyunk”.

¹⁵ De opif. 25,1,7,17 kk. Az ember pedig a Képmás, az örök „Logosz képmása” lett, aki egyúttal „kezdet, eredet, elv” is, vö. De leg. alleg. 1,13 és 43.

¹⁶ De opif. 135

¹⁷ SOMOS, R., *Az alexandriai teológia*, Budapest 2001, 39 értelmezi így Philón De opif. 135-ben kifejtett tanait.

¹⁸ *Ibid.* 24, 146.

¹⁹ *Quaest. in Gen.* 4, *Les svres de Philon d'Alexandrie* 34^A, Paris 1979, 65.

²⁰ De fuga et inventione 62 kk.

csak „végcélként” számíthat az Istenhez hasonulásra (ὁμοίωσις).²¹ Az Istenhez való hasonlatosság kifejtésénél viszont Philón nem a legkézenfekvőbb bibliai helyekre hivatkozik, s ezzel kapcsolatban már célzást sem tesz a Logosz közvetítő szerepére. Az istenképiség bibliai kifejezőmódjával szemben²² itt szinte kizárólag idegen anyaggal volt dolga: stoikus, künikosz, püthagoreus és főként platoní gondolatokat dolgozott föl.

3. A SZÍR-KISÁZSIAI BIBLIAÉRTELMEZÉS

A teremtéstörténet keresztény elemzése²³ viszonyulik Antiochia ősi hagyománykörébe, s itt független maradt Philón allegóriáitól. A szemita antropológia képviselői sohasem állították élesen szembe a kettős teremteselbeszélést, s nem ragaszkodtak a test-lélek dualizmusához. Az emberi test náluk nincs kizárva az istenképiségből. Isten az egész embert saját kezűleg ruházta föl uralkodói méltóságával, s nyilvánvalóan „az ember már rögtön létrejöttkor megkapta a képmást (eikón – εἰκὼν), míg a hasonlóságot (homoiósizisz – ὁμοίωσις) csak később nyerheti el, tökéletesedése mértékében”²⁴.

A keresztény hasonulásigényt alapozza meg a teremtéstörténet magyarázatában Szent Theophilosz, Antiochiai Szent Ignác ötödik püspökutódja. Szerinte Ádám gyermekként jött e világra, mert Isten az engedelmissége révén akarta őt fokról fokra tökéletesíteni. Az ember önmagában „közbülső lény: se nem egészen halandó, se nem egészen halhatatlan”, hanem szabadsága folytán mindkettőt befogadhatja. Ha engedelmisségben tökéletesedik, „istenivé nyilvánítja s örök életet nyervén még a mennybe is feljuthat”, ellenkező esetben viszont egyenest „a halálba rohant”. Isten szeretete azonban ekkor sem hagyja el: a büntetéssel, a kiűzetéssel is újabb esélyt ad neki a halhatatlanságra, átistenülésre, az új meghívás elfogadására.²⁵

Ez a józan bibliaértelmezés teljesen eltorzult a gnosztikusok antropológiájában, ahol a „kép” egyeduralma olykor még a Biblia általuk idézett szövegéből is kiszorította a „hasonlóság”-ot. Az igazi Kép, az égi Anthróposz hasonmásainak körén kívül a „pszükhikus” nem bevottakon legfőljebb árnyszerű képmás nyomai fedezhetők föl.²⁶ Valentinosz rendszere egyenesen az ószövetséget támadva értelmezte a Ter 1,26 két kifejezését.²⁸ Isten képére teremtett lénynek tekinthető ugyan minden anyagi ember; a maga hasonlatosságára azonban csak az isteni lélekkel fölruházott és szellemi állapotra hivatott gnosztikusokat alkotta Isten.²⁸ Ezzel szemben kellett az igazhitűeknek tisztázniuk, hogy milyen Isten(-ember) is volt az, akinek képére jött létre az ember.²⁹

²¹ *De opif. mundi* 144, amely sztoikus hatásokat tükröz.

²² MERKI, H., *Ὁμοίωσις Θεοῦ. Von der platonischen Angleichung an Gott*, Freiburg 1952. 44.

²³ A teljes értelmezéshez vö. *A görög atyák Bibliája korabeli értelmezésekkel. I. A Teremtés könyve* 38–40, ill. NERI, U. (acura di), *Genesi Versione ufficiale italiana confrontata con ebraico masoretico, greco dei Settante, siriano della Peshitta, latino della Vulgata, Targum, Commenti*, Bologna 1995, 18–20.

²⁴ Alexandria Kelemen foglalta így össze a kisázsiai exegézisét a *Strom.* II,131,4-ben.

²⁵ Autolükoszhoz, 2,24–27. f., in VANYÓ, L., (szerk.) *A II. századi görög apologéták*, (Ókeresztény Írók 8), Budapest 1984 (ezentúl = ÓÍ 8), 480–248.

²⁶ Vö. FILORAMO, G., *A gnoszticizmus története*, Budapest 2000, 205–209.

²⁷ *Exc. Th.* 50,1 és 50,54. Vö. JERVELL, J., *Imago Dei*, Göttingen 1960, 167. FILORAMO, G., op. cit., 225 ezzel kapcsolatban idézi Valentinosz tanítványát, Tolomeoszt is, aki szerint a hasonlóság a „pszükhikus” ember zavaros és folyékony anyagból való teremtesének következménye.

²⁸ MERKI, H., *Art. Ebenbildlichkeit*, in RAC IV, 467.

²⁹ RAPON, S., *Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri*, in Ancilli, E. (dir.), *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, 270–280.

A keresztény válasz Szent Iréneusz „eretnekségek elleni” (= *Adv. Haer.*) művében tisztázódott. A Kis-Ázsiából származott lyoni püspök az istenképiséget a testre is vonatkoztatta, s exegézisét kezdettől fogva a „sárból gyúrt” embernél kezdte, amelyet mégis „isten formájúnak”, „saját képmására alkotta meg Isten”.³⁰ A „képmás”-ban a láthatóságot hangsúlyozta, ezért az „Isten képére teremtett” formulát a testtel (*caro, plasma*) kapcsolatban emlegette.³¹ Mivel azonban az ember sohasem pusztán test, az élet leheletével ékeskedve bármikor megkaphatja a Fiú és lélek ajándékaként a hasonlóságot is. A teremtéskor Ádám még gyermeki tökéletességgel „kép”-viselte istent: az emberiség igazi eszményképe végső soron nem más, mint a föltámadott Krisztus. Az isten képére létrejött ember kezdettől fogva a megtestesült Ige³² testiségének jegyeit hordozza, ami pedig már eleve fejlődésre készíti.³³ A Lélekkel együttműködve kell kibontakoztatnia a megdicsőült Igének, a Föltámadottnak hasonlóságát. Ennek a kibontakozásnak helye az átistenítő Lélek működési tere, az Egyház: feje pedig az „új Ádám”, aki azért lett olyanná, amilyenek mi vagyunk, „hogy végtére bennünket is olyanná tegyen, amilyen ő maga”³⁴. „Mert az embert Isten képmására alkotta, és Isten képmása a Fiú, az ő képmására lett az ember megalkotva. A végső időben azért jelent meg, hogy megmutassa, milyen képmás hasonló hozzá”³⁵, ahogy ezt *Az apostoli igehirdetés feltárása* kifejti.

Kis-Ázsia nyugatra költözött teológusa tehát tisztázta, hogy maga a megtestesült Ige, a történelemben is megjelent Isten–ember volt az, akinek képére létrejött az ember. Tehát az istenképiséget a megtestesült Igére vonatkoztatta (*imago qua homo*). Felfogását azonban a szintén kisázsiai származású Ankürai Markellosz, majd pedig kétszáz évvel a lyoni püspök után Mopszuesztiai Theodórosz abban az irányban folytatta, hogy Kol 1,15 „láthatatlan Isten-képét” értelmezte a Ter 1,27-tel. Így Isten igazi képmása már csak a megtestesüléstől fogva jön szóba: az iréneuszi „*imago qua Verbum caro*”-ból egyszerűen „*imago qua caro Verbi*” lesz. Már Theodórosznál sem annyira az elsőnek teremtett ember lett „Isten képére”, hanem a Kol 1,15 „láthatatlan Isten-képe”, Krisztus számát épp azért Isten képmásának, mert emberré lett, tehát a Ter 1,27-tel kapcsolatba hozható.³⁶ Ezt a drasztikus redukciót teszi majd végzetessé Nesztoriosz, akiknél Krisztus számára az „új Ádám” jószerevével épp csak a teremtett ember istenképiségének megvalósítását jelenti.³⁷ Az antiochiai iskolai ilyen irányú túlkapasait fékezte meg a másik, s a későbbi görög teológiát még inkább meghatározó irányzat. Az alexandriai keresztény iskola, mely az igazi „Isten-képet” nem a megtestesült, hanem a preegzisztens Igében szemléli (*imago qua Deus*), s az embernek mindenekelőtt a „lelkét” tartja „Isten képére teremtettnek”.³⁸

³⁰ *Epidexisz* (*Dem.*) 11, magyar ford. Németh L.: *Az apostoli igehirdetés feltárása*, in ÓÍ 8, 582.

³¹ *Adv. Haer.* V,11,2. Harnack helyesnek bizonyult meglátása szerint (amit maga ORBE, A, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, 123 és 128 is igazolt) Iréneusznál csakis a test (*caro*) hordozza Isten képmását, ahogy ezt REGNAULT, L., *Irène de Lyon*, in *Dict. Spirit.* VII, 2, 1944 írja. A lélek szinte csak a test vitalitását juttatja kifejezésre, vö. ORBE, A. *Antropologia* 8 skk.

³² A Fiú ugyanis az Atyának „látható” megjelenési formája: „invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius” (*Adv. Haer.* IV,6,6; Sch 100, Paris 1965, 450).

³³ *Adv. Haer.* V,6,1: „...admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei (...) Imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum...” Vö. IV,38,1–4; V,16,2.

³⁴ *Adv. Haer.* V, Proem.

³⁵ *Epidexisz* 22, magyar ford. Németh, L.: *Az apostoli igehirdetés feltárása*, in ÓÍ 8, 588.

³⁶ RAPONI, S., Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri, in *Alla scuola dei Padri. Tra cristologia, antropologia e comportamento morale. Alcuni saggi* (Quaestiones morales 11), Roma 1998, 101.

³⁷ Vö. CANTALAMESSA, R., Cristo «Immagine di Dio». Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15, in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 16 (1980), 366–371. Idézi RAPONI, S., op. ult. cit. 101.

³⁸ RAPONI, S., op. ult. cit. 118–120, természetesen ideértve a szellemi lelket is, hiszen Órigenész és követői szerint tiszta szellem az, amit Isten „a saját képére teremtett”.

4. AZ ALEXANDRIAI KERESZTÉNY ISKOLA VEZETŐI ÉS TEOLÓGUSAI

Alexandriai Szent Kelemen életművében az Istenhez hasonulás egyértelműen keresztény életesmennyé lett. Az alexandriai katekéta sokszor hivatkozik ugyan szerényen Platónra a „hasonlatosság” végcéljának bemutatásakor, az ingyenes isteni kegyelem horizontjával mégis messze fölülmúlja az emberi fáradozások elégségességét hangsúlyozó ókori mestert.³⁹ Az isteni pedagógia által irányított történelem középpontjának ugyanis magát az emberiség *Pedagógusát*, a megtestesült Igét tekinti. Ennek a kulcsnak alkalmazásával nyomban föltárul az emberiség legmélyebb titka. Az ember csak akkor hasonlított Istenre, ha mindenben követi az Atya tökéletes képmását, az Igét; azaz megkeresztelkedve a Lélek erejéből azonosul Jézus Krisztussal.⁴⁰ Mert az Istenhez hasonulás szerinte végső soron nem más, mint „tökéletes istengyermekségünk helyreállítása a Fiú jóvoltából”⁴¹.

A keresztényeknek fokról fokra az Ige társaságához („bennük lakásához”⁴²) kell hozzászokniuk. A megtisztulás, szemlélődés, istentisztelet és tudás ősi eszméi mellett ezt szolgálják a tipikus keresztény erények; illetve „az Úr életmódjának megvalósítása, ami egyúttal enyészhetetlenségünk fényes példája”⁴³. Krisztus szerepe annyira központi az Isten hasonlatosságának elnyerésében, hogy Kelemen nemegyszer magára „az Atya dicsőségének Modelljére”⁴⁴ vonatkoztatja a hasonulás követelményét. Hiszen „az Atyának képmására és hasonlatosságára egyedül Jézus lett valódi, jóságos és igaz Fiú”⁴⁵. A következtetés egyértelmű: „Teljesítsük hát az Atya akaratát, hallgassunk szavára, s alakítsuk ki magunkban Üdvözítőnk üdvösségszerző életformáját: mert általa leszünk istenivé.” Így bontakozik ki a Krisztus-követés aszketikájából az átistenülés misztikája. Ahogyan Homérosz tanítványai költökké, Platón tanítványai pedig filozófusokká válnak, úgy az Úrnak engedelmeskedő keresztény a Mester képének megfelelően „testben járó Isten” lesz⁴⁶ – vallja Kelemen. Mert „a mi Nevelőnk maga is hasonló az ő Atyjához: Istenhez..., s számunkra ő a szeplőtelen Képmás”⁴⁷, tehát az Atya képére és hasonlóságára alkotott ember nem közvetlenül az Atyának, hanem csak a tőle született Képmásnak, a Fiúnak a mintázására törekedhet. Szent Kelemen szembeállítja a kezdetet a beteljesedéssel, a Krisztus nélkülieket az isteni Pedagógus követőivel: s ezért – egyes keresztény elődökre hivatkozva – éles különbséget jelez a kép és a hasonlóság jelentése között.⁴⁸ A valószínűleg Iréneuszra utaló⁴⁹ hivatkozás szerint az elveszítetetlen istenképiséget már teremteskor megkapta minden ember, a bűn miatt elveszített hasonlóságot vagy „tökéletességet” azonban ki-ki Krisztus követésekor nyerheti vissza. Az Ige megtestesülése óta a tökéletességre törekvő keresztény a történelmileg is helyreállított eszményképpel, Jézussal azonosulhat. Ezért imádkozik műve befejező szavaival az összes keresztény Pe-

³⁹ BERNARD, J., *Die Apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968, 69.

⁴⁰ *Paidagógosz* (=Paed.), I,99,1: I,4,1–2: I,27,1

⁴¹ *Strom.* II,134,2. Kelemen itt egy sztoikus gondolatot alakít át bibliai utalásokkal kereszténnyé.

⁴² *Paed.* II,81,4 és III,33,3.

⁴³ *Paed.* 1,98,3. *Vö. Strom.* I,52,3.

⁴⁴ *Strom.* V,94,5; VII,16,6; VII,13,2; *Paed.* I,4,2.

⁴⁵ *Paed.* I,97,2.

⁴⁶ *Strom.* VII,101,4.

⁴⁷ *Paed.* I,4,1–2.

⁴⁸ *Strom.* II,22,131: „...néhány közülünk valók értelmezése szerint az ember már rögtön létrejöttkor megkapta a képmást (*eikón* – εἰκὼν), míg a hasonlóságot (*homoiószisz* – ὁμοίωσις) csak később fogadja magába, annak mértékében, ahogyan tökéletes lesz”.

⁴⁹ *Vö. KIRCHMEYER*, *Greecque (Église)*, in *Dict. Spirit.* VI, 814. Idézi és értelmezi RAPONI, S., *op. ult. cit.* 120.

dagógusához Szent Kelemen: „Irgalmazz gyermekeidnek, Nevelőnk, s add meg, hogy mi, akik tanításodat követjük, képed hasonlatosságát is betölthessük!”⁵⁰

Órigenész az istenképiségről szóló tanításában Szent Kelemen és Philón meglátásait platonikus alapon hangolta össze. Mindenekelőtt a Philónra visszavezethető kettős teremtés elméletében⁵¹ tért el az őt megelőző és kortárs kisázsiai teológusoktól,⁵² illetve abban, hogy bevezette a „láthatatlan Képmás” fogalmát. A Kol 1,15 „láthatatlan Istenképét” így értelmezi: „Ha Ő a láthatatlan Isten képmása, akkor a Kép láthatatlan”.⁵³ Az eredeti, hiteles Képmás és a teremtés mintája tehát nem a megtestesült, hanem a preegzisztens Ige (*imago qua Deus*). A teremtő ige láthatatlan mivoltából következett arra, hogy nemcsak az Isten képére alkotott eszményi ember (Ter 1,26–27), hanem a „föld sarából gyúrt” evilági ember is csak szellemiségében tükrözheti az isteni mintát.⁵⁴ Azzal, hogy a Ter 1,27 már „hallgat a hasonlóságról, ez nem mást jelent, mint azt, hogy az ember az első teremtéskor a kép méltóságát kapta, a hasonlóság tökéletessége azonban a beteljesedésre van fenntartva számára. Ezt ugyanis neki magának kell elnyernie Istent utánozva szorgos munkálkodással. A kép méltóságaként e tökéletesség lehetőségét kezdettől fogva megkapta, a tökéletes hasonlatosságot azonban csak a végén, a cselekedetek teljesítésével neki magának kell megvalósítania”.⁵⁵ S ehhez az alexandriai tanító szinte hermeneutikailag kulcsként nyomban hozzáfűzi 1Jn 3,2 szövegét: „János apostol sokkal világosabban [...] amikor meg fog jelenni, hasonlók leszünk hozzá”. Itt [...] kétségkívül az Üdvözítőről beszél. Ezzel [...] azt jelzi, hogy [...] remélni kell [...] az Istennel való hasonlóságot, ami az érdemek tökéletessége alapján nyerhető el.”⁵⁶

Amikor Órigenész az eszményi ember kezdeti tökéletességéből következtet a hasonlóság elnyerésének követelményére, gondolatai mögött néhol még a platóni világszemlélet hiányosságai kísértének. A „kettős teremtés” elméletében a Ter 1,27 még csak az ember szellemi valóságának létrejöttére vonatkozik, ahol nyilvánvalóan „van valami rokonság az emberek és Isten között”.⁵⁷ A Ter 2,7 viszont egyfajta „éteri”, fényes testben élő személyre, míg a Ter 3,21 a vaskos testre vonatkozhat. Ennek ellenére az istenkép dinamikus szemlélete rendkívüli mértékben gazdagította a reá hivatkozó későbbi

⁵⁰ Paed. III,101,1.

⁵¹ SFAMENI GASPARRO, G., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della contineza e della verginita nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984, 184–201.

⁵² Vö. SIMONETTI, M., *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*, in *Aevum* 36 (1962, 370–381).

⁵³ *Sel. In Ps.* 117,27; Vö. De princ. 1,2,6: „...miképp értendő az, hogy a láthatatlan Isten képmásának mondják”, ill. „a láthatatlan Isten képmása is láthatatlan”, in *A princípiumról I*, Budapest 2003, 56.; Vö. De princ. IV,4,1: „Ha a láthatatlan Isten képmása, akkor láthatatlan képmás” (*A princípiumokról II*, Budapest 2003, 137).

⁵⁴ De princ. IV,4,10: *A princípiumokról II*, 152–153. Az utalás a második bibliai teremtésselbeszélésre vonatkozik.

⁵⁵ De princ. III,6,1; magyar ford.: Kránitz M., in *A princípiumokról II*, 84. Tehát „a hasonlóvá válás a tökéletesedés folyamata, s a Ter 1,26 szavainak ... az értelme, hogy a kezdetben teremtett szellemi létezők eredeti *eikón* jellegéből a végben Istenhez való *homoiószisz* válik” – foglalja össze SOMOS, R., *Az alexandriai teológia*, 128.

⁵⁶ De princ. III,6,1; in *A princípiumokról II*, 84–85.

⁵⁷ De princ. IV,4,10: *A princípiumokról II*, 153: „consanguineitatem ad Deum”, vö. De princ. III,1,13 végén: Isten „a gondolkodó természetet romolthatatlannak teremtette, s önmagával rokonnak”; magyar ford.: Kránitz M., in *A princípiumokról II*, 19. Vö. Com. Rom. IV,5, 161–165, in BAMMEL, C. P. H., *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*, Buch 4–6, Freiburg 1997, 307: „similitudo dilata est ob hoc, ut prius confideret in Deum et ita similis fieret ei”.

⁵⁸ Vö. SIMONETTI, M., *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21, in origine esegeta e la sua tradizione*, (Letteratura cristiana antica 2), Brescia 2004, 120–122. Órigenésznek ezt a véleményét Gázai Prokopiosz Genézis-kommentárjának a Ter 3,21 kapcsán reá hivatkozó tanúságtételére alapozza: PG 87,221.

keresztény teológiát. A minden emberben adott isteni „kép” elsősorban lehetőség, képesség, melyet egyedül Krisztus követésének útján valósíthat meg az ember. Am a keresztények nem önerőből, erkölcsi erőfeszítésekkel teljesítik be istenképiségüket, hiszen a hasonlóság végső soron eszkatologikus cél. Isten utánzása emberi oldalról az isteni jószág követését jelenti, de ennek a folyamatnak kegyelmi előfeltétele magától az emberré lett Istentől ered. Egyedül istengyermeksége révén juthat el a képet beteljesítő hasonlóságra a megkeresztelt ember, ezt pedig Isten Fia tette lehetővé, aki történelmi konkrét megtestesülés után most az erényekben előrehaladó hívő lelkében újra meg újra tetet ölt⁵⁹. Ő ugyanis igéiben és a Szentlélek erejével az istengyermekség létformájában állandósítja a kegyelmet.⁶⁰ Így kapcsolja az alexandriai teológiai iskola az Ige misztikus megtestesülésének eszményét az istenképiség bibliai eszményéhez.

5. AZ „ÚJALEXANDRIAI” ÉS KAPPADÓKIAI TEOLÓGIA

Meglepő fordulat következett be a Ter 1,26 értelmezésében az alexandriai iskola negyedik századi örököséinél: a kép és hasonlóság szétválasztásának kiküszöbölése. Sem a három nagy kappadókiai teológus, sem Alexandria két szent „pápája” (**Athanasziosz** és **Kürillosz**) nem eleveníti föl a harmadik századi elődök „szétválasztó” jelegű exegézisét. Nem emlegetik tovább az istenképiség elveszíthetetlenségét, s nem állítják szembe a „kép” adományával a „hasonulás” aszketikus követelményét. Az ontológiai adottság és etikai követelmény éles megkülönböztetése helyett inkább a görög képfogalomban eleve adott dinamizmust használják föl a teremtett és megváltott ember kettős helyzetének érzékeltetésére.

Ennek az álláspontnak első tipikus képviselője Alexandriai Szent Atanáz, aki (e téren) olyan gyökeresen szakított elődei felfogásával, hogy az istenképiséget elveszíthetőnek tartja. Nyomban első nagy művének kezdetén így válaszol föl a témát: „A mindenséget létrehozó és uraló Isten ... saját képére alkotta az emberi nemet tulajdon Igéje, a mi Üdvözítőnk, Jézus Krisztus által”⁶¹. Atanáz egyébként az Igének az Atyával való egylényegűségét volt kénytelen hangsúlyozni, s ezáltal sokkal tartózkodóbban szólt az Atya Képmásának kinyilatkoztató szerepéről, mint az Ige közvetítő funkcióit hangsúlyozó Órigenész és Áriusz. Számára az Ige az Atyának Képmása, amennyiben azonos lényegű is vele.⁶² Szent Atanáz épp ennek bizonyítására szívesen hivatkozott a császárábrázolásra: „Mivel... a hasonlóság eltérés nélküli, ahhoz, aki a képmás után a királyt akarja látni, így szólhatna a képmás: „Én és a király egy vagyunk...”⁶³ Hiszen az Egyház Nikaiában (325) Krisztust mint az Atya egylényegű képmását vallotta meg.

Ez az Isten „az embert a hozzá való hasonlóság által felruházta a létezők szemléletével és felfogásával, tulajdon örökkévalóságának eszméjével és tudásával is megajándékozta, hogy amíg megmarad olyannak, amilyennek teremtette, az Istenre vonatkozó fel-

⁵⁹ Hom. in Lev. 12,7.

⁶⁰ De orat. 27,2; ford. VANYÓ, L., (szerk.) *Órigenész az imádságról és a vértanúságról*, (ÓÍ 14), Budapest 1997, 116. „Az az igazi kenyér, ami az Isten képmására teremtett igazi embert táplálja: aki ezt eszi, Teremtőjéhez válik hasonlónak”.

⁶¹ *Beszéd a hellének ellen* 2, in VANYÓ, L., (szerk.) *Szent Athanasziosz művei* (ÓÍ 13) Budapest 1991, 36.

⁶² Vö. BERNARD, P., *L'image de Dieu d'après s. Athanase*, Paris 1952.

⁶³ *Contra ar.* III,5, in Vanyó, L., (szerk.), *Szent Athanasziosz művei*, (ÓÍ 13), Budapest 1991, 245 szövegét idézi és magyarázza BUGÁR, I., (szerk.), *Szakerális képzőművészet a keresztény ókorban*, Budapest 2004, II, 103.

fogástól sose pártoljon el, ne szakítsa meg kapcsolatát a szentekkel, hanem ... közvetlenül társalogjon Istennel, és ... boldog életet éljen. Mivel semmi sem akadályozza az istenségről való tudását, saját tisztasága közvetítésével állandóan szemléli az Atya képét, az Isten-Igét, akinek képére lett.”⁶⁴ Egyébként Alexandria fiatal érseke szerint az Istenhez való hasonlóság az embernek olyan kiváltsága volt, melynek lényege a zavartalan közöség Istennel és a szentekkel.

Másik korai műve szerint a teremtéstörténet központi kinyilatkoztatása az istenképiségre és főként az átistenülés lehetőségére vonatkozik. A megtestesülés fő okaként is a bűn egyetemes uralmát hangsúlyozta, valamint azt, hogy „más nem változtathatta a romlandót romolhatatlanná, mint maga az Üdvözítő, aki kezdetben semmiből alkotott mindent, és más nem állíthatta helyre ismét az emberben azt, ami az ő képére lett teremtvé, mint az Atya képe maga”⁶⁵. Igazából Isten az embert nem képeként állította a világba, hanem saját képére teremtette őt: az ember tehát legfőljebb csak részesedik az örök Képmásban, aki maga is az Atyával egylényegű személy⁶⁶. Az Atya Képmásának tehát csak a Fiút nevezi, minden ember legfőljebb az Ő „Képe”-re teremtettet,⁶⁷ s lelkében hordja ezt a kincset, az istenképiséget. Ennek mindenki számára fogható jelentőségét az Antal remetének tulajdonított tanításában írta le.

Az életrajz szerint a szerzetesek atyja számára „a lélek egyenessége azt jelenti, hogy szellemi képességének megfelelően megmarad olyan természetűnek, amilyen a teremtéskor volt... Csak tartsuk tisztán magunkat ..., s őrizzük meg ezt a ránk bízott kincset, vagyis lelkünket az Úr számára”⁶⁸ úgy, hogy majd egykor rá is ismerhessen benne a saját alkotására!”⁶⁹ – fejezi be ezt az istenképiségből kiindult gondolatmenetet. Ez az eszme egyébként nemcsak a *Vita Antonii*-nek a szellemi lélek racionalitását dicsőítő szavaiban (20,8), hanem *A hellének ellen* írt beszédében is megjelenik: „Amikor a lélek letisztította magáról a bűn rákenődött szennyét..., akkor valóban mint egy tükörben szemléli az Igét, az Atya képét...”⁷⁰. Órigenész tökéletességi eszményének megfelelően a tiszta lélekben visszatérhet az elveszített paradicsomi áratlanság szellemi állapota, amennyiben az illető személyesen akarja is ezt. Hiszen a léleknek eredeti adottságai között legfőbb az istenképiség, amely a szabad akarattal cselekvő aszkétát képessé teszi Isten erényeinek az utánzására is.⁷¹

Az alexandriai érsek ennek ellenére nyilván nem lelkesedik az önmagukat istenhez hasonlító ariánusok tökéletesedési eszményéért... Az Istenhez „hasonulás” dinamikus

⁶⁴ *Beszéd a hellének ellen* 2, ÓÍ 13, 36.

⁶⁵ *Az Ige emberré válásáról*, 20. Uo. 118.

⁶⁶ Vö. SCHÖNBORN, Chr., *Krisztus ikonja*, Budapest 1997, 71: „Athanasziosz alap gondolata ... az ősképevel egylényegű képmás, amelyben az ősképe csorbitatlanul van jelen, nem jelentené-e azt, hogy ... a Názáreti Jézus emberléte is ennek az azonos lényegű képmásnak lenne az emberi nyelvre való lefordítása?”

⁶⁷ *De inc. Verbi* 13, (ÓÍ 13), 110: „Az emberek az ő képére jöttek létre”.

⁶⁸ A 2Tim 1,14 bibliai verset föllevenítő mondatban a lélek úgy szerepel, mint amit „letétbe kaptunk” (*παραθήκη λαβόντες*) az Úrtól, amivel tehát el kell számolnunk. Órigenész egyik gyakran ismételt mondatára emlékeztet.

⁶⁹ VA 20,8–9. Ebben a bonyolult mondatban a teremtésre utaló korábbi protologikus mondások egyenlő súlyba kerülnek a végső elszámolás eszkatologikus motívumával. Vö. OROSZ, A., *A hivatás kritériumai Szent Atanáz „Vita Antoi” c. művében*, in *Örökség és Küldetés. 1950–2000*. A Nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézet és a Szent Athanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola alapításának 50. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia anyaga. 2000. október 2–3., Nyíregyháza 2001, 132.

⁷⁰ 34. f. ÓÍ 13,77.

⁷¹ *Σα* a hasonlóság Istenhez, amit Órigenész és követői még dinamikus értelemben fogtak fel, vö. in *Lev. Hom.* 4,3: (Ipsi animae tuae Deus imaginem suam et similitudinem commendavit).

értelmezése helyett Antalhoz hasonlóan ő maga is szívesebben beszél a hasonlatosság statikus adományáról.⁷² Nem látja szükségét, hogy a kezdeti istenképiségből valamiféle *teleiószis*, a hasonlóság tökéletessége felé tartson az ember. A hasonlításról neki inkább a bűnbeesés jut eszébe, mikor a nagyravágyó ember olyanná akart lenni, mint Isten. A nagyravágyásnál vagy az édenkerti nosztalgianál Szent Atanáz sokkal fontosabbnak tartja az Atyával egylényegű Igében már egyszer s mindenkorra föltárult Képet. Az eredeti bűn óta nincs ennél biztosabb támpont a megváltásra. „Ennek mestere és teremtője maga Isten Igéje. Ő maga emberré lett, hogy istenné tegyen bennünket”.⁷³ Amit Irénéusz, Kelemen és Órigenész a hasonlóság életeszményével juttattak kifejezésre, azt Atanáz az átistenülés fogalomkörével, a *theopoiészis*, *theopoiēin* szavakkal fejez ki.

A végtelen tökéletesedés hellén életeszményét a kappadókiai atyák a Teremtő ingyenes ajándékának és a Krisztusban újra elnyert istenképiségnek hangsúlyozásával ellensúlyozzák. A kép és hasonlatosság egyaránt kegyelmi állapot, amely részesevést jelent Istenben. Ezért az átistenülés kifejtésekor is kézenfekvő számukra a konkrét állapotról utaló „formálódás”. Nagy Szent Bazileiosz liturgiájának anaforája a Krisztus által bemutatott alakra alapozza az elérendő kegyelmi állapotot: „...a Szent Szűztől megtestesülvén kivetkőzött isteni fönségből, s szolgálai alakot vevén föl, testileg a mi alázatosságunkhoz lett hasonló, hogy minket is hasonlókká tegyen saját dicsősége képéhez”.⁷⁴

Bazileiosz az ariánusokkal szemben leszögezte: „A kép előtt nyilvánított tisztelet az eredetinek szól”.⁷⁵ A kereszténység legszebb definícióinak sorában azt vallja, hogy „Isten gyermekei alakuljanak Isten képmására, az embereknek megadott kegyelem mértéke szerint”. S ennek a platóni bölcsességtől sem mentes meghatározásának bibliai igazolásaként a Galatákhoz írt levél 4. fejezetét idézi: „amíg Krisztus ki nem alakul bennetek”.⁷⁶ Ennek megfelelően a legmagasztosabb lelki célkitűzésként ezt írta le: „a legvégső azok közül, amelyekre vágyódunk: az istenivé válás”.⁷⁷ Az átistenülés Nazianzoszi Szent Gergelynél is gyakran visszatérő kulcsfogalom. Az Ige mintájára mindnyájunk szellemi lelkében eleve adott istenképiség⁷⁸ felhívást is jelent arra, hogy Krisztushoz formálódjunk, hiszen Krisztus az „aki a szép Ósminta lenyomata, ... a változhatatlan Képmás”, s ő az, aki magára vállalta az én testemet, hogy megmentse a képmást, és halhatatlanná tegye a testet”.⁷⁹ Sőt a Hippolütoszra, Órigenészre és Olümposzi Methodioszra visszamenő ősi kegyelemtani szimbólumot fölelevenítve a konstantinápolyi teológus szónok az újra meg újra közénk érkező Ige befogadását Krisztus újbóli megszülésének tekinti: „Asszonyok, tegyétek magatokévá a szűzi életet, hogy anyja lehessetek Krisztusnak!”⁸⁰

Nüszsai Szent Gergelynél is az „istenszülés misztikáját” alakítja ki a személyes misztikus élmény. Szerinte az Isten képére létrejött lélek mint hintó hordozza az Isten Igéjét,

⁷² A hasonlatosság alapja egyedül a megtestesült Ige, aki „magában összekapcsolt bennünket” (*C. Arian.* 2,74).

⁷³ *De inc. Verbi* 13, in *ÓI* 13, 159.

⁷⁴ *Liturgikon*, Nyíregyháza 1920, 243. Pontosabb szó szerinti fordítás: „...megtestesülvén kiüresítette önmagát, s szolgálai alakot vevén föl, testileg a mi alázatos testünkhöz lett hasonló, hogy minket is hasonlókká tegyen saját dicsősége képéhez”.

⁷⁵ *Liber de Spiritus Sancto* 18; magyarul A Szentlélekről 18, 45, in Vanyó, L. (szerk.), *A kappadókiai atyák*, (ÓI 6), Budapest 1983. 123.

⁷⁶ *Életszabályok III: Evangéliumi Etika*, Nyíregyháza 1995, 155. Vö. Zsoltármagyarázatok, Nyíregyháza 1999, 148: „hogy Krisztus újra kialakulhasson benne”.

⁷⁷ *Könyv a Szentlélekről*, 9,23.

⁷⁸ Vö. MALONEY, G. A., *Man the Divin Icon*, New Mexico 1973, 124–126.

⁷⁹ *Or.* 38,13. *Az egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepekre*, I. (szerk. VANYÓ, L.), Budapest 1995, 27–28.

⁸⁰ *Or.* 38,1, uo. 15.

aki palotájának tekinti a keresztények szívét. Szent Gergely számára a platóni szépségeszmény teljesül be Krisztus alakján, hiszen az ő képmásának kezdeti gyönyörűségét elveszítő embert „a láthatatlan Isten Képmása ... újból az őstípus szépségének mintjára formálja, hogy ismét olyaná legyen, amilyen kezdetben volt”⁸¹. Az, hogy Isten a saját képére teremti meg az embert, az isteni kegyelem legelső bizonyítéka. Éppen ezért az ember istenképisége nem is pusztul el a bűnbeesés után, csupán elhomályosul.

Az iménti idézet rávilágít arra, milyen központi szerepet tölt be az egyházatyánál a paradicsomi állapot szépsége. „Az ember teremtése” című írásában részletes elemzés olvasható a Ter 1,26-ról, s ennek értelmében az ember az őskép szépségét az erényben és szabadságban részesedve tükrözi. Isten képmása mindenekelőtt Krisztus, akinek istenképisége azonban nemcsak a hasonlatosságra, hanem a tökéletes azonosságra épül, mert alapja az isteni és emberi természet egyesülése.⁸²

Mi a helyzet az embernél, aki a Platónról kölcsönzött kifejezés szerint oly nagyszerű és „tiszteletre méltó” teremtmény (mega kai timion ti khréma),⁸³ amit csak istenképisége biztosíthat? A képmás itt is addig igazi értelemben vett képmás, amíg semmilyen szempontból nem marad le az őskép tulajdonságai mögött.”⁸⁴ Nüsszai Gergely az első az atyák közül, aki – Gerhart Ladner szavaival – az embernek teljes *homoiószisz* *Theout* (ὁμοίωσις θεοῦ) tulajdonít, nemcsak a története végén, hanem már a kezdetén is.⁸⁵

Persze „a kép nem pusztán a természet valamely részében van meg, ahogyan a szépség sem a létező valamely egyedi sajátosságában található, hanem a kép mivolta egyenlőképp kiterjed az egész emberi nemre”⁸⁶. Így a teremtéstől az egyetemes feltámadásig vallja a kölcsönösséget kinek-kinek egyéni istenképisége és az egész emberi nem egy Képe között.⁸⁷ Ez az egyetemesség az új szempont nála: az istenképiség itt előre kijelöli Krisztus titokzatos testének végidőbeli teljességét; ugyanakkor viszont a „hasonlatosságról” nem tesz említést a szövegmagyarázat. Egyes elemzők véleménye szerint az *eikón* (εἰκὼν) az Istentől kapott természetes ajándékokat jelenti, a *homoiószisz* (ὁμοίωσις) pedig a természetfeletti (pl. halhatatlanság), amelyeket az ember elveszít a bűnbeeséssel. Mások megkülönböztetése szerint itt a „kép” (*eikón* – εἰκὼν) jelölné a lélek természetes, ontológiai hasonlóságát, a „hasonlóság” pedig a tökéletességet, amely a lélek szabadsága és morális hasonlónvá válása által szerezhető meg. U. von Balthasar viszont másokkal együtt úgy véli, hogy Gergely nem tesz különbséget a kép és a hasonlóság között.⁸⁸

A kérdésben az iménti véleményeket is összegző A. Hamman⁸⁹ és D. Tóth Judit⁹⁰ állásfoglalásához csatlakozva véleményem szerint Gergely nem tesz különbséget az Óri-

⁸¹ *De perf.*, PG 46,269D. Krisztus követői ünnepi menetben „viszik magukkal az isteni képmás hasonlatosságát”; ... s ez „az erény kirajzolódása folytán formálja ki bennünk Krisztust”. Magyarul: (szerk. VANYÓ, L.) *Nüsszai Szent Gergely művei*, ÓÍ 18, Budapest 2002, 447–473.

⁸² Vö. VANYÓ László: *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, kézirat, Budapest 1972, 72–74.

⁸³ *Op hom 2*: PG44, 132D (Sch 6, 90).

⁸⁴ *Op hom 11*: PG 44, 156A (Sch 6, 125). Vö. MUCKLE, J. T., *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, in *Medieval Studies* 7 (1945) 55–84, 56.

⁸⁵ LADNER, G. B., *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, in *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History of Art* (Storia e Letteratura 155), I–II, Roma 1983, 825–866, 829.

⁸⁶ PG 44,185BC. Ennek megfelelően az ősbűnt az egész emberiség Istennel való közössége megszakadásának tekinti.

⁸⁷ HAMMAN, A-G., *L’homme image de Dieu*, Paris 1987, 301–327 és 317.

⁸⁸ Vö. von BALTHASAR, H. U., *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco, 117.

⁸⁹ *L’homme image de Dieu*, 301–237 és 316.

⁹⁰ D. TÓTH, J., *Test és lélek Nüsszai Szent Gergely korai antropológiájában*.

genésznél még ontológiai tartalommal bíró „kép”, ill. az erkölcsi tartalmú *homioiszisz* között – a hasonlóságot a kép hasonlatosságának látja. Ezt látszik alátámasztani a *De hominis opificio* szóhasználata is.⁹¹ Az viszont kétségtelen, hogy ez az istenképiségben benne foglalt hasonlatosság megsérül azáltal, hogy bizonyos elemei – mindenekelőtt a halhatatlanság – elvesznek a bűnbeeséssel, a „bőrruha” (Ter 3,21) felöltéskor. Az istenképiség azonban alapvetően megmarad.

Ahol Szent Gergely az istenképiségtől függetlenül beszél a hasonlóságról, ott önálló filozófiai-teológiai tételként tárgyalja ezt. A paradicsomi őszállapot bibliai kifejezései mellett előkerülnek itt az újplatonikus hagyomány, nevezetesen Plótinosz⁹² szakkifejezései is. Az Istenhez hasonulás (ὁμοίωσις) dinamikus szemlélete főként a nüsszai püspök prédikációiban kerül előtérbe. Erkölcsi célzatú homíliáiban Szent Gergely Krisztus követésére szólít fel. Mert az isteni lényeg sok szempontból teljesen hasonlíthatatlan az emberhez: az Ige önként vállalt alázatát viszont bárki követhetné⁹³. Ezért kötődik a boldogság újszövetségi ígérete a szegénységhez, az irgalmassághoz, a békességszerzéshez.⁹⁴ Egyedül Isten jóságának követői juthatnak el a tökéletességre, az istengyermeekségre⁹⁵. Mert az irgalom kedves Isten előtt, úgyhogy akikben ez megvan, azt istenivé teszi, s a Jóságos utánzásra alakítja, hogy képe legyen az első szeplőtelen és minden értelmet felülhaladó Lénynek⁹⁶. Így esik egybe végső soron az átistenítő hasonulás az istenképiséggel egy olyan történelmi folyamatban, melynek csúcsa a föltámadott Krisztus.⁹⁷

A két fogalom Szent Gergelynél egyugyanazon tökéletességi állapotot jelzi, mert a hasonlóság nála egyre statikusabb értelmet kapott, a „kép” viszont belső dinamikájánál fogva törekszik arra, hogy megvalósuljon, kibontakozzon. Mindenesetre a nagy tekintélyű kappadókiai atyák szemlélete így jó ideig kiszorította a teológiából a „kép és hasonlatosság” hagyományos megkülönböztetését.

A század végén az alexandriai iskola hagyományos „distinkciós” egzegézisét némileg módosítva Vak Didümosz folytatta. Geneziskommentárja „tartalmazza azt a philóni eszmét is, miszerint Isten uralkodó volta a képmásjelleg egyik eleme”, hiszen a Teremtés könyvének 1,26 részéhez tartozó kommentár szövege „azt tanítja, hogy az [Istennek] az uralkodás tekintetében képmása az ember”.⁹⁸ Baszileioszhoz hasonlóan az istenképiség platóni (részesedésként való) meghatározásának bibliai igazolásaként ő is a Galatákhoz írt levél 4. fejezetét idézi: „amíg krisztus ki nem alakul bennetek”. „Tehát, ha az Isten így

⁹¹ Az *arkhetüposzhoz* a *homioioteszt* hozzákapcsolva a pherein igét használja: *Op hom 3 PG 44, 133C* (SCh 6, 92). Ugyancsak az öskép (arkhetüposz) és a képmás (cikón) egymáshoz való viszonyában említi a hasonlatosságot (*tész homioiotesz*) a 11. fejezetben is (PG 44, 156A; GE I, 191).

⁹² Az újplatonikusok tanító mestere rendkívüli eleganciával vitte tőkélyre az istenképiség spiritualizálását. Rendszerében az anyagi-érzéki valóság már az istenség homályos képének sem tekinthető. Az igazi „képmás” a szellem, mely a sokféleségbe is kiáradó „Egy” természetes tükörképe. Ezért lehet a lélek természeténél fogva isteni valóság, mely az anyagvilágba süllyedve is szüntelenül sóvárog a hasonlóság visszaszerzése után.

⁹³ Krisztus tulajdonságai közül „amelyeket elérhetjük, azokat utánozzuk, amit viszont utánzásra nem érhet el a természetünk, azokat tiszteljük s imádjuk” (De perf. PG 46,256C, in *Nüszzai Szent Gergely művei*, ÓI 18, Budapest 2002, 447–473).

⁹⁴ GREGORY OF NYSSA, *Homilies on the Beatitude*, Drobnér, H. R. – Viciano, A., (ed. by), Leiden–Boston–Köln 2000. Vö. GIRARDI, M., *Basilio e Gregorio Nisseno sulle Beatitudiní, in Vetera Christianorum* 13 (1995), 95–115. Vö. HAMMAN, A.–G., *L’homme image de Dieu*, 202–204.

⁹⁵ PG 44, 1289 BC és 1980 D.

⁹⁶ PG 44, 464 D. Vö. BALÁS, D. L., *Metousia Theou. Man’s Participation in God’s Perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (Studia anselmiana 55), Roma 1966.

⁹⁷ Vö. HAMMAN, A.–G., *L’homme image de Dieu*. 316.

