

Teológia

HARSÁNYI OTTÓ

A Szentháromság belső élete mint a házastársi szeretet forrása

KRÁNITZ MIHÁLY

A magyar katolikus teológia a II. Vatikáni Zsinat után

MARTOS LEVENTE BALÁZS

*„Vele ettünk és ittunk...” (ApCsel 10,41)
Emlékezés és önazonosság az Apostolok Cselekedeteiben*

RÓZSA HUBA

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

SZÉKELY LÁSZLÓ

Az antropikus kozmológiai elv a fizika és a metafizika dimenziójában

VERBÉNYI ISTVÁN

Ad anniversarium quadragesimum operis „Enchiridion Liturgicum” – Radó Polikárp, a liturgia tudósa



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XL. évfolyam, 2006. 3–4.

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 GYŐRI SZÉCHENYI NYOMDÁBAN
FELELŐS NYOMDAVEZETŐ
NEMERE ZSOLT IGAZGATÓ

TARTALOM

- **HARSÁNYI OTTÓ**
A Szentháromság belső élete mint a házastársi szeretet forrása
113–131
- **KRÁNITZ MIHÁLY**
A magyar katolikus teológia a II. Vatikáni Zsinat után
133–149
- **MARTOS LEVENTE BALÁZS**
„Veletünk és ittunk...” (ApCsel 10,41)
Emlékezés és önazonosság az Apostolok Cselekedeteiben
151–159
- **RÓZSA HUBA**
JHWH az egyetlen Isten – A monoteizmus Izrael vallástörténetében (III. rész)
161–184
- **SZÉKELY LÁSZLÓ**
Az antropikus kozmológiai elv a fizika és a metafizika dimenziójában
185–199
- **VERBÉNYI ISTVÁN**
Ad anniversarium quadragesimum operis „Enchiridion Liturgicum” – Radó Polikárp, a liturgia tudósa
201–206
- **KÖNYVSZEMLE**
Papare viam Domino **207–208**
ERDŐ PÉTER: Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn **209–210**
HUBER, W. (szerk.): Milyen a jó teológia **211–212**
PUSKÁS ATTILA: A teremtés teológiája **213–215**
VERMES G.: Who's who in the Age of Jesus **216–218**

A Szentháromság belső élete mint a házastársi szeretet forrása



1994-ben az Egyesült Nemzetek által szervezett Családok éve alkalmat adott II. János Pál pápának arra, hogy egy hosszú levéllel forduljon a családokhoz¹, amelyben pápaságának kezdete óta ebben a témában adott tanítását gyűjtötte össze. A család témáját részletesen tárgyalta az emberi szeretetről szóló katekézisében és különösképpen a *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdításban², amely az 1980-as Püspöki Szinódus gyümölcse és összefoglalása. A pápai levél az egyháznak a családok felé megújult figyelmét tükrözi, amennyiben a család szorosan kapcsolódik gyökeréhez és forrásához, a házasság szentségéhez.

A családra az előbb említett *Gratissimam sanae* kezdetű pápai levél alapján tekintünk. Először néhány szempontot nyújtunk a családok mai szociális és kulturális környezetének értékeléséhez. Az elmúlt néhány évtized tapasztalata azt mutatja, hogy a házasságban való elköteleződésre való képesség, amely egy életen át tartó hűségre törekszik, egyre csökken. A jelenség okai között találjuk a fiatalok számára vonzó példát nyújtó párok csekély számát is. A kevés példaadó pár és az elköteleződésre való hajlam csökkenése olyan ördögi kört alkot, amelyből nehéz kilépni.

A későbbiekben II. János Pál levele kiemeli, hogy a házastársi szeretet a Szentháromság belső életében, szeretetében gyökerezik és a házastársi kapcsolatban, valamint a szülői hivatásban valósul meg. Végül néhány pasztorálteológiai szempontot említünk, amelyek a jegyespárok elkísérésekor azt kívánják elősegíteni, hogy a házasságra készülők minél teljesebben éljék meg hivatásukat.