⁹⁸ *Comm. Gen.* 57. SOMOS, R., Az alexandriai teológia, 254–255 fordításában és magyarázatával.

szól: Teremtünk embert a képünkre és hasonlatosságunkra, nem kell különböző képekre gondolni, hisz nem más és más Atya és Fiú képe.” Ettől kezdve is Didümosz nagyjából „az órigenészi felfogást követi”,⁹⁹ de bibliai orientációjával el tudja kerülni a platonizáló mester még foglyul ejtő őseredeti eszmény nosztalgiját.¹⁰⁰

Alexandriai Szent Kírilloosz kiemelkedő jelentőségű volt a képteológia kialakítása és további alakulása szempontjából.¹⁰¹ Számára a megtestesülés misztériuma éppen azt jelentette, hogy Isten dicsősége Krisztus emberi arcán ragyogott föl: „Isten ugyanis, aki azt mondta: A sötétségből támadjon világosság, a mi szívünket is megvilágosította, hogy Isten dicsőségének ismerete (Jézus) Krisztus arcán felragyogjon nekünk. – Figyeld meg, hogyan ragyog föl Krisztus arcán az Atyaisten isteni és kimondhatatlan dicsőségének fénye. Mert az egyszülött Fiú saját magában mutatja meg az Atya dicsőségét, azután is, hogy emberré vált.”¹⁰²

Az alexandriai pátriárkát valószínűleg a Szentírás allegorikus értelmezésének (órigenezis) túlzásai fordíthatták a székvárosában immár Philón óta hagyományos exegézis ellen: Isten s ember viszonyát ő az istenképiséggel értelmezi, mely a bűn következtében sem szűnt meg teljesen.¹⁰³ Tehát nem annyira pesszimista véleményt képvisel, mint elődje, Athanasziosz. Krisztus teste már nemcsak elméleti lehetőség a dolgok világában arra, hogy ezen analógia segítségével fölemelkedjünk a Teremtő-Logoszhoz, hanem ez a test bizonyos értelemben már „Isten teste”, mert az Ige tökéletesen azonosult a testtel.¹⁰⁴ Szent Kírilloosznál egyébként ebben a képben csúcsozott ki a görög kegyelemtan: „Bensőnkben Krisztus alakul ki akkor, ha a Szentlélek isteni átalakulást kezdeményez bennünk, mégpedig a megszentelődés és igaz élet folytán. Ekkor ugyanis az Atyaisten lényének karaktere tündöklék föl bennünk, mert megszentelődésünk során a Szentlélek Krisztushoz formál bennünket”¹⁰⁵. Kírilloosz a kép és hasonlóság órigenészi distinkcióját immár mellőzi, s a Szentlélek művét is hozzákapcsolja az istenfiúság elnyeréséhez, Krisztus bennünk való misztikus kialakulásához: „Ha hitünket megtartjuk, és szentek maradjunk, akkor Krisztus alakul ki bennünk, s tulajdon gondolatainkkal szellemi módon az ő sajátos karaktereit ragyogtatjuk föl.”¹⁰⁶

Az eddigieket összefoglalva elmondhatjuk, hogy a Ter 1,26 szövegének exegézisében¹⁰⁷ eddig három alapvető kérdés húzódott végig: a *poiészómen* ige többes számú alakjának értelmezése, a teremtett ember azonossága és a *kat' eikona kai kath' homoiószis*

⁹⁹ SOMOS, R., *Az alexandriai teológia*, 255. Az idézet forrása: Comm. Gen. 57–58. Vö. még SIMONETTI, M., *Didymiana, in Origene esegeta e la sua tradizione*, 398.

¹⁰⁰ Vö. HAMANN, A.–G., *L'homme image de Dieu*, 313.

¹⁰¹ Vö. HAMANN, A.–G., *L'homme image de Dieu*, 276–305 és SCHÖNBORN, op. cit., 73. Jelentősége természetesen kiemelkedő volt az ikon teológiájának szempontjából is, hiszen eszerint, aki Jézust hitben látja, az magát Istent látja.

¹⁰² PG 75,1329.

¹⁰³ Az allegorikus értelmezésekkel szemben még tartózkodóbb álláspontot vallott Antiochiában Mopszvetiai Theodórosz és Kúroszi Theodorétosz.

¹⁰⁴ PG 73, 160BC: „Meg kellett menteni azt, ami bennünk a leginkább fenyegetett volt, és vissza kellett fordítani a romolhatatlanságba a Vele való egyesülés révén [...] Ennélfogva a testnek, amely így a sajátja lett, részülnie kellett az ő halhatatlanságában”, idézi SCHÖNBORN, op. cit., 74.

¹⁰⁵ *Izajás-kommentár* IV,2.

¹⁰⁶ *De dogm. sol.* 3. Vö. HAMANN, A.–G., *L'homme image de Dieu*, 286–289. A karakter szó azért is fontos, mert a lényegazonosság révén „a Fiú az Atya lenyomata” (karakter), aki „saját magában mutatja meg az Atyát” (PG 73,53 C és 180 C), Vö. SCHÖNBORN, op. cit., 71.

¹⁰⁷ Vö. LOUTH, A.–CONTI, M., *La Bibbia commentata dai Padri. Antico Testamento 1/1. Genesi 1–11*, Roma 2003, 56–65.

(κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσις) kifejezés értelmezése.¹⁰⁸ A IV. század végi alexandriai szerzők a bibliai adatok alapján felülbírálták Órigenész Philónra visszavezethető tanait, amely egy platonikus módon elképzelhető eredeti eszményi állapotot feltételez. Ettől már Athanasziosz óta többen igyekeztek megszabadulni, s Kírillossal együtt a *kat' eikona kai kath' homoiószis* (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσις) szavak helyett működésük utolsó évtizedeiben már mindketten inkább az átitestüléstről beszéltek és írtak.

6. A KORA KERESZTÉNY „DISTINKCIÓS” MAGYARÁZAT TOVÁBBI NYOMAI

Érdeemes még feltárni azt az egy-két nyomot, illetve előjelet az aszketikus irodalomban, melyeket a látszólag már eltűnt korábbi szemléletmód, a distinkciós exegézis folytonos fennmaradására utalnak. A legkorábbi és legfontosabb nyom „Az ember teremtéséről” szóló két homília, mely tévesen Nüsszai Szent Gergely művei között maradt ránk. A Ter 1,26 hagyományos értelmezését elevenítik föl ezek a prédikációk, melyek Szent Gergely szemléletétől eltérően éles különbséget tesznek a minden emberben meglévő istenképiség és az igazi keresztények életében megvalósuló hasonlóság között. Bár a homíliai névtelesen Nagy Szent Baszileiosz írásai közé is bekeveredtek, számos kutató azon a nézeten van, hogy a szerző szemlélete mindenképp túlságosan elüt a kappadókiai atyákétól.¹⁰⁹

Az első prédikációban felvetődik a kérdés: vajon miért teremtette Isten csupán saját képére (Ter 1,27) az embert, ha teremtői tervében a „hasonlóság” is benne volt (1,26)? A teremtői szándék és a tényleges teremtés különbözőségére a következő magyarázat adható: istenképiségünk már a teremtéskor belerajzolódott alkatunkba (elsősorban a lélek és a „log-ikus” gondolkodás révén), a hasonlóságot viszont a szabad választással kell kibontakoztatni. Egyéni döntésükön múlik az, hogy „beteljesítjük-e önmagunkban” azt, amire Isten képessé tett minden embert. Mert „ő képességet adott a hasonulásra, s ezáltal ránk hagyta, hogy magunk legyünk építőmesterei az Istenhez hasonulásnak”¹¹⁰.

Az istenképiség révén mindenki „a Logosz bőségében” részesedik: s az emberi lélek értelmessége elsősorban a szenvedélyek fölötti uralomban nyilvánul meg. De „hogyan lehetünk az ő hasonlóságára?” – „Az evangéliumok által” – hangzik a válasz. „A hasonlóságra keresztény mivoltommal jutok el”¹¹¹. Miben áll a kereszténység? Abban, hogy az emberi természet befogadóképessége arányában hasonul Istenhez”¹¹². Ennek alapja pedig a Krisztusba-öltözködés, a kereszttség. Ahogy már Iréneusztól kezdve Kelemenen át Nüsszai Szent Gergelyig megállapíthattuk, hogy az emberiség igazi eszményképe végső soron nem más, mint a föltámadott Krisztus.

A krisztusi élet alapkövetelménye itt is a hegyi beszéd fölhívása: „Legyetek tökéletesek, amint a mennyei Atyátok tökéletes! (Mt 5,48). Ennek útja csakis a jóság, megbo-

¹⁰⁸ Vö. WILSON, R. M., *The Early History of the Exegesis of Gen. 1.26*, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1955, ed. by F. L. Cross, (Studia patristica 1 = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur 64), Berlin 1957, 420–437, itt 420. A kérdés-körhöz l. még VANYÓ László: *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, id. kézirat, 86–89.

¹⁰⁹ A *Sources Chrétiennes* sorozat 160. köteteként jelent meg a kiadás *Sur l'origine de l'homme* címmel, amelynek bevezetésében SMETS, A. jelentős érveket sorakoztatott föl Szent Baszileiosz szerzősége mellett is. Mindenesetre FEDWICK, P. J. a *Spuria* közé sorolja. Magyar kiadásának bevezetésében (Nagy Szent Baszileiosz művei, Óf 16, Budapest 2001, 86) Vanyó L. súlyos érveket sorakoztat föl Baszileiosz szerzősége mellett.

¹¹⁰ PG 44, 272–273. Óf 16, 103.

¹¹¹ PG 44, 273 D. Óf 16, 104.

¹¹² PG 44, 273 D. Óf 16, 104.

csátás és szeretet lehet: „Látod-e, miként alapozza meg számunkra az Úr a hasonlóságot? Hogy fölkelti napját gonoszokra és jókra, s esőt ad igazaknak és bűnösöknek... Ha tehát ellenségednek szívből megbocsátánál, te akkor lehetnél hasonló Istenhez. Hogyha magad is olyan lennél az ellened vétkező testvéredhez, mint amilyen Isten tehozzád, bűnössé válnál, akkor embertársad iránti könyörületed folytán hasonlóvá válhatnál Istenhez.”¹¹³

Idézhetnénk még itt hosszan a sivatagi atyákat és az istenképiségről elmélkedő aszkétákat Evagrioszig. De egy Szópatorosz nevű atya szerzetestársának adott parancsa különösen is témánkba vág: „Ne menjen be nő a kunyhódba, ne olvass apokrifeket, és ne foglalkozz a képmás problémájával!”¹¹⁴ Nem eretnokségről van ugyanis szó, hanem két szembenálló párt tudatlanságából és versengéséből ered a vita, mert ezt a dolgot az egész teremtés nem képes felfogni.¹¹⁵

A „két szemben álló párt tudatlanságából és versengéséből eredő vita” közismerten az órigenista vita, amely nagy port vert fel a homoksvivatagban. Johannes Cassianus beszámolója szerint az antropomorfitá téveszmék miatt¹¹⁶ Paphnutiosz apát fölkererte a Kapadokiából a szkétiszi sivatag együgyű szerzeteseihez érkezett Photinosz diakónust, hogy „hogyan magyarázzák a katolikus egyházak egész Keleten a Genézis e szavait: „Alkosunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra”. „Ő erre kifejtette, hogy az összes egyházak vezetői nem közönséges, betű szerinti, hanem szellemi értelemben magyarázzák az Isten képét és hasonlatosságát... Nem is lehetséges, hogy a mérhetetlen, megfoghatatlan és láthatatlan isteni Fölséghez olyasmi tartozzék, ami emberi alakkal és hasonlósággal meghatározható volna: mert Ő tetetlen, összetétel nélkül való, egyszerű természet.”¹¹⁷

Az alexandriai gondolkodásmódot folytató Evagriosznak ehhez legközelebb álló eszméi „A nyolc bűnös gondolatról Anatolioszhoz” intézett levelében maradtak ránk: „Úgy tiszteled Istent a legmegfelelőbbben, ha elmédet az erénnyel formáld hozzá hasonlóvá. Csak az ilyen lelket vonzza ahhoz, ami benne vele rokon.”¹¹⁸ A Praktikosz-ban pedig azt hangsúlyozta, hogy „Isten minden képmását”¹¹⁹ majdnem ugyanazzal a szeretettel kell szeretnünk, mint magát az ősképet, még ha a démonok azt is szennyezik,¹¹⁹ s ezáltal látszólag gyűlöletre méltónak tüntetik fel. A gyűlölet sohasem a bűnösnek szól, hanem mindig a bűnnek. A bűnös „Isten képmásaként” szeretetre méltó marad (*In Ps 118, 113 v*).

Evagriosz nemegyszer órigenista ízű aszketikus írásait nem sokkal később („Kephalaia” = Fejezetek) Phótiké püspöknek, Szent Diadokhosznak „Fejezetei” szűrték át és közvetítették az utókor felé: „Mi, emberek, mindnyájan Isten képe szerint létezőnk, a hasonlóság viszont csupán azoké, akik önnön szabadságukat sok-sok szeretettel Isten szolgálatába állították. Mert pontosan, amikor nem vagyunk a magunkéi, akkor hasonlítunk ahhoz, aki szeretete révén kiengesztelt bennünket önmagával” – hangzik a hagyományos megkülönböztetés az istenképesség és hasonlóság között¹²⁰. Ezt világítja meg Diado-

¹¹³ PG 44, 273 B 276 C.

¹¹⁴ Vagy: „Ne kutass a kép után!”, ill. „Ne spekulálj a képről!”

¹¹⁵ *Apophth. Patrum* 875, in Baán I., (ford.), *A szent öregek könyve. A szerzetesatyák mondásainak ábécé sorrendes gyűjteménye*, Budapest 2001, 335–336.

¹¹⁶ Szerintük az ezt elítélő Theophilosz pátriárka „összeütöközésbe került a Szentírás kijelentésével: hisz tagadja, hogy a mindenható Isten az emberi képmás hasonlóságát hordozza”...

¹¹⁷ Coll. X, 3. *Az egyiptomi szerzetesek tanítása I: Pannonhalma – Tihany* 1998, 276–277.

¹¹⁸ 9. f. (ford. Vanyó L.: „Legyetek tökéletesek...” *Tanulmányok a keresztény aszkézis történetéhez a szeretetesség kialakulásáig*. Budapest 1991, 271).

¹¹⁹ „A szeretet műve az, hogy Isten minden képmásával szemben csaknem ugyanúgy viselkedjen, mint az ősképpel szemben, még ha a démonok támadásba is lendülnek, hogy beszennyezzék azt.” (Pr 89)

¹²⁰ DIADOQUE de Photicé: *Oeuvres spirituelles*, SC 5bis, Paris 1966, 86, 11–14.

khosz a keresztség értelmezésével a 78. „fejezet”-ben. Véleménye szerint a keresztségi fürdőben elnyert Szentlélek semmilyen formában nem tűri meg maga mellett a gonzságot: „Mikor az isteni kegyelem a szent keresztségben egy bizonyos határtalan szeretettel a hasonulás zálogaként a képmás szerintiség vonalaihoz illeszkedik, hol fér el még a gonosz személye, főleg ha ’semmi köze a világosságnak a sötétséghez’ (2Kor 6,14)?”¹²¹

Diadokhosz művészileg kimunkált képeiben Nüsszai Szent Gergely teológiai esztétikája elevenedik föl. A keresztség kettős hatását szerinte úgy lehetne szemlélni, „hogy a kegyelem kezdi mintegy ráfesteni a képmásra a hasonlatosságot”. Amint a portréfestők az alak egyszínű megrajzolása után minden újabb színnel tökéletesebbé teszik a hasonlóságot, úgy „a hasonlóság szépségére teljes szívből vágyó” keresztényekben is minden újabb erény tökéletesíti az eredeti képet. „A teljes hasonlóságot azonban felvilágosulásból ismerjük majd meg”. Mert amíg „elménk isteni világosság által teljesen meg nem kapja a hasonlatosságot, meglehet annak majdnem minden más erény, a tökletes szeretetből még mindig nem részesült”. Az erények sokszínű csokrát Isten kegyelméből a „pneumatikus szeretetnek” kell beragyognia ahhoz, hogy a műalkotás a megszólalásig hasonlítson a mintához. Mert „ha már hasonlíthat Isten jóságához – amennyiben ember egyáltalán hasonlíthat Istenhez –, akkor hasonló benne az isteni szeretet is [...]. Így van ez azokkal is, akiket az isteni kegyelem újráfest az Isten hasonlóságára: a szeretet világossága a hasonlósághoz hozzáadva világosan mutatja, hogy a képmás egészen jól illik a hasonlósághoz.”¹²²

Ez a Krisztus életpéldájában felragyogott minta adja majd meg a keresztény életesség alaphangját Klimakosz Szent Jánosnál is. A „Paradicsomba vezető lajtorja” legfelső fokán az aszkéta a szeretetben találkozhat Istennel. Mert „a szeretet voltaképpen hasonlóság Istenhez – már amennyire ez halandók számára elérhető – hatást tekintve [pedig] a lélek mámore”¹²³. „A keresztény az, aki – amennyire csak emberileg lehetséges – tettel, szóval, gondolattal Krisztust utánozza”¹²⁴.

7. SZENT MAXIMOSZ HITVALLÓ: A SZERETETBEN ISTENHEZ HASONLÍTÓ EMBER

A hetedik században Szent Maximosz életművében jutott tökélyre az az ősi görög szemlélet, mely szerint Krisztus követői az Istenhez hasonlással tudják beteljesíteni a minden emberben eleve adott istenképiséget. A Nikaia előtti teológusok distinkciója így elevenedett föl a hitvallónak Nazianzoszi Szent Gergely kétértelmű helyeihez írt kommentárjában: „Isten jósága folytán az ember ... értelmes szellemi lelket kapott, mégpedig Alkotója képmására. Heves vágyódásának megfelelően tehát minduntalan tudatosítania kell a tőle telhető legteljesebb istenszeretetet, hogy Istenhez hasonulva elnyerhesse az átistenülést”¹²⁵. Bár a szöveg elején az ember „testből és lélekből teremtményként” szerepel, a test sorsáról nem sok szó esik, az átistenülés itt inkább csak „értelmes szellemi lé-

¹²¹ Uo. 136,11–14. Vö. Árkossy M. USA-ban kiadott, de itt nem egészen pontos magyar fordítása (DIADOKHOSZ, az épeirosz Phótiké püspöke, *Száz fejezet a lelki tökéletességről*, Moreno Valley 2001, 48.

¹²² 89. fejt. SC 5bis, 149,10–150,20. Árkossy M. magyar ford., 60.

¹²³ 30. létrafok, 3. PG 88, 1156 B. Árkossy M. magyar ford. LÉTRÁS SZENT JÁNOS, *A Létra*, Moreno Valley 2001, 194 a közbevetett részt „halandónak elérhető fokon” szavakkal fordítja.

¹²⁴ *A Létra*, 1. létrafok, 7, PG 88, 633 B. Árkossy M. magyar fordításában: „A keresztény mivolta ez: Krisztus követése, amennyiben embernek lehetséges – tettel, szóval, gondolattal” (ibid. 8).

¹²⁵ *Magyaránzat a Teológus Szent Gergelynek 14. beszédéhez* (= Amb. 7), PG 91, 1068–1101.

lek” végcéljaként szerepel. Az istenképiség az emberi természetre vonatkozik, a hasonlóság pedig a személyre. Potencialitást jelent, amely a személyes részvételt igényli a beteljesüléshez.¹²⁶

Az *Úr imádságához* fűzött magyarázat a következőképpen fejt ki ugyanezt a távlatot: „Mivel az értelem természeténél fogva Isten képmásának nagyszerűségével van felruházva, ezért a lelket arra ösztönzi, hogy saját jószántából Isten hasonlóságára formálódjék, és a mindenség Istenében és Atyjában lényegében önállósulva létező nagy Országának, vagyis a Szentléleknek tündöklő lakhelyévé legyen.”¹²⁷

A Hitvalló ezzel jól jellemzi az általa összefoglalt korábbi patrisztikus exegézist. Hiszen eszerint „Isten azért teremtette saját képére az embert, hogy szabad elhatározással Lélekben is mindenképp megszülessék, s az isteni parancs megtartása által az ehhez járó hasonlóságra is eljusson: hogy ugyanaz az ember természeténél fogva Isten teremtménye, kegyelemből pedig Isten fia, sőt a Lélek által egyenesen Isten legyen”¹²⁸. Itt egyre világosabb az Istenhez hasonulás pneumatológiai szempontja és a negyedik evangéliumban hangsúlyozott újjászületésre alapozott új emberkép.¹²⁹

A Teológus Szent Gergely szövegéhez János apát számára írt kommentár pedig így folytatja a teremtésteológiai megalapozást: „Isten gyermekei, teste, tagjai [...] vagyunk, s joggal is hívnak minket így az isteni szándék végcéljára való ráutaltságunk alapján. Ilyen teremtmény lett tehát az ember, s ilyen célból jött létre. Ám ösatya személyében [...] önként idegenítette el magát az isteni és boldog célkitűzéstől, mert ahelyett, hogy kegyelemből Istenné lett volna, szabad választással inkább por akart lenni.”¹³⁰

A bűnbeesésnek a tragédiáját azonban helyrehozta a láthatatlan Isten Képmása, a megtestesült Ige. Tulajdonképpen erről szól Damaszkuszi Szent János karácsonyi himnusza is: „Látta Krisztus, hogy a képére és hasonlóságára létrehozott ember engedetlenségével elbukott, meghajlította az egeket s alászállott, és változás nélkül a Szűz méhében lakott, hogy újjáalkossa benne a megromlott Ádámot.”¹³¹

Szent Maximosz szerint Krisztus megváltott, és mintát adott az erényes élet pályafutására, amelynek beteljesedését úgy mutatja be a Hitvalló, „mint mikor a képmás viszatér az eredeti mintához, s egy pecsétnyomó pontosságával illeszkedik az Ősképhez.”¹³²

A Hitvalló újra meg újra hangsúlyozza, hogy a megtestesülés során az Ige által fölvett ember épp annyira megdicsőülhet, mint amennyire Teremtője megalázta magát. Ezt a megdicsőülést persze ki-ki csak annyira érheti el, amennyire „természetes istenképisége szépségét szabad elhatározásból erényei révén az Istenhez hasonulásá bontakoztatja ki, mégpedig a saját eredetéhez való [...] odatartozása folytán”, hiszen a megtestesült Ige eleven életpélda is, amelyet kinek-kinek gyakorlati cselekvésében is meg kell szívlelnie. „Az isteni Ige és Isten mindenkor és mindenhol működésbe akarja hozni megtestesülése misztériumát.”¹³³ Fizikailag tehát elég volt egyszer helyreállítani az emberi természet istenképiségét, de az Istenhez hasonulás személyes megvalósítását minden-

¹²⁶ Vö. LARCHET, J.-Cl., *Saint Maxime le Confesseur* (580–662), Paris 2003, 146.

¹²⁷ *Tömör magyarázat a Miatyánk imádságról*, PG 90,879–880, in Orosz. A. (szerk.), *Isten a szeretet, Válogatta Szent Maximosz hitvalló műveiből*, Budapest 2002, 159.

¹²⁸ Amb. 42 (János apához), PG 91,1345 CD.

¹²⁹ Vö. STEAD, J. “The Image of Man”, *The Downside Review* 92 (1974), 233–238.

¹³⁰ Amb 7,1092CD. C. Moreschini (trad.), in *Massimo il Confessore: Ambigua*. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Aeropagita, Milano 2003, 234.

¹³¹ Orosz, A. (szerk. és ford.), *Méneka II. November és december hónapokra*, Nyíregyháza 1998, 607.

¹³² Amb 7. Vö. LARCHET, J.-Cl., *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, 152 skk.

¹³³ Amb 7 – PG 91, 1084 D. *Massimo il Confessore: Ambigua*, 227.

kiben az eljövendő Üdvözítő újabb, misztikus „világrajövele” teszi lehetővé. Ennek során Isten Igéje azok életmódjában ölt testet, akik az örök Szeretet személyes mintázásán fáradoznak.

Ebből vonja le a Miatyánk-kommentár az erkölcsi következtetéseket, majd pedig hozzáteszi: „S ezáltal Krisztus önszántából, misztikus módon, folyton megszületik, a megváltottakban testet öltve, és saját szűz anyjává teszi az őt így megszüülő lelket, mivel abban már nincsenek meg az elmúlásnak és keletkezésnek alávetett természet ismertetőjegyei.”¹³⁴ Isten szeretete teszi lehetővé ezt „a minden más titoknál is titokzatosabb” misztériumot: „Maga Isten szeretetből lett emberré, hogy ... nekünk embereknek önmagát adja át az erény modelljét, illetve az ő és mások iránti szeretet és jószándék eleven képét”¹³⁵ „Isten leereszkedett szeretetből hozzánk, s egészen olyan lett, mint mi, hogy megújítsa a szeretet erejét”¹³⁶ – írja leveleiben a Hitvalló. „A szeretet misztériuma az, ami bennünket emberekből istenivé tesz; ... egyedül a szeretet nyilváníthatja az embert a Teremtő képmására alkotott lénynek”¹³⁷. Ezért az ellenségeknek is megbocsátó szeretetet tartja Szent Maximosz az istenképiség beteljesítésének és a hasonlóság átistenülésre vezető útjának¹³⁸.

Aki az ellenségszeretet kihívására keresztény módon válaszol, az van a legjobb úton a megdicsőült Krisztus hasonlósága felé: „Reménységünk által az Ige készséggé tesz bennünket az igazságok őstípusának befogadására, ... hogy Krisztus eleven ikonjává legyünk, mégpedig nem is csak az ő hasonmásaiként, hanem kegyelemből vele azonosultan”¹³⁹.

A teremtéskor kapott legjobb képesség tehát a „Krisztus eleven ikonjává” való keresztényekben valósulhat meg leginkább, mégpedig az Egyház keretében, ahol a kölcsönös segítségnyújtással juthatnak el a tökéletességre a szeretet hiteles művészei. „Sokan mondtak már sok mindent a szeretetről, mégis, ha keresésére indulsz, csakis Krisztus tanítványainál találhatsz rá. Csakis őket tanította meg az igaz Szeretet a szeretetre, melyről elmondható: *Lehet prófétáló tehetségem, ismerhetem az összes titkokat és az összes tudományt, ha szeretet nincs bennem, mit sem érek. Aki elérte a szeretetet, az magát Istent érte el, mert Isten szeretet.*”¹⁴⁰

¹³⁴ Tömör magyarázat a Miatyánk imádságáról, PG 90,879 C, in Isten a szeretet, 159. Vö. SQUIRE, A. K: *The Idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor*, *Studia Patristica* VIII, Berlin 1966, 456–461.

¹³⁵ Ep 44, PG 91,644 B.

¹³⁶ Ep 2, PG 91,397 BC.

¹³⁷ Uo. 393 C és 396 C.

¹³⁸ *Az Úr imádságáról* PG 90,899 in *Isten a szeretet*. Budapest 2002, 171: „...meg tud bocsátani az ellene vétkezőknek is... Az ilyen ember – ha szabad ezt mondani – saját magát állítja oda példaképként Isten színe elé, s az Utánozhatatlannak mondja, hogy őt utánozza így: Bocsásd meg vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.” A mindenkire jóságos Isten utánzásának ezt a merész képét hasonlóképpen fogalmazza meg a Hitvalló a Thalassiosz apát kérdéseire adott válaszainak keretében is (Thal 63 és 65; PG 90,769).

¹³⁹ Amb. 21, PG 91,1253.

¹⁴⁰ *Fejezetek a szeretetről* IV, 100. (Isten a szeretet, 86)

A teremtés trinitárius értelmezésének megújulása a mai teológiában

BEVEZETÉS

Amint a fenti cím ígéri, a jelen tanulmány célja vázolni a teremtés szentháromságtani megközelítésének fő súlypontjait a mai teológiában. Ez utóbbinak a megelőző hagyománnyal való folytonosságának és új szempontjainak egyszerre történő érzékeléséhez kívánatosnak látszik, hogy első helyen röviden összefoglaljuk a tradíció legfontosabb idevonatkozó eredményeit. Ezt követően, ugyancsak a legszükségesebbre szorítkozva, megemlítjük a 20. század közepétől a keresztény teológiában bekövetkezett legfontosabb változásokat, melyek előkészítették a trinitárius távlatú teremtésfelfogás megújulását és elmélyítését. A történeti áttekintés után a tanulmány harmadik fejezete tematikusan tárgyalja azokat a kérdésköröket, melyekkel a mai szentháromságtani teremtésteológia szívesen foglalkozik, és azt a módot, ahogyan ezt – a hagyományos teremtéstantól eltérően – teszi. Itt azt kívánjuk megmutatni, hogy a szentháromságos teremtésmegközelítés hogyan képes megvilágítani (1) az egy és a sokaság/sokféleség viszonyát, (2) a transzcendencia és az immanencia összefüggését Isten és a világ kapcsolatában, valamint (3) a fejlődés folyamatát. Végül, a teremtői aktus szabadságának és céljának kérdése kapcsán érzékeltetjük azt a szemlélet- és terminológiabeli változást, melyet a teremtésértelmezés trinitárius áthangolása hoz magával.

1. A TRINITÁRIUS TEREMTÉSTEOLÓGIA MEGHATÁROZÓ SZEMPONTJAI A HAGYOMÁNYBAN

„A Szentháromság Isten minden kifelé irányuló tevékenysége egy és oszthatatlan.” Ez az ágostoni szentháromságtanból levezetett kijelentés a századok során, s főként a korai skolasztikától kezdődően a keresztény teológia egyik alaptételévé vált. A skolasztikus teológia olyan jeles képviselői vallották, mint Petrus Lombardus, Canterbury Szent Anzelm és Aquinói Szent Tamás.¹ A tanítóhivatali megnyilatkozások és hitvallások számos szöve-

¹ Vö. STh I, 32, 1c: „Isten teremtő működése közös tevékenysége a teljes Háromságnak. Ezért az egy isteni lényegre vonatkozik, s nem a személyekre a maguk különbözőségében.” A kifelé irányuló isteni tevékenységeknek az egy isteni lényegből következő egységét és oszthatatlanságát olyan formulák fogalmazták meg a skolasztikus-új-skolasztikus teológiában, mint pl.: „Relatio Dei ad extra est una” vagy „Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa”.

gébe is beépült és megerősítést nyert ez az igazság.² Az Egyház hivatalos tanítása – a hagyományos skolasztikus teológiával összhangban – az isteni természetből vagy lényegből következő egy isteni hatóokság gondolatát kívánta ezzel hangsúlyozni, s ezzel elejét venni a triteizmus veszélyének. Természetesen, az egy és oszthatatlan isteni cselekvés a teremtés művére is igaz, hiszen ebben az esetben is Isten „ad extra”, vagyis „kifelé” irányuló tevékenységéről van szó. Az a kérdés, hogy vajon a teremtésaktus ezen túlmenően nem magyarázható-e az eredések és a relációk Szentháromságon belüli rendje szerint, s nem kell-e megkülönböztetni az egyes isteni személyek sajátos szerepét a közös teremtő cselekvésen belül, nem állt ugyan az érdeklődés homlokterében, de nem is kapott elutasítást.

Amint a korai keresztségi hitvallások mutatják, megállapíthatjuk, hogy általában a nyugati hagyományt kevésbé foglalkoztatta a Fiú és a Lélek megkülönböztetett szerepe a teremtésben (vö. Apostoli hitvallás). A keleti tradíciót tükröző hitvallások és a görög atyáktól fennmaradt hitszabályok ezzel szemben kifejezetten megfogalmazták az Újszövetség teremtéskrisztológiai szövegei nyomán Krisztusnak, illetve a Fiúnak a teremtés művében az Atyától megkülönböztetett, sajátos cselekvési módját.³ Sőt, a II. Konstantinápolyi Zsinat a Fiú mellett a Szentlélek, s így mindhárom isteni személy sajátos szerepét is hangsúlyozta a közös teremtői cselekvésben.⁴ Az egyházatyák a teremtésről gondolkodva megkülönböztették a három isteni személy csak külön-külön rájuk jellemző tevékenységét, így általában az Atyáról úgy beszéltek, mint a teremtés kezdeményezőjéről, legvégső szabad eredetéről; a Fiúról vagy Logoszról, mint a teremtés minta, és eszköz-okáról, s végül a Szentlélekről, mint a teremtést beteljesítő cél-okról.⁵ Ezenkívül vallották, hogy a teremtmények valamiképpen a Szentháromság Isten nyomait hordozzák magukon saját triadikus szerkezetükkel. Az emberről pedig úgy gondolkodtak, mint aki a Szentháromság egy Isten képmására és hasonlatosságára teremtett (Szent Ágoston), illetve, mint aki a Fiú képére lett megalkotva, és a Szentlélek cselekvése által formálódik át egyre inkább a tökéletes krisztusi kép szerint megvalósítva ezzel a mind tökéletesebb Istenhez való hasonlóságot.⁶

A főként ágostoni gyökerű középkori teológia részben átvette, részben módosította a patrisztikus örökséget a teremtés trinitárius szempontját illetően. A nagy skolasztikusok továbbra is úgy beszéltek a teremtményekről, mint a „vestigia Trinitatis” hordozói-ról, az emberről pedig, mint az „imago Trinitatis”-ről, jöllehet ez utóbbi esetben jelentős tartalmi változtatásokkal. Az ókori örökséget azonban a legdőntőbb módosítás akkor érte, amikor az ágostoni kijelentésekre támaszkodó „appropriációk” tana alapján

² Lásd a XI. Toledói Zsinat (675) hitvallását, mely megfogalmazza, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek „elválaszthatatlanok ugyanis egymástól abban is, hogy vannak, és abban is, amit cselekszenek” (DS 531). A IV. Lateráni Zsinat (1215) határozata a teljes Szentháromságot mondja a mindenség egyetlen kezdeti elvének, ahogy a megtestesülést is a Háromság közös művének nevezi (DS 800; 801). A Firenzei zsinatnak a jakobiták számára előírt határozata (1442) többek között kimondja, hogy „az Atya és a Fiú és a Szentlélek nem jelenti a teremtés három eredő elvét, hanem csak egy eredetet”. Ennek végső indoka, hogy Istenben „minden egy, ahol nem merül föl a viszonyulás szembenállása” (DS 1330; 1331).

³ Vö. ÓRIGENÉSZ hitszabálya (De principiis, praefatio, 4), IRENAEUS regula fidei-je (Dem. apost., 6), CEZAREAI EUSZEBIOSZ és JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ formulái, valamint a Nikaiai és a Nikaia-konstantinápolyi hitvallások „per quem omnia facta sunt” kitételei (DS 40; 41; 125; 150).

⁴ A zsinat első kánonjában olvashatjuk: „Egy ugyanis az Atya Isten, akitől vannak mindenek, és egy az Úr Jézus Krisztus, aki által vannak mindenek, és egy a Szentlélek, akiben vannak mindenek” (DS 421). A legfontosabb teremtéskrisztológiai szövegek az Újszövetségből, melyek a keleti tradíció szövegeiben tükröződnek a következők: Kol 1,15–20; 1Kor 8,6; Zsid 1,1–4; Jn 1,1–4.

⁵ Vö. IRENAEUS, *Adv. Haer.* IV, 7, 4; Baszileiosz, *A Szentlélekről*, 16,38.

⁶ Vö. SZENT ÁGOSTON, *De Trin* XIV, 12, 15; Irenaeus, *Adv. Haer.* IV, 38, 1–2.

igyekeztek felfogni Istennek a lényegi tulajdonságait és aktusait, valamint a kifelé irányuló cselekvéseit, s így a teremtés művét is.⁷ Ennek értelmében az Atya, a Fiú és a Szentlélek szerepe és cselekvési módja az egy és osztatlan teremtői aktusban objektíve nem különbözik egymástól, a megkülönböztetés csak a mi részünkről történik, amikor egy-egy tulajdonságot vagy sajátos aktust „tulajdonítunk” (appropriáció) az egyes isteni személyeknek. A skolasztika egyik legjelesebb képviselője, Aquinói Szent Tamás is, a szentháromságos isteni élet belső eredéseinek és a teremtés kifelé irányuló tevékenységének az összekötésében legfeljebb addig az állításig jut el, hogy a teremtés az eredések rendjét követi: azaz a teremtői hatalmat, mindenhatóságot az Atya úgy birtokolja, hogy nem mástól kapja, a Fiú úgy birtokolja, hogy az Atyától kapja és a Léleknek az Atyával együtt adja, a Lélek pedig mindkettőjüktől kapja.⁸ Tamásnak természetesen igaza van, ha a teremtést pusztán a létesítő okság szempontjából nézzük. Ekkor valóban az egyes isteni személyek teremtői/létesítői cselekvése között csak a szerint a rend és mód szerint tehetünk különbséget, ahogyan a teremtői mindenhatóságot birtokolják, s ez valóban a közös isteni természet örök birtoklásának a rendjét követi. A kérdés csak az, hogy ezzel ki-merítettük-e a szentháromságos belső élet és a teremtés összefüggésének minden számításba jöhető szempontját.

A teremtés trinitárius szempontjának elmélyítése a 20. századvégi keresztény teológiában egyszerre jelenti az újszövetségi látásmód és a patrisztikus örökség megújuló elsajátítását, s ezzel összefüggésben az „appropriációk” (tulajdonítások) skolasztikus tanának meghaladását. Mindazonáltal el kell ismernünk, hogy a Szentháromság egy Isten kifelé irányuló tevékenységeinek egységét megfogalmazó tétel olyan igazsága a skolasztikus teológiának, melyhez az újabb értelmezési kísérleteknek is igazodniuk kell. A teológusnak, miközben azon fáradozik, hogy a teremtő cselekvést szorosabban kösse a Szentháromság belső életéhez, és benne megkülönböztesse az egyes személyek objektíve különböző szerepét, a következő két normatív szempontot kell figyelembe vennie. Egyrészt nem szabad a három isteni személyt mint három különböző létesítő okot felfognia, mert ez triteizmushoz vezetne. Másrészt elkerülendő az *opera Dei ad intra* (isteni élet belső aktusai) és az *opera Dei ad extra* (kifelé irányuló isteni cselekvések), valamint a személyes aktusok, tulajdonságok (nemzés, lehelés; atyaság, fiúság, leheltség) és a közös lényeghez tartozó aktusok és tulajdonságok (pl. megismerés, akarás, bölcsesség, jóság) teljes azonosítása, mert az előbbi könnyen panteizmushoz, az utóbbi pedig modalizmushoz vagy szubordinacionizmushoz vezetne.

2. A TRINITÁRIUS TEREMTÉSTEOLÓGIA MEGÚJULÁSÁHOZ VEZETŐ ÚT FŐBB ÁLLOMÁSAI ÉS TANULSÁGAI

A 20. század utolsó két évtizedének keresztény teológiája határozott lépéseket tett annak érdekében, hogy elmélyítse a teremtés titkának trinitárius szempontját. Ezt előkészítette már néhány évtizeddel korábban a teremtéskrisztológia középpontba állítása olyan szerzőknél, mint Karl Barth, Karl Rahner és Teilhard de Chardin. Az ő krisztocentrikus teremtésfelfogásuk következetes továbbgondolása és a pneumatológiai szemponttal való

⁷ SZENT ÁGOSTON a Szentháromságról írt művében úgy fogalmazott, hogy a „Háromság szétválaszthatatlan tevékenysége külön jelenik meg a teremtményekben, s ezért vagy az Atyának, vagy a Fiúnak, vagy a Szentléleknek tulajdonítjuk” (*De Trin* IV, 21).

⁸ Vö. STh I, 45, 6.

kiegészítése történt meg a későbbiekben Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Gisbert Greshake, Hans Urs von Balthasar és Gánóczy Sándor teremtésteológiájában.

A döntően a huszadik század közepétől kezdődően megújuló szentháromságtan a rahneri axióma alapján – „az üdvtörténeti Szentháromság az immanens, és megfordítva”⁹ – újra kezdte gondolni az Isten kifelé irányuló tevékenységeinek oszthatatlanságáról vallott felfogást. Isten hozzánk intézett *önkinyilatkoztatásának* és *önközlésének* a valóságából következik, hogy az üdvrendben olyannak mutatkozik, amilyen önmagában, azaz mind a három isteni személy az üdvtörténetben a Szentháromságon belüli örök eredetrelációjának megfelelően cselekszik. Noha a megtestesülés és a megváltás a Szentháromság közös műve, mégis egyedül a Logosz/Fiú testesül meg, szenved kereszthalált és támad fel. Bár a teljes Szentháromság életében részesedünk, mégis személy szerint az Atyától és a Fiútól elküldött Szentlélek az, aki lakást vesz a szívünkben, a hit és a szeretet révén hasonlóvá tesz bennünket Krisztushoz s így részt ad az Atyával való közösségben. A Fiúnak nem pusztán mi tulajdonítjuk a megtestesülést és a megváltást – mintha ezt bármelyik isteni személy megtehetné volna –, ahogy a Szentléleknek sem csupán mi tulajdonítjuk a bennünk lakozást, hanem dogmatikailag biztosan állíthatjuk, hogy a közös üdvözítő isteni művön belül felcserélhetetlen és egymástól objektíve különböző, az egyes isteni személyekre sajátosan jellemző tevékenységekről van szó. Ha azonban az üdvtörténetben a Fiú és a Lélek elküldése által megvalósuló isteni önkinyilatkoztatás és önközlés eseményére igaz az oszthatatlan közös művön belül a személyi cselekvések objektív különbözősége, akkor nincs akadálya annak, hogy Isten minden kifelé irányuló tevékenységéről, így a teremtésről is, hasonlót állítsunk.¹⁰ Noha a teremtés egyszerre az Atya, a Fiú és a Szentlélek műve, mégsem azonos módon az. Annak a kérdésnek a megválaszolására törekszik a trinitárius teremtésteológia, hogy a személyi sajátosságok szerint milyen egymástól valóban különböző, de egymásnak tökéletesen megfelelő módon cselekszik az Atya, a Fiú és a Szentlélek a teremtésben.

A trinitáris szempontú teremtésteológiák kidolgozásához minden bizonnyal jelentős mértékben hozzájárult az a körülmény is, hogy magában a szentháromságtanban a korábbi *intrapersonális* (pszichológiai, az abszolút szellemi létből kiinduló) értelmezés mellett egyre határozottabban teret nyert az *interpersionális-dialogikus* megértési modell. Azzal, hogy ez utóbbi az isteni lét egységét nem az abszolút szellemi szubsztancia lényeg-egységeként, hanem a három isteni személy közötti abszolút szeretet tökéletes, kölcsönös közvetítés-, önközlés- és kommunikáció-eseményeként, mint perichoretikus vagy kommunióegységet fogja föl, *elvileg* nagyobb lehetőséget kínál arra, hogy a kifelé irányuló isteni tevékenységekben, így a teremtés művében is határozott kontúrt nyerjenek az egymástól személy szerint különböző cselekvők cselekvési módjainak különbözőségei. Ezzel kapcsolatban két rövid megjegyzést érdemes tennünk. Egyfelől, az interpersionális modell veszélye lehet a személyi különbségekhez képest az isteni lét egységének

⁹ RAHNER, K.: „Der dreifaltige Gott als transzrender Urgrund der Heilsgeschichte”, in *Mysterium Salutis* 2, (Hrsg. v. J. Feiner, M. Löhrer), Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 328.

¹⁰ KARL RAHNER a következőképpen fogalmazza meg a kifelé irányuló, közös isteni tevékenységen belül a cselekvések objektív megkülönböztettségének magában a Szentháromság létében gyökerező alapját: „a három isteni személy által közösen végzett, és ezért egy konkrét személynek csupán tulajdonított cselekvést mind a három személy a maga sajátos módján birtokolja (akárcsak az isteni lényeket), és e cselekvés szubsztanciájának háromszoros módja – lényegileg (*principiative*) tekintve – éppúgy belsőleg hozzátartozik ehhez a cselekvéshez, és éppúgy szükségszerű eleme megvalósulásának, ahogyan az isteni lényeg szükségszerűen és mibenléténél fogva háromszoros módon szubsztál.” RAHNER, K.: „Der dreifaltige Gott als transzrender Urgrund der Heilsgeschichte”, in *Mysterium Salutis* 2, (Hrsg. v. J. Feiner, M. Löhrer), Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 367.

másodlagos mozzanatként való kezelése, mintha pusztán cselekvés szerinti morális egységről, illetve folyamatában kialakuló egyesülésről lenne szó. Ez a felfogás nemcsak a triteizmus veszélyének teszi ki magát, hanem teremtésteológiailag könnyen panteisztikus következményekhez is vezethet, ahhoz az elgondoláshoz tudniillik, mely azonosítja az isteni személyek közötti egyesülés folyamatát a világtörténelem folyamatával, teljesen azonossá téve egymással az immanens és az oikónómiai Háromságot. Nos, ezeket a veszélyeket nem sikerül teljesen elkerülnie például J. Moltmann trinitárius teremtésteológiájának. Másfelől azt is megállapíthatjuk, hogy az interperszonális-dialogikus szentháromságtani modellből nem feltétlenül következik a teremtés művében az egyes isteni személyek sajátos, egymástól megkülönböztetett cselekvésmódját kidolgozó trinitárius teremtésteológia. Erre példaként említhetjük Gánóczy Sándor megközelítését. A magyar származású teológus Gisbert Greshake szentháromságtani monográfiájához kapcsolódva, ennek teremtésteológiai megfontolásait gondolja tovább és egészíti ki *Der dreieinige Schöpfer* című munkájában.¹¹ Magáénak vallja Greshake „közösségi” szentháromságfelfogását, mely szerint „Isten az a kommunió, melyben a három isteni személy a szeretet trialogikus, kölcsönös játékában az egy isteni életet, mint kölcsönös önközlést valósítja meg”.¹² E megközelítést alkalmasnak tartja arra, hogy segítségével a keresztény teológia elkerülje az egyoldalú Atya-központú gondolkodásból eredő negatív következményeket: a Fiú és a Lélek alárendelésének veszélyét, valamint a Szentlélek személyének és tevékenységének háttérbe szorítását. Gánóczy elsődleges célja a szeretetközösség örök relációiban élő, egyenrangú isteni személyek közös, együttes teremtő tevékenységének, az Atya, a Fiú és a Szentlélek „szünergiájának” az értelmezése. Nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy a teremtés műve, mint ahogy minden *ad extra* isteni aktus is, a három isteni személy közös, elválaszthatatlan cselekvése. Az Atya nem egyedül teremt, hanem a Fiúval és a Lélekkel szünergiában. Feltűnő azonban, hogy Gánóczy a közös teremtői művön belül nem különbözteti meg, pontosabban nem dolgozza ki az egyes személyek sajátos, személyesen rájuk jellemző részvételét, cselekvési módját. Az a benyomásunk támad, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek úgy működnek együtt a teremtés művében, hogy cselekvésük végső soron egyforma, felcserélhető, mindegyik személy pontosan ugyanazt teszi. E felfogás, nézetünk szerint, egyenes következménye lehet annak, hogy Gánóczy elutasítja az intratrinitárius eredések meghatározott rendjét, illetve, hogy nem tárgyalja az isteni személyeknek csak külön-külön rájuk jellemző sajátosságait, akár az eredések rendjének mellőzésével is, amint azt például Greshake teszi.¹³ Amint az isteni

¹¹ GANOCZY, A.: *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001.

¹² GRESHAKE, G.: *Der dreieine Gott*, 179. Idézve: GANOCZY A.: *Der dreieinige Schöpfer*, 4.

¹³ GANOCZY kiindulásától eltérően Hans Urs von Balthasar szentháromság-értelmezésének alapkérdése az, hogy miként illeszthető be a personalista-dialogikus modellbe az immanens eredések Atyától kiinduló rendje és az isteni lényeg egysége. Megoldása szerint az isteni lényeg azonos az abszolút szeretettel, s ez az Atya atyái létével, atyaságával, mint a maradéktalan önközlés aktusával, mely a tőle valóban különböző személyként konstituálja a Fiút és a Fiúval közösen a Szentlelket. Az eredések rendjében mindazonáltal a kölcsönösség mozzanata is szerepel, az adás csak elfogadással valósulhat meg. Vö. BALTHASAR, H. U. v.: *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, 74 köv. (továbbiakban: TD). – Gisbert Greshake kommunió-modellű szentháromságtana szintén a dialogikus-perszonalista látásmódot követi Balthasarhoz képest azonban azzal a különbséggel, hogy mellőzhetőnek tartja az eredések rendjének tanát, mely szerinte nem tud eleget tenni az isteni személyek közötti relációk kölcsönösségének. Ugyanakkor biztosítani igyekszik az eredések nélkül is az isteni személyek felcserélhetetlenségét és személyi sajátosságait. Az a mód, ahogy ezt teszi, és az isteni személyek megkülönböztető jellemzőit megállapítja, véleményünk szerint végső soron Balthasar felfogásának közelébe viszi megfontolásainak eredményeit. Ez a szentháromságtan azzal a pozitív következménnyel jár teremtésteológiájában, hogy jól meg tudja különböztetni a három isteni személy sajátos tevékenységének mibenlétét a közös teremtői művön belül. Vö. GRESHAKE, G.: *Der dreieine Gott*, 232 köv.

személyek eredésének rendje tetszőlegesen felcserélhető, illetve végső soron nincs csak az egyes személyekre jellemző, megkülönböztethető sajátosság, úgy a közös teremtői művön belüli személyes aktusok is felcserélhetők, egyformák. Megállapíthatjuk tehát, hogy noha az interperszonális–dialogikus szentháromságtani modell *elvileg* nagyobb lehetőséget kínál a teremtés közös aktusában a sajátos személyi cselekvésmódok különbségeinek kifejtésére, mégis ez csak akkor tud megtörténni, ha az isteni személyek egyenlőségének és közösségének a hangsúlyozása nem feledkezik meg – az eredések rendjére támaszkodva (Balthasar) vagy anélkül (Greshake) – a felcserélhetetlen személyi különbségekről.

3. A TRINITÁRIUS LÁTÓSZÖGŰ MEGÚJULT TEREMTÉSTEOLÓGIA SÚLYPONTJAI

A továbbiakban a teremtésteológiának arra a gazdagodására szeretnénk rámutatni, melyet a következetesen alkalmazott trinitárius látószög tett lehetővé. Ez a megújulás két-három évtizeddel ezelőtt kezdődött, és azóta is folyamatban van mind a protestáns mind a katolikus teológiában. Mi elsősorban ez utóbbit vesszük szemügyre Gisbert Greshake és Hans Urs von Balthasar gondolkodásának tükrében, s ezt egészítjük ki a Jürgen Moltmann és Wolfhart Pannenberg teremtésteológiájában fellelhető párhuzamokra utaló rövid megjegyzésekkel. A következő négy kérdéskör keretében igyekszünk bemutatni a trinitárius szemléletmód következetes alkalmazásának „hozadékát” a teremtésteológiában: (1) Az egy és a sok viszonyának filozófiai kérdése; (2) Transzcendencia és immanencia Isten és a világ viszonyában; (4) Hagyományos teremtésteológiai fogalmak trinitárius áthangolása (a teremtés szabadsága, célja, ad extra iránya); (3) Az evolúció trinitárius szempontú értelmezése.

3.1 Az egy és a sok viszonyának filozófiai kérdése a trinitárius teremtésteológia látószögében

Gisbert Greshake másokkal egyetértésben állítja, hogy a Nyugat egyik alapkérdése az egység és a sokaság egymáshoz való viszonyának kérdése. Az európai gondolkodás és praxis történetében az egység és azonosság általában elsőbbséget élvezett a sokasággal és a különbözőséggel szemben. Ennek okait Greshake nyomán az alábbiakban összegezzük. (1) *Ismeretelméleti*: Az emberi gondolkodás, különösképpen a fogalomalkotás és a következtető-érvelő oknyomozás a részlegestől, egyeditől halad az általános, egyetemes felé. A gondolkodás voltaképpen egységesítés, a részleges valami nagyobb egységbe foglalása, egyre egyetemesebb fogalom alá rendezése, egyre több részjelenséget megmagyarázni tudó összefüggés–törvényszerűség megállapítása, az egység megragadása a sokféleségben, illetve a sok és különböző visszavezetése valami egységes alapra. (2) *Logikai*: Úgy tűnik, hogy az Egy logikailag megelőzi a sokat, hiszen a sokaság nem gondolható el az egység nélkül – két szempontból sem: egyfelől a sokaság minden egyes tagja valami egység, másfelől a sok egység valamilyen egységesítő szempont alapján sokaság, valaminek a sokasága. Úgy tűnik, hogy ezzel szemben az egy/egység elgondolható sokaság és sokféleség nélkül is. (3) *Ontológiai*: Az *unum* a *multummal* szemben a nyugati metafizika hagyományában transzcendentális léttulajdonsággá emelkedett. Az *egy* analóg értelemben minden létezőt jellemző tökéletesség, amennyiben önazonosságot (*indivisum in se*) és önállóságot (*divisum ab alio*) jelez. Ezzel ellentétben a sokaság, sokféleség és különböző-

ség a létezők tökéletlenségét látszott kinyilvánítani. A különbözőség (egyik nem a másik) azt is kifejezésre juttatja ugyanis, hogy az egyik létező a másikhoz képest híjával van annak a tökéletességnek, amivel a másik rendelkezik, s aminek révén különbözik attól.¹⁴ (4) *Antropológiai*: Az egységesítés, a sokaság-sokféleség visszavezetése valami egységes alapra nemcsak megismerésünk alapadottsága, hanem egész emberlétünket jellemző törekvés: az ember a változó, sokféle, gyakran ellentmondásos világban stabilitást, marandó alapot, rendet keres az Egyben.

Greshake megállapítását az egység egyeduralmáról ki kell egészítenünk néhány rövid megjegyzéssel. A keresztény teremtésteológia, noha az egység és az azonosság prioritása által meghatározott filozófiai gondolkodás közegében élt, mégis a teremtés kinyilatkoztatott igazágának megfelelően arra törekedett, hogy pozitíven értékelje és valamilyen magában Istenben alapozza meg a teremtett világban fellelhető sokaságot, sokféleséget és a létezők közötti különbségeket. Itt röviden csak Aquinói Szent Tamásra szeretnénk utalni, akinek a teológiájában néhány fontos kiindulópont található a különbség és sokaság pozitív értékelésére és az isteni létben történő megalapozására vonatkozóan. Szent Tamás az egyházatyák exemplarista felfogásának nyomán, a teremtést a „communicatio-participatio” modellje szerint értelmezi, mely lehetővé teszi számára, hogy a dolgok sokféleségét magában Istenben alapozza meg. A következőképpen fogalmaz az egyik helyen: „(Isten) ugyanis a dolgokat azért hozta létre, hogy jóságát közölje a teremtményekkel, s hogy azt általuk megjelenítse. Mivel egy teremtmény által nem tud megjelenni elégségesen, sok és különböző teremtményeket alkotott, hogy ami hiányzik az egyiknek az isteni jóság megjelenítésében, azt a többiek egészítsék ki: a jóság, ami Istenben egyszerűen és ugyanúgy van meg, a teremtményekben sokaságban és elosztva. Ezért tökéletesebben részesedik az isteni jóságban és jeleníti meg azt az egész univerzum, mint bármely más teremtmény.”¹⁵ A teremtmények sokasága és sokfélesége tehát Tamás és a skolasztikus teológia szerint azért jó, mert az isteni lényeg tökéletességeit így – noha továbbra is csak korlátozott módon – megfelelőbben jeleníti meg a világ. Érdeemes még röviden felidéznünk két gondolatot Tamástól, melyek a sokféleség pozitív értékelésével és a teremtő Istentől származó mivoltával állnak összefüggésben, noha ezeket Szent Tamás nem fejtette ki részletesen, s nem játszottak rendszeralkotó szerepet sem nála, sem a későbbi skolasztikus gondolkodásban. A különbözőség pozitív értékelésének szempontjából fontos észrevennünk, hogy Tamás, amikor a lét transzcendentális tulajdonságainak legteljesebb listáját állítja össze, akkor az „aliquid”-et, a „más mint”, a „másktól különböző” értelmében szintén a transzcendentális közé sorolja.¹⁶ Ebből a gon-

¹⁴ Egyetérthetünk a szerzővel abban, hogy a sokaság (*multum*) mint olyan, sohasem számoltatott a minden létezőt jellemző transzcendentális tulajdonságok közé. Ugyanakkor annyiban kiegészíthetjük a meglátását, hogy megjegyezzük: ugyanez nem állítható a különbözőségről, illetve másságról. Úgy tűnik, hogy Greshake figyelme elsiklik a fölött a nem jelentéktelen tény fölött, hogy az *aliquid* a „különbség”, a „másik” értelmében Aquinói Szent Tamásnál szerepel a transzcendentális lét tulajdonságok listáján. Vö. *De Veritate* q 1 a 1.

¹⁵ STh I, 47, 1; vö. Scg II 45.

¹⁶ „Si autem modus entis accipitur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum”. *De Veritate*, q 1 a 1. A „divisum ab alio” formula tehát Tamásnál még nem mint az „unum” definíciójának része szerepel, hanem önálló transzcendentális tulajdonságként, az *aliquid* meghatározásaként. Mindazonáltal meg kell hagyni, hogy az *aliquid* sem Tamásnál, sem később a tomista gondolkodásban nem kapta meg a lehetőség szerint neki megfelelő helyet, illetve rendszeralkotó szerepet.

dolattól kiindulva el lehetett volna jutni az „aliquid” trinitárius megalapozásáig, hiszen a pozitívan értékelt különbözőség legvégső alapja nem más, mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek valós, személyi különbsége. Ez elvileg annál is inkább kézenfekvő lehetett volna, mivel a többi transzcendentálék, az egyet, igazat, jót (és szépet) ténylegesen állították Istenről, mint ezek eredetének végső forrásáról. Ez a trinitárius megalapozás azonban nem történt meg sem Tamásnál sem a későbbi skolasztikában. Végül meg kell említenünk még Tamásnak egy olyan kijelentését, melyben kifejezetten megfogalmazza a teremtés, valamint a teremtett dolgok sokaságának trinitárius eredetét. Ezt mondja ugyanis: „A megkülönböztetett isteni személyek eredéséből fakad a teremtmények minden eredete és sokfélesége”.¹⁷ E kijelentéssel kapcsolatban is megállapíthatjuk, hogy ennek tartalmát a későbbiekben nem fejtette ki, és nem állította teremtetésének középpontjába sem Tamás, sem a skolasztika. A mai trinitárius teremtetésteológiát úgy is felfoghatjuk, mint ezeknek a Szent Tamásnál fellelhető gondolati csiráknak a rendszeres kibontását és elmélyítését. A teremtett dolgok különbségeinek és sokféleségének a trinitárius megalapozása még egyszer hangsúlyozza a teremtés jóságát, és megmutatja, hogy a valós sokféleség világa nemcsak általában Isten nyoma (vestigium Dei), amennyiben megjeleníti valamiképpen Isten lényegi tökéletességeit, hanem egyben a Szentháromság nyoma is (vestigium Trinitatis), amely magából a szentháromságos Isten misztériumából fakad.

3.1.1 Az Egy és a sokaság egymáshoz való viszonya értelmezésének apóriái

Greshake és Balthasar meggyőzően bemutatják, hogy a filozófiai reflexió milyen zsákutcákba jut, ha Isten és a világ viszonyát úgy igyekszik értelmezni, mint a minden megkülönböztetés nélküli abszolút Egy kapcsolatát a sokaságban és sokféleségben fennálló világgal. Hogyan alapozhatja meg a minden különbözőségtől mentes végső Egy magát azt a különbözőséget, ami közte és a sokaság világa között húzódik, másrészt a létezők sokféleségét és sokaságát magában foglaló világot? Erre a kérdésre a filozófiák és vallások különbözőképpen kíséreltek meg válaszolni.

Az egység és a sokaság egymáshoz való viszonyának kérdéskörét illetően Balthasar két típusát különbözteti meg a vallások és a filozófiák által felkínált válaszoknak. A *látzat útját* járó vallásbölcseleti megoldás alap gondolata szerint csak a minden sokaságon, megosztottságon, ellentétben és különbözőségen túli Egy lehet az igazi lét.¹⁸ Az Isten és a világ közötti különbség nem más, mint az egység és a sokaság, az igazi és nem igazi lét, a lét és a látszat lét közötti különbség. Egy mindent megalapozó és minden különbözőségen túli tökéletes és szükségyszerű Egyből az ellentétek, különbözőségek, tökéletlenségek és esetlegeségek által megjellegzett világ csak valami eredeti bukás, bűn, hanyatlás és értékcsökkenés által keletkezhetett.¹⁹ Ha a véges a felelős az isteni Egyből, az átfogó egységből való kiesésért, akkor a cél és a kötelesség a visszatérés és a kibékülés munkálása:

¹⁷ „Ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio et multiplicatio.” I Sent I d 2,6 q 2, a 2, ad 2.

¹⁸ Vö. BALTHASAR, H. U. v.: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, 74–77. A két út részletes bemutatásához lásd: Puskás, A., „A bibliai kinyilatkoztatáson kívüli vallások Hans Urs von Balthasar teológiájában”, in „A szent atyák nyomdokait követve”. In memoriam Vanyó László (Szerk. Baán István), Budapest 2003, 293–315.

¹⁹ Balthasar így fogalmaz: „Egy minden különbséget nélkülöző Istenből egy különböző világ mindig csak mint csökkent értékű, elbukott világ keletkezhet, amint az összes vallás, amelyik az Isten-világ viszonyt spekulatív-é átgondolni iparkodik, általában meg kellett, hogy állapítsa.” BALTHASAR, H. U. v.: *Wahrheit Gottes. Theologik II*, Einsiedeln 1985, 169.

a különbözőségekből az azonosságba való visszajutás.²⁰ Az abszolút Egy és a sokféleségben fennálló világ különbségének, valamint a világon belüli létezők egymás közötti sokféle különbségének és e különbségek létrejöttének negatívumként történő felfogása mellett e monisztikus valóságértelmezés egyik változataként megjelenik az a gondolat is, hogy mindezek a különbségek valójában nem is léteznek, az erről szerzett tapasztalat becsap bennünket. A sokfélelenség megtapasztalt létnek az abszolút Egy lététől való reális különbsége szerint valójában merő látszat, látszata az abszolút Eggyel való reális azonosságnak. A világ létének és a megváltás értelmezésének ezt a vallási-bölcseleti útját járja India vallása (maya-tan), mely az individualitást, a szembenálló, megkülönböztetett létet végső soron látszatnak tekinti. Az európai filozófiában Parmenidész monizmusában, a sztoa kozmikus tűszimbólumában (ahol az egyes lélek e tűzből kipattant szikra) és az újplatonizmus emanációtanában érzékelhető ez a típusú gondolkodásmód.

Balthasar a következő kritikai megjegyzéseket fűzi a látszat útjának gondolatvilágához. (1) A látszat útja az ember eredeti végességtapasztalatának igazságtartalmát vitatja el – mintegy az Abszolútum nézőpontjába kívánván helyezkedni –, magát a problémát, az ember eredendő egzisztenciális kérdését szünteti meg, voltaképpen azonban megválaszolatlanul, kibékítetlenül hagyja. A véges-végtelen különbségének eredeti tapasztalatát szeretné meghaladni, de ezt úgy teszi, hogy végül magát a különbséget monista értelemben tagadja: minden szemben-lét igazában nem-lét, azaz látszata egy mindent átjáró Abszolútummal való azonosságnak.²¹ Az Abszolútum szemével nézve a különbözőségek és ellentétek világát mintegy ebben a tudós szemléletben, gnózisban kínál megváltást. Balthasar ezt földöntúli békének és „epikus, drámaiatlan nyugalom”-nak nevezi.²² (2) A látszat útján járva az ember semmivé válik az isteni mindennel szemben. A világtól való távolságvétellel járó szabadság valójában a végessel szembeni pesszimizmusból fakad.²³ Ahol a szemlélő a különbözőséget az isteni azonosság felé tekintve látszatként értelmezi, ott kérdéses, hogy egyáltalán lehetséges-e szeretet, illetve, hogy végső soron ki kit szeret.²⁴ Ha az individualitás és az Én csak látszat, melytől szabadulni kell, akkor felmerül az istenszeretet jelentésének a kérdése is. Úgy tűnik, hogy e felfogás szerint, az Isten és ember közötti szeretet, mint különbözőek szeretete csak addig lehetséges, amíg az ember a látszat állapotából meg nem szabadul. Az Én-nek a minden-egy isteni valóságban való feloldódásával megszűnik a szeretet lehetősége is.

A vallások és filozófiák egy része nem a látszat, hanem a *tragikus harc* útján járva értelmezi a valóságot és igyekszik elérni az üdvösséget.²⁵ Ez a típusú gondolkodás és a ráépülő életgyakorlat komolyan veszi az eredeti egzisztenciális tapasztalatot a világ és az ember ellentmondásosságáról, belső szétszakítottóságáról, beteljesíthetetlenségéről. Megközelítése szerint maradandóan igaz éppen a sokaság, a különbözőség és az ellentétesség, az ellentétek küzdelme és egymásba-átalakulása. A vallásos magatartás e filozófiai lét-

²⁰ „A megváltás útja a világi különbözőségekről való belső lemondást követeli meg, teoretikusan abban az aktusban, mely mindenben az azonos isteni alapra tekintve néz keresztül; praktikusban abban az aktusban, mely a véges, részleges lét általi megelégtettségéről mond le.” BALTHASAR, H. U. v.: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, 2. Aufl., Einsiedeln 1990, 75.

²¹ Vö. *Pneuma und Institution. Skizzen der Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 327; *Klarstellungen*, Freiburg 1971, 53.

²² Vö. *TD II/1*, 39; *TL II*, 99. Olyan útja ez a megváltásnak, mely nem az egész ember célba jutását kínálja, hanem csak egy részéét, a magasabb rendű szellemi alkotó eleméét. A mulandó és halandó anyagi-testi valóságért vállalt végső elkötelezettség itt eleve értelmetlennek látszik.

²³ Vö. *TD II/1*, 39; *TL II*, 99.

²⁴ BALTHASAR, H. U. v.: *Das Ganze im Fragment*, 75.

²⁵ Uo. 77–80.

szemléletet aztán a tragikumig fokozza. Az ellentmondásos emberi sorssal járó egzisztenciális fájdalmat el kell viselni egy elképzelt abszolútum (istenség, sors) fölényével szembeni ellenállással, hogy maga az ember bizonyuljon végső, abszolút nagyságnak. Az emberi létezés valódi mélységét és isteni nagyságát a tragikus sors magára vállalása, a feloldhatatlan ellentmondások és a velük járó fájdalom hősieles elviselése adja. Azzal, hogy az ember igent mond az ellentmondásos létre, és bátran elvállalja saját belső szétszakítottságát, bár nem képes magát az ellentmondást és a szétszakítotttságot megszüntetni, mégis önmagában mintegy egységpontot alakít ki, ő maga fölébe kerekedni látszik az ellentétek sokaságának. Balthasar ehhez a típusú vallásossághoz sorolja a görög tragédiákban megjelenő emberi magatartások egy részét, a germán hősi világ alakjait, a gnosztikus-manicheista dualista rendszereket, Herakleitosz és Nietzsche gondolatvilágát.²⁶

Balthasar úgy látja, hogy a vallásos filozófia története a Parmenidész és Herakleitosz felfogása, a látszat és a harc útja közötti dialektikus mozgás története – valódi szintézis nélkül. A látszat útja csak a különbözőségek pozitívitásának tagadásával, a tapasztalatban adott ellentétek és a végesség komolyan vételének kikerülésével képes az egységet elgondolni, a világot az Abszolútumra visszavezetni. A harc útja csak a mindent megalapozó, végső egységről való lemondás árán képes maradéktalanul komolyan venni a végest a maga ellentmondásaival, és pozitív értelmet adni a sokaságnak, különbözőségnek. A látszat útja az ellentmondásokat a pusztá tudásban oldja fel; a harc útja az ellentmondásokat tragédiává fokozza és megmerevíti, az embert pedig tragikus hőssé teszi anélkül, hogy igazi beteljesedést kínálna neki. Úgy tűnik, hogy mindegyik vallásos út kudarcra végződik, mert csak a legalább ugyanolyan jogos alaptapasztalatot, belátást vagy kíváncsalmat érvényre juttató másik út rovására tudja az abszolútnak vélt valóságot elérni. Jóllehet bizonyos másodlagos elemek keveredhetnek egymással, de az ellentétes értelmezések valódi szintézise nem jön létre.²⁷

3.1.2 Kiút az apóriákból a Szentháromság hitének fényében

A két vallásos út zsákutcájának felismerése pozitív tanulsággal jár a helyes isteneszme lényegi elemeinek előzetes körvonalazásához. Ennek értelmében el kell utasítani az Abszolútum megkülönböztetés nélküli egységként való elgondolását, s helyette a különbözőségben megvalósuló egységet kell állítani Istenről. Csak akkor látszik elgondolhatónak a ténylegesen különböző sokféle létező visszavezetése az abszolút Egybe és következőképp a valós különbözőségben fennálló sokaság előzetes eredete az abszolút Egyből, ha az Abszolútum már önmagában nézve is egységben létező differencia és a differenciában fennálló egység. Az átfogó Egynek a különbözőség mozzanatát kell hordoznia azonosságra csorbulása nélkül, csak így értelmezhető megfelelően az Istentől különböző világ eredete Istentől. A Szentháromság titkának keresztény hite képes bölcséletileg is helyesen megvilágítani Isten és a világ viszonyát, amennyiben megvallja az Atya, a Fiú és a Szentlélek különbségének és az isteni lényegben való azonosságának az egységét. A keresztény teremtéshit szerint a Szentháromság Isten a világ teremtője, mely azt is jelenti, hogy a világ eredete a különbözőség és az azonosság egységeként értett létteljesség. E keresztény hit lehetővé teszi: (1) a véges világ és Isten, valamint a világon belüli létezők egy-

²⁶ „Ellentétben a látszat útjával, mely eredendően akarja kiirtani a szenvedést, s ezért a »szomj«, a vágyakozás megsemmisítésére törekszik, a tragikus harc útja soha nem veszíti el a történelmi valósággal való érzését; nem üres térben-lebegést ígér, hanem mindig arról biztosítja a lábát, mely kőbe ütközik, hogy az igazi valóságba botlik, és abban részesedik.” Uo. 79.

²⁷ Uo. 80.

más közötti különbségének realitásként való elismerését (ellentétben a „látszatelgondolással” az eleai filozófia törekvéseiben, vö. Parmenidész és Zénon felfogása, valamint a maya tan); (2) a véges világ létezői közötti különbségek és a sokféleség pozitivitásként, értéként, az egységgel egyenrangú mozzanatként való kezelését (szemben a sokféleséggel jellemzett világ keletkezését dekadenciaként felfogó monista hanyatlásméletekkel, vö. újplatonizmus); (3) a sokaságot, sokféleséget és különbözőséget is átfogó végső egység állítását az isteni létben (szemben a sokaságot és ellentéteket abszolutizáló és az embert tragikus hőssé emelő, a tragikus harc útját járó filozófiákkal és vallásokkal).

3.2 Transzcendencia és immanencia Isten és a világ viszonyában trinitárius látószögből

A vallások és a filozófiák Isten és a világ viszonyának kapcsán nemcsak az Egy és a sok, hanem a transzcendencia és az immanencia kapcsolatának az elgondolásával is birkóznak. Itt a panteizmus és a deizmus jelentkezik, mint a két ellentétes és zsákutcába torkolló nézet. A keresztény teremtésteológia már filozófiai megfontolások alapján is kimutathatja ezek tévedéseit, a bibliai kinyilatkoztatás fényében pedig még inkább el kell utasítania őket. Mind a filozófiai belátás, mind a szentírási tanítás szerint Isten és a világ kapcsolatára vonatkozóan egyszerre kell állítanunk Isten lényegi különbségét a világtól és bensőséges jelenlétét a teremtésben, valamint megfordítva: egyszerre kell állítanunk a világ lényegi különbségét Istentől és a teremtés átfogottságát Istentől. A teológiai-filozófiai megfontolás azt is megmutathatja, hogy éppen Istennek a világtól való lényegi különbsége teszi lehetővé a legbensőségesebb és egyedülálló jelenlétét a teremtésben, transzcendenciája alapozza meg az immanenciáját. A trinitárius látószögű teremtésteológia az Isten és a világ kapcsolatában jelentkező transzcendencia-immanencia viszonyt magában a szentháromságos létben megalapozottnak igyekszik felfogni, és ezzel hozzájárulhat a panteista és deista tévutak korrigálásához.

A Szentírás alapvető tanítása, hogy a teremtés maga nem isteni, hanem Istennel szemközt áll, alapvető és lényegi a különbség a Teremtő és a teremtmény között. A kulturális-vallási környezettől eltérően, ahol a teremtményt különféle módon szakralizálták és istenítették, Izrael a maga Jahve-hitével egyértelmű igent mondott a világ teremtményi mivoltára és Isten egészen más voltára. A keresztény teremtésteológia elutasította az emanációs eredetelképzeléseket is, mert Isten istensége kerül veszélybe, ha a világ kiáradása szükségképpen, vagy ahhoz kellene, hogy Isten szeretni tudjon. Másfelől a világ önállósága s különösképpen a benne lévő ember szabadsága semmisülne meg, ha egy szükségképpen folyamat átmeneti mozzanatává vagy az isteni szeretet létrejöttéhez használt eszközzé válna. A hagyományos teológiának a panteista tévtanításokat, mint Istent a világtól függővé tevő nézeteket elutasító álláspontját és érvrendszerét a trinitárius teremtésteológia a következő gondolattal egészítheti ki: „A keresztény kinyilatkoztatásban megjelenik, hogy a személyes Isten nem magányos Isten, hanem önmagában hordozza a közösség teljességét. Istennek nincs szüksége arra, hogy teremtsen, ahhoz, hogy legyen számára egy *Te*, mert mindig is személyek közössége. Csak a Háromságos Isten kinyilatkoztatásával jelenik meg Isten teremtői szeretetének a szabadsága a maga teljes radikalitásában, akinek nem volt szüksége arra, hogy közölje önmagát kifelé, hiszen már önmagában ennek az önközlésnek a teljessége.”²⁸

²⁸ LADARIA, L. F.: *Introduzione alla antropologia teologica*, in *Introduzione alle discipline teologiche* 8, Roma 1992, 51.

A világ szakralizálásának vagy emanációs eredetének panteisztikus nézeteivel szemben másik szélsőségként jelentkezik az Isten-világ viszony deista megközelítése. A zsidó misztika (Kabbala: Isaak Luria) és nyomában a keresztény misztikának (Bengel, Oettinger, majd a protestáns kenóziskrisztológia és bizonyos hatás Nicolaus Cusanusnál, Schellingnél és Kierkegaardnál) egy hagyományszála a végtelen Isten és a véges világ viszonyának elgondolása során Isten önkorlátozásának eszméjét dolgozta ki (zim-zum). Eszerint a világ teremtése nem más, mint Isten visszahúzódása, mindenhatóságának korlátozása azért, hogy a világ önálló léte a teremtmények saját tevékenységével s a szabad ember létrejöhesse. Gisbert Greshake megállapítja, hogy Isten visszahúzódásának és mindenhatósága korlátozásának zsidó-rabbinikus és a keresztény misztikában is lecsapódó eszméje a teremtés önállóságát és az ember szabadságát biztosítandó figyelemre méltó mozzanatot tartalmaz, de egyúttal újabb kérdéseket is felvet. Ha a világ Isten visszahúzódásának, hatalma önkorlátozásának nyomán keletkezik, mint valami olyan önálló „terület”, ahol Isten nincs jelen, ahol nem érvényesül az ő hatalma, akkor Isten és a világ mint két egymás mellett létező állnak szemben egymással. Voltaképpen minden deista jellegű istenképnek ez a meghatározó vonása: Isten transzcendenciája világon kívüliségre degradálódik a teremtmény önállósága érdekében.²⁹

Ez azonban felettébb problematikus elképzelés, mely Isten istenségét csorbítja. Az a végtelenség, melyet egy véges korlátoz, már nem végtelen. A végtelen csak akkor valóban végtelen, ha nem a végessel ellentétesként, azzal szembeállítva gondoljuk, hanem a végest is mindenestül átfogóként.³⁰ Isten transzcendenciája nem megszünteti, hanem éppen lehetővé teszi a világ Istenben való jelenlétét és Isten jelenlétét a világban. Az önálló világ teremtésének a gondolatát akkor lehet elégségesen megalapozni az isteni mindenhatóság csorbítása nélkül, ha az önállóság biztosítása, a „másiknak téradás” már eleve az örök isteni élet dinamikájához tartozik. Nos, Greshake szerint a trinitárius teremtésteológia éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a teremtő cselekvés nem valami teljesen idegen és új dolgot igényel Istentől, amelynek az ősképe úgyszólván ne lenne meg magában a szentháromságos életben. Az egy Isten tökéletes szeretet életében az isteni személyek legbensőbb sajátosságuknál fogva olyanok, hogy maguk „mellett” helyet biztosítanak. A „téradás” a szeretet lényegéhez tartozik. Ha a másik isteni személyre mondott „igen”, a neki önálló „téradás” a Háromságos Isten lényegéhez tartozik, akkor a világnak önállóságot, teret adó teremtő aktus sem mindenhatóságának a korlátozása és visszavonása által valósul.³¹ Így nem a „zim-zum” deista eszméje, hanem a szentháromságos képes a teremtés önállóságát érthetővé tenni. A Szentháromság-Isten már önmagában, isteni lényegéből kifolyólag téradás mások számára, mindenekelőtt az isteni személyek „másika” számára, s aztán szabadon a teremtés „egészen másika” számára is. A teremtés nem Isten visszavonulása, eltávozása, távolsága, hanem ellenkezőleg: bevonás, közelség, részesezni engedés az isteni élet dinamikájában.

²⁹ Vö. GRESHAKE, G.: *Der dreieine Gott*, 231–232.

³⁰ Vö. HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, 126, 132 köv.

³¹ A deista „önkorlátozás” gondolattal szemben hangsúlyozza Greshake: „Istenben a személyek tehát legbensőbb mivoltuknál fogva úgy vannak, hogy teret biztosítanak maguk mellett. A téradás a szeretet lényegéhez tartozik: egyik isteni személy sem sajátítja ki »magának« az egész létet, hanem elfogadja és adja, s így teret ad a másik személyeknek. Ha mármint egy ilyen »tér« a szentháromságos Isten lényegéhez tartozik, akkor nem mindenhatóságának a visszavétele vagy korlátozása révén kell e teret megalkotnia ahhoz, hogy a teremtésnek egyáltalán »helyet« jelölhessen ki.” Greshake, G., *Der dreieine Gott*, 232.

A transzcendencia és az immanencia pólusai egymással való összetartozásának alapját a szentháromságos teremtésteológia tudja megvilágítani. Greshake hangsúlyozza, hogy amint a teremtett világ Istennel szemközti más-léte, lényegi különbsége a Fiúnak az Atyától való személyi különbségén alapul, úgy a teremtett világnak az Istenben való benne-léte, illetve Istennek a teremtésben való benne-léte, a Lélek Atyát és Fiút összekötő és egyesítő létében alapozódik meg. A Teremtő-teremtmény viszonyban jelentkező transzcendencia és immanencia tehát a szentháromsági személyek közötti sajátos különbségekben és a közöttük lévő egységben gyökerezik. Isten egy tőle lényegileg különböző, vele szemközt-lévő, önálló léttel rendelkező világot teremt a Fiúban, és ebbe a teremtett világba bocsátkozik bele a Lélekben, és mégis fölötte marad, mint Atya. A szentháromságos teremtésfogalom összeköti a Teremtő és a teremtmény közötti alapvető különbségről vallott meggyőződést a teremtésnek a háromságos Isten életében való részeseződésének a gondolatával, összeköti a teremtés Istennel szembeni önállóságát és meghatározottságát (szekularitás) Isten világban való benne-létével (szakralitás), megvilágítja Isten együttes transzcendenciáját és immanenciáját.

Hans Urs von Balthasar Hegel monisztikus rendszerével és modalizmusra hajlamos szentháromság-értelmezésével vitatkozva még Greshakénál is erőteljesebben kiemeli, hogy Isten és a világ lényegi különbsége az Atya és a Fiú közötti reális elváltsottságon (*Trennung*), különbségen, személyi differencián alapul. Balthasar felfogásában az isteni lényeg azonos az abszolút szeretettel, az Atya istenségével, mint önmaga maradéktalan közlésével, melynek nincs önmagán kívüli alapja, azaz „*principium sine principio*”. Ez az Atya önmagát ajándékozó örök és eredendő kenőzisa, abszolút lemondás arról, hogy egyedül birtokolja az isteni lényeket.³² Az Atya fenntartás és visszatartás nélkül ajándékozta önmagát, de nem veszíti el önmagát az ajándékban, hiszen éppen ebben az önoadaadásban van istenségének lényege. Itt, az Atya maradéktalan önátadásában mutatkozik meg Isten végtelen „mindenhatósága” és „erőtlensége”, mindent oda tud adni, s nem tud másként Isten lenni, mint ebben az öskenőzisan. Az Atya ilyen értelmű „önkiüresítése” végtelen különbözőséget, reális másságot tételező aktus, melynek gyümölcse a Fiú mint második isteni személy. Az Atya istenségét úgy tudja adni, hogy a Fiú azt nem pusztán kölcsönbe kapja, hanem vele egylényegűen birtokolja.

Balthasar értelmezése szerint ez Isten önmagától való felfoghatatlan és felülmúlhatatlan „elváltsottsát” (*Trennung*) jelenti, s ezen a legdőntőbb differencián belül gondolható el minden egyéb különbség, így a világ létrejötte, teremtése is. A Fiú sem másként birtokolja az ajándékba kapott istenséget, mint az Atyától jövő mindenhatóság és hatalomnélküliség egységének a módjában. A fiúi elfogadás egyszerre jelenti az egylényegű istenség ajándékára mondott örök hálát, eucharisziát és a maradéktalan ön-odaadottságot. A világ teremtésének „helye”, lehetőségi feltétele és isteni ősmintája így a Fiú Atyától való örök születésében, az Atya és a Fiú különbségének tételezésében van. A teremtett világ kezdetétől a Fiúhoz tartozik, az ő fiúságának kegyelmi követésére rendelt, a Fiúban foglalható össze és vezethető el az Atyához. Az Atya és a Fiú kenőziséből származik a Lélek mint az Atya és a Fiú közös „mi”-je, aki a végtelen differenciát fenntartva megpecsé-

³² Ebben a szakaszban a *Theodramatik III*, (Einsiedeln 1980, 297 köv.) alapján igyekszünk röviden ismertetni a balthasari trinitológiának a teremtésteológia megértése szempontjából nélkülözhetetlen gondolatait. A Szentháromság misztériumának balthasari megközelítését és az öskenőzisz fogalmát jól bemutatja többek között KRUPPA, T.: „Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasar teológiájában”, in *Athanasiana* 13 (2001) 143–181 (különösen a 169–177 terjedő rész) tanulmánya. A témához lásd még: Marchesi, G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, in *Biblioteca di teologia contemporanea* 94, Brescia 1997, 516–535.

teli, s mint kettejük közös Lelke át is hidalja. A Lélek az Atyában és a Fiúban azonos önküresítést tanúsítja, beteljesíti, és nem akar lenni más önmaga számára, mint az Atya és a Fiú közötti szeretet kinyilvánítása és odaajándékozása. Ebben áll a Lélek öskenőzisa. Az isteni életnek ez a szentháromságos örök kenőzisa teszi lehetővé Isten kenőzsisát a világ felé, melynek első mozzanata a teremtés, majd a szövetségkötés, a Fiú megtestesülése és a húsvéti misztérium.

Pannenberg a Fiú Atyától való örök önmaga megkülönböztetésében látja megalapozva a teremtményi más-létet. Ha Jézus örök fiúsága felismerésének noétikus alapja Jézusnak az Atyától való sajátos önmaga megkülönböztetése, akkor az örök Fiú Atyától való önmegkülönböztetése kell, hogy a teremtményi létnek a Teremtőtől való különbségének az ontológiai alapja legyen.³³ Az örök Fiúnak az Atyával való kapcsolatában kell megalapozódnia az isteni élet egységéből a teremtményi létezés formájába való kilépésének a lehetősége. Éppen a Fiú Atyától való önmaga megkülönböztetésében alapozódik meg Pannenberg szerint az a lehetősége, hogy fiúságát a teremtményi lét Istentől való különbségében is meg tudja élni, mely véges létet magára véve Teremtőjeként is megdicsőíti az Atyát. A teremtés úgy jelenik meg, mint a Fiú önmagát az Atyától megkülönböztető szabadságának kifejezése, az atyai jóság szabadságának, mely igent mond a Fiúban egy, az Istentől különböző teremtés lehetőségére és létére, s végül a Szentlélek szabadságának, aki az Atyát és a Fiút a szabad egyetértésben összeköti.³⁴ Amint a szentháromságos életben a Fiúnak önmagát az Atyától megkülönböztető aktusában van az Atyával való Szentlélek általi egységének a feltétele, úgy a teremtmények is Istentől való különbségük által ráutaltak Teremtőjükre és egymástól való különbségeik révén egymásra. Míg a teremtmények Istennel szembeni önállósága és tőle különböző léte a Fiú Atyától való önmaga megkülönböztetésén alapszik, addig a teremtmények Istennel való közösségének és Isten életében való részesedésének princípiuma a Szentlélek, aki a Fiú és az Atya egységének is a köteléke.

Moltmann szerint Isten és a világ lényegi különbségéről, Isten transzcendenciájáról és a világ világiságáról szóló bibliai üzenet félreértése nagymértékben hozzájárult az ökológiai krízishez vezető nyugati civilizáció kialakulásához, ezért az ökológiai teremtésteológia feladatának tartja Isten immanenciájának előtérbe állítását. A Lélek által Isten jelen van a világban és a világ Istenben. Végző soron a szentháromságos személyek kölcsönös és teljes egymásban-léte (perichorézis), a különbségüket meg nem szüntető egysége az alapja Isten és a világ egységének és lényegi különbségének, Isten transzcendenciájának és immanenciájának.³⁵

3.3 Az evolúció értelmezése a trinitárius teremtésteológia távlatában

Gisbert Greshake az evolúciós folyamatot Teilhard de Chardin „teremtő egyesítés” gondolatának az átvételével a következőképpen írja le.³⁶ A fejlődés leegyszerűsített formában megfogalmazva azt jelenti, hogy a világmindenségben semmi nincs, ami nem egy olyan folyamatból jött volna elő, amelyben a kevesebből több lett, mégpedig úgy, hogy az új a már korábban meglévő több elem és tényező új szintéziséből állt elő. Ez az új

³³ Vö. PANNENBERG, W.: *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 36.

³⁴ Uo. 45.

³⁵ Vö. MOLTMANN, J.: *God in Creation*, Minneapolis 1985, 16.

³⁶ GRESHAKE, G.: *Der dreieine Gott*, 267–277.

egység egyúttal differenciáltabb is, azaz egyértelműbb, a más létezőktől jobban megkülönböztetett és körülírt formával rendelkezik. Az új egység differenciáltabb befelé, saját építőelemei és tényezői felé, de ugyanakkor kifelé, más egységformák felé is. Az evolúciós folyamatban keletkező ezen mindig új, komplexebb egységekkel együtt új játék-lehetőség-terek alakulnak ki az ismét új számára. Ezekből megint csak új egységek nőhetnek ki, amelyek különbözőségben és individuális formában növekszenek, egyúttal azonban kommunikációs és alkalmazkodási képességben is. Az evolúció folyamatát tehát egészében és minden fókán két alaptényező határozza meg: (1) az egyszerűbb, általánosabb formákból mind komplexebb és egyedibb, azaz differenciáltabb formák keletkeznek; (2) a formák magasabb különbözőségi fokának a kapcsolatrendszer, kommunió és kommunikáció magasabb foka felel meg. Így a fejlődési folyamat a mind különbözőbb formák növekvő egységesüléseként áll előttünk. Ráadásul ez a fejlődő folyamat a világon belüli létezők öntevékenysége révén bontakozik ki. Az önszerveződés leírása azonban még nem magyarázat ennek a folyamatnak a létrejöttére, sem pedig arra, hogy miként lehetséges, hogy a tévedések és zsákutcák ellenére és rajtuk keresztül a fejlettebb formák irányába felfelé emelkedő tendencia jut érvényre egészen az emberig. Greshake arra vállalkozik, hogy Chardin krisztológiai értelmezését részben felhasználva, de egyben azt ki is szélesítve, trinitárius látószögbe helyezze az evolúciót.

Szerzőnk bizonyos analógiákra mutat rá, melyek a szentháromságos élet és az evolúció megvalósulása között található. Ahogyan a Háromságos Isten saját életét, mely a legteljesebb kommunió és kommunikáció élete, maga foganatosítja, úgy a teremtés is a saját életét maga valósítja meg, persze véges, Istentől lehetővé tett és hordozott módon úgy, hogy ami Istenben tökéletes és páratlan módon van meg, az a teremtésben Istentől ajándékozott erőből és korlátozott módon valósul meg: a kommunió és a kommunikáció.³⁷ Ily módon a teremtés öntevékenység által megvalósított kibontakozás folyamata bizonyos értelemben hasonló, analóg az önmaga által foganatosított isteni létmegvalósításhoz, az *actus purushoz*, de természetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni a lényegi különbségeket sem, hiszen az isteni aktusban nincsen változás, idő, és tisztán saját maga a forrása.

Az öntevékenység mellett a struktúrák komplexitásának és differenciáltságának a növekedése is értelmezhető trinitárius távlatban. Az egymástól egyre inkább különböző és egyre egyedibb formák evolutív kialakulásának mintáját és isteni alapját a Fiú létében lehet megragadni. A szentháromságos életben ugyanis az Ő léte jelenti az első különbség létrejöttét, az Atyától valóban különböző, saját felcserélhetetlen léttel rendelkező másik személyt.