1. A TÉMA IDŐSZERŰSÉGE KORUNK NÉHÁNY TÁRSADALMI JELENSÉGÉNEK TÜKRÉBEN

A házasság, mint 'jelentős' szentség Krisztusban és az egyházban, az utóbbi évtizedekben komoly kihívást jelentett és jelent ma is az erkölcszociológia művelői számára. Az okok sokfélék, amelyek között megtaláljuk az élettársi kapcsolatok egyre növekvő arányát, a szexualitással kapcsolatos abúzus drámáját, a demográfiai csökkenést Európában és

¹ II. JÁNOS PÁL, Nuntius. *Litterae Familiis datae ipso volente sacro Familiae anno MCMXCIV*, in *AAS* 86 (1994) 868–925; *Levél a családokhoz [LCS]* (1994. február 2.), www.katolikus.hu/roma/pe24.html (2006. 08. 10.).

² II. JÁNOS PÁL, *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítás [FC] (1981. november 22.), in *AAS* 74 (1982) 81–191, *Enchiridion Vaticanum [EV]* 7, 1522–1810; magyar ford., www.katolikus.hu/roma/pe05.html (2006. 08. 10.).

Észak-Amerikában³, és a szorosabb értelemben vett bioetikai témák közül az asszisztált humán reprodukcióval kapcsolatos néhány kérdést.

Az 'élettársi kapcsolat' kifejezés egymástól különböző, a szexuális életközösséget magában foglaló házasság nélküli kapcsolatokat jelöl. Jellemző ezekre a kapcsolatokra, hogy magát a házasságot figyelmen kívül hagyják, elhalasztják vagy egyenesen visszautasítják.⁴ Az egyház nem fogadja el azt a törekvést, hogy az élettársi kapcsolatok ugyanazt a jogi elismerést kapják, mint a házasság, mint ahogy azt az érvet sem, amely szerint az egyház hagyományos tanítása diszkriminálná a házasságtól eltérő formát választó személyeket. „Az élettársi kapcsolatokban a házastársakkal történő egyenlő jogállásáért síkra szállók feltételezése éppen a házasságon alapuló család diszkriminációját valósítja meg, amely így ugyanabba a kategóriába tartozna, mint bármely más együttélési forma.”⁵ A Pápai Tanácsnak a család intézménye melletti érve a közösségi és egyéni érdek különbözőségén alapul. Amíg a közösségi érdeket a társadalomnak nemcsak védenie és óvnia szükséges, hanem elő is kell mozdítania, addig az egyéni érdek esetében az államnak csak az egyéni szabadságot kell biztosítania. A család intézménynek alapértékét megerősítve⁶ a dokumentum megállapítja, hogy „az élettársi kapcsolatok az egyéni magatartás következményei és ezen a szinten is kell maradniuk.”⁷

Az emberre vonatkozó objektív és transzcendentális igazság megismerése a személyi érettség és a rendezett, valamint termékeny társadalmi együttélés egyik jele. A házastársi és családi élet szociális valósága jelenti azt az első nevelő közeget, amely rokoni kapcsolatainak keresztül a társadalomra való nyitottságot biztosítja a gyermek számára, és így a helyes személyiségfejlődéshez járul hozzá.⁸ A kizárólagosan a szubjektum és annak szándékai felé forduló magatartás, amely a legkisebb mértékben sem tekint a közjó objektív valóságára, egy önkényes individualizmus eredménye. Napjainkban úgy tűnik,