Az isteni életaktushoz való hasonlóság harmadik mozzanata, hogy a teremtés fejlődés leképezi a háromságos életben a Lélek működése által megtalálható „tüllendülést”. Az isteni élet ugyanis nem egy örök statikus most pillanatban valósul, hanem a mindig újbán, túlcserélésben, túláradásban. Amennyiben a teremtés levést az állandó önmeghaladás és az új variációk kibontakozása jellemzi, annyiban az isteni túllendülés véges képmásának bizonyul. A Szentháromságban az isteni élet kölcsönös közvetítésének az örök eseménye zajlik, mégpedig úgy, hogy a személyek különbségei egyúttal az egység (lényegegység) legmagasabb formáját alkotják. A teremtés levésnek sem lehet tartalmában más célja, mint ez: kölcsönösen életet közvetíteni egymásnak, mégpedig úgy, hogy e folyamatban a növekvő különbözőségek egyúttal az egység és az össze-

³⁷ Uo. 179-218.

kapcsoltság magasabb formáihoz vezessenek. Ha nagyobbak lesznek a különbségek a „Fiúban”, nagyobb lesz az egység a „Lélekben”, mindkettő az Atyától jövő adomány erejében. „A világon belüli levés az Istenben lévő örök történet képmása, amely történet (...) azonos az örök léttel” – idézi Greshake Balthasar gondolatát.³⁸

Greshake szerint nem pusztán arról van szó, hogy bizonyos hasonlóságok fedezhetők fel az evolúciós folyamat tényezői és a szentháromságos élet között. Az isteni személyek sajátos létezése nem csupán ősmintája a világ evolúciójának, hanem az Atya, a Fiú és a Szentlélek cselekvő személyek, akik transzcendens okokként tevékenykednek a világ kibontakozásában. Cselekvésük mégsem jelent beavatkozást a teremtményi folyamatokba, hanem olyan transzcendens okság, mely lehetővé teszi a fent jelzett evolúciós mozzanatok megvalósulását. Az Atya az aki mint az isteni életben az eredet nélküli eredet, a semmiből való teremtést kezdeményezi, képesíti a teremtményeket öntevékenységre és önszerveződésre, s az evolúciós folyamatot a beteljesedésre irányítja. A Fiú az, aki mint a szentháromságos életben a másság és meghatározottság princípiuma okozza a fejlődés folyamatában a mind nagyobb differenciálódást és a maradandó formák mind nagyobb egyediesülését. A Szentlélek az az isteni személy, aki mint a szentháromságos életben a túllendülés és az egység princípiuma, a teremtményi túllendülést biztosítja az új, komplexebb és magasabb formák felé, és ezek mind magasabb egysége, valamint kommunikációs képessége irányába.³⁹ Az isteni személyek mindegyike saját személyi létének megfelelően cselekszik az evolúcióban, ám mindig együttműködve a másik két isteni személlyel és magukkal a teremtményekkel. A Szentháromságtól képesítve és hordozva a teremtés arra rendeltetett, hogy együttműködjék az isteni életben való részesezés megvalósulásán az evolúció révén is mindinkább a Szentháromság titkának képére formálódva.

Moltmann ökológiai teremtésteológiája a teremtés pneumatológiai dimenzióját nemcsak a teremtő Isten világbeli immanenciájával, hanem az evolúcióval kapcsolatban is hangsúlyozza. Isten Lelkét úgy mutatja be, mint az anyag és az élet kreativitásának, az öntranszcendenciának és az evolúciónak a princípiumát, aki új lehetőségeket teremt, melyekben az anyag és az élő organizmus új szerkezeteit elővételezi. A Lélek ugyanakkor az együttműködés és a kommunió életét teszi lehetővé azzal, hogy kölcsönös egymásra vonatkozást és együttcselekvést hoz létre. Továbbá a Lélek az egyediesülésnek és a differenciálódásnak, valamint a közös jövőbeli beteljesedésre nyitottságnak és irányultságnak is a munkálója. Az evolúció moltmanni értelmezésének sajátossága a krisztológiai szempont háttérbe szorítása.⁴⁰

Ezzel szemben Pannenberg összeköti a pneumatológiai és a krisztológiai dimenziót. Teilhard de Chardin meglátását követve az élet egyre komplexebb és bensőségesebb formáinak evolúciós sorát úgy tekinti, mint a teremtményeknek az isteni életben az életadó Lélek tevékenysége által megvalósuló, növekvő intenzitású részesezésének a kifejeződését. Az isteni életben való részesezés abban a mértékben valósul meg, amilyen mértékben a teremtményekben az Istentől való önmegkülönböztetés, azaz a fiúság ala-

³⁸ TD IV, 59.

³⁹ Hasonló gondolatot fogalmaz meg Francesco Lambiasi is a Szentlélekről írt monográfiájában, amikor így fogalmaz: „A folyamatos teremtés eszméje magában foglalja Isten részéről az ő Lelkének folyamatos közlését, aki energiaként és dinamizmusként nemcsak mozgatja a teremtmények cselekvését, hanem átjárja, élteti és felemeli oly módon, hogy lehetőségeiket meghaladó eredményt érjenek el.” Uő, *Lo Spirito santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, in Corso di teologia sistemática 5, Bologna 1987, 316.

⁴⁰ Vö. MOLTSMANN, J.: *God in Creation*, 100.

kot ölt. Így a Szentlélek működése a teremtésben kezdettől a Fiú megtestesülésére irányul, amely a bibliai tanúságtétel szerint különös módon is a Szentlélek műve, s amelyben a teremtés beteljesedésre jut az ember istenképűségének tökéletes megvalósulásával.⁴¹

Pannenberg teremtésánában és evolúciófelfogásában (de már ezt megelőzően szentháromságtanában is) sajátos vonás a természettudományos „erőmező” fogalom filozófiai implikátumának pneumatológiai értelmezése.⁴² Ebben a megközelítésben a Szentlélek teremtést célba juttató, beteljesítő tevékenysége a természetben lejátszódó folyamatok dinamikájának „erőmező” módjára működő princípiumaként jelentkezik.⁴³ A fizika tér-időbeli erőmező fogalmát (Faraday) arra használja fel Pannenberg, hogy ennek segítségével értelmezze a nyitott rendszerek és az élet öntranszcendenciáját a környezet és a jövő felé. Szerzőnk a Szentlélek tevékenységét a teremtett világban úgy fogja fel, mint amelynek lényege a különbözőek összekötése, közösségének kialakítása. A Szentlélek működése így leírható annak a „dinamikus mező”-nek a teológiai fogalmával, mely a teremtmények jövőre irányuló öntranszcendenciáját, új és tökéletesebb formák kialakulását, valamint ezek jövőbeli közösségét lehetővé teszi. Ez a teológiai fogalom hasonlóságot, de nyilvánvalóan különbségeket is mutat a fizika erőmező fogalmával. Pannenberg kiszélesíti és ontologizálja ez utóbbi fizikai fogalmat, megalkotja a jövőbeli események lehetőségének egyetemes erőmezője filozófiai fogalmát, mely megalapoz minden egyes fizikai erőmezőt. Ez az ontológiai fogalom (a lehetséges jövő erőmezője) közvetít aztán a fizikai és a teológiai erőmező fogalom között: a Szentlélek cselekvése révén nyitott az evolúció a magasabb beteljesedésre és az új természeti események megtörténésére. „A jövőnek, mint a lehetőség mezejének teremtői erejében nyilvánul ki az isteni Lélek dinamikája a teremtésben.”⁴⁴

3.4 Hagyományos teremtésteológiai fogalmak trinitárius áthangolása

3.4.1 A Fiú örök születése mint a teremtés aktusának intratrinitárius „helye”

A trinitárius teremtésfelfogás módosítja a hagyományos, jobbára skolasztikus terminológiát és szemléletmódot a Szentháromság és a teremtés titkának kapcsolatára vonatkozóan. A korábbi, bevett szóhasználat különböztetett Isten befelé és kifelé, szükségszerű és szabad aktusai között. Az intratrinitárius személyi aktusokat (Fiú születése, Szentlélek eredése), valamint Isten önnön lényegére vonatkozó esszenciális aktusait (önmegismerés, önszeretet) *ad intra* és szükségképpen aktusoknak tekintette. Ezzel szemben az *ad extra*, azaz az Istentől különböző világra irányuló aktusokat (teremtés, megváltás, megszentelés) szabad aktusoknak nevezte. Az *ad intra* és *ad extra*, valamint a „szükségképpeni” és „szabad” megkülönböztetése elsősorban a panteizmus elleni védekezést szolgálta. A megújított trinitárius teremtésteológia képviselői, mint Greshake, Balthasar, Pannen-

⁴¹ PANNENBERG, W.: *Systematische Theologie II*, 48 köv.

⁴² A teremtésteológia és a természettudomány módszertanilag önálló, kijelentéseik azonban ugyanarra a jelenségre más-más szempontból irányulva a filozófiai reflexió segítségével egymásra vonatkoztathatók és konvergenciát mutathatnak. Egyfelől Pannenberg amellet érvel, hogy nagy körültekintéssel lehetséges és kívánatos is lehet természettudományos fogalmak áttemelése a teológiai reflexió területére, amennyiben ez elősegíti a sajátosan teológiai állítások koherenciájának biztosítását. Kifejezetten teológiai indokoknak kell szólniuk egy ilyen típusú alkalmazás mellett, mely egyúttal mindig az átvett természettudományos fogalom bizonyos mértékű jelentésmódosulásával is jár. Uo. 103 köv.

⁴³ Uo. 96–123.

⁴⁴ Uo. 118.

berg is szükségesnek tartják az immanens és az üdvtörténeti Szentháromság, azaz a *theologia* és az *oikonomia* határozott megkülönböztetését. Ezt azonban úgy teszik, hogy részben új terminológiát használnak az új személelmódnak megfelelően.

Közös újdonság e szerzők szóhasználatában, hogy kerülük a „kifelé” és „befelé” szavak alkalmazását. Ha Isten a lét teljessége, akkor rajta kívül csak a „semmi” lehet, de nem a világ. A deista felfogás elvét Isten transzcendenciáját, amikor a világ Istenen kívüliségéről és Isten világon kívüliségéről beszél. A „minél transzcendensebb, annál immanensebb” axióma a trinitárius teremtésteológiában abban a sokszor hangsúlyozott megfogalmazásban konkretizálódik, hogy a világ, a teremtés „helye” a szentháromságos személyek egymás közötti kapcsolatában, tehát magában a Szentháromság–Egy–Isten életében van. Az Atya és a Fiú közötti személyi differencia – mely a másinak teret adó aktus (Greshake) vagy az Atya öskenézisa és a Fiú tőle való elválasztottsága (Balthasar), vagy a Fiú Atyától való önmaga megkülönböztetése révén áll fenn (Pannenberg) – alapozza meg és fogja át Isten és a világ lényegi különbségét s a teremtménynek a Teremtőhöz képest más-létét. Az intratrinitárius differencia a lehetőségi föltétele és alapja az Isten és a világ, valamint a világon belüli létezők közötti különbségek fennállásának, megfelelő értelmezhetőségnek és pozitív értékelésének.

3.4.2 A teremtés szabadsága mint a szentháromságos lét alapvető ingyenességből fakadó ingyenesség

Balthasar a szabadság és a szükségszerűség szembeállítását sem tartja mindenestül kielégítőnek, s helyettük szívesebben használja az ingyenesség kifejezést. Istennel kapcsolatban a szabadság nem lehet önkény vagy pusztán végtelen választási lehetőség, a szükségszerűség pedig nem lehet külső vagy belső kényszer. Mivel Isten az abszolút szeretet,⁴⁵ ezért szabadsága a szeretet szabadsága, „szükségszerű” aktusai pedig a szeretet szabad aktusai. Isten abszolút szeretetében, mely azonos az isteni lényeggel, és nincs önmagán kívüli alapja, szabadság és szükségszerűség egybeesnek.⁴⁶ Az „ingyenesség”-fogalom Balthasarnál voltaképpen a szabadság és a szeretet egyeredetűségét fejezi ki: a szabadságból fakadó szeretetet és a szeretetből fakadó szabadságot. A szükségszerűség és szabadság fogalompár helyett Balthasar a belső, isteni, szentháromságos élet alapvető(bb), végső ingyenessége (Fundamentalehre, letzte Gratuität) és a teremtés – tehetjük mi hozzá: levezetett, megalapozott – ingyenessége között különböztet. A teremtés ingyenessége többet jelent, mint pusztán nem-szükségszerűséget, kényszermentességet vagy tetszőleges választási lehetőséget. Az isteni szabadság végtelen lehetőségei a teremtésre nézve mindig a már megvalósított, örök isteni szeretet életén belüli szabad lehetőségek.⁴⁷ Véleményünk szerint a Szentháromság belső életére, az immanens eredésekre alkalmazott „alapvető ingyenesség” balthasari kifejezés következetes és szerencsés, mert használatával elkerülhető a természeti szükségszerűség/szabad akarat rossz alternatívája. Ha az isteni lényeg az abszolút szeretet, akkor Isten belső élete, mint az isteni személyek eredésének örök eseménye, nem jelenthet sem a szabadság és akarat ellenére vagy anélkül megvalósuló természeti szükségszerűséget, sem az akaratnak a merőben választási lehetőségét, netán szeszélyességét. Az abszolút szeretetből szabadon és mégis egyértelmű magától értetődőséggel, vég-

⁴⁵ TD IV, 58; TL II, 127.

⁴⁶ TD IV, 72.

⁴⁷ „Ennek a könyvnek az egész gondolatmenete annak megmutatására törekedett, hogy az isteni szabadság végtelen lehetőségei mind a szentháromságos különbségeken belül vannak, s így a szabad lehetőségek Istennek mindig megvalósított örök szeretet-életén belül vannak ...” TD IV, 465.

érvényesen következnek az isteni eredések örök aktusai. Istenben számunkra felfoghatatlan módon egybeesik a szeretet szabadsága és szükségszerűsége. A patrisztikus tradíció ezzel kapcsolatos mondanivalóját, melynek nézetünk szerint Balthasar „ingyenesség” fogalma is örököscse, Luis Ladaria sommás megállapításával így összegezhettük: „Isten úgy van, ahogy lenni akar (szabadság), de úgy akar lenni, ahogy van (szükségszerűség)”.⁴⁸

Balthasar nagyon helyesen megkülönbözteti az isteni élet immanens eredési aktusainak alapvető vagy végső ingenységét a teremtés aktusának ingenységétől. Az immanens eredések aktusai éppen azért nevezhetők alapvetően és végső módon ingyeneseknek, mert másra vissza nem vezethetők. A teremtés ezzel szemben úgy ingyenes aktus, hogy a Szentháromság belső életében alapozódik meg, s abból semmiképpen sem következik szükségszerűen. A teremtés ingenysége semmiféle szükségszerűséget nem foglal magában, s nem esik vele egybe. A teremtés ingenységének és intratrinitárius megalapozásának balthasari elgondolása, véleményünk szerint, alkalmas arra, hogy elkerülje mind a teremtés szükségszerűségének panteista állítását, mind az isteni teremtő aktus szeszélyességének, önkényességének gyanúját, mely utóbbira legalábbis okot adhat az Isten-világ viszony nominalista megközelítése.

3.4.3 A teremtés, mint az isteni személyek dicsőségét növelő ráadás-ajándék

Az I. Vatikáni Zsinat szerint Isten nem saját boldogságának megszerzése vagy növelése érdekében teremtette a világot, hanem azért, hogy tökéletességét kinyilvánítsa a teremtményeknek adott javakon keresztül. Az ötödik kánon még hozzáteszi ehhez, Isten a világot saját dicsőségére teremtette.⁴⁹ A hagyományos értelmezés szerint az „Isten dicsőségére” kifejezés Isten szempontjából azt jelenti, hogy a Teremtő a teremtményen keresztül kinyilvánítja saját tökéletességét a teremtményeknek juttatott jótéteményeken keresztül, s így megdicsőül (külső, kinyilvánított dicsőség). A teremtett világ s főként az ember szempontjából pedig azt jelenti, hogy a teremtés műve arra rendeltet, hogy megdicsőítse Istent, s így érje el saját boldogságát, beteljesedését (Isten megdicsőítése a világ és az ember részéről, mint formális dicsőség). A panteizmussal és a szemiracionalizmussal szemben megfogalmazott tanítóhivatali kijelentésnek ez az értelmezése azonban sugallhatja azt a gondolatot, hogy Isten számára a világ teljesen jelentőség nélküli, végső soron fölösleges. Balthasar ezen a ponton is az „Isten dicsősége” kifejezés újraértelmezésére törekszik, amikor a teremtés isteni motívumának tárgyalását a trinitárius teremtésteológia tágasabb és mélyebb kontextusába illeszti. Szerzőnk a teljesen ingyenes teremtés motívumát összefüggésbe hozza Isten belső dicsőségével, s úgy tekinti a világ teremtését, mint az isteni személyek egymást kölcsönösen, mind jobban (je-mehr) megdicsőítő szeretetaktusában jelentkező ráadás-ajándékot.⁵⁰

⁴⁸ LADARIA, L. F.: *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2004, 60. A szerző Athanasziosz, Nazianzoszi Gergely és Ágoston írásaiból vett szövegeket idéz, melyek a Fiú Atya általi nemzése természetszerűségének, illetve akaratlagosságának kérdését mérlegelik az arianusokkal folytatott vita kontextusában. Az atyák egyöntetű állásfoglalása szerint a Fiú az Atya lényegéből születik, de nem akaratlanul vagy akarati beleegyezés nélkül. Ahogyan az Atya akarja saját hüposztaszisztát, úgy akarja a Fiút is, aki az ő saját lényegéből való. Vö. ATHANASZIOSZ, *Contra Arianos*, III, 66 (PG 26, c.451); SZENT ÁGOSTON, *De Trinitate*, XV, 20, 38.

⁴⁹ „Hic solus verus Deus bonitate sua et 'omnipotentis virtute' non ad augendum suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandum perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur ...” (DS 3002). „Si quis ... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit: an.s.” (DS 3025).

⁵⁰ „A teremtés ingenységét (mely nem-szükségképpeniségét is jelenti) a belső isteni élet sokkal alapvetőbb ingenységére alapozzuk, távolartva azonban a teremtésben megnyilvánuló *gloria Dei*-től az isteni szolipszizmus minden gyanúját: a teremtmények belső részvétele a szentháromságos életben az isteni személyek egymás közötti belső ajándékává lesz, mellyel a pusztán külső „megdicsőítő” minden látszatát meghaladjuk.” *TD IV*, 464.

A világ Isten számára is jelent valamit, sőt fontos, noha nincs szüksége rá létejlenségé eléréséhez. A világ akarása az Atya részéről nem más, mint tökéletes saját önelajándékozásához (öskenózisának), vagyis a Fiú nemzésének aktusához illeszkedő mozzanat: a tökéletes ajándékhoz csatolt „ráadás-ajándék”.⁵¹ A teremtés atyai terve és szándéka ebben az értelemben egészen a Fiú megdicsőítését szolgálja.⁵² Noha a teremtés ajándéka nem tudja kiegészíteni az Atya tökéletes önelajándékozását a Fiúnak, mintha ez utóbbiból valami is hiányozna, mégis Karl Joseph Wallner megfogalmazása szerint: „... az ajándék ráadás jellege az Atya abbéli szándékában van, hogy a véges világ révén a Fiú iránti nemző szeretetének különös ragyogást adjon”.⁵³ A Fiú azzal dicsőíti meg viszont az Atyát, hogy hálásan elfogadja az egylényegű isteni lét ajándékát a hozzácsatolt ráadás-ajándékkal, a teremtés atyai tervével és akaratával együtt, melynek megvalósítására és megmentésére fiúi készségével maradéktalanul az Atya rendelkezésére áll. A Szentlélek az egylényegű isteni lét ajándékával együtt fogadja és közössé teszi az Atya és Fiú teremtő tervét és szándékát, s ő maga kész annak megvalósításában együttműködni. Így dicsőíti meg az Atyát és a Fiút. A teremtés tehát Isten belső dicsőségének mozzanata, amennyiben az isteni személyek egymást megdicsőítő szeretetének kölcsönös ráadás-ajándéka. A teremtésben együttműködő mindegyik isteni személy a másik személyek dicsőségének növelését akarja saját teremtői tevékenységével. Wallner értelmezésében korreláció van Isten *ad extra* és *ad intra* aktusai között, azaz a teremtés és a belső isteni élet szeretete között: „Mégpedig a korrelációt (Balthasar) úgy gondolja el, hogy az isteni lényeg-szeretet »külsővé válásának« – például a véges szabadság önállóvá teremtésében – »befelé« a beteljesedett szeretet annál nagyobb intenzitása felel meg”.⁵⁴

A teremtés mint az az ajándék, mellyel az isteni személyek kölcsönösen növelik egymás dicsőségét, véleményünk szerint azért nem jelent Balthasarnál panteista értelemben „boldogságnövekedést”, mert egyrészt nem szükségleten, hanem a tökéletes szabadságon, ingyenességen alapszik; másrészt Isten önmagával és minden mással szemben is mindig a „das Je-Mehr der ewigen Liebe”.⁵⁵ Ez annyit jelent, hogy az isteni személyek a szeretet mindig már teljes, mégis mindig új, egymást meglepő életét élik. A Szentlélekben „az Atya és a Fiú mindig és örökké egyek, és mégis, ez az egység soha nem lezárt tényállás, hanem mindig a minden elváráson túl beteljesülő és gazdagító csoda”.⁵⁶ Ha Isten Balthasar felfogásában már mindig és már önmagában is „der je-grösser, der je-mehr Gott”, akkor a szentháromságos személyek egymást mindinkább megdicsőítő életében a világ a dicsőséget növelő „ráadás” mozzanat. Nem kívülről járul hozzá valami kész tény, statikus isteni lényeg növeléséhez, hanem a tökéletes és mindig új egymást megajándékozás szentháromságos eseményébe épül be, mint ráadás-ajándék. Sőt, Balthasar szerint a teremtett világ nemcsak egymásnak adott ráadás-ajándék az isteni személyek kezében, hanem maga is átadhatja önmagát, mint ajándékba kapott ajándékot Teremtőjének, a Szentháromság-Egy-Istennek. Így vehet részt az isteni személyek életében. Balthasar ezekkel a mély értelmű mondatokkal fejezi be a Theodráma végjátékát: „Mit kap Isten

⁵¹ TD IV, 476.

⁵² BALTHASAR, H. U. von, „Schöpfung und Trinität”, in *Communio* 17 (1980), 210.

⁵³ WALLNER, K. J.: *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz–Wien 1992, 296.

⁵⁴ WALLNER, K. J.: *Gott als Eschaton*, 281. Vö. HEINZ, H. P.: *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt/M 1975, 155.

⁵⁵ BALTHASAR, H. U. v.: *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 39.

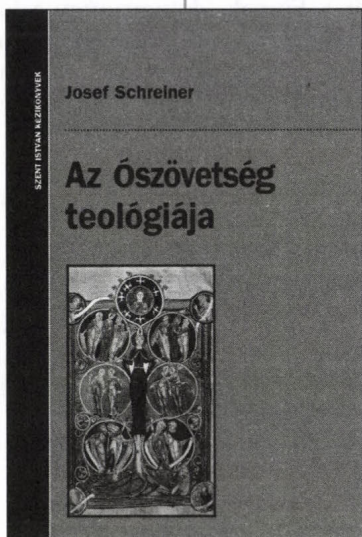
⁵⁶ TD IV, 471.

a világtól? Ráadás-ajándékot, melyet az Atya készít a Fiúnak, de ugyanúgy a Fiú az Atyának és a Lélek mindkettőjüknek. Azért ajándék, mert a világ mindhárom személy különböző cselekvése révén belső részvételhez jut az isteni életcserében, s Istennek ezért, ami istenit tőle kapott, saját teremtett létének ajándékával együtt, mint szintén isteni adományt átnyújt.”⁵⁷

A teremtmény tehát ajándékot adhat a Teremtőnek. Ennek lehetősége ismét csak trinitáriusan alapozódik meg. A szentháromságos élet ugyanis a megajándékozás ingyenességének az eseménye, melyhez hozzátartozik a személyek önmaguk megajándékozhatóvá tételének a képessége és akarása, bizonyos értelemben „a szegénység-lenni akarás”. A Teremtőt megajándékozhatja a teremtmény, mert a Teremtő ingyenes szeretetében megajándékozhatóvá akarja tenni magát, ahogyan már mindig is az isteni személyek megajándékozhatóak egymás által. Az üdvösségtörténet, beleértve kezdetét és kibontakozásának terét, a teremtést is, a szentháromságos életben találja meg végső alapját, ősképletét és célját. Az *oikonomía* mindenestül a trinitárius *theológiába* ágyazódik.⁵⁸

⁵⁷ TD IV, 476.

⁵⁸ „Így meg kell engednünk, hogy a végtelen gazdagság szabadságának bőségéből mindig újra gazdagítani (hagyni!) tud, s ezt annál is inkább, mert az abszolút gazdagság éppen az ajándékozás ingyenességében van, mely »szegénység-lenni-akarást előfeltételez ahhoz, hogy önmagát megajándékozni engedni tudja, és ahhoz is, hogy önkiüresítésre legyen képes. Ha ez már a szentháromságos életben így van, akkor nem látható be, hogy miért ne lehetne és kellene, hogy érvényes legyen a *theológiába* beágyazott *oikonomiára* is.” TD IV, 465 köv.



348 oldal
3400 Ft

A II. Vatikáni Zsinat tanítása szerint a Szentírás tanulmányozása a hittudomány lelke.

JOSEF SCHREINER – a würzburgi egyetem nemrég elhunyt professzora – könyvében a teológiai fogalom nyelvi jelentéséből indul ki. Istent állítja a középpontba, a kinyilatkoztatást Tőle kiindulva veszi szemügyre, majd felvázolja az utat, amelyen Isten Izraelt vezette, s amelyen e nép a saját hittapasztalatából végigment. Ezek során különösen az alábbi kérdésekre ad választ:

Milyen Isten az, akit Izrael szent iratai egyetlen Istenként hirdetnek?

Mi következik ebből a világ, az emberek és az emberi társadalom számára?

Hogyan kezeli Jahve egyfelől a bűnt, a bűnösséget és a szenvedést, másfelől az ünnepet és az ünneplést?

Milyen távlatot nyit meg Jahve a világ és az emberiség számára?

Schreiner könyve rávilágít, hogy a Katolikus Egyház teológiája milyen mértékben épül az ószövetségi kinyilatkoztatásra, s látásmódja rávezet arra, hogy az egyedi szövegrészek helyett az Ószövetség egészét kell tekintenünk, ha meg akarjuk ismerni annak teológiáját.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat

Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881

E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvtárház: <http://www.stephanus.hu>

JHWH az egyetlen Isten (II. rész) A monoteizmus Izrael vallástörténetében

MODELLEK AZ IZRAELITA MONOTEIZMUS MAGYARÁZATÁRA

A biblikus kutatás újabb eredményei, az archeológiai révén feltárt ikonográfiai és tárgyi emlékek, Szíria-Palesztina vallási világának fokozottabb megismerése és annak hatása Izrael hitvilágára, valamint a bibliai hagyomány forrásértékének újabb megítélése mindenkit az izraelita monoteizmusról alkotott hagyományos kép újra gondolására, de legalább árnyaltabb revíziójára, ill. kiegészítésére kényszerítenek. Minthogy a megismert adottságok nem adnak mindenben lehetőséget egyértelmű következtetésre, ezért a vélemények sokfélesége alakult ki, attól függően, ki hogyan értékeli ki az egyes tényezőket, amelyek jelentős mértékben összefüggnek a biblikus kutatás más, néha meglehetősen vitatott területeivel.

Abban messzemenően megegyezik a kutatás, hogy az Ószövetség végső kánoni formáját a teoretikus JHWH monoteizmus (JHWH-n kívül nincs más isten) határozza meg, vitatott azonban az az út, ill. annak a folyamatnak állomásai, ahogyan Izrael eljutott a teoretikus monoteizmusig, és melyek azok az okok, amelyek kiváltották azt. Az Ószövetségben megtalálható JHWH monolatrikus kultusza is, vagyis Izraelben csak JHWH-t tisztelik Istenként, egyértelműen azokban a kijelentésekben, amelyek JHWH kizárólagos tiszteletére szólítják fel Izraelt.

Napjainkban nagyjából két irányzat állapítható meg a kutatók körében. *Az egyik irányzat szerint* a monoteizmus (vagy legalább is JHWH kizárólagos tisztelete) késői jelenség Izrael vallástörténetében, egy folyamat végpontja. A monoteizmus a fogság idején győzedelmeskedett Izraelben, míg a fogság kora előtt Izrael vallása politeisztikus volt, vagy legalábbis JHWH mint nemzeti Isten tisztelete mellett más istenek létezését elfogadták. Ezt az álláspont képviseli napjainkban a kutatók többsége. *A másik irányzat* viszont azzal számol, hogy Izrael vallásának lényegéhez kezdettől fogva hozzá tartozott Izrael Istenének, JHWH-nak, egyedüli és kizárólagos tiszteletének igénye. Ebből a kizárólag egy Istenhez való kapcsolódás dinamikájából nőtt ki a babiloni fogság idején a teoretikus monoteizmus, amely megfogalmazza azt a hitbeli kijelentést, hogy JHWH-n kívül nincs más Isten. Más szóval az egy Isten kizárólagos tiszteletétől vezetett el az út az egyetlen Isten tiszteletéig. Ezt az utóbbi álláspontot ma sokan tartózkodással fogadják és igazolhatóságát kérdésesnek tekintik. Hozzá kell tenni, hogy mindkét irányzat képviselőinek körében megtalálhatók Izrael monoteizmusának és vallási világának árnyaltabb megfogalmazásai is.

a) A monoteizmus késő jelenség Izrael vallástörténetében

Először arra az álláspontra fordítjuk a figyelmet, amely a monoteizmust késői jelenségnek tekinti Izraelben, ahol korábban JHWH mellett még más istenségeket is tiszteltek¹. E felfogás szerint a kizárólagos, azaz a monolatrikus tisztelet nem tartozott kezdettől fogva JHWH hit lényegéhez. Annak a vallástörténeti folyamatnak végeredménye, amelynek során JHWH Izraelben egyetlen Istenné emelkedik, külső tényezők hatásának következménye. E tényezők számba vételénél a kutatók nem csak azokat az Izraelen belül lejátszódó vallási kulturális megnyilvánulásokat mérlegelik, amelyek kiváltották JHWH egyetlen tiszteletét az ókori Kelet istenségeinek elutasításával (pl. JHWH egyedül mozgalom által), hanem számba veszik a környező nyugatszemita világ vallási és kulturális feltételeit is. Az utóbbi tekintetben a kutatás elsősorban a gazdag ugari és föníciai vallástörténeti anyagra támaszkodik, de a palesztinai ikonográfikus leletanyag feldolgozása is megtörténik.

Abból kiindulva, hogy milyen tendenciákat részesítenek előnyben az izraelita monoteizmus kibontakozásának folyamatában, a következő főbb modelleket különböztethetjük meg: magyarázat a 1. redukció, 2. integráció 3. identifikáció 4. konvergencia és differenciáció által².

1° Izrael monoteizmusa arra vezethető vissza, hogy vallásgyakorlatából JHWH tiszteletén kívül minden más istenség kultuszát kizárták. Izrael kezdetben, majd a királyság korában is politeisztikus volt (ennek a politeizmusnak minőségét az egyes kutatók árnyaltan fogalmazzák meg). Izrael kezdettől fogva tisztelte JHWH-t, de csupán mint egy istent a sok között. A különböző istenek tiszteletét nem tekintették JHWH-tól való elpártolásnak, akit ugyan évszázadokon át mint nemzeti Istent tiszteltek, de ez nem zárta ki más, családi vagy helyi istenek kultuszát. A királyság korának politeisztikus Izraelében egy polemikus-intoleráns JHWH-monolatRIA keletkezett. Okai között több tényező is megemlíthető, mint JHWH kultuszának mint dinasztikus és az állam hivatalos Istennek támogatása a királyok által, továbbá az ókori Keleten feltételezett monolatrikus kultusz gyakorlata a krízisek időszakában. Ennek a polemikus-intoleráns JHWH-monolatriának az ún. „JHWH egyedül mozgalom” volt a hordozója és az volt a célja, hogy Izraelben kizárólagosan csak JHWH-t tiszteljék Istenként. Mértékadó képviselői és mozgatói a próféták voltak. A mozgalom megjelenésének első nyomait csak az állam kezdetén lehet igazolni, amikor az északi királyságban a Baál kultusz megerősödött és a jahvizmus versenytársává vált. A mozgalom megjelenése feltételez egy belső izraelita vitát JHWH kizárólagos tiszteletéről.

Tevékenysége következményének tulajdonítható, hogy a politeizmus többé nem magától értetődő dolog lesz Izraelben. A mozgalom legősibb megnyilvánulása Illés majd Ozeás polémiája a baálizmus ellen Kr. e. 8. században. Júdában a JHWH egyedül mozgalom Hiszkija, különös nyomatékkal, hatalmi igényét átmenetileg érvényesítve a 7. században Józija idején jelenik meg, végül 6. században Babilonban, a Júdából fogságba kerültek között végérvényesen győzedelmeskedett. A monoteizmus tehát csak a „JHWH egyedül mozgalomnak” nevezett jelenség történetének végső szakaszában jelenik meg.

¹ Az értekezés I. részének (Teológia XXXIX (2005) 137–152) 5. lábjegyzetéhez kiegészítésként a következőket fűzzük hozzá. Áttekintés a monoteizmus kutatásról: GRAF REVENTLOW, H., *Biblische, besonders alttestamentliche Theologie und Hermeneutik IV.*, ThR 70 (2005) 408–454 old. (Biblischer Monotheismus 420–442 old.); – Az izraelita monoteizmus kutatásának bemutatását, az egyes kutatók álláspontjának értékelésével lásd GNUSE, R. K., *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, JSOT'S 241, Sheffield 1997, 62–128 old.

² A modellek felosztása M. KÖCKERT megállapítását veszi kiindulásul (*Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels*, BThZ 15 (1998) 137–175., 140–141. old.), de a szempontok további kiegészítésével.

A monoteizmus teoretikus megfogalmazása először Deutero-Izajásnál található meg. A „JHWH egyedül mozgalom” győzelmével keletkezett új szemléletmód visszatekintőleg a JHWH-től való elpártolásnak minősítette más istenek évszázadokon át folytatott kultuszát, s ebből a szempontból dolgozták át a bibliai hagyományt is.

A „JHWH egyedül mozgalom eszméje” *M. Smith* megállapításaira megy vissza, amelyeknek maradandó hatása lett az izraelita monoteizmus további kutatására³. A fentebb bemutatott álláspont képviselői klasszikus formában *B. Lang*⁴ és *M. Weippert*⁵, és elemei az őket követő vagy a témával foglalkozó kutatók⁶ megállapításaiban ismételtlen jelentkeznek.

Az első publikációja (1981) óta eltelt kutatás tükrében *B. Lang* megerősítve látja a JHWH egyetlen mozgalomra („JHWH-allein-Bewegung”) vonatkozó eddigi megállapításait és továbbiakkal egészítette ki a mozgalom Izrael történetében való jelenlétére valamint a JHWH egyedül eszme eredetére vonatkozó álláspontját, s végül szociológiai megfontolások segítségével a JHWH egyedül csoportosulás mozgalom jellegét mutatja ki (2003).

B. Lang a mozgalom létét a babiloni fogság idején *szövegtörténeti megközelítéssel* a dekalógus elemzésének alapján mutatja ki, de a mozgalom léte csak úgy lesz érthető, ha már a királyság idején létező eszméből táplálkozik⁷. *Eseménytörténeti megközelítéssel* Józija

³ SMITH, M., *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, (1971), német nyelvu fordítását lásd SMITH, M., *Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587*, in: *Der einzige Gott. Die Geburt des bibl. Monotheismus*, Lang, B., szerk., München 1981, 9–46 old.

⁴ LANG, B., *Die Jahwe-allein-Bewegung*, in: *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Lang, B., szerk., München 1981, 47–83 old.; art. *Monotheismus*, NBL II., (1995) kol. 834–844; B. LANG, *Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002, 228–233 old.; *Die Jahwe-allein-Bewegung: Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus*, in: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Montheismus im antiken Israel*, M. Oeming/K. Schmidt szerk., (AThANT 82), Zürich 2003, 97–110 old.

⁵ WEIPPERT, M., *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: *Kultur und Konflikt*, Assmann J./Harth, D., szerk., Frankfurt/Main 1990, 143–179 old.; *Jahwe und die Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, (FAT 18), Tübingen 1997, 1–24 old.

⁶ LANG, B. tézis által kiváltott kedvező visszhang legjobban lemérhető a az 1992-ban Bernben a monoteizmus kérdésében tartott konferencia-előadásában, amelyeknek a publikációját lásd DIETRICH, W.–M. A. KLOPFENSTEIN szerk., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, (OBO 139), Göttingen 1993

⁷ A dekalógus első parancsa: „*Rajtam kívül más isteneket ne imádj*”, amelynek megértése csak a dekalógus keletkezéstörténetének rekonstruálásából nyílik meg. *B. Lang a dekalógus deuteronómiumi formájából* indul ki, mert szerinte ez ősbib mint az Exodusban található forma.

A dekalógus legősibb formája a Dt 5,6–11.16 (a szombat parancsa nélkül). A hosszú életre szóló ígéret (5,16b) nem a szülők parancsára (ez csak az Exodus könyvében található formában történik), hanem a megelőző öt parancs egészére vonatkozott. Eredetileg csak öt parancsból állt és így nem *dekalógusról*, hanem *pentalógusról* beszélhetünk. Ezek kizárólag vallási parancsok, és valamennyi JHWH egyedüli, kizárólagos tiszteletének jegyében áll, a szülők tiszteletének parancsát csak utólag vezették be ebbe a formába.

Külön figyelmet érdemel az „atyák bűne” kifejezés az „*Az atyák véték meg torlom gyűlölöm fiaim, sőt fiaimnak fiaim és azok fiaim is*” (Dt 5,6) összefüggésből, amely eligazítást ad dekalógus ősfelműjének keletkezési idejéről. Ez pedig a babiloni fogság ideje. Az „atyák”, akiknek a bűnére utalás történik, nem mások mint a fogságban élők nemzedékének atyjai, akik Józija király halála után (Kr. e. 609) a király JHWH-egyetlen mozgalmtól elpártoltak. Az elpártolás volt a bűnük, s ez idézte elő Júda államának pusztulását és a fogságot. Most a parancsban megszólítottaknak el kell fordulniuk az „atyák bűnétől” és JHWH igazi tiszteletéhez fordulni, hogy a büntetést megállítsák.

Az elmondottak alapján a dekalógus keretében három nemzedék válik érthetővé. Az 1. nemzedék az, amelynek az „atyák bűnét”, az 587-es katasztrófa okát veti szemére a parancs. A 2. nemzedék a most fogságban élők, akik visszatértek az Istentől akart kultuszhoz, a JHWH egyedül mozgalom. A 3. nemzedék a gyermekek, akiknek a vallási engedelmeséget köt lelkére a parancs, hogy a szülők igaz JHWH kultuszhoz tett megtérését ne fordítsák vissza. Eredmény: a babiloni fogság idején volt egy JHWH-egyetlen-mozgalom, amely azonban csak úgy érthető, hogy már egy, a királyság idejére visszamenő eszmét ragadott meg (LANG, B., *Die Jahwe-allein-Bewegung: Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus*, 98–101 old.).

király vallási reformjában (622) kimutatja a JHWH egyedül mozgalom és eszme létét, amelyből arra következtet, hogy a reform nem a monolatia eszméjének időbeli kezdete, hanem a jozijási reform kezdeményezői és véghezvivői egy ősbib eredetű eszmevilághoz nyúltak vissza⁸.

⁸ A bibliai történetírásban csak egyetlen tanúja van olyan politikai rendszabálynak, amely a JHWH egyedül-eszmen alapul: Józija Júda királyának Kr. e. 622-ben végrehajtott reformja. A király nyilvánvalóan a JHWH-egyedül mozgalom befolyása alatt cselekedett. B. Lang a reformot történeti eseménynek tekinti. A mozgalom szerepe a bibliai leírás rejtett marad, mert a reformról szóló elbeszélés szerint nem egy vallási csoport, hanem egy könyvtékercs szolgáltatott alapot a kultuszreformra.

A könyvtékercs a Deuteronomium egy előformája, amelynek keletkezését B. Lang (E. Otto megállapításaihoz csatlakozva) 672 körül időszakra datálja, kb. egy vagy két nemzedéssel korábban Jozija királynál. Ebben az évben Assurhaddon asszír király lojalitást követelt attólvalótól egy vazullusi szerződés formájában. A kutatók kimutatták, hogy ennek a szerződésnek a nyelvzete a Deuteronomiuméra emlékeztet, és a deuteromisztikus jog egyes rendelkezései is úgy tűnik az asszír példa sugallta. Az asszírokkal szembeni ellenállás abban mutatkozott meg, hogy a Proto-Deuteronomium a JHWH iránti engedelmséget éppen az asszír állami istenség Assur iránti engedelmségre szólító szerződés formájában fejezték ki. A JHWH-egyedül-mozgalom politeista ellenfelével szemben saját ideológiai fegyvereivel küzdött. A mozgalom programja azonban 672 körüli időben bukásra ítélt volt. A reformprogramot valószínűleg elrejtették a jeruzsálemi templomban. Ezt a tükercset találta meg Hilkija pap a templomban, egy világpolitikailag teljesen megváltozott időszakban, amely lehetővé tette a felfedezett dokumentum alapján a vallási reformot.

B. Lang úgy véli, hogy Józija király vallási rendszabályainak hátterében Hilkija pap állt, a JHWH-egyedül-mozgalom legjelentősebb képviselője abban korban. Ő volt hajtóereje a vallási reform végrehajtásának, JHWH kizárólagos kultusza érvényesítésének legfőbb motorja. A reform, a JHWH-egyedül-eszme azonban már egy ősbib eredetű eszmevilághoz nyúlt vissza (LANG, B., *Die Jahwe-allein-Bewegung: Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus*, 101–104 old.).

⁹ A JHWH kizárólagos tiszteletére (*monolatia*) a legkorábbi datálható utalás a Kr. e. 750 körül az északi királyságban tevékenykedő Ózeásnál található a következő kijelentésben: „*En JHWH vagyok, a te Istened, Egyiptom óta, nem lehet más istened rajtam kívül. Nincs más szabadító rajtam kívül*” (Oz 13,4). A monolatia eszmeje valószínűleg az északi királyságban és nem Júdában keletkezett. Ennek a kijelentésnek elemzése alapvető betekintést nyújt a kizárólagos tisztelet eredetéről és jelentéséről. A fenti idézetben JHWH kizárólagos tisztelete az exodus hagyománnyal összekapcsolt. Az az Isten, akit kizárólagossággal kell tisztelni a háború Istene és népét a harcban segíti. Ő vezette ki az izraelitákat Egyiptomból. A „szabadító” szó is „militáris” összefüggésre utal, és a háborús veszélyben nyújtott isteni támogatást/segítségét jelzi. Ózeás ígétjét is ebben a „militáris” értelemben kell magyarázni. Ózeás korában a próféta felhívása az monolatikus tiszteletre nem lehetett nagy hatással. Csak egy évszázaddal később, a 7. század végén lett a „JHWH-egyedül-mozgalom”-nak nagyobb befolyása, amíg végre sikerült az egész bibliai hagyomány uralnia.

Hogyan magyarázható a vallási tisztelet korlátozása egyetlen Istenre? Honnan vette Ózeás a kizárólagos tisztelet követelményét? Egyetlen lehetséges választ egy ősi rituális háborús szokás szolgáltatja, amelyet az északi királyságból eredő Bírak könyve dokumentál. Ebben az található, hogy a héberek egy háború idején abba hagyják többi istenek tiszteletét, hogy JHWH-nak a háború Isteneinek hódoljanak: „*eltávolították körükből az isteneket és JHWH-nak szolgáltak. Akkor ő (JHWH) megelégtelt Izrael nyomorúságát*” (Bír 10,16). Ha az Észak-Palesztinában élő törzsek, vagy az északi királyság Izrael hadba vonult, a néptől tisztelt összes isteneket elhanyagolták csak JHWH-nak, a háború Isteneinek, a törzsszövetség hadserege isteni harcosságának hódoltak. Ha egyedül őt tisztelték az háború Istene győzelmet ígért. Mégis a győzelem után, a háborúk befejezése után visszatértek a helyi, családi vagy egyéb istenségekhez. A kizárólagos tisztelet kötelezettsége csak a háború heteire vagy hónapjaira korlátozódott. Az időleges monolatia intézménye nem csak Izraelre korlátozódott, kimutatható a szemita vallásokban egyikében Mezopotámiában.

Amikor a korai Izrael hadvezérei kihirdették JHWH, az isteni harcosság kizárólagos tiszteletét, azt remélték, támogatását biztosítják. Később a háború idejére szóló ősi felhívást a kizárólagos tiszteletre átvitték vagy félreértették és így jött létre az időbelileg korlátozott kizárólagos tiszteletből tartós monolatia. Ez az időleges egyedül tisztelet lehetett később a „JHWH egyedül eszme” példaképe. JHWH kizárólagos tisztelete mint krízishelyzetek rendszabálya a 8. és 7. században minden további nélkül érthető. Azonban az asszír uralom tartós nyomása Palesztinára a politikai életet fokozottabban is meghatározta. A krízishelyzet tartósan bizonyult, úgy hogy az egyetlen szabadulást ígérő Istenhez való tartósan kizárólagos kötődés bizonyult helyesnek. Ebben az értelemben a kezdődő monoteizmus egy nehéz politikai krízisre adott rituális válaszként értelmezhető.

Végül vallástörténeti megközelítéssel B. Lang a JHWH egyedül eszmét az időleges monolatRIA gyakorlatából vezeti le és a monoteizmushoz vezető úton Izrael vallástörténetében egyúttal az idegen vallási hatásoknak is jelentős szerepet tulajdonít⁹. JHWH monolatRIKUS kultusza időleges volt Izraelben, azaz a kizárólagosság nem tartozott eredetileg a JHWH tisztelet lényegéhez. Ezt a monolatriát Izraelben a krízishelyzetek hívták elő, amelyekben úgy gondolták, hogy kizárólag JHWH képes segíteni, majd ennek a monolatriának ideje meghosszabbodott és végül tartóssá vált¹⁰. JHWH-t eredetileg mint isten-harcost tisztelték, aki a háborúban népét támogatja. Háború idején, hogy az isteni segítséget biztosítsák egyedül JHWH tiszteletéhez fordultak, de ez a kizárólagos tisztelet csak a háború idejére vonatkozott. Az időleges monolatRIA az ókori Keleten más népeknél is kimutatható. Izraelben a Kr. e. 8. és 7. században az állandó asszír fenyegetés tartós krízis helyzetet idézett elő, amely megmagyarázza, hogy az időbelileg korlátozott monolatriából miért lett tartós kizárólagos JHWH tisztelet¹¹, és JHWH-hoz mint egyetlen Istenhez való kötődés.

Végül szociológiai megfontolások segítségével kimutatja a JHWH egyedül csoportosulás mozgalom jellegét. B. Lang a modern kori mozgalmak szociológia által meghatározott tipikus ismérveit a JHWH egyedül mozgalomra alkalmazza és úgy találja, hogy valódi mozgalomról van. Következtetéseit elsősorban a Józija reform vizsgálatából vonja le. A mozgalom társadalmi háttere változatos, különböző csoportok összefogásáról van szó. Tagjai a királyi udvartól a parasztság középrétégeig terjedtek, és a JHWH egyedüli tisztelete kötötte őket össze. A követők lappangó csoportja most nyíltan megfogalmazta követelményét és megpróbálták a társadalmi és állami ellenállással szemben véghezvinni. Céljuk a domináló és elidegenítő asszír kultúrával szemben a saját tradicionális gondolkodásmódot érvényesíteni, amelyre megnyerték Józija királyt. Az általuk eredetinek és tisztának tartott a kezdethez való visszatérést propagálták, és sikerült nekik a tradicionális júdai vallást úgy meghatározni és sikerrel képviselni, hogy JHWH a nemzeti Isten mindig kizárólagos tiszteletet követelt¹².

2° Izrael monoteizmusa arra vezethető vissza, hogy JHWH alakjára Izrael vallástörténete folyamán különböző istenekhez tartozó szerepeket és szemléleti formákat vittek át, ill. összegezték alakjában. Ezt a megközelítést képviseli O. Keel és Ch. Uehlinger¹³, akik felteszik azt a

Az egyre inkább kizárólagos tiszteletben részesített JHWH azonban mégis az ókori Közel-Kelet istenvilágából eredő alak maradt. Sok olyan vonást vettek át a környező világ istenségeiből, amelyek segítségével JHWH hatalmát ábrázták, és megtaláljuk nyomukat JHWH alakjában. A bibliai monoteizmus képződésében lehetséges tényezők, mint az időleges monolatRIA, az Aton tisztelet, Marduk alakja, Amun-Re, Assur és Ahura Mazda istenségek is, különböző kultúrákból jönnek és kétségtelen különböző időben hatékonyak. Mégis világos, hogy nem ezek a külső tényezők voltak döntőek, sokkal inkább azok a vezető szellemi emberek, akik felhasználták a kedvező alkalmat a teremtő találkozására, utánzásra és asszimilációra, hogy új vallási eszméket fejlesszenek ki, s tanítványaik valamint követőik révén terjesztették (LANG, B., *Die Jahwe-allein-Bewegung: Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus*, 104–107 old.).

¹⁰ „dann lässt sich die Jahwe-allein-Idee als permanenter Krisenkult, als Spielart der in Notlagen eingehaltenen zeitweisen Monolatrie verstehen” (LANG, B., art. *Monotheismus*, NBL II., kol. 835); „So lässt sich der beginnende Monotheismus am besten als rituelle Antwort auf eine politische Kries verstehen” (LANG, B., *Die Jahwe-allein-Bewegung: Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus*, in: *Der eine Gott und die Götter*, 105 old.)

¹¹ DIETRICH, W., *Der eine Gott als Symbol politischen Widerstands. Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts*, in: *Ein Gott allein*, W. Dietrich–M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Göttingen 1993, 463–490 old.

¹² LANG, B., *Die Jahwe-allein-Bewegung: Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus*, in: *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, M. Oeming/K. Schmidt szerk., 107–110 old.

¹³ KEEL, O.–UEHLINGER, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg im Bg 1992, 2001³; KEEL, O.–UEHLINGER, C., *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, in: *Ein Gott allein*, W. Dietrich–M. A. Klopfen-

kérdést, hogy JHWH-t, az eredetileg vihar és a háború Istenét, milyen vallási elképzelések és milyen folyamatok emelték egyetlen, egyetlen Istenné. Úgy vélik, hogy a folyamatban döntő szerepe van a jeruzsálemi napisten szerepének és feladatainak JHWH alakjában való integrációnak¹⁴. Tézisük igazolására abból indulnak ki, hogy az izraelita vallás végső monoteisztikus formája, nem a családi és a helyi vallás gyakorlatából, hanem az államvallásból nőtt ki, s ezért a figyelmet az államvallás vonásaira fordítják. Úgy ahogyan az a déli királyságban Júdában, természetesen a legerősebben Jeruzsálemben formálódott ki. A város a 10. században a dávidi/salamoni központja, majd az északi királyság megsemmisülése után a késői 8. századtól egyúttal a JHWH tisztelet centruma is lett.

A Jeruzsálem és környékén talált számos ikonográfikus természetű régészeti leletanyagban a napszimbolika ábrázolásformái találhatók. Összességükben egy szoláris meghatározottságú vallási szisztéma jelenlétéről tanúskodnak, és arra utalnak, hogy az izraeliták előtti jeruzsálemi templom naptemplom volt. Ez a bronzkori vallásos napszimbolika és a napkultusz egyiptomi hatásra vezethető vissza. Ezen túlmenően egyiptomi vallási hagyomány a napistent összekapcsolja az igazsággal és a helyes renddel. Ré a napisten, aki maga a megszemélyesített helyes rend, az igazság öre, és a király között szoros kapcsolat áll fenn. Ez a tény szintén nem maradhatott hatás nélkül a későbronzkori Jeruzsálem vallási világára.

A biblián kívüli leletanyagban túlmenően O. Keel a bibliai hagyományban is kimutatja ennek a jeruzsálemi napkultuszhoz nyomat. A bibliai hagyományban három ének töredéke maradt fenn az ősi, a Kr. e. 11/10. századból eredő „Igazak könyvéből” (Józs 10,13 vö. 1 Sám 1,18). Ezek közül kettő (Józs 10,12 köv.: izraeliták harca Jeruzsálem városkirály ellen¹⁵; 1 Kir 8,12 köv. görög nyelvű változat: Salamon templomszentelési imája, bővebben a 52. lánáljegyzetnél).

JHWH nem volt *autochton* és nem volt Kánaán genealogikusan és monarchikusan rendezett isten-világának része sem. Az eredetileg Északnyugat-Arábiából/Témánból eredő, majd Dél-Palesztinában otthonos JHWH, a vihar és harc Istene, akinek feladta volt a védelem mindenféle ellenség ellen. Tisztelete a Kr. e. 10. században Dáviddal jött Jeruzsálemben, ahol az új jeruzsálemi királyság Istene, Dávid védő Isteneként pedig egyúttal a királyi ház védnöke s a királyi ház folytonosságának biztosítója lett. Ez a helyzet magával hozta viszonyának meghatározását a helyi istenségekkel, s nem utolsó sor-

stein szerk., 269–306 old.; KEEL, O., *Sturmgott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen*, BiKi 49 (1994) 82–92 old.; KEEL, O., *Der salomonische Tempelweiheanspruch*, in: Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, O. Keel–E. Zenger szerk., (QD 191) Freiburg im Bg 2002, 9–23. old.

¹⁴ KEEL, O.–UEHLINGER, C. alap gondolatait arról, hogy Izrael vallástörténete során JHWH alakjában különböző istenekhez tartozó szerepeket és szemléleti formákat összegezték, nevezetesen JHWH a harc viharisten alakjában a jeruzsálemi napisten szerepét feladatait integrálták, E. ZENGER is átvette Izrael monoteizmusának kialakulását rekonstruáló nagy értekezésében: *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, Th. Söding szerk., (QD 196), Freiburg i. Bg. 2003, 9–52, 23–33 old.

¹⁵ Józsue könyvének 10. fejezete elbeszéli, hogy az izraeliták velük szövetséges gibeoniták segítségére kelnek Adoni-Cedek Jeruzsálem királya és vele egyesült kánaánitai királyok ellen. O. Keel ebben egy olyan hagyomány nyomát látja, amely az izraelita elemek harcának tanúja Jeruzsálem városállammal a parti síkság irányából való bejárásért a hegyvidék irányába bet-horoni lejtőn. Olyan harcról van szó, amely nagyon emlékeztet a városállamok mint pl. Jeruzsálem és a habiruk közötti csetepatékra a Kr. e. 14. században. Egy ilyen harci cselekményben, miközben a kánaánitai jeruzsálemiekre köveket hullatott az égből, parancsolta meg JHWH a vihar és a harc Istene a nap és a holdistennek, hogy ne mozduljanak (Józs 10,12). A nap és a hold Adoni-Cedek s Jeruzsálem védistenei, míg JHWH a protoizraeliták és a gibeoniták oldalán állt. Ezzel akadályozta meg őket, hogy a jeruzsálemiek oldalán beavatkozzanak a harcba.

ban a jeruzsálemi napistennel szemben. Dávid Jeruzsálem elfoglalása után ugyanis úgy látszik átvette a jeruzsálemi városkirályok már létező szentélyét és nyilván a kultikus szokásokon is aligha változtatott valamit. A további fejlődés szempontjából döntő jelentőségű JHWH kultuszának a jeruzsálemi templomba való bevonulása. Salamon sem épített új templomot, hanem a meglevő szentélyt építette át¹⁶. Salamon templomszentelési imája arra, hogy a jeruzsálemi templom naptemplom volt s őzri JHWH kohabitációjának nyomát a jeruzsálemi napistennel a templomban¹⁷. Majd JHWH kiszorította a napistent templomából, ugyanakkor a következő évszázadokban átvette szerepét és funkcióit¹⁸. Ebből kifolyólag magyarázható JHWH szoros kapcsolata a joghoz és igazsághoz, a királysághoz és egy fajta irányulás az univerzalizmusra, amelyek jellemzőek voltak a jeru-

¹⁶ A szövegtörredék őzri a parancsszavakat:

„Nap, állj meg Gibeon fölött,
s Hold, Ajalon völgye fölött!”

S a Nap megállt,
a Hold is megállt,

amíg a nép bosszút nem állt ellenségein.” (Józs 10,12bβ-13aβ)

lásd KEEL, O.–UEHLINGER, C., *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, 286–287 old.; a Józs 10,12- köv. és az 1 Kir 8,12 köv. problémáit és kiértékelését bővebb lásd KEEL, O., *Der salomonische Tempelweihegespräch*, 12–20 old.

¹⁷ KEEL, O. ebben RUPPRECHT, K. megállapításaira hivatkozik *Der Tempel von Jerusalem* (BZAW 144) Berlin–New York 1977

¹⁸ O. KEEL az Igazak könyve másik daltörredékében, amelyet Salamon templomszentelési imája őrzött meg (1 Kir 8,12 köv.), annak nyomait látja, hogy a jeruzsálemi templom naptemplom volt. A szakasz szövege két formában maradt meg. A héber nyelvű Biblia szövege rövidebb, míg a görög nyelvű Biblia, a Szeptuaginta egy hosszabb változatot tartalmaz mint idézetet a „Dalok könyvére” való hivatkozással (3 Kir 8,53). Az utóbbi görög szöveg olyan héber szövegtenúra megy vissza, amely az ősbibb formát őrizte és ezért eredetibb. Ebben valószínűleg egy korai templomszentelési mondás maradt meg számunkra. O. Keel a témával kapcsolatos értekezéseiben ennek a szövegnek más-más árnyalatát vezeti fel. A KEEL, O. / UEHLINGER, C., *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, 286–287 old. címu értekezésében a görög szöveg alapjául szolgáló rekonstruált eredeti szövegforma M. Noth által javasolt változatát fogadja el:

Akkor Salamon ezt mondta

„JHWH a nap(isten)nak

az égen jelölte ki a helyét,

o maga pedig kijelentette, hogy a sötétben akar lakni.

Így egy uralkodói házat építettem számodra,

mint trónod helyét minden időkre”

A szöveget O. Keel szerint aligha lehet másként érteni, mint a napisten kiutasítását a jeruzsálemi templomból, amelyet most a felhők sötétségében tartózkodó viharisten foglalt el. Ezt a megoldást indokoltan elutasítja, és azt a következtetést vonja le, hogy az 1 Kir 8,12 köv. Szeptuaginta szerinti szövegét nem lehet annak igazolására használni, hogy a jeruzsálemi templom naptemplom volt (JANOWSKI, B., *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, (1995) in: *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen–Vluyn 1999, 192–219, 202–204 old.). O. Keel a témával foglalkozó másik tanulmányában új szövegerekonstruációt és hozzá fűzött következtetéseket közöl. Az eltérő szövegerekonstruációkra való utalásokat és a szakirodalmat lásd ugyanitt (*Der salomonische Tempelweihegespräch*, 2002, 12–20 old.).

A görög szöveg alapjául szolgáló héber szövegforma új szövegerekonstruációja a következő:

„A nap /= a napisten / az égből tudatja:

JHWH azt akarja, hogy homályban lakjon.

Házat építetek neked, hogy mindig ott lakj.” (1 Kir 8,12–13)

(*Der salomonische Tempelweihegespräch*, 2002, 12–18. old.)

A szöveg alapján az orákulumot maga a napisten jelenti ki mint a helység istene, aki egyedül jogosult, hogy ott döntéseket hozzon. A napisten kijelenti, hogy JHWH homályban (‘arapel) homályban akar lakni, amely háború és a vihar Istenének mint rejtett Istennek lakhelye (Zsolt 18,10). A „házat építetek neki” azt jelenti, hogy a napisten a helység (Jeruzsálem) tulajdonosa és így a ház birtokosa is. Minthogy JHWH Jeruzsálemben napistennel nyilvánvalóan együtt lakik, de sötétségben akar élni, szüksége van erre a házra. A most felépített ház nemcsak JHWH számára lesz lakhely, hanem egyúttal jel lesz Salamon uralma és a dinasztia fennmaradása számára is. JHWH kohabitációja a napistennel megfelel a későbronzkor végén a korai vaskor elején érvényes mintának.

zsálemi kultikus hagyományra¹⁹. Mindkét királyságban, Júdában és Izraelben noha különbségekkel, de JHWH-t mint nemzeti Istent tisztelték, O. Keel szerint már vaskorszak II. B-ben (Kr. e. 925–720) „messzemenően monolatrikusan”²⁰.

Akkulturációja ellenére JHWH megmaradt harcossá váló istenségnek is (pl. JHWH napjának leírása Iz 13,6 köv.), és ugyanígy nem felejtették el Szeir/Témánból való eredetét sem (Dt 33,2: JHWH teofániája Szeirből). Izajás ugyanakkor úgyis leírja JHWH-t mint az izzó déli napot a zeniten, aki mozdulatlanul szemléli a világban zajló történéseket (Iz 18,4). A Habakuk himnusz a tanúja annak, hogy JHWH-t a fogság előtti Jeruzsálemben egyszerre harcossá váló istenségnek és napistennek is értették (Hab 3). Mindkét szerepe összekapcsolódott a kozmikus rend biztosításával és mindkét minőségében egyszerre a föld teremtője és fenntartója (Zsolt 104)²¹.

A messzemenő integrációnak ez a hosszú folyamata O. Keel szerint még nem elégséges az egy Istentől az egyetlen Istenig emelkedésig, hanem további tényezők hatékony közreműködésére is szükség volt, amelyeket „forradalomnak” („revolutio”) vagy „forradalmi fordulatoknak” („revolutionäre Umschwünge”) nevez. Ezeket a tényezőket Izrael vallástörténetében a Kr. e. 7. századtól jelentkező exkluzív-polemikus törekvésekben találja meg²². Amíg Izrael vallástörténetének korábbi szakaszát az integratív-toleráns törekvések jellemzik, addig a Kr. e. 7. századtól megjelenik az exkluzív-polemikus JHWH tisztelet. Ez utóbbira gondol O. Keel, amikor a forradalmi fordulatokról beszél, amelyek első nyomait a Kr. e. 9. században az északi királyságban, Izraelben Illés és Elizeus valamint Ozeás prófétáknál, végül pedig Hiszkija óta a deuteronomisztikus mozgalomban állapítja meg. Az Illés és Elizeus által elindított mozgalom inkább egy „JHWH-és-nem-Baál-mozgalom” mint „JHWH-egyedül-mozgalom” volt. Elsősorban a JHWH melletti és a Baál elleni döntésről volt szó (vö. 1 Kir 18 köv.), más isten nem jött szóba. Csak a 8. században nyert JHWH élesebb meghatározottságot, amelyek révén tárgyilag és nem mint Baál riválisa nyer megkülönböztetést. Ozeás pedig már JHWH Izraellel folytatott hosszú történetére tekintettel követel hűséget és lojalitást. A deuteronomisztikus szellem a JHWH-hoz fűződő exkluzív kötődést a vazallusi elkötelezettség és szerződés formájában fogalmazza meg²³.

¹⁹ KEEL, O.–UEHLINGER, C., *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, 269–306. old. – A kutatás általában elfogadja a szoláris elemek jelenlétét JHWH lényegének és tevékenységének ábrázolásában a bibliai hagyományban, lásd JANOWSKI, B. a témában mértékadó értekezését *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in: *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, 192–219; továbbá TAYLOR, J. G., *Yahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, (JSOT'S 111) Sheffield 1993; – WIGGINS, St. A., *Yahweh: The God of Sun?*, JSOT 71 (1996) 89–106. old.; TAYLOR, J. G., *A Response to Steve A. Wiggins, 'Yahweh: The God of Sun?'*, JSOT 71 (1996) 107–119. old. – ARNETH, M., „*Sonne der Gerechtigkeit*”. *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72*, (BZAR 1), Wiesbaden 2000;

²⁰ A napkultusz hagyományának jelenléte Jeruzsálemben megmagyaráz olyan jelenségeket, amelyeket a bibliai hagyomány az ortodox JHWH kultusztól való eltérésként értelmez. Például Józija „eltávolította a lovakat is, amelyeket Júda királyai a nap tiszteletére az Úr temploma bejáratánál... felállítottak. A nap szerkerét tűzbe vetette és elégette” (2 Kir 23,11), vagy Ezekiel látomásban látja „S íme, JHWH szentélyének a bejáratánál, az előcsarnok és az oltár között mintegy huszonöt férfit állt az Úr szentélyének hátát fordítva; kelet felé néztek és leborultak kelet felé a Nap előtt” (Ez 8,16). Ezek a jelenségek azonban nem az heterortodox praxis nyomai, hanem a jeruzsálemi állami istenség mint napisten tiszteletében a normális gyakorlat.

²¹ „...keine zwingenden Argumente gegen die These einer weitgehend monolatrischen Verehrung Jahwes im Israel der EZ II B...” KEEL, O.–UEHLINGER, C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 282. old.

²² UEHLINGER, C., *Leviathan und die Schiffe in Ps 104,25–26*, Bib 71 (1990) 499–526; – DION, P. E., *YHWH as Storm-God and Sun-God The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Ps 104*, ZAW 203 (1991) 43–71. old.

²³ KEEL, O., *Sturmgott – Sonnengott – Einziger*, 89. old.

Deutero-Izajához (Iz 43,11; 44,6.8; 45,5.21 stb.) és a Deuteronomiumhoz (Dt 4,33–35) viszonyítva O. Keel az első monoteista hitvallást a Iz 37,16–20-ban (= 2 Kir 19,15–19) találja, amelyre történelmi alapot nyújt Jeruzsálem JHWH győzelmének tulajdonított megmenekülése Szancherib ostroma alkalmával (Kr. e. 701)²⁴. A hitvallás keletkezését O. Keel Kr. e. 600–587 közötti időszakban feltételezi, bár sok kutató a fogság vagy fogság utáni időre datálja.

A felvázolt gondolatmenetet O. Keel/C. Uehlinger megállapításával zárjuk: JHWH egyedülállósága és felcserélhetetlensége paradox módon éppen nagy adaptációs és integrációs képességében látszik megalapozva. Ha az adaptációs képesség JHWH Kánaánban való eredeti idegenségével és protoizraelita tisztelőivel függ össze, úgy a rendkívüli integrációs képesség és a „jog és igazságosság” iránti gondolja olyan tipikus vonások, amelyeket JHWH a jeruzsálemi napistenségtől örökölt. Mindhárom vonás gyökerei messze, Palesztina izraelita vallástörténetébe mennek vissza²⁵.

3° A JHWH-vallás kialakulásában a főníciai vallás szerepét helyezi fokozottan előtérbe H. Niehr, aki a legfőbb isten típusának főníciai formájával, a Baalsammemmel való azonosítás révén magyarázza azt a folyamatot, ahogyan JHWH a délpalesztinai viharisten átveszi a „legfőbb Isten” szerepét²⁶. Ez az identifikáció egészében csak a fogság utáni időben történik meg. Az identifikációt a „Baalsammem” ambivalenciája tette lehetővé, amely egy főníciai isten tulajdonneve, de egyszersmind „az ég ura” appellativum is. Ez utóbbi értelemben több istenségre is alkalmazható volt.

A főníciai vallásban a legfőbb istent Baalsammem alakja képviseli. Mindegyik főníciai városállamnak saját panteonja volt más-más legfőbb istennel. A vallásnak ezt különböző legfőbb istenekből és istennőkből álló a sokszínűségét törli meg Baalsammem istenség. Ez a jelenség annak a szemléletmódnak köszönhető, amely a helyi viharistenekből egy legfőbb viharisten eszméjét teremtette meg²⁷. A főníciai vallásból indulva Szíria-Palesztina két további vallásában tisztelték Baalsammemet mint legfőbb istent, ill. azonosították a legfőbb istennel, az arám vallásban és az izraelita-zsidó vallásban.

Ma már nem lehet pontosan meghatározni a körülményeket, ahogyan JHWH elfoglalta Baalsammem helyzetét, de valószínű magyarázatot nyújt az ismert főníciai befolyás a Kr. e. 10 század második felétől, Salamon korától Júdára, majd 9. századtól Izraelre az Omri dinasztia idején. Ez a befolyás mindkét királyságban vallási is természetű is volt. A jeruzsálemi templom építésében való főníciai részvétel nem csupán az építkezésre szorítkozhatott, hanem kihatott az ott folytatott JHWH kultuszra. Ugyanez a vallási hatás a bibliai hagyományból jól ismert Izraelben is.

²⁴ KEEL, O., *Sturmgott – Sonnengott – Einziger*, 89. old.

²⁵ KEEL, O., *Sturmgott – Sonnengott – Einziger*, 91. old.

²⁶ „Die Unwechselbarkeit bzw. Einzigartigkeit Jahwes scheint paradoxerweise gerade in seiner grossen Adaptations- und Integrationsfähigkeit begründet zu sein. Dürfte die Adaptationsfähigkeit mit der ursprünglichen Fremdheit Jahwes in Kanaan seiner protoisraelitischen Verehrer und Verehrerinnen in Kanaan zusammenhängen, so sind die aussergewöhnliche Integrationsfähigkeit und die Sorge für „Recht und Gerechtigkeit” typische Züge, die Jahwe von Jerusalemer Sonnengottheit geerbt hat. Alle drei Züge haben Wurzeln, die weit in die vor-israelitische Religionsgeschichte hinabreichen” in: KEEL, O.–UEHLINGER, C., *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, 302–303. old.

²⁷ NIEHR, H., *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, BZAW 190, Berlin–New York 1990; *JHWH in der Rolle des Baalsammem*, in: Ein Gott allein, 307–326. old.; *The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion*, in: *The Triumph of Elohim. From Jahwism to Judaism*, D. V. Edelman szerk., 45–74. old.; *Ba’alsamen: Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*, (Orientalia lovaniensia analecta 123; Studia Phoenica 17), Leuven 2004.

A Baalsamam-mel való azonosítást megelőzi JHWH felemelkedése a királyság és a dinasztia istenévé, de ez helyi jellegzetességeinek megfelelően Jeruzsálemben és Szamáriában különböző formában következett be. Jeruzsálemben²⁸ JHWH-t a jeruzsálemi templom legfőbb istenét föníciai minta szerint úgy tisztelték mint „aki kerubok felett trónol” (יְשֻׁבָה כְּרוּבִים). A titulus használata a kánaánita-föníciai (isten)király hagyományra utal. Ezen túlmenően a királyság dinasztikus isteneként egyszersmind Júda „legfőbb istenének” funkcióit is átveszi (feliratok Khirbet Bet-Lei-bol), Asera pedig az „ég királynéjaként mint parhedros áll az oldalán (Khirbet el Qom 3. Felirat). Ezzel szemben JHWH-t Szamáriában²⁹ mint a dinasztia és állam istenét a föníciai Baal(samem)-mel közvetlenül azonosítják (1 Kir 16,30 köv.), és a neve „szamáriai JHWH” lehetett³⁰. Az 1 Kir 16,32 köv.-ben említett Asera kapcsolatba hozható a a kuntillet-asrudi felirattal („a szamáriai JHWH és az ő Aserája”) is így ő a Baalsamem-ként tisztelt JHWH-nak, az állam istenének parhedrosza. A Baalsamemmel való azonosítás a hivatalos kultuszban történt, amely nem volt azonos a nép körében élő vallásgyakorlattal. Az azonosítás ellen lép fel csakhamar a JHWH-hu ellenzék Illés alakjában, aki az ilyen eljárást „a saját vallás paganizálása-ként” értékelte és bélyegezte meg.³¹

Baalsamem átvétele Júdában és Israelben még egy további szempontból is megállapítható. Szíria-Palesztina vallásaiban (északnyugat-nyugat-szemita vallásokban) megjelenik a kozmikus orientáció, asztralizálás, és az ezzel összefüggésben használt „ég ura” appellatívum összekapcsolódik a Baalsamem alakjával. A Kr. e. 8. századtól megfigyelhető JHWH alakjában a napkultusz vonásainak átvétele³². Ebben a háttérben a hivatalos kultusz szintjén a már Baalsamemmel azonosított JHWH „az ég Urává” vagy az „ég Istenévé” emelkedik. Ehhez tartozik az ég Urát, JHWH-t körülvevő égi seregek (צְבָא הַשָּׁמַיִם) elképzelése is (a fogság előtti szövegekben a mennyei udvartartásról egyedül az 1 Kir 22,19 tanúsítja). Csak a fogság utáni szövegekben lesz ismét lehetséges az ég seregéről ill. JHWH seregéről beszélni.

A fogsági és fogság utáni időben Baalsamem átvétele folytatódik, amely a két isten fogság előtti azonosításának és JHWH mint az „ég Ura” eszméjének továbbvitelében mutatkozik meg. Ezekre nézve az elefantinei levelek és néhány ószövegségi könyv nyújt bizonyítékot³³. Ilyenek pl. amikor JHWH az „ég Istenének” hivatik (Ezd 1,2; 5,11.12; 6,9.10 stb.; Neh 1,4.5; 2,4; Dán 2,18.19 stb.), vagy a Baalsamem alakjával egyenértékű „legfőbb Isten” fogalmi köréhez tartozó elképzelések és motívumok átvétele JHWH-ra (mint pl. JHWH istenek gyülekezetében elnököl, isteni trónon ül, lakóhelye a Sionon, teremtés és harca a káosz ellen)³⁴.

4° *Izrael monolatrikus JHWH tisztelete majd monoteizmusa a konvergencia és a differenciáció folyamatának eredménye. A konvergencia Izrael korai történelme több tényezőjének összefutását jelenti a vaskorszak I és II A idején, vagyis Izrael vallástörténetének egy ősbibb, a monolatria megjelenése előtti állapotát jelenti. A differenciáció viszont azt folyamatot jelenti, ahogyan Izrael*

²⁸ NIEHR, H., *Der höchste Gott*, 22–41. old.

²⁹ NIEHR, H., *The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion*, 53–55. old.

³⁰ NIEHR, H., *The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion*, 55–58. old.

³¹ A bibliai szövegből nem egészen világos, hogy az 1 Kir 16,32-ben említett Baál (בַּעַל) melyik istent jelenti, H. Niehr *O. Eissfeldt* véleményét tartja a legmegfelelőbbnek, aki szerint a szamáriai Baálon Baalsamem istent kell érteni lásd *JHWH in der Rolle des Baalsamem*, in: *Ein Gott allein*, 314–316. old.

³² NIEHR, H., *JHWH in der Rolle des Baalsamem*, in: *Ein Gott allein*, 322. old.

³³ NIEHR, H., *The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion*, 67–71. old.

³⁴ NIEHR, H., *Der höchste Gott*, 43–60.

elszakadt a saját kánaánita múltjától, vagyis Izrael vallási felemelkedését képviseli. Ez a megközelítés M. S. Smith megállapításaihoz fűződik³⁵.

A hagyományos felfogás szerint, amelynek klasszikus képviselőjeként M. S. Smith gyakran W. F. Albright nevét említi, a korai Izrael vallásának lényege a tiszta jahvizmus. Ez a korai tiszta jahvizmus a királyság idején a kánaánita hatás eredményeként megromlott, mégpedig azért, hogy átvettek politeisztikus kánaánita formákat, elsősorban a Baál kultuszt, de az *idololatria* más formáit is, azaz karakterében nem jahvisztikus elemeket. Ennek eredményeként kialakult egy szinkretista népies vallásgyakorlat, azaz egy „nem monoteisztikus jahvizmus”. A JHWH-kultusz ilyen mértékű megromlásában a királyság intézményének jelentős szerepe volt.

Ezzel szemben M. S. Smith abból az megfigyelésből indul ki, hogy Izrael vallásának számos jelensége Izrael kánaánita múltjához vagy örökségéhez tartozik, nem pedig a későbbi negatív kánaánita hatás következménye, mint pl. a Baál kultusz, az Asera szimbólum, a magaslati helyek vagy különböző kultikus szokások beleértve a halottkultuszt is³⁶. Ezeket a formákat a később visszatekintőleg mint nem jahvista gyakorlatot a monoteisztikus jahvizmus elítélte ugyan, de eredetileg a JHWH tisztelet mellett az izraelita kultusz legitím részei voltak³⁷. A jahvizmus tiszta formája (a JHWH *monolatria* vagy monoteizmus) nem Izrael története egy korai szakaszának, hanem a késői királyság korának része és egy hosszú folyamat eredménye. A JHWH-kultusz elkülönülése (differenciációja) nem kezdődött el a Kr. e. 9. századig és teljes kibontakozásában csak a 8. századtól és azt követően jelenik meg³⁸. Az izraelita vallás, közelebről a JHWH-monolatria szempontjából a királyság intézményének szerepét építőnek értékelhetjük, és nem kizárólag negatív, mint ahogyan azt a hagyományos kutatás ítéli meg. A királyság szintén egyike volt azoknak a fontos hatásoknak, amely szerepet játszottak a monoteizmus kibontakozásában³⁹.

³⁵ Bővebben lásd NIEHR, H., *Der höchste Gott*, 71–140. old.; *JHWH in der Rolle des Baalsamem*, in: *Ein Gott allein*, 318–321. old.; *The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion*, 60–67. old.

³⁶ Kutatásának eredményeit *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990, című munkájában publikálta, amelynek az újabb kutatás eredményeinek figyelembevételével átdolgozott 2. kiadása is megjelent (Michigan/Cambridge 2002). A továbbiakban ezt a kiadást idézzük. További e témában megjelent összefoglaló munkája *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001. További publikációk *The Near Eastern Background of Solar Language for Yahweh*, JBL 109 (1990) 29–39; *Yahweh and Other Deities in Ancient Israel: Observations on Old Problems and Recent Trends*, in: *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, W. Dietrich–M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Göttingen 1993, 197–234; *The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis 2004, 86–123., 140–158.

³⁷ SMITH, M. S. úgy véli, hogy a klasszikus állásponttal szemben lényeges fordulatot hozott négy felismerés: 1. Izrael kulturális identitásának kérdésében történt változás, amennyiben a „kánaániták” és az izraeliták nem alapvetően két különböző kultúrának képviselői, és a vaskorszak I periódusban nem is állapítható meg gyökeres kulturális elkülönülés az izraeliták és „kánaániták” között. Az izraelita kultúra természete szerint jelentős mértékben „kánaánita” volt. 2. A JHWH-kultusz természetét illetően szintén jelentős változás történt, mégpedig a konvergenciával és differenciációval megnevezett jelenség felismerése. A konvergenciával az is együtt jár, hogy JHWH alakjába különböző istenségek és/vagy vonásaik belevitettek. Él és JHWH azonosítottak. Olyan istenségek vonásai mint El, Asera és Baál felszívódtak Izrael jahvisztikus vallásába. Ez a folyamat elkezdődött a bírák korában és a királyság elő felében is tartott. Más részt egy másik folyamat, a differenciáció is megállapítható, mégpedig Izrael elszakadása kánaánita örökségtől. 3. A harmadik jelentős fordulat a királyság eddig bomlasztónak tekintett szerepének ártérkelése a monoteizmus tekintetében. 4. Végül pedig új jelenség a kutatásban megnyilvánuló érdeklődés az iránt, hogy női istenség milyen szerepe töltött be Izrael vallásában (*The Early History of God*, 5–13).

³⁸ SMITH, M. S. részletesen kimutatja kánaánita örökség jelenlétét az izraelita kultúrában a vaskorszak idején (kb. Kr. e. 1200–587) a régészet eredményeinek alapján (anyagi kultúra, ikonográfikus emlékek), a vallástörténeti kutatás és a bibliai szövegek elemzésének segítségével (*The Early History of God*, 19–31).

³⁹ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 196–197.

M. S. Smith szerint mindez azt jelenti, hogy amikor JHWH kizárólagos tiszteletének korai feltételeit keressük, akkor a konvergencia jelenségéhez, azaz Izrael vallásának a monolatria és a monoteizmus megjelenését megelőző, ősbibb fokozatához kell visszamenni. A monoteizmus kutatásának tehát nem az a feladata, hogy JHWH monolatikus kultuszának legkorábbi megjelenését megállapítsuk, hanem azt az izraelita vallás egy ősbibb, a monolatriát megelőző fokozatából, a konvergencia jelenségéből magyarázzuk. A konvergencia jelensége megfigyelhető vaskorszak I. és II. A periódusának idején és a királyság idején át is tartott.

A konvergencia mellett azonban megfigyelhető egy másik jelenség, a differenciáció, azaz Izrael elszakadásának folyamata a saját kánaánita múltjától, amikor Izrael vallása elkülönült a környező népek vallásától. A differenciáció adta azt formát, amelyet a „JHWH-egyedül-párt” vallása felvett a királyság második felében. A „JHWH-egyedül-párt” a nemzeti istenség kultuszának egy módozatát képviselte és fontos lépés volt a monolatria kialakulása irányában⁴⁰.

A konvergencia jelensége a korai Izrael történetében több tényező találkozása, amely a fejlődés három szintjén mutatkozik meg⁴¹: a) *Első szint*: olyan vonások, amelyek Izrael kánaánita öröksége, mint Él, Baál, Aserah, képmásai és titulusaik, valamint az aserák kultikus gyakorlata, a magaslatok és a halottkultusz (azaz a városkultúrák vallási öröksége). Mindezen istenségek tisztelete és a szokások gyakorlata az ősi JHWH tisztelet természetes része volt. – b) *Második szint*: azok a sajátosságok, amelyek Izrael a környező szomszédaival osztozott az 1. évezredben. Ilyenek az új nemzeti istenségek megjelenése, istennő az istenségek oldalán (parhedrosz), összevetve a 2. évezred nyugatszemita kultúráival egy viszonylag csekély számú istenség megjelenése. – c) *Harmadik szint*: Az izraelita kultúra speciális karakterisztikumai, mint az új Isten JHWH, az önálló eredetű hagyományok, a képmás nélkülség követelménye és a viszonylag visszafogott antropomorfizmus. Az a bibliai hagyomány, amely Izrael önálló vallási fejlődéséről szól ehhez a harmadik szinthez sorolható. Jellegzetessége, hogy Izrael Kánaánon kívüli eredetét, a Törvény (Tora) adományozását és a Sínei hegyen kötött szövetségi viszonyt hangsúlyozza.

Ezeknek vallási elemeinek nyomai történetileg a sötétbe vesznek. Az adottságok háttérben álló történeti összefüggések ismeretlenek. Bármelyikük megjelenésének magyarázata historiatlanul a vaskorszak I. idején problémás. Ugyanakkor a három szinten megmutatózó konvergencia, a jelentős kulturális kontinuitás és diszkontinuitás a kánaánita kultúrával és vaskorszak környező világával kimutatható.

Bár az izraelita konvergencia indokai nem világosak, de a konvergenciától a monolatriához és a monoteizmushoz vezető komplex út követhető. M. S. Smith a monolatria és a monoteizmus kibontakozásában lejátszódó jelenségeket ismét két fogalommal határozza meg, az „evolúció” és a „revolúció” fogalmával⁴². Az evolúció egyrészt azt jelenti, hogy a monolatria egy korai, korlátozott izraelita politeizmusból nőtt ki, amely nem volt szorosan diszkontinuus az Izraeli környező világ politeizmusával a vaskorszakban. Másrészt az egyetlen istenséghez való ragaszkodás valóságos változást jelentett Izraelben a bírák és a királyság korában. Amíg az izraelita monoteizmus karakterében evolucionárius volt, addig számos szempontból „revolucionárius” volt: a differenciáció folyamata és Baál eltávolítása az izraelita kultusból megkülönböztette Izrael vallását a környező világ vallásától. Egy másik fontos vonás Izrael apologetikus igénye erre a vallási különbözőségre. Izrael ragaszkodása az egyetlen istenséghez alkalmasint megkülönböztette a környező kultúráktól.

⁴⁰ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 5–13; 185–189.

⁴¹ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 196–198.

⁴² SMITH, M. S., *The Early History of God*, 197–198.

A monoteizmus irodalmi kifejezése Izrael történetében viszonylag késői, a késői királyság vagy fogság idején történik meg. Ez az irodalmi megfogalmazás magában foglalja a korábbi vallási hagyomány visszamenő „átírását” is, de éppen ezáltal bizonytalanra teszi, hogy világosan megismerjük vagy meghatározzuk a monolatria jelenségének korai nyomait vagy folyamatát, vagy egyúttal a konvergencia és differenciáció fontos szerepét a monoteizmus megjelenésében⁴³.

JHWH mint más istenségeket kizáró, egyedül álló istenség a „konvergencia” és „differenciáció” folyamatában jelenik meg. M. S. Smith szerint a monoteizmus kialakulása összetett jellegzetességeket foglalt magában Izrael történetének különböző periódusában. A „konvergencia” és „differenciáció” számos különböző szociális tényezővel társult, amíg eljutott végső formájáig. Ezeket az elemeket szeretné M. S. Smith a lehetőség szerint elhatárolni négy történelmi periódus összefüggésében: a bírák kora (Kr. e. 1200–1000), a királyság korának első fele (Kr. e. 1000–800), a királyság korának második fele (Kr. e. 800–587), és a babiloni fogság (587–538)⁴⁴.

A bírák korának helyzetére⁴⁵ bibliai hagyomány ősbibliai poétikus szövegei engednek betekintést (Gen 49,25–26; Bír 5,4–5; Dt 33,26–27; 2Sam 22; Zsolt 18,14–16; Zsolt 29 és 68), amennyiben ezek a szövegek olyan nyelvezetet vagy helyesebben szimbólumrendszer alkalmaznak JHWH-ra, amelyet Él, Baál vagy Aserára alkalmazott a nyugatszemita vallásos irodalom⁴⁶. M. S. Smith szerint a bírák korában Izraelben a jelentős istenségek száma korlátozott volt: Él, Asera és JHWH (lásd Gen 49,25–26). A negyedik istenség Baál volt Izrael korai vallástörténetében. Ennélfogva egy önálló, körülírható izraelita vallást a vaskorszakban (Kr. e. 1200–1000) nem lehet megállapítani. Él, Baál, Asera (vagy legalább az aserának nevezett szimbóluma) és JHWH tisztelete szervesen összekapcsolódtak és kultszuk az ősi JHWH tisztelettel nem állt ellentétben. Korábban Él és JHWH egyenlők voltak, minthogy mindkettőt segítő/üdvözítő és könyörületes/jóságos atyaként mutatták be, s mindkettőt a kozmikus vizek felett lakozott égi hajlékában. Él nagyon korán JHWH másik neve lett, amint a királyság idejéből való nevek tanúsítják, JHWH átvette Él szerepét és vele azonosították⁴⁷. Hasonló jelenség ment végbe Baál esetében is, akinnek vonásait JHWH alakja asszimilálta, és fokozatosan kezdte átvenni szerepét, mint harcos nemzeti istenség Dávid korában. A helyzet csak akkor vál-

⁴³ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 198–199.

⁴⁴ SMITH, S. M., *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (2001) című munkájában részletesen megvizsgálja a monoteizmus irodalmi megfogalmazását és megjelenését, valamint a monoteisztikus kijelentések természetét a bibliai hagyományban. SMITH, S. M. elemzéseinek értékét annak a széles vallástörténelmi, társadalmi és politikai háttérnek bevonásában határozhatjuk meg, amelyben a bibliai monoteisztikus kijelentések teljesebb megértést nyernek. A 8. fejezet a monoteisztikus retorika természetét és mibenlétét tárgyalja a korai Júdában. Megvizsgálja a monoteisztikus kijelentéseket azzal a problémával összekapcsolva, hogy mit jelentett Izraelben és az ókori Keleten az isteni valóság. Egyúttal megvizsgálja a monoteisztikus retorika történelmi, társadalmi és szociológiai hátterét is, pl. a királyság befolyását vagy az ókori politikai helyzet kihatását JHWH egyetemes uralmának elképzelésére (149–166. old.). A szerző a 9. fejezetben a monoteisztikus retorikát abból a szempontból vizsgálja meg, hogy Izrael nemzeti Istenének ősi modelljére miként alkalmazza a monoteisztikus szemléletet a papi modell, a nő alakjában megszemélyesített bölcsesség formája és az apokaliptikus fogalomkör (167–178. old.). Végül a 10. fejezet az Iz 40–55 fejezetek monoteisztikus kijelentéseivel foglalkozik (179–194. old.).

⁴⁵ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 184–194.

⁴⁶ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 19–64.

⁴⁷ A Bír 5,4–5 és a Zsolt 29 JHWH-t Baál karakterisztikus vonásaival írják le, JHWH mint isteni harcost írja le, aki Izraelt megszabadításáért küzd; a Gen 49,25–26; Dt 33,26–27; Zsolt 18 (2 Sám 22), 14–16 az Él és Baál-ra rendszeresen alkalmazott képes beszédet, Él és Baál epitetonjait használják JHWH-val kapcsolatban (*The Early History of God*, 54–59.)

tozott, azaz JHWH és Baál konfliktusa akkor bontakozott ki, amikor Izraelben a Kr. e. 9. században Föniciából átvett a tiruszi Baál tiszteletével JHWH–Baál egyenrangúsága fenyegetést kezdett jelenteni a jahvizmus számára⁴⁸. A Bír 6 és 7. fejezete reálisan tükrözi ezt az ellentétet.