³ Vö. A CSALÁDOK PÁPAI TANÁCSA, *Instrumentum laboris*. «Evoluzioni demografiche: dimensioni etiche e pastorali» (25 marzo 1994). Opuscolo (*Demográfiai változások, etikai és lelkipásztori szempontok*), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994, EV 14, 650–749; ID., *Déclaration „La vérité” sur la chute de la fécondité dans le monde* (Nyilatkozat a világban tapasztalható termékenységsökkenésről, 1998. február 27.), in: *L'Osservatore Romano*, 1998. március 15, 6. o., EV 17, 463–479. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_29041998_fecodita_it.html (2006.07.20), fr = francia, en = angol, it = olasz, po = portugál, sp = spanyol. – n. 3; EV 17, 468–469: „Harminc éve a világ népességének növekedési üteme jelentősen és állandó mértékben csökken. A világ 185 országából 51 ország nem képes a népesség szinten tartására. Pontosíthatjuk, hogy ez az 51 ország képviseli a világ népességének 44%-át. Európában az elöregedés egyre inkább az elnéptelenedés felé tart.” – n. 4; EV 17, 471–472: „Ennek a teljesen új helyzetnek okai összetettek: a házasságok aránya, amelyek számukra nem kedvező társadalmi környezetben fejlődnek, egyre inkább csökken. Az anyák átlagéletkora a gyermekvállaláskor egyre magasabb, és a gyermekvállalás egyre magasabb életkorra tolódik ki. Hiányzik a megfelelő családpolitika. Jean-Claude Chesnais, a párizsi Demográfiai Intézet munkatársa szerint a demográfiai csökkenéssel jellemezhető országokban a termékenység növekedése nem valósulhat meg a népesség közfelfogásának megváltozása nélkül, amely a jelenlegi pesszimizmusból a második világháborút követő 'baby-boom' idejére jellemző helyzethez érkezhette el.”

⁴ Vö. A CSALÁDOK PÁPAI TANÁCSA, *Család, házasság és élettársi kapcsolat [CSHÉ]* (*Famiglia, matrimonio e «unioni di fatto»*), www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_it.html (2006.08.19.), fr = francia, en = angol, it = olasz, sp = spanyol, po = portugál, ge = német.

⁵ CSHÉ 10.

⁶ A dokumentum a *Katolikus Egyház Katekizmusát* idézi [KEK], n. 2207: „A család a társadalmi élet őssejtje. Természetes közösség, melyben a férfi és a nő önmaga ajándékozására hivatott a szeretetben és az élet továbbadásában. A családon belüli tekintély, a kapcsolatok stabilitása és elevensége adja az alapot a társadalomban a szabadsághoz, a biztonsághoz és a testvériséghez.”

⁷ CSHÉ 11.

⁸ LCS 7–8; in: AAS 86 (1994) 874–878, EV 14, 177–189.

hogyan a család elveszítette saját önazonosságát és a társadalmi életben betöltött szerepének sincs kellőképpen tudatában. A médiák egy része által erősen táplált szubkultúra azt a látványt próbálja kelteni, hogy család minden olyan közösség, ahol két ember elhatározza, hogy egymásnak kölcsönösen jót akarnak, és egymás gondját viselik. Ezt a szubkultúrát George Weigel „pragmatikus utilitarizmusnak” nevezte, ahol az egyén célja az önmegvalósítás és a szükségletek azonnali kielégítése.⁹ Mindezt egy olyan reflexiót kell elősegítenünk, amely nemcsak a hívőket, hanem minden embert segít a házasság és a család értékeinek újbóli felfedezésében.¹⁰

Az anyai szervezeten kívül történő humánembriók létrehozásának lehetősége újabb kihívást jelent a házasság és a család intézménye számára. Így a születő gyermek elszakadhat a család közegétől, amelyben való születéshez minden gyermeknek joga van. Vitathatatlan tény, hogy a család a gyermek lelki és társadalmi fejlődése számára a legalkalmasabb környezet. A heterológ és „post mortem” asszisztált humán reprodukciós technikák a nemzést elválasztják attól a belső, őszinte emberi szándéktól, amely az élet továbbadása és a házastársi szeretet között áll fenn.

Cambridge-ben R.G. Edwards és P.C. Steptoe kutatócsoportja¹¹ 1963-ban emberi petesejtek mesterséges környezetben történő érését kezdte tanulmányozni, amely kísérletek először 1965-ben váltak ismertté. 1969-ben a kutatócsoport arról számolt be, hogy az emberi petesejtek mesterséges körülmények között is megtermékenyíthetők.¹² A kitűzött cél azonban továbbra is a nőbe történő embrióátvitel maradt, aki az embrió terhességként kihordja. Az Edwards professzor által vezetett kutatócsoport 1978. július 25-én ért el sikert, amikor a manchesteri Oldham District General Hospital¹³-ban megszületett Louise Brown.

Az emberi nemzés azonban sokkal gazdagabb és összetettebb valóság, mint az állatok szaporodása. A természettudományos tények, bármennyire érdekesek legyenek is, ha önmagukban tekintjük őket, nem mondanak semmit a nemzés emberi jelentéséről csak akkor, ha egzisztenciális valóságukban, azaz a személyre és a pár termékeny szeretetére vonatkoztatva vizsgáljuk ezeket az ismereteket. Az emberi nemzéssel kapcsolatos különböző beavatkozások erkölcsiségének alapja az emberi létre vonatkozó teljes igazságban található. Nem a biológiai értelemben vett emberi természet rendelkezik normatív jelleggel, hanem az ember személyi természete, amennyiben értelmes, a test és lélek egységében létező teremtmény, aki „testben kifejeződő lélek és a halhatatlan lélek által élővé tett test” (FC 11).¹⁴

Egy új személy nemzése ideális esetben a házastársi szeretet összefüggésében történik, amely a házasság kölcsönös egymásnak ajándékozásának, szeretetének és hűségének jele. A gyermeknek joga van házasságban foganni, magzatként fejlődni, majd megszületni és nevelődni, hiszen kizárólag a stabil és kiegyensúlyozott család biztosítja számára azt a

⁹ L. LOMBARDI, *La famiglia come soggetto sociale. Le politiche familiari*, in V. DANNA (szerk.), *La famiglia evangelizza. A vent'anni dalla Familiaris consortio*, Effatà, Cantalupa (TO), 2002, 141.

¹⁰ Vö. CSHÉ 12.

¹¹ R. G. EDWARDS, „Maturation in vitro of human ovarian oocytes”, *Lancet* (1965) 2, 926–929.

¹² R. G. EDWARDS–B. D. BAVISTER–P. C. STEPTOE, „Early stages of fertilization in vitro of human oocytes matured in vitro”, *Nature* (1969) vol. 221, 632–635. Lásd még: A. SERRA, *L'uomo-embrione. Il grande misconosciuto*, Cantagalli, Siena 2003.

¹³ A kórházat ma *Royal Oldham Hospital*nak hívják. Oldham kb. 100 000 lakosú városa Északnyugat-Angliában „Greater Manchester” területén található. Ez utóbbi közigazgatási egység (Metropolitan County) 1974 óta létezik és Manchester külvárosait, valamint környékét foglalja magában.

¹⁴ FC 11, in: AAS 73 (1981) 92, EV 7, 1558.

közeget, ahol személyes képességei gyümölcsözően fejlődhetnek. Ezért „az egyház hagyományára és az antropológiai szemlélet elismeri, hogy a házasság és annak föloldhatatlan egysége az egyedül méltó hely az élet valóban felelősségteljes továbbadására” (DV II.A. 1).¹⁵

Évtizedes viták, ütköző vélemények és újbóli felvetések után az olasz Szenátus 2003. december 11-én jóváhagyta az asszisztált humán reprodukcióról szóló törvényt.¹⁶ A 6-os cikkely szerint olyan felnőtt, élő, és ellenkező nemhez tartozó párok folyamathatnak ezekhez az eljárásokhoz, akik potenciálisan termékeny korban vannak. A törvény nem tökéletesen „katolikus”, amennyiben ezeket az eljárásokat élettársak számára is elérhetővé teszi, továbbá a női szervezeten kívüli módszereket is megenged, amelyeket az egyház erkölcsi tanítása elítél. A jelenlegi olaszországi törvényi szabályozás ugyanakkor számos olyan elemet tartalmaz, amely a természetes erkölcsi törvényből (*lex naturalis*) következik, és amelyeket a Tanítóhivatal is a magáénak tart. A heterológ módszerek alkalmazásának, az egyedül élő személyek (*single*) és a homoszexuálisok reprodukciós technikákhoz való hozzájutásának és az elhunyt személyek gamétái¹⁷ felhasználásának tiltása a születő embert körülvevő család, és így a házasság emberi és társadalmi értékének védelméhez járul hozzá. Ezen túl a törvény a 13-ik és a 14-ik cikkelyben azáltal biztosítja az embrió védelmét, hogy megtiltja a különböző kísérletek végzését ebben a korai életszakaszban, továbbá tiltja az embrió nagyon alacsony hőmérsékleten történő tárolását, azaz kriokonzerválását is. Végül a 16. cikkely biztosítja az érintett egészségügyi dolgozók számára azt, hogy lelkiismereti okokból tartózkodjanak a törvény által lehetővé tett reprodukciós módszerekben való közreműködéstől.¹⁸