Asera tisztelete mint azonosítható önálló kultusz nem mutatható ki bibliai hagyományban a bírák korában, és szimbóluma nem hozható vonatkozásba valamilyen önálló istenséggel. Asera a fogság előtti korban csupán szimbólum volt, egy oszlop, amely az izraeliták körében elfogadottan JHWH jelképe volt. Amikor Jeremiás próféta az „ég királynőjéről” beszél az nem a szíriai Astartéval vagy a babiloni Istárral azonos. A bibliai hagyomány egybevonja a Kr. e. 2. évezredben tisztelt Asera nevű istenséget az 1. évezred Aserájával, hogy így megteremtsék Asera kultuszát, amikor már egyik sem volt reális⁴⁹.

A konvergencia fentebb bemutatott állapota abból a helyzetből magyarázható, hogy a korai Izrael kánaánitákból bontakozott ki, és Izrael belőlük formálódott ki. Ezért az izraeliták és kánaániták kultúrája jelentős mértékben közös volt, és ebben a vallás sem kivétel. Izraelben az istenségek és kultuszuk a vaskoszakban számos szempontból folyamatosságot képviselnek a a bennszülött kánaánita későbronzkori kultúrával és a korabeli városi kultúrával a síkságon és a tengerparton. Él, Baál és Asera szimbóluma jól megvilágítja ezt a folyamatosságot a bírák korában.

A királyság korának első felében⁵⁰ az izraelita állam megjelenésének és a hivatalos nemzeti állami kultusz központi helyzete kialakulásának köszönhető egy nemzeti fő istenség, JHWH, felemelkedése majd ezt követően az izraelita *monolatria* kibontakozás is. A királyság egyszerre politikai és vallási intézmény. A nemzeti istenség tekintélye a királyi dinasztia tekintélyét is erősítette. JHWH és a dávidi dinasztia különleges kapcsolatát szövetségi viszony formájában fejezték ki, amely magába vonta az országot és JHWH népét. A király által ugyanis a nép JHWH áldásában is részesült, és így a Dáviddal létrejött szövetség részese is lett. A szövetség nacionalizálása a nemzeti istenség, JHWH fontosságát is emelte. *A nemzeti kultusz innovatív centralizációja Jeruzsálemben a monoteisztikus jahvizmushoz vezető folyamat fontos része, amennyiben az egyetlen nemzeti istenség jelentőségét szorgalmazta.* A nemzetközi politika teremtette konfliktusok hatására alakult ki JHWH nemzetek feletti hatalmának elképzelése, amely elvezetett JHWH egyetemes uralmának meggyőződéséhez⁵¹.

Az elmondottakból látszik, hogy a királyság szerepe *kettős* volt, egyszerre *innovatív* és *konzervatív*. *Konzervatív*, amennyiben támogatta a más istenségek (pl. Baál, a napkultusz nyelvezete) vallásos szimbolikájának átvételét a JHWH kultuszba, továbbá patronálta vagy legalább is tolerálta a hagyományos vallási szokásokat (pl. az aserák átvétele, a halott kultusz), vagy magát a Baál kultuszt. Mindezek Izrael ősi gyökereihez tartoztak. Talán a próféták egy része is elfogadta kezdetben ezeket a vallási praktikákat.

A királyság korában JHWH-nak a Nap-kultuszról vett vonásokat, szemléleti formákat is tulajdonítottak, elsősorban politikai indíttatásból. A solaris kultusz jellegzetességeinek átvitele a királyra és JHWH-ra növelték a királyi dinasztia tekintélyét is. A jelenőség elsősorban Júdára, a déli királyságra szorítkozott, de valódi napkultuszról az izraelita vallásban nem beszélhetünk⁵².

⁴⁸ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 32–43; *The Origins of Biblical Monotheism*, 135–148.

⁴⁹ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 43–47. 65–101.

⁵⁰ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 47–54. 108–147.

⁵¹ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 185–189.

⁵² SMITH, M. S., *The Origins of Biblical Monotheism*, 165–166.

A monoteizmushoz vezető folyamat része volt az állami istenség felemelkedésének folyamata, amelyet az ókori Kelet más államaiban ill. kultuszaiban is megtalálunk. Így például Asszíriában Asszur és Amun-Re Egyiptomban, Marduk Babilonban átvették más istenségek titulussait, képeit, szemléletanyagát. JHWH felemelkedése állami istenséggé a királyok, különösen később Hiszkija és Jozija révén történt, így a monoteizmus kibontakozásában az államnak szerepe volt, jobban mint vallási csoportoknak.

A királyság korának második felében⁵³ ugyanakkor megjelenik erőteljesen a *differenciáció folyamata* is. Az izraelita vallás fejlődésében fordulópontot jelentett a Kr. e. 9. században a tiruszi Baál tiszteletének megjelenése az északi királyságban Acháb és Jezabel tevékenységének köszönhetően. Baál tisztelete veszélyeztette JHWH helyzetét ill. kultuszát s az így kialakult helyzet kiváltotta a Baál elleni támadást, amely folytatódott a királyság korának második felében. Eredményeként a JHWH kultusból eltávolítottak minden Baállal vagy más istenségekkel összekapcsolható elemet. Ennek a differenciációnak klasszikus tanúja Ózeás polémiája a Baál kultusz ellen. A differenciáció folytatódott a klasszikusnak nevezett próféták támadásával Asera, a nap imádás és más szokások ellen, amelynek következménye lett, hogy olyan szokások, kultikus gyakorlatok eltűnnek a JHWH kultusból, mint a halott kultusz, a gyermekáldozat, a magaslatokon folytatott kultusz⁵⁴.

A királyság korában kibontakozott differenciáció következménye a fogság idején az a monoteizmus, amely félreérthetetlenül Ezekiel és Deutero-Izajás próféciáiban jut kifejezésre: JHWH a mindenség egyetlen Istene. Az istenek nemcsak nem rendelkeznek hatalommal, hanem egyszerűen nincsenek⁵⁵.

Összegezve az elmondottakat M. S. Smith azt a következtetést vonja le, hogy az ősi izraelita vallás nem volt *monoteisztikus* és a fogság előtti Izraelben kevés istenséget tiszteltek, de ez érvényes az Izrael környező nyugatszemita világra is. Izrael nem volt olyan mértékben *politeisztikus*, mint azt sok kutató feltételezi. Ugyanakkor a konvergencia és differenciáció jelenség mégis jelen volt benne és ezek lehettek a fő tényezők a monoteizmus megjelenésében. A konvergencia elkezdődött a bírák korában, a differenciáció viszont a Kr. e. 9. és 8. században kapott dinamikát. A monoteizmus kibontakozásában a próféták mellett a királyság is jelentős szerepet játszott. A differenciáció a késői királyság korában egybe esett a Biblia sok részletének irodalmi megteremtésével.

Végül a monoteizmus egyszerre evolúciónak és revolúciónak is felfogható. Lassan bontakozott ki a politeizmusból (evolúció), úgy, ahogyan JHWH kiemelkedett a kánaánita gyökerekből, asszimilálta Él és Baál istenségeket, ugyanakkor bizonyos szempontokban gyökeresen elkülönítette magát (revolúció) a hagyományos vallási formáktól, mint pl. Baál kultikus gyakorlatától, a halottak kultuszától, s ugyanakkor új metaforikus rendszert teremtett a múltból kölcsönzött képvilág kifejezésére.

KIÉRTÉKELÉS

A bemutatott modellek *közösek abban*, hogy a kánoni bibliai hagyományt a teoretikus monoteizmus, azaz JHWH az egyetlen Isten eszméje határozza meg. Ez a *teoretikus monoteizmus késői jelenség Izrael vallástörténetében, és JHWH monolatrikus tiszteletéből fejlődött*

⁵³ SMITH, M. S., *The Near Eastern Background or Solar Language for Yahweh*, JBL 109 (1990) 29–39.; *The Early History of God*, 148–159.

⁵⁴ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 189–191.

⁵⁵ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 160–181.

ki, azaz abból az igényből, hogy Izrael kizárólag csak JHWH-t tisztelheti. A modellek megegyeznek abban is, hogy a monolatikus tisztelet igénye eredetileg nem tartozott JHWH istenségének lényegéhez, hanem külső tényezők alakították ki ezt az igényt Izrael vallástörténetének során. Izrael eredetileg, kánaánita múltjából kifolyólag JHWH tisztelete mellett más istenségeket (Él, Baál, Asera) is tisztelt, kultuszukban a középbronzkori városkultúra folytatódott. Mindez tehát azt jelenti, hogy a korai Izrael politeista volt, bár ennek a politeizmusnak értékelésében az egyes kutatók véleményében árnyalatok mutatkoznak.

Valamennyi modell arra fordítja figyelmét, hogy meghatározza Izrael vallástörténetében azt a pontot, amikor a monolatikus JHWH tisztelet megjelenik. *Eltérnek viszont abban, hogy milyen tényezőknek tulajdonítják monolatria kialakulását. Módszertanilag a kutatók a bibliai hagyomány, az összehasonlító vallástudomány és az epigráfia és ikonográfia adataira támaszkodnak.*

A források szolgáltatva támpontok az esetek többségében nem egyértelműek Izrael monoteizmusnak eredetére vonatkozóan, így a kutatók következtetésekre vagy értékelésekre utaltak, s ebből adódik modellek különbözősége is. Az is kimondható, hogy az Izrael monoteizmusáról alkotott modellek, egyes elemeik kétségtelen bizonyossága mellett, teória vagy munkahipotézis jellegűek, mindig meghagyva a kiigazítás, a kiegészítés, a újra gondolás lehetőségét.

H. Niehr modellje a föníciai vallás szerepét helyezi előtérbe. *A legfőbb isten típusának föníciai formájával, a Baalsammal való azonosítás révén magyarázza azt a folyamatot, ahogyan JHWH a délpalesztinai viharisten átveszi a „legfőbb Isten” szerepét.* Elutasítja a vallástörténet minden olyan kezdeményezését, amely a kora Izrael vallásának nyomait a Kr. e. 2. évezredben megállapíthatónak tartja (főként az Él kultusszal kapcsolatban). Álláspontjának alapvető problémája, hogy a Baalsamemek legfőbb istenné emelkedéséről kizárólag föníciai és arám szövegre támaszkodik. A feliratok ilyen jellegű értelmezése megalapozott kritikát kapott⁵⁶.

A másik modell, fő képviselője B. Lang, *Izrael monoteizmusát arra vezeti vissza, hogy vallásgyakorlatából JHWH tiszteletén kívül minden más istenség kultuszát kizárták.* A polemikus és intoleráns karakterű, kizárólagos JHWH tisztelet kialakulásában egyedülálló szerepet tulajdonít a „JHWH egyedül mozgalom”-nak nevezett jelenségnek. A „JHWH egyedül eszme” jelenléte kétségtelen kimutatható Izrael vallástörténetében, főként a Baál kultusz elleni polémia összefüggésében, de kérdéses az időleges monolatria krízis helyzetekben folytatott gyakorlata, amelyből B. Lang az eszmét levezeti. Hivatkozása a Bírák könyvére az ősi rituális háborúban gyakorolt JHWH monolatriával összefüggésben (lásd 2° pont) a szövegek alaposabb történetkritikai elemzését igényelné (pl. a krízis helyzetekben folytatott időleges monolatria a bírák korára alkalmazott deuteronomisztikus sémába ágyazva található), de egyébként sem magyarázza egy egész Izrael vallástörténetét meghatározó eszme kialakulását. Az időleges monolatria vallástörténeti párhuzamokra való hivatkozása felveti azt a kérdést, hogy miért csak Izraelben vezetett a monolatriához és máshol pedig nem.

O. Keel és Ch. Uehlinger megközelítésében *Izrael monoteizmusára vezethető vissza, hogy JHWH alakjára Izrael vallástörténete folyamán különböző istenekhez tartozó szerepeket és szemléleti formákat vittek át ill. összegezték alakjában.* E modell szerint abban a folyamatban, amely JHWH-t, az eredetileg vihar és a háború Istenét egyetlen, egyetlen Istenné emelte döntő szerepe van a jeruzsálemi napisten szerepének és feladatainak JHWH alakjában való integrációnak. JHWH-t a fogság előtti Jeruzsálemben egyszerre harcos vihar-

⁵⁶ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 191–194.

istenségnek és napistennek is értették. Mindkét szerepe összekapcsolódott a kozmikus rend biztosításával és mindkét minőségében egyszerre a föld teremtője és fenntartója is. A JHWH-hit átfogó vallástörténeti bemutatását O. Keel megfogalmazásában (*Sturmgot – Sonnengot – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen*, BiKi 49 /1994/ 82–92), a fentebb bemutatott perspektívában, mégis bizonyos tartózkodással kell fogadni. A kétségtelen valós vallástörténeti elemek ilyen ívű összekapcsolásában sok a feltételezés és intuíció.

O. Keel és Ch. Uehlinger modellje a különböző istenekhez tartozó szerepek és szemléleti formák JHWH alakjában való adaptációjával felveti JHWH identitásának kérdését, főleg a napszimbolika feltételezett asszimilációja tekintetében. Milyen mértékben feltételezhető idegen vonások és szerepek átvétele az identitás megtartásával. Érdeemes ebben tekintetben, éppen a napszimbolikával kapcsolatban B. Janowski megfontolásait figyelembe venni⁵⁷.

Ezzel a problémával O. Keel és Ch. Uehlinger is számot vetnek, ismételten aláhúzva, hogy JHWH egyedülállósága és felcserélhetetlensége paradox módon éppen nagy adaptációs és integrációs képességében látszik megalapozva. JHWH nem volt autochton és nem volt Kánaán genealogikusan és monarchikusan rendezett isten-világának része. Az eredetileg Északnyugat-Arábiából/Témánból eredő JHWH, a vihar és harc Istene, akinek feladata az ellenségtől való védelem. Ha az adaptációs képesség JHWH Kánaánban való eredeti idegenségével és protoizraelita tisztelőivel függ össze, úgy a rendkívüli integrációs képesség és a „jog és igazságosság” iránti gondja olyan tipikus vonások, amelyeket JHWH a jeruzsálemi napistenségtől örökölt. Tisztelete a Kr. e. 10. században Dáviddal jött Jeruzsálembe, ahol az új jeruzsálemi királyság Istene lett. Ez a körülmény hozta kapcsolatba JHWH-t a jeruzsálemi napistennel. O. Keel szerint nincs akadálya annak, hogy elfogadjuk JHWH messzemenő *monolatrikus* tiszteletét Izraelben a vaskorszak II B-ben (Kr. e. 925–720). Ha mindez így van, *nem kellene-e mégis alaposabban mérlegelni azt, hogy a monolatrikus igény a JHWH tisztelet lényegi eleme, és nem külső tényezők folyománya?*

M. S. Smith modellje szerint *Izrael monolatrikus JHWH tisztelete majd monoteizmusra a konvergencia és a differenciáció folyamatának eredménye. A konvergencia Izrael korai történelmének több tényezőjének összefutását jelenti a vaskorszak I és II A idején, vagyis Izrael vallástörténetének egy ősbib, a monolatria megjelenése előtti állapotát jelenti. A differenciáció viszont azt a folyamatot jelenti, ahogyan Izrael elszakadt a saját kánaánita múltjától, vagyis Izrael vallási felemelkedését képviseli.* Amikor M. S. Smith JHWH kizárólagos tiszteletének korai feltételeit keresi, akkor a konvergencia jelenségéhez, azaz Izrael vallásának a *monolatria* és a *monoteizmus* megjelenését megelőző, ősbib fokozatához megy vissza. A bemutatott modellek közül M. S. Smith rendszere a legátfogóbb az izraelita monoteizmus magyarázatára, amelyet folyamatosan új szempontokkal egészít ki.

A konvergencia azt jelenti, hogy az ősi izraelita vallás nem volt monoteisztikus és a fogság előtti Izraelben JHWH mellett más istenségeket is tiszteltek (Él, Baál, Astarte), de ezek száma kevés volt. Izrael nem volt olyan mértékben politeisztikus, mint azt sok kutató feltételezi. JHWH fokozatosan átvette Él, Baál és Aserah szerepét és vonásaikat asszimilálta, majd megjelenik a differenciáció. A differenciáció a kánaánita vallási formáktól való éles elkülönülést jelenti, ugyanakkor feltűnnek az izraelita kultúra speciális karakterisztikumai, mint pl. az új Isten JHWH *monolatrikus* tisztelete, az önálló eredetű hagyományok, a képmás nélküliség követelménye és a viszonylag visszafogott antropo-

⁵⁷ ENGELKEN, K., *Eine Auseinandersetzung mit der Monographie von H. Niehr, I–II.*, ZAW 108 /1996/ 233–248. 391–407.

morfizmus. Ide sorolható az a bibliai hagyomány, amely Izrael önálló vallási fejlődéséről szól. Jellegzetessége, hogy Izrael Kánaánon kívüli eredetét, a Törvény (Tora) adományozását és a Sinai hegyen kötött szövetségi viszonyt hangsúlyozza.

Végül a monoteizmus egyszerre evolúciónak és revolúciónak is felfogható. Lassan bontakozott ki a politeizmusból (evolúció), úgy, ahogyan JHWH kiemelkedett a kánaánita gyökerekből, asszimilálta Él és Baál istenségeket, ugyanakkor bizonyos szempontokban gyökeresen elkülönítette magát (revolúció) a hagyományos vallási formáktól, mint pl. Baál kultikus gyakorlatától, a halottak kultuszától.

Ha megfigyeljük, akkor a konvergencia és differenciáció, az evolúció és revolúció egy rendkívül bonyolult vallástörténeti és kulturális természetű, de egyirányú folyamatot takarnak, amelynek végén megjelenik a monoteisztikus jahvizmus. Ezért a folyamat nem tekinthető csupán különböző külső tényezők véletlen egybeesésének, hanem van benne egy koordináló erő, amelyet csak JHWH isteni mivoltának sajátossága indokolhat. Ez a feltételezés azért is jogos, mert szinte minden kutató beismeri, hogy Izrael monoteizmusa a vallástörténet páratlan jelensége, s magyarázatára nincs kielégítő érünk. A vallástörténeti párhuzamokkal való érvelés azért is kérdéses, mert hasonló feltételek mellett a környező népeknél sohasem alakult ki az Izrael vallására jellemző monoteisztikus istenkép.

M. S. Smith modelljében jelentős szerep jut annak, hogy JHWH fokozatosan átveszi Él, Baál és Aserah szerepét és vonásait asszimilálta. Itt ismét felmerül JHWH identitásának kérdése, mert magyarázatot követel az egész folyamatban megnyilvánuló felcserélhetetlensége és eredetisége. Izrael JHWH-képe nem különböző kölcsönzött vonások összessége, hanem ezekkel szemben egy minőségileg magasabb rendű egység. Már az is nagy kérdés, hogy miért JHWH asszimilálta a nagyobb múlttal és vallási tradícióval rendelkező istenségeket és nem fordítva, azok JHWH-t.

M. S. Smith őszintén számol az izraelita monoteizmus kutatásának nehézségeivel. Megállapítja, hogy a konvergencia és differenciáció jelensége, a jelentős kontinuitás és diszkontinuitás a kánaánita kultúrával és vaskorszak környező világával kimutatható, ugyanakkor bevallja, hogy ezeknek a vallási elemeknek nyomai történetileg a sötétbe vesznek. Az adottságok háttérben álló történeti összefüggések ismeretlenek. Históriailag bármelyikük megjelenésének magyarázata a vaskorszak I. idején problémás⁵⁸. Az is kimondja, hogy JHWH eredeti „profiljának” ismerete jelentős részben elveszett számunkra⁵⁹. M. S. Smith az izraelita kultúra speciális elemeinek megjelenésére sem ad választ.

Mindent összevéve, a bemutatott modellek külső vallástörténeti, politikai és társadalmi, kulturális feltételekben keresik az izraelita monoteizmus magyarázatát, de a jahvista monoteizmus megjelenésére nem tudnak megnyugtató választ adni. Olyan megoldást kell előnyben részesíteni, amely nem külső tényezőkben, hanem magának Izrael Istenének JHWH-nak a természetében keresi a végső választ, nem kizárva a külső feltételek szerepét sem⁶⁰.

(A tanulmány befejező részét következő számunkban közöljük.)⁶¹

⁵⁸ *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in: Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 218–219.

⁵⁹ SMITH, M. S., *The Early History of God*, 198.

⁶⁰ SMITH, S. M. foglalkozott JHWH eredeti profiljának kérdésével lásd *The Origins of Biblical Monotheism*, 145–146.

⁶¹ Az értekezés az OTKA T 049108. szám alatti kutatási támogatással jött létre.

A IV. Lateráni Zsinat (1215) határozatainak jelentősége teológiai, jogi és történeti szempontból*

Walter Ullmann és Charles Duggan az egyháztörténészek általános véleményét összefoglalva a Trienti Zsinat (1545–1563) előtti legjelentősebb középkori zsinatnak nevezi a IV. Lateráni Zsinatot,¹ amely tizenkettedik volt az egyetemes zsinatok sorában.²

A Lateránban megrendezett zsinatok (I–IV. Lateráni Zsinat) jelentik a Nyugaton összehívásra került egyetemes zsinatok első nagy egységét 1123 és 1215 között. Ezek a IV. Lateráni Zsinatot megelőzően alapvetően a simóniával, a treuga Dei-vel, a szentségkiszolgáltatás feltételeivel, az egyházi hivatalok adományozásával; a celibátussal, a kánoni választással, az uzsoraszedéssel, a bajvívással, egyes tévántításokkal; a pápaválasztással, a szent rend püspöki fokozatának elnyerésével, illetve a székesegyházi oktatással foglalkoztak.³

1. III. Ince pápa (1198–1216) már jó ideje készülődött egy egyetemes zsinat összehívására,⁴ hiszen 1199. november 12-én a bizánci császár, Alexis Komnenosz, és a konstantinápolyi pátriárka indítványt tett egy olyan zsinat megrendezésére, amely a keleti és nyugati egyház közötti tanbeli ellentéteket elsimíthatná.⁵ Az indítványra reagáló III. Ince pápa egyetértett a kezdeményezéssel, és hitet tett az egyházon belüli reform szükségessége mellett, amely magába foglalta a kúria belső reformját is. Bármilyen erősek voltak is a pápának az egyház egységének helyreállítására irányuló szándékai, azok megvalósulását Konstantinápoly 1204. április 12-én a keresztes hadak által bekövetkezett elfoglalása⁶ és a latin császárság megalapítása kétségessé tette.⁷ Eközben III. Ince törekedett a német

* A tanulmány az OTKA támogatásával «A középkori kánonjogi gyűjtemények és az európai ius commune» című (T 048584/2004) kutatási program keretében készült.

¹ DUGGAN, Ch., „Lateran Councils” in *New Catholic Encyclopedia*, New York 1967. 8. 407. ULLMANN, W., *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London 1972. 221.

² A korábbi egyetemes zsinatok: 1. Nikaiai (325); 2. Konstantinápolyi (381); 3. Efezusi (431); 4. Khalkedóni (451); 5. II. Konstantinápolyi (553); 6. III. Konstantinápolyi (680–681); 7. II. Nikaiai (787); 8. IV. Konstantinápolyi (869–870); 9. I. Lateráni (1123); 10. II. Lateráni (1139); 11. III. Lateráni (1179).

³ Vö. MOLLAT, M.–TOMBEUR, P., *Les conciles Latran I a Latran IV. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Conciles Oecuméniques Médiévaux I), Louvain 1974.

⁴ TILLMANN, H., *Innocenz III.*, Bonn 1954. 152–168.

⁵ VAUCHEZ, A. (ed.), *Apogée de la papauté et expansion de le chrétienté (1054–1274)* [Histoire du Christianisme de origines a nos jours 5], Paris 1993. 543.

⁶ ULLMANN, W., *A Short History of the Papacy*, 215.

⁷ CONDORELLI, O., *Unum corpus, diversa capita. Modelli di organizzazione e cura pastorale per una “varietas ecclesiarum” (secoli XI–XV)* [I libri di Erice 29], Roma 2002. 61–69.

császárral való kapcsolat végérvényes megoldására, azaz elismertetni a Szentszék igényét a császárság odaitélésének jogára; továbbá a császári befolyás radikális kizárására az egyházi hivatalok betöltéséből, tehát a Wormsi Konkordátumban (1122) foglaltak megszorítására.⁸ Ezt szolgálta a IV. Ottótól (1198–1218) kikényszerített 1201. évi neussi szerződés és az 1209. március 22-i speyeri ígélet.⁹ A dokumentumokban foglaltak érvényesítése érdekében esküvel kötelezte 1215-ben II. Frigyes császárt (1212–1250) azok birodalmi törvénybe iktatására. III. Ince tisztán látta, hogy konkrét lépésekre van szükség a lelki hatalom autonómiájának, azaz az Egyház külső, világi befolyástól mentes, belső szabadságának a megvalósításában.¹⁰ Így a háttérben meghúzódó politikai problémák ellenére és a szentföldi katasztrófa¹¹ nyomására a pápa 1213. április 19-én a világi és egyházi méltóságokhoz intézett levelével 1215 novemberére összehívta az egyetemes zsinatot.¹²

2. A zsinatra meghívást kapott minden keleti és minden nyugati érsek és püspök ugyanúgy, mint a szerzetesrendek és papi közösségek nagyobb előljárói, továbbá a keresztény uralkodók. Az alapos előkészítő munkálatok igyekeztek a lehető legszélesebb körű zsinati jelenléteket biztosítani. Ennek köszönhetően legalább 402 püspök vett részt a zsinati ülészakokon, amely körülbelül 70 érseket és prímást foglalt magában, köztük Konstantinápoly és Jeruzsálem latin pátriárkáját, illetve az alexandriai és antiochiai pátriárka követét.¹³ A püspökök a nyugati egyház egész területéről érkeztek, beleértve Csehorszá-

⁸ ULLMANN, W., *A Short History of the Papacy*, 210–213.

⁹ (...) Illud igitur abolere volentes abusum, quem interdum quidam predecessorum nostrorum exercuisse dicuntur in electione prelatorum, concedimus et sanctimus, ut electiones prelatorum libere ac canonicè fiant, quatinus ille proficiatur ecclesie viduate quem totum capitulum vel maior et sanior pars ipsius duxerit eligendum, dum modo nihil ei obstat de canonicis institutis. Appellationes autem in negociis et causis ecclesiasticis ad apostolicam sedem libere fiant eorumque prosecutionem sive processum nullus impedire presumat. Illum quoque dimittimus et refutamus abusum, quem in occupandis bonis decedentium prelatorum aut etiam ecclesiarum vacantium nostri consueverunt antecessores committere pro motu proprie voluntatis. Omnia vero spiritualia vobis et aliis ecclesiarum prelatibus relinquimus libere disponenda, ut que sunt cesaris cesari et que sunt Dei Deo recta distributione reddantur. (...) MERCATI, A. (ed.), *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Roma 1919. 38.

¹⁰ LORCA, B.–GARCIA VILLOSLADA, R.–LABOA, J. M., *Historia de la Iglesia Católica* (Biblioteca de autores cristianos 104), II. Madrid 1999. 485.

¹¹ Konstantinápoly 1204-ben bekövetkezett elfoglalása vö. SETTON, K. M. (ed.), *A History of the Crusades*, II. Madison–London 1969. 153–185.; illetve az 1212-ben lezajlott gyermek kereszties hadjárat; vö. ALPHANDÉRY, P., *La Chrétienté et l'idée de Croisade* (L'Évolution de l'humanité 38), II. Paris 1959 (repr. Paris 1995) 115–148.

¹² *Az egyetemes zsinatot összehívó pápai bullából: Innocentius episcopus servus servorum Dei, venerabilibus fratribus archiepiscopis, episcopis et dilectis filiis abbatibus et prioribus, decanis et archidiaconis per Teutonicas provincias constitutis.*

Vineam Domini Sabaoth multiformes satagunt bestiae demoliri, quarum incurtus adeo invaluit contra ipsam, ut ex parte non modica, pro vitibus spinæ succreverint, et quod gementes referimus, ipsæ iam vites proferrant pro uva labruscam, infectæ multipliciter et corruptæ. (...) § 3. Quapropter habito super his cum fratribus nostris, et aliis viris prudentibus, frequenti et diligenti tractatu, prout tanta sollicitudo exigeret, hoc tandem ad exequenda prædicta de ipsorum consilio providimus faciendum; ut quia hæc universorum fidelium communem statum respiciunt, concilium iuxta priscam consuetudinem Sanctorum Patrum convocemus, propter lucra solum animarum opportuno tempore celebrandum: in quo ad estirpandum vitia, et plantandas virtutes, corrigendos excessus, et reformandos mores, eliminandas hæreses, et roborandam fidem, sopiendas discordias, et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones, libertatem fovendam, inducendos principes et populos christianos ad succursum et subsidium Sanctæ Terræ, tam a clericis, quam a laicis impendendum, cum caeteris, quæ perlongum esset per singula enumerare, provide statuatur inviolabiliter observanda circa prelatos et subditos regulares, quaecumque de ipsius approbatione concilii visa fuerint expedire, ad laudem et gloriam nominis eius, ad remedium et salutem animarum vestrarum, ac profectum et utilitatem populi christiani. (...) *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio*, ed. F. GAUDE, Augustæ Taurinorum 1858. III. 278–280.

¹³ WERNER, J., „Die Teilnehmer des Laterankonzils vom Jahre 1215” in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 31 (1906) 584–592.

got, Magyarországot, Lengyelországot, Litvániát és Észtországot is. Több mint 800 főt tettek ki a megjelent apátok, a székesegyházi káptalanok, illetve az új szerzetes- és lovagrendek előljárói (vö. ciszterci, premontrai, johannita, templomos).

3. A meghívott világi előkelőségek között találjuk II. Frigyeset, továbbá a Konstantinápolyi Latin Császárság, a Francia Királyság, Anglia, Aragónia, Szicília, Magyarország, Ciprus és Jeruzsálem királyának követét; hercegeket, nemeseket, a városok és más közösségek képviselőit.¹⁴ A görögkeleti egyházak képviselői azonban nem jelentek meg, így az 1199-ben indítványozott teológiai közeledés megvalósítása nem teljesülhetett. Ennek ellenére a zsinat az első között foglalkozott keleti rítusúakkal, elismerve ősi szokásaikat és szertartásaikat, de tiltakozva az olyan gyakorlatok ellen, amelyek kifejezetten megbontják az Egyház egységét.¹⁵ Az 5. kánon elismerte az egyes pátriárkai székek hagyományos tekintélyét, egyúttal megerősítette a római szék primátusát az összes egyház felett.¹⁶

4. A három szesszióból álló zsinatot (1215. november 11.; 20.; 30.) 1215. november 11-én nyitotta meg a pápa,¹⁷ amit rögtön a két legégetőbb probléma, a szentföldi helyzet, illetve a dél-franciaországi albigenek tevékenységének ismertetése követett. Mindkét kérdésben gyakorlati lépések megtételében állapodtak meg a zsinati résztvevők. Egyfelől az utolsó szesszió, november 30-án a zsinati kánonok elfogadása után, személyesen a pápa által meghirdetésre került a következő, immár V. keresztes hadjárat 1217. június 1-re, amelynek katonai és anyagi eszközökkel való támogatását vállalták az egyházi és a világi méltóságok.¹⁸ Másfelől határozat született az eretnekségek terjedésével kapcsolatban, mind a III. Lateráni Zsinat (1179) által már elítélt¹⁹ albigenek (katharok),²⁰ mind pedig a kisebb számú laikus szegénymozgalom, a valdiak tekintetében.²¹ Már a gregoriánus reform első időszakának joggyűjteményei közé tartozó *Collectio Anselmi Lucensis* (1081–1083) is több kánonban foglalkozott a tengerentúlról beszivárgó eretnekségek veszélyével.²² Ezek a gnosztikus–manicheista, illetve dualista beállítottságú vallási nézetek (vö. bogumilizmus)²³ a keresztes hadjáratok megindulásával átszivárogtak Európába, és megjelentek Dalmácia, Itália és Franciaország területén. A XII. századra Provance és Langedoc vidéke a kathar mozgalom Albiból szerveződő irányzatának központjává vált, ahol

¹⁴ LORCA, B.–GARCIA VILLOSLADA, R.–LABOA, J. M., *Historia de la Iglesia Católica*, 486.

¹⁵ 4. kánon. vö. CONDORELLI, O., *Unum corpus, diversa capita*, 19–24.

¹⁶ A problémához vö. DARROUZÉS, J., „Les documents byzantins du XII^e siècle sur la primauté Romaine” in *Revue des Études byzantines* 23 (1965) 42–88.

¹⁷ HEFELE, Ch. J.–LECLERCQ, H., *Histoire des conciles*, V/2. Paris 1913. 1321–1322.

¹⁸ [71.] kánon.

¹⁹ C. 27 (...) Eapropter, quia in Gasconia Albigesio et partibus Tolosanis et aliis locis, ita haereticorum, quos alii Catharos, alii Patrinos, alii Publicanos, alii alius nominibus vocant, invaluit damnata perversitas, ut iam non in occulto sicut aliqui nequitatem suam exercent, sed suum errorem publice manifestent et ad suum consensusum simplices attrahant et infirmos, eos et defensores eorum et receptores anathemati decernimus subiacere, et sub anathemate prohibemus, ne quis eos in domibus vel in terra sua tenere vel fovere vel negotiationem cum eis exercere praesumat. COD 224.

²⁰ Vö. THOUZELLIER, Ch., *Hérésies et hérétiques*, Roma 1969. 189–203, 223–262.

²¹ Vö. AUDISIO, G., *Les 'Vaudois'. Naissance, vie et mort d'une dissidence (XII^e–XVI^e siècles)*, Torino 1989.

²² Vö. Ans. 6. 58; Ans. 7. 19–20. THANER, F. (ed.), *Anselmi collectio canonum una cum Collectione minore*, I–II. Oeniponte 1906–1915. 297; 371–372. vö. SZUROMI Sz. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok az Anselmi Collectio Canonumban* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae IV/1), Budapest 2000. 100–101.

²³ Vö. PUECH, H. Ch., „Catharisme médiéval et bogumilisme” in *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979. 395–472.

önálló püspökségeket is létrehozta.²⁴ Szintén Dél-Franciaországban, továbbá Észak-Itáliában, Németalföldön és Csehországban találkozunk ebben az időszakban Valdes Péter (†1197) követőivel.²⁵ A tévtanokkal szemben a zsinat ünnepélyes formában, hitvallásban rögzítette a katolikus hit alapvető tételeit, különös tekintettel az Oltáriszentségre és az átlényegülés tanára vonatkozólag.²⁶ Egyúttal keresztes hadjáratot kezdeményezett az eretnokségek megszüntetésére, ami magában foglalta a tévtanok terjesztőinek fejedelmi vagy püspöki intézkedésre történő felkutatását.²⁷ A zsinat kifejezetten elítélte Joachim à Fiore ciszterci apát (†1202) Szentháromsággal kapcsolatos tévedéseit, melyekkel Petrus Lombardust támadta, továbbá Amalric de Bène (†1200 körül), párizsi teológus állításait.²⁸ Az ezt követő zsinati kánonok az egyház belső reformjának megalapozását mozdítják elő. A 6–13. kánon egyházfegyelmi kérdéseket tárgyal, melyek közül kiemelkedik az egyházmegyei zsinatok évenkénti megtartását kötelezővé tevő 6. kánon. Ez az intézkedés a területi zsinati jogalkotásra gyakorolt hatása mellett terminológiai szempontból is nagyon jelentős, hiszen pontosan megkülönbözteti egymástól a püspökökből álló *concilium*, és az egyházmegyei jogalkotásban a megyéspüspök tekintélyétől függő *synodus* intézményének szintjét.²⁹ Utalnunk kell a 13. kánonra is, amely a III. Lateráni Zsinathoz hasonlóan szigorúan tiltja újabb szerzetesrendek alapítását, és kötelező jelleggel előírja az évi káptalani gyűlések összehívását, továbbá a generális káptalan intézményének ciszterci mintára történő bevezetését. A zsinati tilalom hátterében a kisebb szerzetesi csoportok számának áttekinthetetlen növekedése és a püspöki fennhatóság figyelmen kívül hagyása húzódott meg. Éppen ezért további intézkedést találunk a szerzetesek külső tevékenysége szabályozásának kérdésében. A zsinat minden külső tevékenység felügyeletét, amennyiben lelkipásztori területet érint, aláveti a területileg illetékes megyéspüspöknek, a monasztérium esetleges exempciójától függetlenül.³⁰ A kérdés jelentőségét jelzi, hogy az 1234-ben kihirdetett *Decretales Gregorii IX*³¹ már külön cím alatt, kilenc kánonban foglalkozik a szerzetesi házak felett gyakorolt püspöki hatalommal.³² A IV. Lateráni Zsinaton elfogadott határozatok közül több a klerikusokra vonatkozó erkölcsi kívánalmat rögzít (14–22. kánonok), az engedelmesség, önmérséklet és önmegtágadás mércéjét állítva eléjük.³³ Ezen normák lelkiismeretes követése nemcsak külsőleg (viselkedésben,³⁴ öltözködésben,³⁵ étkezésben³⁶) kötelezi a klerikusokat, hanem a szent szolgálat teljesítésében,

²⁴ Vö. MIRCEA, E., *Vallási hiedelmek és eszmék története*, III. Budapest 1998. 155–160.

²⁵ *Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart–Weimar 1999. 8. 1953–1955.

²⁶ 1. kánon.

²⁷ 3. kánon.

²⁸ 2. kánon. vö. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fide et morum*, ed. H. DENZINGER–A. SCHÖNMETZER, Freiburg 1976. ³⁶ (DS) 803–808.

²⁹ A kérdéshez vö. ERDŐ P., „Az egyházmegyei zsinat intézménye a történelemben” in ERDŐ P., *Egyházjog a középkori Magyarországon*, Budapest 2001. 19–24. különösen 21.

³⁰ Vö. C. 18 q. 2 c. 6; X 3. 35. 8; Clem. 3. 11. 1; a kérdéssel: SZUROMI, Sz. A., „The character of juridical personality of monastery as a community of persons up to the 13th Century” in *Folia Theologica* 11 (2000) 101–109. különösen 104–107.

³¹ ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998. 188–194.

³² X 3. 36. 1–9.

³³ Vö. 14. kánon.

³⁴ Vö. pl. 18. kánon. A klerikusok párbajozásának tilalmáról és szankciójáról vö. SZUROMI Sz. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyellem a XII–XIII. században* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/4), Budapest 2002. 145–146.

³⁵ 16. kánon.

³⁶ 15. kánon.

illetve az Oltáriszentség és a szent krizma őrzésében is.³⁷ Kiemelkedően fontosak azok a rendelkezések, amelyek előírják az évenkénti gyónást,³⁸ továbbá a halálveszélyben lévők kellő lelkipásztori ellátását, beleértve a szentkenet kiszolgáltatását.³⁹ Az utóbbi, már csak azért is jelentős, hiszen hosszú dogmafejlődés után, éppen a XIII. században kerül majd be a betegek kenete a hét szentség taxatív felsorolásába a II. Lyoni Zsinaton (1274).⁴⁰

A zsinati határozatok következő egysége a püspökök megválasztásával és az egyház anyagi javainak kezelésével foglalkozik.⁴¹ III. Ince pápaságának egyik jellegzetessége volt, hogy a gregoriánus reformokhoz híven, és a *Dictatus papae*-ben 1075-ben tömören összefoglalt jogoknak megfelelően,⁴² radikálisan fellépett minden olyan püspöki székbe-töltés ellen, amely nem kánoni választás útján történt, vagy ahol elmulasztották a pápai megerősítésének a kikérését.⁴³ Nem véletlen tehát, hogy a IV. Lateráni Zsinat határozatai következetesen csak a székesegyházi káptalant jelölik meg a püspökök megválasztásában illetékes testületként,⁴⁴ és a zsinat szövegéhez kapcsolt glosszák is egybehangzóak azok értelmezésében.⁴⁵ Ezzel összefüggő problémát jelentett az olyan püspökválasztások esete, melyek lefolyásába a világi hatalom valamilyen formában beavatkozott.⁴⁶ A pápa, az előzőekhez hasonlóan, az ilyen választásokat érvénytelennek tekintette. A világi hatalmi befolyás egyházi hivatalok betöltéséből való teljes kizárásának az elve természetesen nem volt új,⁴⁷ hiszen már a 787. évi II. Niccai Zsinat harmadik kánonja kimondta, hogy az a püspök-, presbiter- vagy diakónusválasztás, amit a fejedelmek végeznek, érvénytelen, és az így választottat le kell tenni.⁴⁸ Ezt és hasonló kánonokat vesznek át a gregorianizmus szellemében összeállításra kerülő joggyűjtemények,⁴⁹ melyek minden bizonnyal, legalább közvetve, hatással voltak III. Ince intézkedéseire, hiszen maga is kánonjogot tanult a bolognai egyetemen. Hozzá kell tennünk, hogy a IV. Lateráni Zsinat nemcsak az egyházi hivatalok elnyerésével kapcsolatban beszélt a világi hatalom illetéktelenségéről, hanem az egyház minden nemű lelki tevékenységének vonatkozásában is.⁵⁰ Ezek a kánonok így megfelelő teoretikus alapját képezték a *privilegium fori* következetes alkalmazásának.

³⁷ 17; 19. kánonok.

³⁸ 21. kánon.

³⁹ 20; 22. kánonok.

⁴⁰ RADÓ, P., *Enchiridion liturgicum*, II. Roma 1961. 920–924. Vö. SZUROMI SZ. A., „A halálra való felkészülés a XII–XIII. század egyházfegyelmi rendelkezéseinek tükrében” in *Teológia* 36 (2002) 223–226.

⁴¹ 23–32. kánonok.

⁴² Vö. *Dictatus papae*, 3. Quod ille solus possit deponere episcopos vel reconciliare; 13. Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare; 21. Quod maiores causae cuiuscunque ecclesiae ad eam referri debeant. CASPAR, E. (ed.), *Registrum Gregorii VII* (MGH Epistolae selectae 2), II. Berlin 1899. 55a. FUHRMANN, H., „Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht: zum Problem des *Dictatus Papae*” in *La riforma gregoriana e l'Europa* (Studi Gregoriani 13), Roma 1989. 123–149.

⁴³ Vö. 24; 26. kánonok.

⁴⁴ 23–26. kánonok. GAUDEMET, J., *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique. Le gouvernement local* (Histoire de Droit et les Institutions de l'Église en Occident VIII/2), Paris 1979. 62.

⁴⁵ GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* (Monumenta Iuris Canonici A/2), Città del Vaticano 1981. 210; 317–318; 430. Vö. ERDŐ P., „A püspökök megválasztása a *Decretum Gratiani* szerint. A kijelölés kritériumai” in ERDŐ P., *Egyházjog a középkori Magyarországon*, 182–199. különösen 189–190.

⁴⁶ Vö. 25. kánon.

⁴⁷ Vö. FEINE, H. E., *Kirchliche Rechtsgeschichte I. Die Katholische Kirche*, Weimar 1955. 237–238.

⁴⁸ COD 140. DS 604.

⁴⁹ Ans. 6. 6. THANER 270. SZUROMI SZ. A., *A püspökökre vonatkozó egyházfegyelmi szabályok*, 114–120. vö. D. 63 cc. 1–2. Vö. D. 63 d. p. c. 25. ERDŐ P., „A püspökök megválasztása” 186.

⁵⁰ 43; 45. kánonok.

zásának. Érthető tehát, hogy miért nem jogosult a világi bíróság lelki tárgyú ügyben eljárni, még laikus állapotú személy esetében sem.⁵¹ Az egyházi bíróságok illetékességi köre ennek következtében meglehetősen tágnak nevezhető, mivel az egyházi személyek peres és büntető ügyei mellett minden olyan konfliktus eléjük tartozott, amely egyházi vagy lelki érdeket, illetve a hitet vagy az erkölcsöt érintette.⁵² Érdemes megjegyezni, hogy III. Ince pápa egyik levelében már 1206-ban rendelkezett arról, hogy világi személyt akarata ellenére ne idézzenek világi fórumra tartozó kérdésben egyházi bíróság elé.⁵³ De még ugyanebben a levelében a pápa mégis lehetőséget biztosított az eljárás lefolytatására, abban az esetben, ha a világi hatóság nem lenne hajlandó eljárni az ügyben vagy pedig nem adott volna jogorvoslatot.⁵⁴

A 35–49. kánonokból álló egységben, amint arra imént utaltunk, főképp az egyházi bíróságok illetékességére, a peres eljárás előfeltételeire és lefolyására vonatkozó fegyelmi előírásokat találunk. A világi büntetőügyek vizsgálatakor alkalmazott bizonyítási eljárásban való egyházi részvétel kérdésére még a XI. században sem született egyértelmű válasz. A XII. század végén azonban a dekretisztika egyik legnagyobb alakja, Pisai Huguccio⁵⁵ már világosan állást foglalt mindennemű egyházi közreműködéssel szemben, amely vélemény III. Ince 1206-ban és 1211-ben írt leveleivel hivatalos jelleget kapott.⁵⁶ Ennek hatására a IV. Lateráni Zsinat elutasította az egyházi személyek közreműködését a világi büntetőeljárás jogban gyakran használt⁵⁷ bizonyítási formákban, a tüzesvas próbában, vagy a forróvíz próbában. Sőt kifejezetten tiltotta a papok számára, hogy megáldják a purgatio-hoz használt eszközöket.⁵⁸

A XII. századra a bolognai iskola és III. Sándor pápa (1159–1181) tevékenységének köszönhetően egységesedett a házasság létrejöttét a házassági beleegyezéshez kapcsoló egyházi álláspont (vö. *consensus* elmélet).⁵⁹ Huguccio alapján két fő típust különböztethetünk meg a házasság létrejöttének módja szerint. Az egyik a *jelenszavas* házasság, a másik pedig a *jövőre vonatkozó* házassági akaratnyilvánítást követő testi kapcsolat (*matrimonium praesumptum*). III. Ince pápának a konszenzuselmélet alapján álló dekretálisai bekerültek a *Decretales Gregorii IX*-be, így az hamarosan az egész egyházon belül tért hódított.⁶⁰ Evvel párhuzamosan azonban egyre problémásabbá vált a klandesztin, azaz rej-

⁵¹ 48. kánon. Megjegyzendő, hogy Magyarországon a korai Árpád-korban még létezett az egyházi bíróságtól a világi bíróságokhoz való továbbítás, főleg súlyos büntetés kiszabása és alkalmazása céljából. Vö. BÓNIS GY., „Az egyházi bíraskodás fejlődése a Mohács előtti Magyarországon” in *Szentszéki regeszták. Iratok az egyházi bíraskodás történetéhez a középkori Magyarországon* (Jogtörténeti tár I/1), Budapest 1997. 621–658. különösen 624–627.

⁵² BALOGH E., *Középkori bajor egyházi bíraskodás* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/2), Budapest 2000. 60–71.

⁵³ POTTHAST, A. (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, I–II. Berlin 1875. (repr. Graz 1957) no. 2785.

⁵⁴ X 2. 2. 10. vö. X 2. 2. 6–7.

⁵⁵ Vö. ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999. 53.

⁵⁶ GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994. 522.

⁵⁷ MEZEY, B. (ed.), *Magyar jogtörténet*, Budapest 1996. 224; 231. A nagyváradi káptalan hiteleshelyként jegyzőkönyvezte a területén 1208 és 1235 között lezajlott perbeli bizonyítási eljárásokat, amely *Várad Regestrum* néven vált ismertté. A leírt perek zömében a bizonyítás az istenítélet valamilyen formájára épült az egyházi tilalom dacára. Vö. KRISTÓ GY. (ed.), *Korai magyar történeti lexikon (9–14. század)*, Budapest 1994. 713.

⁵⁸ 18. kánon.

⁵⁹ Vö. DONAHUE, Ch., „The policy of Alexander the Third's consent theory of marriage” in KUTTNER, S. (ed.), *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law* (Monumenta iuris canonici C/5), Città del Vaticano 1976. 251–281.

⁶⁰ X 4. 1. 2. Vö. X 4. 1. 16; X 4. 1. 25.

tett házasságok kérdése,⁶¹ mivel a beleegyezés kinyilvánításának formája nem került szabályozásra.⁶² Éppen ezért a IV. Lateráni Zsinat 51. kánonja előírta az egyház előtti nyilvános házassággkötést, illetve a házasság megkötése előtti hirdetést, amely a szabad állapotról való megbizonyosodást szolgálta.⁶³ A XIII. században érvénytelenségi akadályoknak számított a kor, a vérrokonság, a sógorság, a lelki rokonság, a fogadalom és a nagyobb klerikusi rendek. De ide sorolható az impotencia, a büntett és a valláskülönbség akadálya is.⁶⁴ A zsinat 52. kánonja a vérrokonság házassági akadályának terjedelmét oldalág hetedik fokáról, oldalág negyedik fokára csökkentette.⁶⁵ Így tehát a vérrokonság házassági akadálya egyeneság minden fokán, oldalágon pedig a közös őstől számított távolabbi leszármazott ágán lévő nemzéseket számolva (ún. „germán” számítás) a negyedik fokig érvénytelenítő akadályt jelentett.⁶⁶

A mártírok és szentek ereklyéinek a nyilvános tiszteletére vonatkozó előírások a szentté avatási eljárásban a XI–XII. században érvényre juttatott központosításnak köszönhetően lényeges szigorításon mentek keresztül, amelyre elsődlegesen a visszaélések elkerülése miatt volt szükség. III. Sándor pápa 1170-ben, VII. Gergely szándékának megfelelően, úgy intézkedett, hogy senki sem jogosult szentté avatási eljárást az Apostoli Szentszék tekintélye nélkül lefolytatni.⁶⁷ III. Ince pedig 1200-ban szintén a pápa sajátos jogaként említi a szentté avatási jogot.⁶⁸ Ilyen előzmények után a IV. Lateráni Zsinat 62. kánonja leszögezte, hogy csakis a pápának van joga az új ereklyék tiszteletének engedélyezésére, a régi ereklyékkel való kereskedést pedig megtiltotta.⁶⁹ Hozzá kell tennünk, hogy a *Decretales Gregorii IX* kihirdetésének köszönhetően, melybe mind III. Sándor *Audivimus* kezdetű levele,⁷⁰ mind pedig a IV. Lateráni Zsinat rendelkezése bekerült,⁷¹ a XIII. század végére letisztult a szentté avatási eljárás lefolyása.⁷²

⁶¹ NUZZO, L., „Il matrimonio clandestino nella dottrina canonica del basso medioevo” in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 64 (1998) 351–396. GARCÍA SÁNCHEZ J., „La dispensa del impedimento de edad en un supuesto del siglo XVI” in *Revista Española de Derecho Canónico* 56 (1999) 205–235.

⁶² Vö. FINCH, A. J., „Parental Authority and the Problem of clandestine Marriage in the Later Middle Ages” in *Law and History Review* 8 (1990) 189–204.

⁶³ COD 258. Mint ismeretes a házassággkötés formáját 1563. november 11-én a *Tametsi* kezdetű dekrétummal a Trentói Zsinat tette kötelezővé. Az egyházi házasság anyakönyvezésének rendezésével, X. Piusz pápa (1903–1914) 1907. augusztus 2-án kiadott „*Ne temere*” kezdetű dekrétuma óta a házasság hirdetésének hagyományos formája elvesztette jogi jelentőségét, de egyes helyeken a plébániai közösség élő szokásaként továbbra is fennmaradt. Vö. ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István kézikönyvek 7), Budapest 2003. 520.

⁶⁴ OLIVARES, E., „Catálogos de impedimentos matrimoniales, su evolución histórica” in *Archivo Teológico Granadino* 61 (1998) 41–91.

⁶⁵ Vö. ERDŐ P., „A házasság kánonjogi arculata a történelemben” in ERDŐ P., *Egyházjog a középkori Magyarországon*, 220–244. különösen 231–232

⁶⁶ A hatályos egyházjogban, az 1983-es *Egyházi Törvénykönyv* bevezette a római jogi számítási módot (108. kánon). Ez a közös őstől kiinduló két leszármazási ágon lévő nemzések összegében határozza meg a vérrokonsági fokot. Az akadály jelenlegi terjedelme továbbra is az oldalág negyedik foka, ebből a harmadik és negyedik fok már tisztán egyházjogi akadály, így alóla a helyi ordinárius, az óvatos körültekintés kötelezettségét megtartva, felmentést adhat (1078 és 191. kánonok). Vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 540–542.

⁶⁷ *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. JAFFÉ, P.–WATTENBACH, G. curaverunt LOEWENFELD, S. [JL]–KALTENBRUNNER, F. [JK]–EWALD, P. [JE], II. Lipsiae 1888.² JE 13546 (8767, 9260), 355. MIGNE, I. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1–221. Lutetiae Parisiorum 1844–1864. 200. coll. 1259–1261.

⁶⁸ *Bullarium diplomatum et privilegiorum*, III. 174–176.

⁶⁹ COD 263.

⁷⁰ X 3. 45. 1.

⁷¹ X 3. 45. 2.

⁷² Vö. KRÖTZL, C., „Prokuratoren, Notaren und Dolmetscher: Zu Gestaltung und Ablauf der Zeugeneinvernahmen bei Spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen” in *Hagiographica* 5 (1998) 119–140.

A simóniás visszaélések megszüntetése a gregoriánus reformok homlokterében helyezkedett el, és megfigyelhető, hogy a XI–XIII. századi zsinatok,⁷³ beleértve az egyetemes zsinatokat is (vö. III. Lateráni Zsinat 7. kánon)⁷⁴ határozottan felléptek ellene. A IV. Lateráni Zsinat simóniaellenes intézkedései alapvetően az egyházi hivatalok betöltése kapcsán gyakorolt anyagi visszaélésekkel foglalkoznak.⁷⁵ Ez azonban a simónia fogalmának csak egyik, leszűkített értelme. Az Apostolok Cselekedeteiben szereplő Simon mágnus⁷⁶ nevére és tevékenységére visszanyúló elnevezés általános jelentése: lelki javak vétele, illetve eladása, amelynek pontos meghatározását először Nagy Szent Gergely pápánál (590–604) olvashatjuk. Jelentheti a szentség kiszolgáltatásáért; a szent hatalommal összefüggő feladatért, vagy hivatal elnyeréséért pénzben, vagy más formában kapott ajándék elfogadását; szolgálatok elvégzését; vagy pedig egyszerűen a személy ügyében való közbenjárást. A simónia bűnébe eső egyházi megítélése nagyon szigorú, hiszen már Nagy Szent Gergely pápa szerint is az ilyen személyt úgy kell tekinteni mint eretneket.⁷⁷ Ez a radikális vélemény logikusan következik az egyház működését és tevékenységét megalapozó krisztusi, úgynevezett *nagy missziós parancsból* (Mt 28,19–20), mellyel Jézus küldi az apostolokat, hogy tegyenek tanítványává minden népet, megkeresztelvén őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében. A XI. Toledói Zsinat (675) 8. kánonja, éppen ezért a simónia kapcsán kifejezetten felhívja a figyelmet Jézus szavaira, hogy amit ingyen kaptak, ingyen is adják át.⁷⁸ Ez a kánon mind Chartres-i Szent Ivo műveibe,⁷⁹ mind pedig a *Decretum Gratiani*-ba bekerül.⁸⁰ Mivel az egyházban a legfőbb cél tehát a lelkek üdvösségének az előmozdítása, és ezt a célt hivatott szolgálni az egyes szentségek kiszolgáltatása, de a papszentelésből fakadó szent hatalom gyakorlása is, az egyház tevékenységével lényegileg nem férhet össze a simónia egyetlen formája sem.⁸¹

Az utolsó kánonok kifejezetten az izraeliták és muzulmánok keresztény társadalmon belüli helyzetével foglalkoznak. Ezek a rendelkezések tiltják az uzsorás izraelitákkal való kereskedelmet.⁸² A 68. kánon pedig az izraeliták és a szaracénok számára a keresztényekétől megkülönböztető ruha viselését teszi kötelezővé, illetve, valószínűleg személyük védelme miatt, megtiltja számukra, hogy a nagyhéten a nyilvánosság előtt mutakozzanak.⁸³ Magyarországon már az 1100-ban megtartott I. Esztergomi Zsinat

⁷³ Vö. SZUROMI SZ. A., „Az első három esztergomi zsinat és a magyarországi egyházfegyelem a 12. században” in ERDŐ P. (szerk.), *Tanulmányok a magyarországi egyházjog középkori történetéről* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/3), Budapest 2002. 87–142. különösen 89; 105–107.

⁷⁴ COD 214–215.

⁷⁵ 63–66. kánonok. DS 820.

⁷⁶ ApCsel 8,18–21.

⁷⁷ A kérdéstről részletesen vö. SZUROMI SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem*, 184–191.

⁷⁸ Mt 10,8.

⁷⁹ 1093 és 1095 között. Vö. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 155–158.

⁸⁰ Vö. Chartres-i Ivo Decretum 1. 37; 5. 126; Tripartita II. 42. 4; C. 1 q. 1 c. 101.

⁸¹ Nem tévesztendő össze a simónia az egyes szentségek kiszolgáltatásakor a papnak adott adománnyal. Ezekben az esetekben meghagyással összekapcsolt ajándékozásról van szó, azaz a pap nem az anyagi ellenszolgáltatás fejében végzi el a szentség, vagy szentelmény kiszolgáltatását. Vö. ERDŐ P., *Egyházjog*, 465. Az így felajánlott összeg hozzájárulás az egyház feladatának végzéséhez. Erre példa a miseadomány, de a temetéskor a hozzátartozók által adott összeg, amely már részét képezi az elhunytért való közbenjárásnak. SZUROMI SZ. A., „A halálra való felkészülés” 224–225.

⁸² 67. kánon.

⁸³ 68. kánon.

több fejezetben beszélt az izmaelitákról (muzulmánokról)⁸⁴ és az izraelitákról.⁸⁵ A zsinati rendelkezések az izmaelitáknak a társadalomba való beilleszkedését próbálták előmozdítani, egyúttal tilalmazták, hogy a keresztények felett az izraeliták bármilyen hatalmat gyakoroljanak. Letelepedésüket a kortárs európai területi zsinatokhoz hasonlóan a hazai egyházi jogalkotás is csak a püspöki székhelyeken engedélyezte. Kálmán királyunk törvényei között található *Capitula de iudeis* már kitért a keresztények és az izraeliták közötti kölcsönügyletekre,⁸⁶ melyeket egyes, azaz mind a két fél részéről állított tanúk jelenlétében kellett lefolytatni. Amennyiben jelentősebb összegről volt szó, úgy ennek az ügyletnek írásban kellett történnie. Érdemes összevetni ezeket az intézkedéseket a IV. Lateráni Zsinatot követően megszövegeződő, 1233-as beregi egyezményben foglaltakkal, melyek Jakab, itáliai püspök, pápai legátus jelenlétében születtek meg. Az egyezmény fellépett mind az izraeliták, mind pedig a muzulmánok állami tisztségviselésével szemben.⁸⁷ Azt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy az izraelitákkal és izmaelitákkal kapcsolatos rendelkezések tartalmát a korabeli társadalmi körülmények horizontjában szükséges értelmezni. Sajátos módon igaz ez a muzulmánokkal szemben hozott intézkedések és a keresztes hadjáratok belső kapcsolatára.

A valóban minden jelentősebb egyházi kérdésre figyelmet szentelő IV. Lateráni Zsinat kánonjainak előkészítéséről, azok megvitatásáról és végző formába öntéséről szinte semmi biztosat nem tudunk. Az azonban tény, hogy a befejező, 3. szesszió, november 30-án felolvasásra és jóváhagyásra kerültek a zsinati határozatok, amelyeket az egyetemes zsinatok történetében először maga a pápa hirdetett ki.

5. III. Ince pápa nem érthette meg a zsinat által 1217-re meghirdetett keresztes hadjárat megindítását, 1216. június 16-án bekövetkezett halála miatt.⁸⁸ Azt mindenesetre tudjuk, hogy Hugó, Ciprus és II. András (1205–1235), Magyarország királya 1217-ben megérkezett a Szentföldre, ami után Jeruzsálem uralkodója úgy döntött, hogy a harcok színterét áthelyezi Egyiptom területére. Annak ellenére, hogy 1219-ben a keresztesek újabb erősítést kaptak, és Damiettából kiindulva több rohamot vezettek az egyiptomi szultánnal szemben, a forgandó hadiszerencse következtében végül kénytelenek voltak felhagyni Kairó ostromával (1221). Azt is sajnálattal kell megjegyeznünk, hogy a másik keresztes hadjárat, amelyet a IV. Lateráni Zsinat az eretnekségek ellen, elsődlegesen az albigenekkel és a valdiakkal szemben hirdetett meg, megvalósulásában szintén nagyon messze állt a zsinat elképzelésétől, mivel az ennek nyomán bekövetkezett vérengzéseket alapvetően a francia bárók földhétsége határozta meg.⁸⁹ A IV. Lateráni Zsinat célja, az eretnekségek visszaszorítása terén valójában a ferencesek és domonkosok gyors elterjedésével valósult meg, amely a XIII. század első felében ténylegesen megtörte az eretnek mozgalmak terjedésének lendületét.

⁸⁴ 46–49. fejezetek. ZÁVODSZKY L., *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*, Budapest 1904. 189–190.

⁸⁵ 74–75. fejezetek. ZÁVODSZKY L., *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 191–192.

⁸⁶ 1–3. fejezetek. ZÁVODSZKY L., *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények*, 195.

⁸⁷ *Szent Istvántól Mohácsig. Források a középkori Magyarországról* (Szegei Középkortörténeti Könyvtár 6), Szeged 1994. 102. vö. WALDMÜLLER, L., *Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn. Von der Völkerwanderung bis zum Ende Apaden (1311)* [Konzilengeschichte A], 176.

⁸⁸ A hadjáratához és III. Ince tevékenységéhez vö. KENNAN, E., „Innocent III and the First Political Crusade” in *Traditio* 27 (1971) 231–249.

⁸⁹ ULLMANN, W., *A Short History*, 219.

6. A zsinati határozatok recipiálásának előmozdításában kiemelt szerepet kaptak az egyetemek. Ismert, hogy a *Decretum Gratiani* összeállítása után (1140 körül) hamarosan a bolognai és más egyetemek kánonjogi képzésében egyeduralgokká vált. Szövegét jusztinianuszi *Digestához* hasonlóan kommentálták az oktatásban. Ez 1191-ben az újabb pápai dekretálisokat feldolgozó *Compilatio prima* egyetemi bevezetésével kibővült.⁹⁰ A IV. Lateráni Zsinaton elfogadott 70 (71) kánon a pápai kihirdetés után *Constitutiones concilii Lateranensis IV* címen önálló gyűjteményként szintén rögtön bekerült az egyetemi oktatásba.⁹¹ Nem sokkal ezután, még 1216-ban, *Johannes Teutonicus*, bolognai kánonjogász, III. Ince pápa IV. Lateráni Zsinatot megelőző ügyleveleiből és magából a zsinat szövegéből új dekretális-gyűjteményt állított össze. A *Compilatio quartának* nevezett kollekció, amelyhez összeállítója készítette el a glossa ordinariaként másolt magyarázatot, szintén helyett kapott az egyetemi képzésben.⁹² A lényegesen megnövekedett dekretális anyag azonban IX. Gergely pápát arra sarkalta, hogy felkérje *Peñaforti (Szent) Raymund* domonkos szerzetest, a kor kimagasló kánonjogását, az öt korábbi kompiláció felhasználásával új dekretálisgyűjtemény összeállítására.⁹³ Az 1234. szeptember 5-én a pápa által kihirdetett és valószínűleg mind a bolognai, mind pedig a párizsi egyetemnek megküldött *Decretales Gregorii IX* (más néven *Liber extra*) legelején a IV. Lateráni Zsinat első kánonja található, amely a tévtanításokkal szemben elfogadott hitvallás szövegét foglalja magába. A gyűjteményben szereplő zsinati kánonok elsősorban a III. és a IV. Lateráni Zsinat anyagát tartalmazzák.⁹⁴ A legelterjedtebb dekretálisgyűjteményről lévén szó, a benne szereplő egyházfegyelmi anyag hosszú távon alapvetően meghatározta az egyházfegyelmet és az egyházjog elméleti, illetve gyakorlati alkalmazását. Már a IV. Lateráni Zsinat kánonjait feldolgozó legelső gyűjteményekhez is kötődtek magyarázatok, glosszák, amelyek a szövegek értelmezésében nyújtottak segítséget. A *Constitutiones concilii Lateranensis IV*-hez írt apparátusok szerzői közül⁹⁵ meg kell említeni Vincentius Hispanus-t,⁹⁶ Johannes Teutonicus-t⁹⁷ és Damasus Hungarus-t.⁹⁸ A *Liber extra* anyagát kommentáló kiterjedt kánonjogi irodalomból itt pusztán a Bernardus Parmensis által összeállított glossa ordinariára utalunk (1241–1263).⁹⁹

⁹⁰ ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 181.

⁹¹ GARCÍA Y GARCÍA, A., *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* (Monumenta iuris canonici A/2), Città del Vaticano 1981. Vö. GARCÍA Y GARCÍA, A., *The Fourth Lateran Council and the Canonists*, Washington 1996. 8–12.

⁹² ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 186–187. ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999. 64; 68.

⁹³ KUTTNER, S., „Raymund of Peñafort as Editor: The »Decretales« and »Constitutiones« of Gregory IX” in *Bulletin of Medieval Canon Law* 12 (1982) 65–86.

⁹⁴ A IV. Lateráni Zsinat kánonjai a *Decretales Gregorii IX*-ben: X 1. 1. 1; X 1. 1. 2; X 1. 3. 28; X 1. 6. 41; X 1. 6. 42; X 1. 6. 43; X 1. 6. 44; X 1. 9. 12; X 1. 13. 15; X 1. 17. 16; X 1. 31. 13; X 1. 31. 14; X 1. 35. 7; X 1. 43. 8; X 2. 13. 18; X 2. 19. 11; X 2. 20. 47; X 2. 24. 30; X 2. 26. 20; X 2. 28. 59; X 2. 28. 60; X 2. 28. 61; X 3. 1. 13; X 3. 1. 14; X 3. 1. 15; X 3. 5. 28; X 3. 5. 29; X 3. 5. 30; X 3. 5. 31; X 3. 13. 12; X 3. 30. 32; X 3. 30. 34; X 3. 35. 7; X 3. 36. 9; X 3. 39. 23; X 3. 41. 9; X 3. 42. 6; X 3. 44. 1; X 3. 44. 2; X 3. 49. 7; X 3. 49. 8; X 3. 50. 9; X 4. 3. 3; X 4. 4. 8; X 5. 1. 24; X 5. 1. 25; X 5. 3. 39; X 5. 3. 40; X 5. 3. 41; X 5. 5. 4; X 5. 6. 15; X 5. 6. 16; X 5. 7. 13; X 5. 19. 18; X 5. 31. 12; X 5. 33. 23; X 5. 33. 24; X 5. 33. 25; X 5. 38. 12; X 5. 38. 13; X 5. 38. 14; X 5. 39. 48.

⁹⁵ ERDŐ, P., *Storia della scienza*, 68.

⁹⁶ GILLMANN, F., „Der Kommentar des Vincentius Hispanus zur den Kanones des vierten Laterankonzils” in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 109 (1929) 242–251. Vö. OCOA SANZ, J., *Vincentius Hispanus Canonista bolños del siglo XIII*, Roma–Madrid 1960. 140–147.

⁹⁷ *Lexikon des Mittelalters*, 5. 608.

⁹⁸ *Lexikon des Mittelalters* 3. 470–471.

⁹⁹ ERDŐ, P., *Storia della scienza*, 90. Vö. KUTTNER, S., „Notes on the Glossa ordinaria of Bernard of Parma” in *Bulletin of Medieval Canon Law* 11 (1981) 86–93.

Az egyháztörténelem tizenkettedik egyetemes zsinatának jelentőségét leginkább a gregoriánus időszak, illetve a trentói egyházjog korszakának összehasonlításában tudjuk értékelni. A gregoriánus reformok gyakorlatba való átültetésében a pápa legátusainak jelenlétében tartott regionális zsinatok és a reform szellemét tükröző joggyűjtemények töltötték be döntő szerepet.¹⁰⁰ A XI–XII. század zsinati, és különösen pápai jogalkotása minden téren megeremtette az alapot az egyház szabadságának biztosítására és az egyházfegyelem megújítására.¹⁰¹ Ezt III. Ince pápa következetesen érvényre juttatta a IV. Lateráni Zsinaton.¹⁰² A reformok megvalósításában továbbra is fontosak a legátusi zsinatok. Ezek területi szinten mozdították elő az egyetemes zsinat törekvéseinek végrehajtását. Tegyük hozzá, hogy majd a Trentói Zsinat (1545–1563) lesz az, amely a legteljesebb módon használja fel a részleges zsinatoknak az egyetemes jog recepciójában betöltött szerepét.¹⁰³ A területi zsinatok mellett a IV. Lateráni Zsinat után meghatározó feladat jutott a székesegyházi iskoláknak, különösképpen pedig a virágzásnak indult egyetemi oktatásnak.¹⁰⁴ A IV. Lateráni Zsinat megerősítette a III. Lateráni Zsinat 18. kánonjának intézkedését a székesegyházi iskolák támogatásáról,¹⁰⁵ amelyeknek fenntartása a megyéspüspökökre hárult. A zsinat hangsúlyozta a metropolitai székhelyeken történő teológiai oktatás jelentőségét. Az egyetemek kánonjogi fakultásain az oktatók a képzés folyamán a legújabb zsinati határozatokkal és pápai dekretális levelekkel egészítették ki a tananyagot. Így ezeknek a legújabb rendelkezéseknek a hatása meglehetősen hamar jelentkezhetett a gyakorlatban, mind a székesegyházi oktatásban, mind pedig az egyházi bíraskodásban az egyetemekről különböző tudományos fokozattal hazatérők tevékenységének következtében.

¹⁰⁰ ERDŐ P., „Az egyházmegyei zsinat” 20. SZUROMI SZ. A., „Az első három esztergomi zsinat” 87–89.

¹⁰¹ KEMPF, F., „Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des Kanon. Rechts von der Gregorianische Reform bis zu Innocenz III” in *Archivum historiae Pontificiae* 18 (1980) 57–96.

¹⁰² ULLMANN, W., *A Short History*, 225–226.

¹⁰³ Vö. 1563-tól az 1580-as évekig tartó területi zsinati hullám.

¹⁰⁴ Vö. SZUROMI SZ. A., „Megjegyzések a középkori egyetemek létrejöttéhez és az egyetemi oktatás megszületéséhez” in ROKAY Z. (ed.), *Egység a különbözőségben. A 60 éves Bolberitz Pál köszöntse*, Budapest 2002. 207–216.

¹⁰⁵ 11. kánon.



312 oldal
2600 Ft

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének kánonjogtörténettel foglalkozó kutatói 2005. május 9-e és november 8-a között előadássorozatot rendeztek:

Középkori kánonjogi gyűjtemények és az európai ius commune címmel.

Az volt a szándékuk, hogy a nemzetközi és magyar kánonjog-történeti kutatások legújabb eredményei – a doktori képzésbe való beillesztéssel – bemutatásra kerüljenek az új kánonjogász és jogtörténész generáció számára.

A jelen kötetben olvasható tanulmányok azoknak a professzoroknak a kutatásait összegzik, akik munkájukkal gazdagították az előadássorozat programját.

Kívánjuk, hogy ez a néhány oldal segítse az olvasót annak a jogi gondolkodásnak a megértéséhez, amely lényegi alkotóelemét képezi az egységes európai kultúrának.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat
Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881
E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúháza: <http://www.stephanus.hu>

A bibliai teremtéselbeszélés a biológiai evolúciós elmélet fényében

Arra a kérdésre, hogy a zsidó–keresztény kinyilatkoztatás alapján tájékozódó filozófus a harmadik évezred elején miért foglalkozik az evolúciós elmélet és a bibliai teremtéselbeszélés összeegyeztethetőségének kérdésével, a válasz egyszerűen az, hogy sajnálatos módon a téma újra időszerű lett. Napjaink Amerikájában, főleg Pennsylvania, Georgia és Wisconsin államainak kisvárosaiban parázs vitákat folytatnak arról, hogy az „intelligens tervezés” elmélete, amely az élet megjelenését és kibontakozását egy vagy több értelmes tervezőre vezeti vissza, mennyiben tekinthető a darwini evolúciós elmélet alternatívájának. Ez a vita, amelynek fázisai az interneten is nyomon követhetők,¹ erőteljesen megosztja az amerikai közvéleményt. 2004-ben a pennsylvaniai Doverben egy vallásos szülőkből álló iskolai bizottság megszavazta, hogy a 9. évfolyamos biológia tantervben szerepeljen az értelmes tervezés elmélete. A kezdeményezést Bush elnök is helyeselte. 2005 decemberében azonban egy ugyancsak pennsylvaniai körzeti bíró precedens értékű ítéletében úgy határozott, hogy az iskolákban nem szabad a darwini evolúciós elmélet alternatívájaként oktatni a vallásban gyökerező intelligens tervezés elméletét.² – A vita részleteit nyomon követve nekem két dolog tűnt fel: egyrészt úgy láttam, hogy résztvevői – bármelyik oldalon állnak is – általában nincsenek tisztában azzal, hogy az evolúciós elmélet minden változatát könnyen össze lehet egyeztetni a bibliai teremtéselbeszéléssel; másrészt az is nyilvánvaló lett számomra, hogy a vitaközönség gyakran összekeveri a tudomány, a filozófia és a vallás hermeneutikai horizontjait.

Ezért előadásomban négy eszmétörténeti metszet tükrében két gondolatot szeretnék hangsúlyozni: egyrészt azt kívánom igazolni, hogy a kereszténység kiemelkedő gondolkodói Szent Ágostontól kezdődően minden korban össze tudták egyeztetni a teremtéselbeszélést és az evolúciós világmagyarázatokat; másrészt azt szándékozom kiemelni, hogy a filozófiai–teológiai megfontolások és a természettudományos elméletek különböző értelmezési horizontokhoz tartoznak, amelyeket nem illik egybemosni, ugyanakkor azt is látni kell, hogy a filozófiai–teológiai értelmezések harmonikusan kiegészítik az evolúcióval kapcsolatos szaktudományos magyarázatokat, amennyiben a szaktudo-

¹ index.hu/tech/tudomany/intdiz1221

² Vö. <http://i.a.cnn.net/cnn/2005/images/12/20/kitzmilller.pdf>: John Jones bíró határozatának leglényesebb mondata így hangzik: „Úgy döntöttünk, hogy az elmélet nem tudományos, amellyel nem választható el alkotóitól, illetve azok vallásától. Ugyanakkor Darwin evolúciós elmélete is hiányos, de az a tény, hogy egy tudományos megközelítés nem ad minden pontban kimerítő magyarázatot, nem lehet indok arra, hogy egy igazolhatatlan, vallásban gyökerező alternatív elméletet oktassanak az iskolában, vagy hogy félremagyarázzanak jól megalapozott tudományos állításokat.”

mányok illetékességi körét meghaladó kérdésekre is válaszolnak: felelnek például arra a kérdésre, hogy miért van evolúció.³

a) *Szent Ágoston* (†430) korában az evolúció hipotézise még nem szerepelt a szaktudományos problémák között. Ágostonban a Biblia értelmezésével kapcsolatban vetődik föl a fejlődő világ ötlete. A nagy nyugati egyházatya tisztában volt azzal, hogy a Biblia különféle irodalmi műfajú írásai nem tudományos igazságokat közölnek: ezért például az ember létrejöttének hogyanjára nem a Bibliában kell keresni a választ. Az ember teremtésével kapcsolatban megjegyzi: gyermekes dolog volna azt gondolni, hogy Isten valóban kézzel alkotta az embert, s hogy szájával fújta az élet leheletét.⁴ A Biblia az ember teremtett voltának tényét állapítja meg, de nem beszél az emberi lény létrejövésének módjáról.⁵ Éppen ezért a hominizáció mikéntjéről bátran lehet filozófiai hipotéziseket alkotni.

Az ember létrejövésének filozófiai magyarázatában Ágoston abból az exegetikai problémából indul ki, hogy míg a Teremtés könyve azt állítja, hogy Isten egymásutáni-ságban teremtette a létezőket,⁶ Sirák fiának könyvében azt olvassuk: Isten mindent egyszerre teremtett.⁷ A probléma megoldását abban látja, hogy Isten kezdetben mindent megteremtett, de nem minden létezőt alkotott meg tényleges és kifejlett valóságában. Mindannak, amit nem befejezett formában alkotott meg, csupán észcsíráját (lat. *ratio seminalis*)⁸, programját (ma úgy mondanánk: genetikai kódját) helyezte az anyagba. Ezek az észcsírák vagy eszmei magvak láthatatlan programok, önmagukat kibontakoztatni képes formák, amelyek képességileg, ok gyanánt rejtőznek a kezdeti teremtésben, hogy aztán alkalmas időben és feltételek között kibontakozzanak.⁹ Ezért mondja Ágoston: „Ahogy az anyák hordozzák magzatukat, a világ is úgy hordozza a születendő lények okait”.¹⁰ Isten az első élőlényeket és az embereket is észcsírák formájában helyezte az általa teremtett anyagba. Ezek a csírák nemcsak a később kibontakozó emberek érthető struktúráját, hanem kibontakozásuk programját is tartalmazták.¹¹

Ágoston a programok létrejötte és fennmaradása szempontjából is szükségesnek tartja a Teremtőre való hivatkozást.

Elutasítja azt a föltevést, hogy e programok véletlenül alakultak ki.¹² Úgy gondolja, önmagukban véve a természet törvényei sem magyarázzák az észcsírák létrejöttét és kibontakozását. A törvények ugyanis csak a lehetőségeket, a lehetséges kombinációkat szabják meg a fizikai anyagfajták számára, de hogy a lehetőségek közül melyek valósuljanak meg, azt éppúgy nem a törvények szabják meg, mint ahogy a gyermek építőköckái számára sem a törvények írják elő, hogy kastély épüljön belőlük vagy kulipintyó.¹³ Fel kell tehát tételezni: a kezdeti programokat Isten teremtette.¹⁴

³ „Az embert megelőző formák emberré válása paleontológiailag ma már szinte kitapintható. A mögötte rejlő hajtó dinamika azonban továbbra is el van rejtve előlünk” – írja H. PLESSNER (*Der Mensch als Lebewesen*, 62. o., In: Gadamer/Vogler *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1975.).

⁴ *De Genesi ad litteram* 6,12,20; 7,1,2; *De civitate Dei* 12,23.

⁵ Vö. Ps 101,2,12.

⁶ Vö. Ter 1.

⁷ *Ecclesiasticus* 18,1.

⁸ A sztoikus filozófiában: *logoi szpermatikoi*.

⁹ Vö. *De Genesi ad litteram* 6,6,10.

¹⁰ *De Trinitate* 3,9,16.

¹¹ *De Genesi ad litteram* 6,6; 6,7; 6,15.

¹² Ps 72,22.

¹³ Vö. *De Genesi ad litteram* 6,16,27; 9,17,32; *Contra Iulianum* 5,45–46.

¹⁴ *De Trinitate* 3,9; 8,8.

Másrészt, Ágoston úgy gondolja: a programok sikeres kibontakozásához is szükséges a teremtényeivel együttműködő Isten tevékenysége. Ezt a gondolatot úgy fejezi ki, hogy az észcsírák a fejlődés szükségszerűségét is biztosítják.¹⁵ A programok kibontakoztatása (a tág értelemben vett teremtés) azonban olyan folyamat, amelyben a teremtett okok, a természeti tényezők is szerepet kapnak.¹⁶ Emiatt az evolúció folyamatának van érzékelhető, tudományosan regisztrálható oldala is.

Megjegyzendő, hogy Ágoston evolúciós hipotézise nem természettudományos, hanem filozófiai jellegű feltevés, és nem nevezhető transzformizmusnak, mert kizárja a bizonyultabb formáknak az alacsonyabbakból való eredését.¹⁷ Hipotézise preformista jellegű.

b) Az evolúció *Aquinói Szent Tamás* (†1274) korában sem volt még szaktudományos probléma. Szent Tamás – Ágostonhoz hasonlóan – a Biblia értelmezésével kapcsolatban szembesül a fejlődő világ hipotézisével. A teremtésbeszélés magyarázatában ő is különbséget tesz az előadásmód és a közölt tartalom között, azaz fölhívja a figyelmet, hogy a leírásban vannak olyan elemek, amelyek csupán a mondanivaló megvilágítására szolgálnak, és nem a mondanivalóhoz tartoznak.¹⁸

A skolasztika fejedelme a teremtés módjának értelmezésében rokonszenvvel fogadja az ágostoni tant, vagyis azt a gondolatot, hogy Isten fokozatosan bontakozó világot teremtett:¹⁹ az észcsírák Isten örök elgondolásai, a különféle fajok struktúrái és fejlődéstörvényei, amelyeket Isten helyezett az általa teremtett anyagba.²⁰ Ezeknek a programoknak köszönhető, hogy élettelen anyagból kezdetleges élőlények jöttek létre természeti okok hatására, vagy hogy új fajták jöttek létre a meglévők keveredéséből.²¹

A Teremtőre hivatkozás Tamás szerint azért szükséges, mert a világmindenség fizikai anyagának és a kezdeti programoknak léte esetleges: nem hordozzák önmagukban létük elégséges indokát, s így szükségszerű alapot, magyarázatot követelnek.²²

Ágostonhoz hasonlóan Tamás sem tudja elfogadni, hogy az élőlényekre jellemző formák véletlenszerűen jöttek létre.²³ A véletlen mint a célirányosan működő okok alkalmi találkozásában létrejövő esemény ritkán eredményez valamiféle alacsonyabb szintű rendet.²⁴ Ezért ha a véletlennek lehetett is szerepe az élőlények megjelenésében, önmagában véve nem magyarázza az élőlények bonyolult struktúráit.²⁵

Önmagukban véve a törvények sem magyarázzák a fejlődést. A törvények a dolgok természetes hajlamai a nekik megfelelő célokra.²⁶ Minthogy azonban a dolgok elvont természetük alapján többféle célra is irányulhatnak (például növelhetik vagy csökkenthetik a rendet), meghatározott irányú működésükhöz valamiféle törvények feletti meghatározóra van szükségük.²⁷

¹⁵ Vö. *De Genesi ad litteram* 6,18,29.

¹⁶ *De Trinitate* 3,8–9; *De Genesi ad litteram* 6,3.

¹⁷ Vö. *De Genesi ad litteram* 7,28,43; 7,9,12–13.

¹⁸ Vö. 2 *Sententiarum* d.12 q.1 a.2; II–II q.1 a.6 ad 1.

¹⁹ Vö. 2 *Sent.* d.12 q.1 a.2.

²⁰ I q.115 a.2; 2 *Sent.* d.18 q.1 a.2.

²¹ I q.71 a. un. ad 1; I q.91 a.2 ad 2; I q.73 a.1 ad 3.

²² Vö. I q.2 a.3.

²³ Vö. *Summa contra Gentiles* 2,39.

²⁴ I q.22 a.2 ad 1; *Summa contra Gentiles* 2,41.

²⁵ VII *Metaphysicorum lect.* 8.

²⁶ *De divinis nominibus* c.10 lect. 1.

²⁷ *De veritate* q.5 a.2; I–II q.9 a.1.

Meglepő, de ugyanaz a Szent Tamás, aki az embernél alacsonyabb rendű létezőkre vonatkozóan elfogadja az evolúció preformista változatát, az ember esetében mégis a fixista, kreacionista véleményt vallja: úgy véli, az első embert kész, befejezett formában közvetlenül Isten teremtette.²⁸ Nem tartja kizártnak, hogy Isten állati testet használt fel Ádám testi valóságának létrehozására,²⁹ de ragaszkodik ahhoz, hogy lelkét közvetlenül (lat. *immediate*) Isten alkotta.³⁰ S ezt érvényesnek tartja az első ember valamennyi utódjára vonatkozóan is:³¹ Isten minden egyes ember lelkét közvetlenül hozza létre. Ezzel a kissé következetlen tanítással, azaz a lélek közvetlen teremtésének tételével Szent Tamás valószínűleg az ember méltóságát, istenképiségét akarta hangsúlyozni: azt akarta mondani, hogy az értelmes és szabad akarató teremtmény szellemisége erejében lényegileg felülmúlja a természet többi létezőjét.

Megjegyzendő, hogy Szent Tamásnak ez a *fixista*, *kreacionista* felfogása sem teszi feleslegessé az evolúció szaktudományos vizsgálatát. A középkori filozófus ugyanis azt állítja, hogy az isteni tevékenység nem a jelenségek síkján, hanem belülről érinti a létezőket,³² és nem szakítja meg az érzékelhető jelenségek láncát. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy még a *kreacionista* föltevés mellett is elfogadhatjuk: a jelenségek szintjén minden ugyanúgy történt, mint ahogy ezt később a szaktudományos evolúciós elmélet képviselői állítják.

c) Az *újkori* szaktudományos jellegű transzformista elmélet Jean Lamarck³³ (†1829) és Ch. R. Darwin (†1882) műveiben fogalmazódott meg a legvilágosabban. Darwin első-sorban a változékonyság, a létért folytatott küzdelem és a természetes kiválogatódás fontosságát hangsúlyozta az evolúció magyarázatában.³⁴ 1871-ben az evolúció gondolatát az emberre is kiterjesztette.³⁵

Vallási szempontból Lamarck és Darwin föltevése nem zárta ki a fejlődés transzcendens okát, azaz nem lépett föl azzal az igénnyel, hogy feleslegessé teszi a világ Teremtőjére és Kormányzójára vonatkozó hitet. A fajok eredete című művének első kiadásában a nagy természettudós például ezeket írja: „Nagyszerűség van ebben a felfogásban, amely szerint a Teremtő az életet a maga különböző erőivel eredetileg csak néhány vagy csak egyetlen formába lehelte bele; és mialatt bolygónk a nehézkedés megmásíthatatlan törvénye szerint keringett, ebből az egyszerű kezdetből végtelen sok szépséges és csodálatos forma bontakozott ki, s bontakozik ki még most is.”³⁶ Kétségtelen, hogy később Darwin agnosztikussá vált. Önéletrajzában (1876) bevallja, hogy az evolúció látványa már nem ébreszt lelkében vallásos érzelmeket. Ám ezt az állapotát tudományos becsületességgel a színvaksághoz hasonlítja, s megállapítja: a vallási látásmód hiánya éppúgy nem érv a vallási meggyőződés ellenében, mint ahogy a piros színt érzékelni nem tudó ember szavai sem érnek sokat azokkal szemben, akik e színt valóságosnak tartják.³⁷ – A baj akkor kezdő-

²⁸ I q.91 a.2; I q.90 a.3.

²⁹ Vö. I q.91 a.2.

³⁰ I q.90 a.3.

³¹ Vö. *Summa contra Gentiles* 3,22.

³² I q.8 a.1.

³³ *Philosophie zoologique*, 1809.

³⁴ Vö. *On the origin of species*, 1859.

³⁵ *The descent of man*, 1871.

³⁶ *A fajok eredete* (Budapest, 1973. Helikon, 586. o.)

³⁷ Vö. *Ch. Darwin önéletrajza*, i. m. 635. o.

dött, amikor a világnézetileg semleges darwini föltevést a gondolkodók egy része ateista módon próbálta értelmezni. Ernst Haeckel³⁸ (†1919), illetve a dialektikus materializmus képviselői filozófiai következtetéseket keverték bele Darwin szaktudományos elméletébe, s azt tanították, hogy az evolúciós elmélet feleslegessé teszi a Teremtőt: propagandájukban az evolúció elfogadása és Isten létének tagadása szükségszerűen összekapcsolódott.

A vallásos gondolkodók véleménye megoszlott: voltak olyanok, akik – főleg annak ateista értelmezése miatt – elutasították a darwini evolúciós elméletet, de akadtak olyanok is, akik védelmükbe vették Darwin elgondolását, és a keresztény hagyomány alapján megpróbálták összhangba hozni a Teremtőbe vetett hittel. Ezek a gondolkodók nem zárták ki, hogy az első ember testét állat szülte. Hangsúlyozták azonban, hogy Isten különleges közbelépése volt szükséges ahhoz, hogy az alacsonyabb rendű szervezetből ember jöhessen létre. Már 1841-től (tehát abban az időben, amikor még Darwin nem terjesztette ki elméletét az emberre) ezt az álláspontot képviselte például a jezsuita P. G. Perrone.³⁹ A természettudós George Mivart azt tanította, hogy Isten olyan testbe öntötte bele az emberi lelket, mely testet az Ő különleges irányítása alatt működő természeti okok hozták létre.⁴⁰ – Előfordult, hogy egy-egy teológus állítását az illetékes egyházi előjárók magánúton visszavonatták, de általában mégsem akadályozták az összeegyeztetési kísérleteket. Az egyházi Tanítóhivatal – a közhiedelemmel ellentétben – sosem ítélte el az evolúciós elméletet.

d) A 20. század első felében a tudósok a kvantummechanika, illetve a molekuláris biológia eredményei alapján fogalmazták meg neodarwinista evolúciós hipotéziseiket. Feltevéseikben egyre nagyobb szerepet kapott az élet véletlenszerű megjelenésének gondolata. Az egyházi Tanítóhivatal nem szólt bele ezekbe a kezdeményezésekbe. A század derekán a *Humani generis* kezdetű enciklika (1950) csupán három irányelvet hangsúlyozott: 1. Nincs kizárva, hogy Isten állati testet használt föl az emberi test kialakítására, de a kérdés még nem tekinthető eldöntöttnek. 2. Az ember lelkét közvetlenül Isten teremti. 3. Az eredeti bűn dogmáját egyelőre csak azzal a föltevessel tudjuk magyarázni, hogy minden ember egyetlen emberpár leszármazottja.⁴¹

A teológusokra új feladat várt: immár a véletlen szerepét túlhangsúlyozó neodarwinista elgondolásokat kellett összeegyeztetniük a teremtésbeszéléssel, és pedig az egyház útmutatásainak figyelembevételével. Ezt a feladatot oldotta meg négy jezsuita gondolkodó: Teilhard de Chardin⁴² (†1955), Karl Rahner⁴³ (†1984), B. J. F. Lonergan⁴⁴ (†1984) és P. Schoonenberg⁴⁵ (†1999), akik a teológiai emberképet teljes összhangba hozták az evolúciós elmélet valamennyi változatával.

Az említett teológusok a természettudósokkal egyetértve abból indultak ki, hogy az élet megjelenését és az evolúció gigantikus folyamatának kibontakozását a véletlen önmagában véve nem magyarázza. Az élet véletlenszerű kialakulásának és fennmaradásának esélyeit egy angol szerző szemléletes példával illusztrálta:⁴⁶ ha az élőlény alkotó-

³⁸ Vö. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868; Welträtsel, 1899.

³⁹ ALSZEGHY Z.: *A kezdetek teológiája*, 83. o.

⁴⁰ *On the Genesis of Species*, London, 1871.

⁴¹ DS 2326–2329.

⁴² *Oeuvres* (Paris, 1955-től, Seuil).

⁴³ P. OVERHAGE–K. RAHNER: *Das Problem der Hominisation* (Freiburg, 1961, Herder).

⁴⁴ B. J. F. LONERGAN: *Insight* (London, 1957, Longmans).

⁴⁵ P. SCHOONENBERG: *Gottes werdende Welt* (Limburg, 1963).

⁴⁶ Vö. CAIRNS-SMITH: *The Life Puzzle*, 1971.

részeit egy könyv betűihez hasonlítjuk, az alkotórészek kapcsolódási rendjét pedig a könyv értelmes szövegéhez, beláthatjuk, hogy egy ilyen bonyolult rendszer nem jöhet létre pusztán véletlenül. Ha majmot ültetünk az írógép elé, s a majom másodpercenként találomra leüt egy betűt, néhány oldalnyi szövegben már találunk értelmes szavakat vagy szótöredékeket. Darwin főművének első mondata azonban még így is csak 10^{180} év alatt jelenhetne meg egyszer a vaktában gépelgető majom művében. Ez elképesztően nagy szám, amely messze felülmúlja a világmindenség feltételezett életkorát. Ha nagyon sok majommal dolgoztatunk, az sem megoldás, mert így is az értelmetlen sorozatoknak van nagyobb esélyük, s az egész könyv megjelenésére hiába várnánk.

Teilhard de Chardin szerint az evolúciót a legáltalóbb módon az „irányított összetetté válás” (fr. *orthogénèse*)⁴⁷ vagy az „irányított véletlen” (fr. *hasard dirigé*)⁴⁸ fogalmi jellemzik. Lonergan úgy véli, az evolúcióra leginkább az emelkedő valószínűség (ang. *emergent probability*)⁴⁹ fogalma illik. Emelkedő valószínűség jellemzi azt a folyamatot, amelyben a véletlenszerűen létrejött kedvező eseményeket kiválasztjuk és megőrizzük azzal a céllal, hogy növeljük egy magasabb szintű rendszer véletlenszerű megjelenésének esélyeit. Ha a darwini mű reprodukálásával kísérletező majom munkáját úgy könnyítjük meg, hogy betűnként félretesszük a sikeres találatokat, az idézet megjelenésére csupán másfél órát kellene várunk! Az evolúcióban is ilyesmi történt. A véletlenül kialakult alacsonyabb szintű rendszerek megőrződtek, állandósultak, és így növelték a magasabb szintű rendszer véletlenszerű megjelenésének esélyeit.

Karl Rahner tudatában volt annak, hogy erre az irányított véletlenre vagy emelkedő valószínűsége a *Humani generis* kezdetű enciklika útmutatásait figyelembe véve úgy kell magyarázatot adnia, hogy ne sértse meg a Szent Tamás által megfogalmazott alapelvet sem, amely szerint „aki a teremtmények autonóm tevékenységét kisebbiti, az Isten jóságát korlátozza”.⁵⁰ Ez más szavakkal azt jelenti: a teológusnak nem szabad feltételeznie, hogy Isten utólagos beavatkozásokkal irányítja a véletlenszerű tömegjelenségeket, vagy manipulálja a valószínűség emelkedését.

A jezsuita teológus a „tevékeny önfelülmúlás” tanának kidolgozásával oldotta meg ezt a feladatot. Mindenekelőtt arra hívta fel a figyelmet, hogy az evolúcióban a létezők önmagukat felülműlják: léttöbblet, létnövekedés jön létre (növekszik a rend).⁵¹ Az önfelülmúlás paradoxonnak látszik, mert a józan emberi megfontolás szerint senki sem adhatja azt, amije nincsen: a szellemet nélkülöző anyagvilág nem hozhatja létre a szellemi lélekkel rendelkező lényt. E paradoxont csak úgy oldhatjuk fel, ha feltételezzük: a léttöbbletek kialakulásának, azaz a valószínűség emelkedésének végső lehetőségi feltétele Isten, aki a természeti létezők autonómiájának meghagyásával (azaz nem a teremtésbe való utólagos beavatkozásokkal, hanem a játék logikájának érvényre juttatásával) biztosítja az evolúció sikerét. Arra a kérdésre, hogy a véges létező hogyan tudja felülmúlni önmagát, Rahner így válaszol: A tiszta és végtelen aktus, azaz Isten, minden valóságot eleve magában tart és áthatja a véges létezőt anélkül, hogy Ő maga a véges létezővel azo-

⁴⁷ *Le phénomène humain*, 114. o. (Oeuvres III. Paris 1955)

⁴⁸ Az evolúció „a Tapogatózás alapvető technikája, minden terjeszkedő sokaságnak ez a jellegzetes és legyőzhetetlen fegyvere. A Tapogatózásban bámulatos módon társul a nagy számok vak fantáziája a célravezető, pontos eligazodással. A Tapogatózás nem az a pusztán Véletlen, amivel oly gyakran összetévesztik, hanem az irányított Véletlen” (*Le phénomène humain*, 116. o.)

⁴⁹ Vö. *Insight*, 123–128. o.; 132–134. o.; 259–262. o.

⁵⁰ *Summa contra Gentiles*, 3,69.

⁵¹ Vö. *Das Problem der Hominisation*, 63.,69.,75. o.

nosulna. A véges létező részesül a benne jelenlevő isteni erőből⁵², és így adott esetben át tudja lépni lényegével adott korlátait, felül tudja múlni önmagát. S minthogy a véges létező a részesüléssel nem válik Istenné (minden tényleges tökéletesség foglatatává), amit létrehoz, az valóban újdonság.⁵³ – Ezt a bonyolult, és első hallásra nehezen felfogható filozófiai szöveget egy hasonlattal szeretném érthetőbbé tenni: Isten úgy teremt esélyt az önfelülmúlásra, miként az édesapa, aki gyermekét a magasba emeli, hogy a gyermek a magas fáról önállóan leszakíthassa a gyümölcsöt, amit a felemelő atyai tevékenység nélkül nem tudna megtenni. – Az önfelülmúlást biztosító isteni tevékenységet tehát nem úgy kell elgondolni, hogy Isten megszakítja az empirikus események láncát, vagy megold valamit az empirikus létező helyett, hanem úgy, hogy ő eleve és mindig megadja, hogy a létezők önmagukat kibontakoztathassák, s adott esetben lényegükkel adott korlátaikat felülmúlják. A Teremtő nem a teremtmény hatása mellett működik, hanem a teremtmény saját korlátait és lehetőségeit átlépő működését okozza.⁵⁴

A tevékeny önfelülmúlás tanának fényében a *Humani generis* kezdetű enciklika bizonytalankodó megállapításai is új megvilágításba kerülnek: 1. Ha a tudomány igazoltnak látja, hogy az emberi lény természeti okok hatására az állatvilágból emelkedett ki, akkor biztosra vehetjük, hogy Isten állati testet használt föl az első ember testének megalkotásában: az önfelülmúlást biztosító isteni okság erejében ugyanis az élettelen anyagból létrejöhett élő, s az első emberek származhattak állati lényektől. A hominizáció esetében az állati szülők „az egész ember oka, tehát lelkének is». Ugyanez a helyzet az utódok létrejöttében is: az utódoknak nemcsak a testét, hanem a lelkét is a szülők hozzák létre. Ezek a szülők azonban csak annyiban okok, „amennyiben az önfelülmúlásukat lehetővé tevő Isten ereje által – ami hatásukban belsőként van jelen anélkül, hogy lényegük alkotó eleméhez tartozna – hozzák létre” az embert.⁵⁵ 2. Az a magyarázat, amely szerint állati lények hozták létre az első embereket, illetve amely szerint a szülők hozzák létre a teljes új embert, nem jelenti annak tagadását, hogy Isten közvetlenül teremt a lelket, hanem pontosabbá teszi a „közvetlen teremtés” értelmét. A lélek közvetlen teremtése egyrészt azt jelenti, hogy az ember létrehozása „a teremtményi okságnak ahhoz a fajtájához tartozik, amelyben a ható-ok a lényegével együtt adott határokat lényegileg múlja fölül az isteni okság erejében”; másrészt arra utal, hogy a teremtmény önfelülmúlását biztosító isteni okság minden ember esetében teljesen egyedi, amennyiben utánozhatatlan, megismételhetetlen szellemi természetű egyedet, azaz személyt hoz létre.⁵⁶ 3. Ami pedig az

⁵² Az univerzum azáltal részesül például az isteni erőből, hogy a kezdeti univerzum elemei a játék logikája alapján programozott elemek.

⁵³ OVERHAGE, P.–RAHNER, K.: *Das Problem der Hominisation* (Freiburg, 1961. Herder, 3. kiadás, 69. o.): „a végtelen ok, amely mint tiszta aktus minden valóságot eleve magában tart, a véges oknak mint végesnek «konstitúciójához» (in actu) tartozik anélkül, hogy benne mint létezőben belső mozzanat volna. E dialektikus kijelentés első fele által válik aztán «érthetővé», hogy a véges ok valóban fölül tudja múlni önmagát, azaz, hogy (befogadott vagy magától létrehozott) hatása több, mint ő maga, és mégis általa létrehozott hatás, tehát magától tudja felülmúlni önmagát. E dialektikus kijelentés második része teszi érthetővé, hogy ez a hatás valóban fejlődés lehet, mert nem ez volna a helyzet, ha a véges oknak mint végesnek konstitúciójához tartozó tiszta (végtelen) aktus magának a véges oknak belső mozzanata volna, azaz ha ez a véges ok már eleve és mindig birtokolná azt, amit csak önmagát felülmúlva, öntranszcendenciájában kell még elérnie.”

⁵⁴ „Istennek ez a működése tulajdonképpen nem «kategorialis» működés, mert ez nem olyasmit eredményez, amit a teremtmény nem okoz; minthogy ez nem a teremtmény hatása mellett működik, hanem a teremtmény saját lehetőségeit felülmúló és átlépő működését okozza. És a teremtmény alapján véve mindig ebben a helyzetben van: ez a helyzet lényegéhez tartozik” (*Das Problem der Hominisation* 84. o.).

⁵⁵ *Das Problem der Hominisation*, 82. o.

⁵⁶ *Das Problem der Hominisation*, 83. o.

egyetlen emberpártól való leszármazás tételét illeti, ahhoz a teológiának nem kell ragaszkodnia, hiszen az áteredő bűn tana éppúgy összeegyeztethető a *poligenizmussal*, mint a *monogenizmussal*. Ha a bűn terjedését nem a biológiai leszármazással, hanem az emberi kultúra fertőződésével magyarázzuk, teológiai szempontból nincs akadálya annak a feltevésnek, hogy egyszerre több állati egyed lépte át a hominizáció küszöbét.

Rahner elgondolása teológiai szempontból kielégítő, s ugyanakkor szabad utat biztosít a szaktudományos kutatásnak és az evolúcióval kapcsolatos különféle tudományos hipotéziseknek is.

A teológusoknak nem kell félniük a rahneri elgondolástól, mert az ember Isten általi teremtettségének dogmája ebben az elméletben is sértetlen marad: az önfelülmúlást biztosító isteni tevékenység ugyanis kizárólagosan isteni cselekvés (s mindig közvetlen), amely nem mehet át a teremtmény tulajdonába. A világ végső magyarázatát kereső teológusnak csupán arra kell ügyelnie, hogy gondolkodásába ne csempéssze vissza az úgynevezett „hézagpótló isten” fogalmát, amelyet a 19. században azért találtak ki, hogy ezzel tüntessék el a világ magyarázatából a tudományos ismeretleneket.⁵⁷ Rahner arra figyelmeztet, hogy a teológus nem azért következtet az evolúció folyamatából Istenre, mert nem ért valamit, hanem éppen a folyamat érthetősége vezeti őt arra a gondolatra, hogy az evolúcióban értelmes tervezés, isteni szándék jut érvényre.

A szaktudósok pedig bátran kutathatnak, s nem kell az evilági okok közé csempésett misztikus tényezőkkel vagy a „Deus ex machina” működésével számolniuk. Hiszen az evolúciót biztosító isteni tevékenység lényege éppen az evolúcióban részt vevő természetes tényezők autonómiájának biztosítása. Teilhard szavaival fogalmazva: Isten csak arra készíti a dolgokat, hogy maguk készítsék el önmagukat.⁵⁸ – A tudomány emberei bátran magyarázhatják az evolúciót a véletlen és a szükségszerűség dialektikájával,⁵⁹ modellezhetik a játék logikájával,⁶⁰ vagy a matematikai káoszelméletekkel.⁶¹ A teológus mindig örömmel üdvözlí ezeket a modelleket, mert számára csak az a fontos, hogy az evolúció folyamata érthető. Egyáltalán nem tartja kizártnak, hogy Isten „játszik” az univerzumban: a statisztikai szabályt alkotó véletlenekre, a nagy számok törvényszerűségeire és a véletlenszerű tömegjelenségekben rejlő valószínűségekre építette az evolúció és a hominizáció folyamatát, hogy ezzel is figyelmeztessen életünk ajándékjellegerre.

Összefoglalás: Mivel a Biblia nem természettudományos mű, és nem az ember teremtésének hogyanjára válaszol, a darwini fejlődéselméletet és annak minden változatát össze lehet egyeztetni a teremtésbeszéléssel. Az összeegyeztethetőség alapja az, hogy a jó teológus sosem abból következtet a világ értelmes Teremtőjére, hogy nem ért valamit, hanem éppen a természeti folyamatok érthetősége vezeti őt arra a gondolatra, hogy a világban s így az evolúcióban is valamiféle isteni elgondolás, szándék jut érvényre, minként ezt az „értelmes tervezés” filozófiai elmélete is állítja. – Ha megkérdeznének, a vitatkozó amerikaiaknak azt üzenném, hogy a darwini elmélet alternatívájaként ne oktassák az értelmes tervezés elméletét, mert ez valóban nem természettudományos, ha-

⁵⁷ Valószínűleg ilyen „hézagpótló istent” tartott szem előtt Chr. SCHÖNBORN bécsi bíboros is, aki a New York Times 2005. július 7-i számában azt a kijelentést tette, hogy az irányítást nélkülöző, véletlenszerű folyamatként értett evolúció összeegyeztethetetlen a katolikus hittel (vö. *Mérlg*, 2005/3).

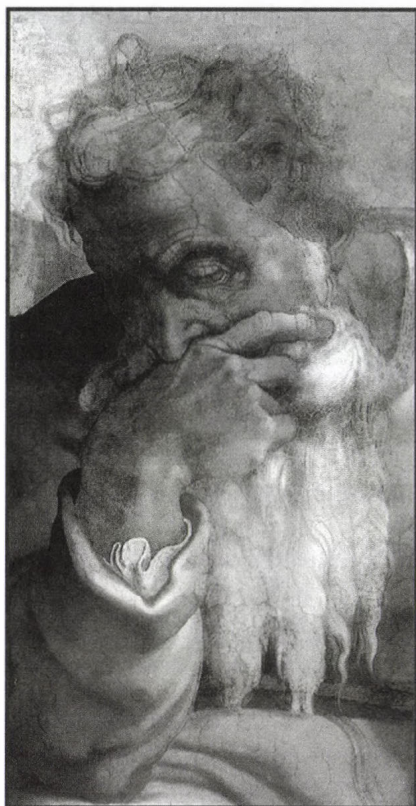
⁵⁸ *La vision du passé* (Oeuvres, III., 217. o.)

⁵⁹ Vö. J. MONOD: *Le hasard et la nécessité* (Paris, 1970. Seuil)

⁶⁰ MANFRED EIGEN-RUTHILD WINKLER: *A játék – Természeti törvények irányítják a véletlent* (Budapest, 1981, Gondolat)

⁶¹ Vö. *Chaos and Complexity* (Vatican, 2000, Vatican Observatory Foundation).

nem filozófiai-teológiai hipotézis. Ám ha nem akarnak egydimenziós embereket, szakbarbárokat nevelni, már a biológiaórákon is tegyenek említést arról, hogy az evolúció folyamatát nemcsak szaktudományos, hanem vallási szempontból is lehet értelmezni. – A világnézeti tájékozódás és a szaktudományos kutatás hermeneutikai kört alkot: a szaktudományos kutatást általában világnézeti előfeltevések vezérlik, a tudományos eredmények pedig visszahatnak ezekre az előfeltevésekre. Ha a világnézeti előfeltevés vallási jellegű, a hermeneutikai kör mindenképpen az evolúció titkát boncolgató ember javát szolgálja, mert gazdagabbá teszi őt, tágítja látókörét: az Istenbe vetett hit ugyanis erősíti a világ és az evolúció érthetőségébe vetett meggyőződést, a szaktudományos eredmények pedig ésszerű motívumokat adnak az „evolúció Istenének” elfogadásához.



Walter Brugger

FILOZÓFIAI LEXIKON

616 oldal
3600 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat

Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881

E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúhá: <http://www.stephanus.hu>

WALTER BRUGGER: **Filozófiai Lexikon**

Szent István Társulat, Budapest 2005,
612 oldal. Ára: 3600 Ft

A fordítás alapjául szolgáló mű: *Walter Brugger: Philosophisches Wörterbuch*, Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau, 1976. Fordították: *Balázs István, Bangha Katalin, Bánki Dezső, Csikos Ella, Frenyó Zoltán, Szász István, Szegedi Eszter, Székely László*. A magyar kötetet szerkesztette, a magyar terminológiát szakmailag gondozta: *Mezei Balázs*. Lektorálta: *Weissmahr Béla és Bolberitz Pál*.

Walter Brugger *Filozófiai Lexikona* első ízben „1947-ben látott napvilágot, de néhány évenként azóta is újra meg újra megjelenik. 1975-ben készült el átdolgozott változata. Kivételes népszerűségének oka kettős, egyrészt rendkívüli tömörsége és adatgazdagsága, amely 50 év terjedelemben többkötetnyi anyagot sűrít egybe, másrészt kiforrott és egységes filozófiai felfogása, amely oly gyakran hiányzik a nagyobb terjedelmű, és több szerző által készített filozófiai lexikonokból” – írja a magyar kiadás előszavában a kötet szerkesztője, Mezei Balázs. A szerkesztő helyesen ismeri fel a kötet nemzetközi összefüggésben is nagy jelentőségét, hiszen a tudományok műveléséhez elengedhetetlenül szükséges az adott tudományág fogalmainak tisztázása. A tudományok fejlődése során a tudományos fogalmak is akárhányszor változáson mennek keresztül. Így van ez a filozófiával is. Ezért szükséges olyan filozófiai tudományos szótárak lexikonszerű elkészítése, melyeknek segítségével az olvasó könnyen eligazodik a fogalmak útvesztőjében. Ilyen filozófiai fogalmi szótár a számos kiadást megélt Walter Brugger-féle *Filozófiai Lexikon*, mely a maga sajátosságával páratlan a magyar nyelvű tudományos szakirodalomban. 1989 előtt is jelentek meg filozófiai fogalmi szótárak magyar nyelven, de ezek annyira az uralkodó politikai ideológia filozófiai szemléletét tükrözték, hogy gyakorlatilag alig lehetett használni azokat. 1989 után nagy ívben fellendült a magyar filozófiai szakirodalom, hiszen megszabadult az ideológiai kötöttségek alól, s mind a hazai szerzők művei, mind a külföldi források magyar fordítása formájában könnyen hozzá lehetett jutni filozófiai fogalmi szótárakhoz. Am ugyanakkor hiányzott egy olyan filozófiai fogalmi szótár, mely mind a skolasztikus, mind a mai keresztény filozófiai beállítottság szemléletéről is objektív tájékoztatást nyújt. Ezt a hiányt pótolja Mezei Balázs szakavatott szerkesztésében és számos fordító hozzáértő megfogalmazásában Walter Brugger *Filozófiai Lexikon*ának magyar fordítása, mely életközelpbe hozza a kiváló német filozófus világszerte ismert művét. Csak üdvözölni lehet a szerkesztők és fordítók merész vállalkozását, mert páratlanul nehéz feladattal birkóztak meg sikeresen. Maga a fordítás is nehéz feladat a filozófia témakörében, hiszen a magyar nyelv sajátos belső szerkezetéből adódóan nagyon nehéz egyértelműen visszaadni a sokszor többértelmű német nyelvű filozófiai termino-

lógiát. Itt inkább arra kell törekedni, hogy a fordítók megértsék magát a filozófiai problémát, és azt a napjainkban használatos magyar filozófiai fogalmakkal adják vissza, mégpedig közérthető módon. Nem kis feladat ez, hiszen hazánkban különféle filozófiai iskolák léteznek, nem mindig azonos filozófiai terminológiával, sőt, mi több, az egyes irányzatokon belül is időközben változhatnak a filozófiai szakkifejezések. Tehát újra ki kell emelni a szerkesztő merész és lelkiismeretes munkáját, amivel sikeresen megoldotta – legalábbis egy adott kor szintjén – az egységesítés nehéz feladatát.

Külön értéke a munkának az, ami „kiegészítő könyvészeti áttekintés címen” a magyar fordítás végén szerepel, és az eredeti munka filozófiatörténeti és a forrásokat feltáró bibliográfiai függelékéhez kapcsolódik, mert naprakész módon és a tárgyilagosságra komoly törekvéssel tájékoztat a hazai filozófiai irodalomról, legalábbis olyan témakörökben, amelyekről a lexikon címszavai szólnak. Köszönet illeti tehát mind a szerkesztőt, mind a fordítók munkáját, s itt különösen ki kell emelnünk Weissmahr Béla magyar jezsuita szerzetes, nemzetközileg elismert filozófus segítő munkáját mind a szerkesztésben, mind a fordítások összehangolásában, bár ő már nem élhette meg e könyv megjelenését, hiszen a kiadás évében már korábban elhunyt.

Ezt az alapvető művet – melyre büszke lehet a magyar filozófiai szakirodalom – örömmel ajánljuk mind a keresztény teológia, mind a filozófia kedvelőinek és művelőinek. Sok ilyen színvonalas műre lenne még szükség, hiszen több mint negyvenéves lemaradásunkat kell pótolni, hogy szellemi értelemben is fölzárkózhassunk Európához. A Szent István Társulat, mint az Apostoli Szentszék Könyvkiadója hazánkban, feltétlenül dicsérendő szolgálatot tett a könyv kiadásával mind a magyarországi kereszténységnek, mind a magyar kultúrának. Ezt a szép kiállítású könyvet feltétlenül ajánljuk megvételre és olvasásra elsősorban a felsőoktatási intézmények filozófiát tanuló hallgatóinak és a filozófia iránt érdeklődő nagyközönségnek.

Bolberitz Pál

TARJÁNYI ZOLTÁN: **Az erkölcssteológia története és alapfogalmai**

(MORÁLTEOLÓGIA I)

Az Istennel való kapcsolatunk erényei

(MORÁLTEOLÓGIA II)

Az elmúlt év második felében és ez év első felében megjelent a szerző, *Tarjányi Zoltán* professzor, erkölcssteológus két újabb kötete, melyek az egyetemi tankönyv kategóriába tartoznak. Az egyik címe: *Az erkölcssteológia története és alapfogalmai (Morálteológia I)* és a másiké: *Az Istennel való kapcsolatunk erényei (Morálteológia II)*. Korábban 2004-ben látott napvilágot: *Az erkölcsi erények (Morálteológia III)* című munka, mely a négy sarkalatos erényt tárgyalta ugyanezen szerzőtől. A teológus és hittanár szakos hallgatók számára előírt négy félév anyagából már csak egy rész hiányzik, melynek témája: *A második kőtábla teológiája*.

Tarjányi Zoltán professzor tankönyvei igen jól megszerkesztettek. Ez vonatkozik mind a terjedelmükre, mind pedig a belső felépítésükre. Egy jól tanulható egyetemi tankönyv, legalábbis a teológiai tudományokban, optimális esetben 150 oldal terjedelmű, s egy félév elsajátítandó anyagát foglalja magában. Ezekre a kötetekre színre hajszálpontosan jellemző ez a mintegy 150 oldal terjedelem.

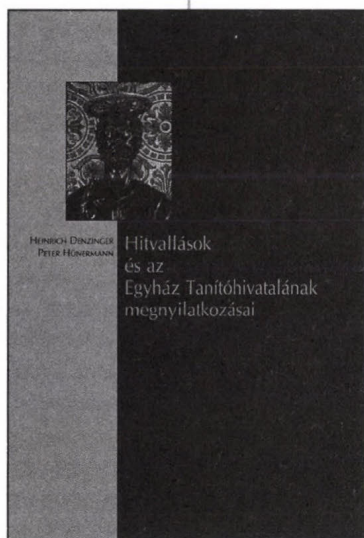
A másik szempont a belső felépítés. Ez is a didaktika szabályai szerint építkezik. Talán felesleges említenünk, de szerzőnk korábban karunkon a lelkipásztorkodás-tani tanszék professzoraként didaktikát is oktatót. Minden fejezet előtt találunk egy többnyire iradalomból vett szemelvényt, mely a tárgyalandó témát hivatott bevezetni, megvilágítani. Ezután következik a téma kifejtése, melyben egyrészt láthatjuk a mai helyzetet, majd megismerkedhetünk a téma biblikus alapjaival, valamint szisztematikus kifejtésével, melyben ott van a morálteológusok reflexiója s a szerző véleménye, s végül az Egyház tanítóhivatalának álláspontja is, ami nemcsak amolyan dísz, mint több morálteológiai munka esetében, hanem valóban a tárgyalt kérdésre adott leghitelesebb válasz. Magát a problémafelvetést és a teológiai reflexiót a szerző helyesen eleve olyan perspektívába állítja, mely szervesen torkollik bele a Tanítóhivatal vagy véglegesen elfogadandó vagy hegyeszerűen hitelesen tanított álláspontjába. Ez mintegy az összegzése, illetve megkoronázása a teológusok munkájának. Mindebből többen talán rögtön azzal gyanúsíthatnák a szerzőt, hogy szervilis módon követi a Tanítóhivatal utasításait, ám a helyzet épp ennek az ellentéte. Szerzőnk ugyanis alkotó szabadsággal él, a katolikus teológust megillető szabadsággal, másrészt kimutatja, hogy a Tanítóhivatal állásfoglalásai egyidőben mintegy kifejezik és védik a katolikus erkölcssteológia tanítását, sőt ki is jelölik számára az alapvető tájékozódás irányát. Ebben vérbeli katolikus teológus nem a kutatási szabadság korlátozását, hanem épp ellenkezőleg, a hitletéteménynek, mint oszthatatlan egésznek a pártatlan tudományos alapossággal történő megközelítésének a lehetőségét látja. Ez a pártatlanság azt jelenti, hogy Krisztushoz, a valódi Krisztushoz mér mindent. Ez az elv pedig az Írásból való, hogy ti. Krisztus az Út, az Igazság és az Élet.

A szerző könyveiben nagy realitásérzékkel vázolja fel az erkölcssteológiai problémákat. Nemcsak a mai vezető erkölcssteológusok analíziseit ismeri és ismerteti, hanem a régiekét is. Ebben is józan ítélőképesség vezet. Ha igaz ugyanis az, hogy az Egyház tanítása ugyanaz minden korban, úgy az egyes teológiai diszciplínáknak is alapvetően ugyanaz a mondanivalójuk, még akkor is, ha részben más terminológiát használnak. Ezért a recenzens számára igen nagy öröm volt látni a szerző tankönyveiben ezt a folytonosságot, amit elsősorban a régi klasszikus distinkciók ismertetésével mintegy újra tananyagként hozva ért el. Ezek a fogalmi analízisek ma is élnek, sőt egyre inkább ismét szükségünk lesz rájuk, épp a világos látás végett. Ebben az értelemben nem lehet beszélni zsinat utáni és zsinat előtti morálistáról, mintha az új törölte volna a régit. Hanem hangsúlyok változásáról van esetleg szó, de nem tanbeli változásról.

További érdeme ezeknek a tankönyveknek az, hogy ötvözni próbálják az egyes morálteológiai szisztémákat. Ha hihetünk Evetovics Kunónak, s miért ne higgyünk neki, a morálteológiát három alapvető módon dolgozhatjuk fel tudományos alapossággal: 1. Az egyes erkölcsi normák tételes felkutatása és összeállítása (pozitív módszer), 2. filozófiai és teológiai elvek alapján rendszerező módon (szisztematikus, skolasztikus módszer) és 3. a gyakorlati esetek megoldásából kiinduló, s ezek alapján rendszerező módszer (ez a kazuisztikus módszer). Maga Evetovics is e három módszer egyesítését tekinti e tudomány objektív és kiegyensúlyozott művelésének (vö. Evetovics Kunó: *Katolikus erkölcsstan* I, Budapest, SZIT 1940, 17. oldal). Ma talán ezekből a módszerekből leginkább a szisztematikus feldolgozás virágzik, s ez kissé háttérbe szorítja az egyes normák tételes kodifikálásának és magyarázatának jelentőségét, nem is beszélve a kazuisztikus feldolgozásról, melyet mintha elfelejtettek volna egyes vezető moralisták. Ha nem ismerjük pontosan, tételesen leírva, vagy ha lehet definiálva az egyes erkölcsi normákat, úgy aligha számíthatunk arra, hogy Isten népe követni fogja azokat. Ugyancsak, ha nem vesszük kellően komolyan az egyes kázusokat, s nem fordítunk elegendő figyelmet az azok analízise és alkalmazása során figyelembe veendő elvekre, úgy annak fő következménye a gyóntatási praxisunk, illetve a helyes ítélőképességünk csenevészése lesz. Tarjányi professzor tankönyveiben ugyanakkor fellelhetjük azokat a gondolatokat, melyek az olvasót rávezetik a kazuisztika ismeretének, valamint alkalmazásának fontosságára. Így, mikor úgy látja, hogy az általános elvek vázolása nem lesz elegendő egy-egy kényes eset pontos és helyes megítéléséhez, konkrétan meg is magyarázza az adott kázust. Ez egyébként egy régi logikából és ismeretelméletből vett elv. A részlegesből jutunk az általánoshoz, s az általánosból is csak akkor jutunk a részlegesre vonatkozóan helyes következtetésre (legalábbis a gyakorlati életben), ha korábban már bejártuk a részlegesből az általánoshoz vezető utat. Horváth Sándor O.P. terminológiája szerint ez a *via inventionis* (*synthesis*) és a *via iudicii* (*analysis*).

Már csak egy van hátra a recenzens részéről, hogy gratuláljon a szerzőnek, s kifejezze abbéli reményét, hogy nemcsak az egyetemi hallgatóság, de minden érdeklődő örömmel olvassa majd ezeket a köteteket, mind a maga, mind pedig mások épülésére.

Kuminetz Géza



1516 oldal
8000 Ft

Az Egyház számára a Biblia mellett a legfontosabb könyvet ajánljuk most az olvasónak. A jelen kötet ugyanis az egyházi Tanítóhivatal hit- és erkölcsbeli megnyilatkozásait gyűjti egybe – mindazt, amit szenthagyomány alatt értünk az apostolok korától napjainkig. Az első kiadójáról általában csak „DENZINGER”-nek nevezett kézikönyv számos nyelvre való lefordítása után végre magyarul is napvilágot látott.

A kötet a Katolikus Egyház hivatalos álláspontját tartalmazó, legkülönbébb dokumentumokat adja közre. Tematikája jól áttekinthető képet nyújt a teológia és a dogmák fejlődésének, a Tanítóhivatal működésének történelmi folyamatáról.

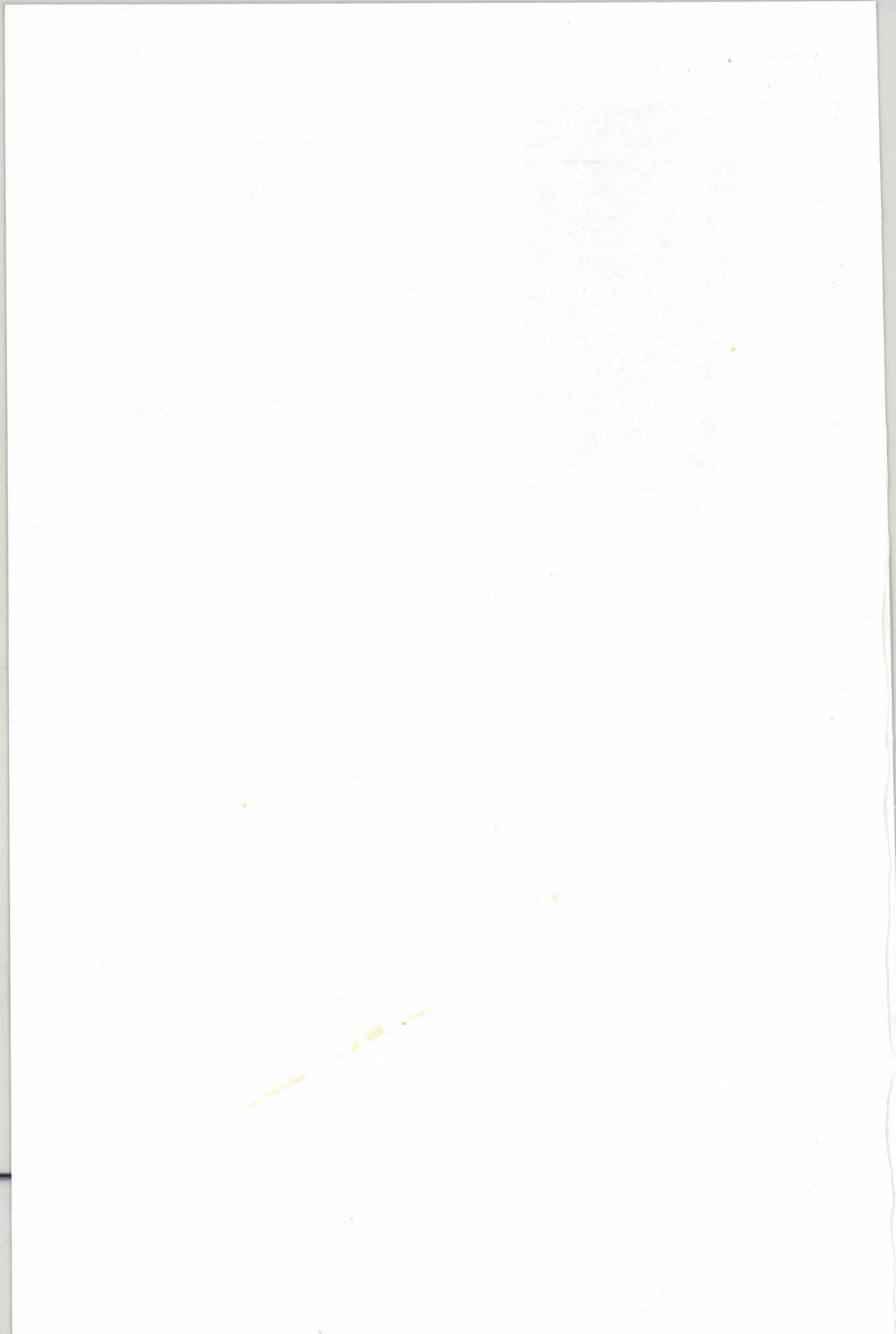
Fellelhetjük benne többek között a korai idők krisztológiai vitáit, a különféle eretnekségek elítélését, az inkvizícióról született határozatokat éppúgy, mint a modern kor számos teológiai tévedésének bírálását. A *Tanítás kincsestára* ez a könyv, nélkülözhetetlen forrása és hivatkozási alapja minden hittani munkának, egyházi megnyilatkozásnak. A legfontosabb *irányelveket* tartalmazza, melyek mögött Krisztus Egyházának tekintélye áll.

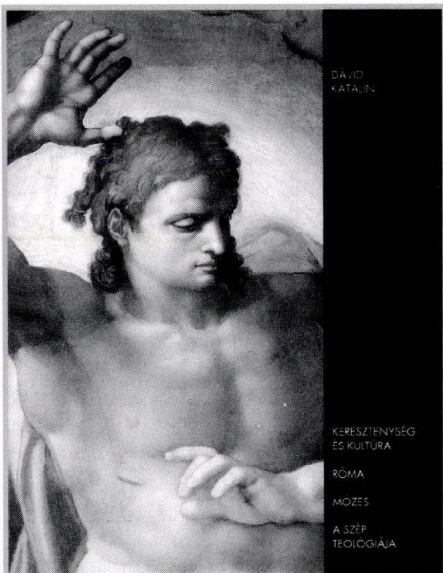
„A Katolikus Egyházban tekintéllyel rendelkező Tanítóhivatal működik, amelynek bizonyos esetekben feltétlen, megfellebbezhetetlen tekintélye van, amelyet a hívőknek lelkiismeretük szabad döntésével kell elfogadniuk. Ennélfogva a Katolikus Egyházban a dogma értelmezésének és tanításának lényeges feltétele és követelménye, hogy a Tanítóhivatal fontosabb megnyilatkozásait és meghatározásait figyelembe vegyünk.”

Az Egyház tehát tévedhetetlenül képviseli a krisztusi hitletéreményt, vagyis azt, amit Isten közölni akart az emberiséggel. Ehhez azonban teljes lelkiismerettel kell csatlakoznia a keresztyén embernek.

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6957/22; 317-4890 • Postai rendelés: Szent István Társulat
Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881
E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúháza: <http://www.stephanus.hu>





A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

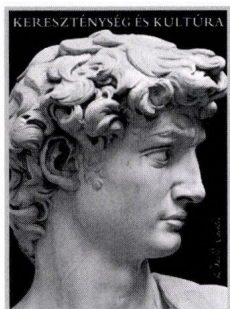
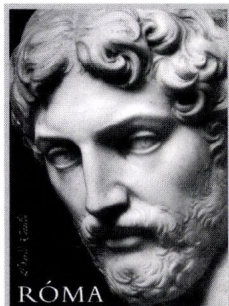
Ú J K I A D V Á N Y A I

DÁVID KATALIN TANULMÁNYKÖTETEI

SZÍNES MELLÉKLETEKKEL

RÓMA

„Az a város, amelyik így gondolkodik, annak az örökkévalóság a mértéke. Tiszteletlen az idővel, és pazarolja a teret. Ki akarja tölteni a távolságot az ég és a föld között. Meg akarja közelíteni a mennyet, mert tudja, hogy minden embernek ez a vágya. Láncot alkot az értékekből, ahol egybekapcsolódik a jó és a szép, ahol nem fászszt az üresség, és ezért megszűnik a tér nagysága, nem érezzük az időt. A nagyszerűség itt nem lebecsülhető, hanem saját méreteibe emel bennünket. A szellem átöleli az anyagot, az anyag pedig érzékelhetővé teszi a szellemet. Kegyelem ide eljönni.”
148 oldal, 1200 Ft

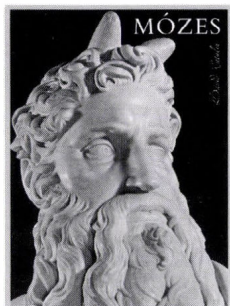
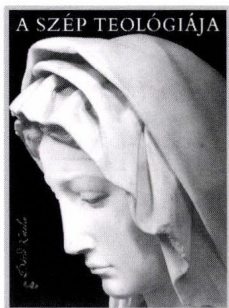


KERESZTÉNYSÉG ÉS KULTÚRA

„A magam kultúrafogalmát akár egyetlen mondatban is megfogalmazhatnám, és ez az egy mondat így hangzik: kultúra az, amelynek feladata felépíteni az embert úgy, hogy természete képes legyen befogadni a kegyelmet. Mert a 20. század után milyen más értelme lehetséges a kultúrának, a kegyetlenség megélt és megélésében is elképzeltetlen valósága után.” **104 oldal, 1000 Ft**

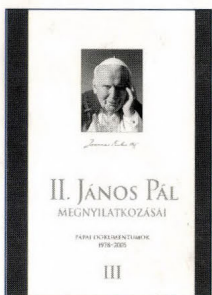
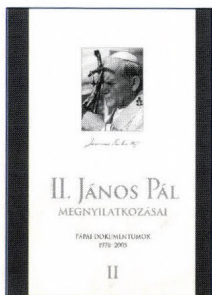
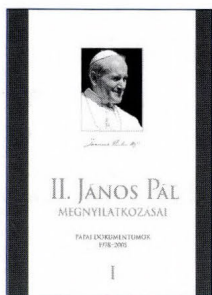
A SZÉP TEOLÓGIÁJA

„A szimbólumokat örökségként kell kezelni. Kapjuk és továbbítjuk, új interpretációkkal aktualizáljuk. Ez nem feltétlenül jelenti gazdagításukat, de jelenti honosításukat, amit korunk és az utódok érdekében teszünk.” **178 oldal, 1400 Ft**



MÓZES

„De leghőbb vágyam, hogy legyen a mondandóm tisztelgés az emberiség történelmének Istentől kiválasztott személyisége, Mózes előtt. Még igazabb lenne, ha az emberiség üdvtörténetét mondanám, mert Mózes számomra a megváltás történelmi pillanatát előkészítő, sőt azt biztosító, valóban a Mindenhatótól küldöttek egyik legnagyobbja.” **80 oldal, 1100 Ft**



I. kötet: 972 oldal
II. kötet: 896 oldal
III. kötet: 352 oldal

Ára: (I–III.):
9500 Ft

A Szent István Társulat 1978-ban, II. János Pál pápa megválasztásának évében indította el *Pápai megnyilatkozások* című sorozatát, mely a Szentatyá legkülönfélébb tárgyban és műfajban kiadott dokumentumait volt hivatott megismertetni a magyar olvasóval: püspökökkel, papokkal, szerzetesekkel, hívekkel és minden jószándékú emberrel. A sorozatnak 2005. április másdikáig 41 kötete látott napvilágot. E dátum, Szentatyánk halála, fájdalmas aktualitást adott a most megjelenő összkiadásnak.

E három kötet, összességében mintegy 2200 oldalnyi terjedelemben, II. János Pál pápának, az Egyház legfőbb tanítójának megnyilatkozásait tartalmazza. Hatalmas életművének alighanem a legfontosabb részét, azon megnyilatkozásait, amelyeket kormányzásának huszonhét éve alatt az Egyház egészéhez vagy nagyobb közösségeihez intézett.

Az első és második kötetben a nagy dokumentumok találhatók: bullák, enciklikák, szinódus utáni buzdítások, apostoli levelek. A harmadik kötetben pedig a különböző alkalmakkal elmondott beszédek és a kisebb közösségeknek szóló üzenetek olvashatók.

A dokumentumok közlése időrendi sorrendet követ. A belső címdalalon megtalálhatjuk a latin kezdőszavak szerinti *címet*, a dokumentum *műfaját* és kiadási *dátumát*, az egyes címdalok után pedig az adott dokumentum tartalomjegyzékét. A második kötet végén lévő tárgymutató segítségével címszavak szerint tájékozódhatunk e hatalmas anyagban.

A harmadik kötet első dokumentuma II. János Pál pápának az a homíliája, amelyet közvetlenül megválasztása után mondott, az utolsó pedig az a 2005. április harmadikára, az Irgalmasság vasárnapjára megírt, de már el nem mondott beszéde, amely a Regina Caeli imádság bevezetőjéül szolgált volna.

Kívánom a Kedves Olvasónak, hogy mutasson biztos irányt e gyűjtemény Egyházunk tanításának jobb megismerésében, az egymás iránti szeretet növekedésében és elhunyt Szentatyánk tiszteletének erősödésében.

Erdő Péter

bíboros, Magyarország prímása,
esztergom-budapesti érsek,
a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnöke

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XL. ÉVFOLYAM, 1–2.

Ára: 390 Ft