2. A HÁZASSÁG ÉS CSALÁD TÉMÁJÁNAK ERKÖLCSTEOLÓGIAI ALAPJAI

II. János Pál pápa a családokhoz intézett levelében az emberi szeretetről szóló részletes katekézise tömör összefoglalását adja, amelyben az emberi személy, a házaspár, az emberi szeretet és a szabadság fogalmaiból indul ki. Ez utóbbi nem más, mint önmagunk őszinte odaajándékozásának képessége. Az őszinte önátadás Istennek a családra vonatkozó terve, amely a Szentháromság belső életének visszatükrözése. Itt érjük tetten a házassági erkölcs alapjait, amely az önátadás erkölcse, hiszen csak ez képes az ember hiteles igényeinek beteljesítésére. ‘A házások lelkiisége azért különleges’, írja Gabriel Calvo, ‘mert az ő esetükben a szentírás *felebarát* kifejezés elsősorban a hitvestársra vonatkozik. Az igazi hitvesi szeretet azonban elválaszthatatlan a házastársak egyéni és közösségi istenkapcsolatától. Hogyan lehetne valakinek igazán mély, meghitt kapcsolata Istennel, ha nem tud igazán mély, meghitt kapcsolatot létesíteni *felebarátjával*, vagyis férjével, feleségével?’¹⁹

¹⁵ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Donum vitae* kezdetű instrukció a születő emberi élet védelméről és az utódnemzés méltóságáról [DV] (1987. február 22.), in: AAS 80 (1988) 70–102, itt 87; EV, 10, 1150–1253, itt 1205; www.katolikus.hu/roma/bio.html (2006. 07. 25.).

¹⁶ Vö. M. SIMONE, „Legge sulla fecondazione «in vitro»”, *La Civiltà Cattolica* 155 (2004), n. 3683, 179–183. Lásd még: C. CASINI–M. L. DI PIETRO–M. CASINI, „La normativa italiana sulla ‘procreazione medicalmente assistita’ e il contesto europeo”, *Medicina e Morale* 54 (2004) 17–52; L. PALAZZANI, „La legge italiana sulla ‘procreazione medicalmente assistita’: una rilettura biogiuridica”, *Medicina e Morale* 54 (2004) 77–90.

¹⁷ A *gaméta* kifejezés a férfi és női ivarsejtek, azaz a spermiumok vagy hímivarsejtek és petesejtek összefoglaló neve.

¹⁸ Olaszországban a lelkiismereti okokból bizonyos egészségügyi tevékenység (abortusz, direkt sterilizálás) megvalósításától vagy abban való tevékeny közreműködéstől való tartózkodás lehetőségét 2004 előtt is törvény biztosította, az eset neve az olasz nyelvben az ‘obiezione di coscienza’.

¹⁹ G. CALVO, *Szemtől szemben*, MÉCS Családközösségek, Budapest 2004, 122.

Az iménti összefüggés fordítva is igaz: a belső istenkapcsolat az alapja a házastárssal kialakított meghitt kapcsolatnak is.

2.1. A család önazonossága

A jelen társadalmi és kulturális körülmények nem kedveznek az elkötelezett házasság türelmes megalapozásának és ugyanakkor a biológiai és az orvostudományok fejlődésének ellentmondásos jelenségeivel is jellemezhetők. Egyrészt az asszisztált humán reprodukciós technikák és az alkalmazásukban érdekelték a „minden áron történő” gyermekhez jutás vágyát erősítik, a másik oldalról pedig a gyermekvállalás elutasításával, egy jelzetten születésellenes, azaz „antinatalista” magatartással találkozunk. Megállapíthatjuk azonban, hogy nem minden helyes erkölcsi szempontból, ami technikailag kivitelezhető. Ezek a társadalmi körülmények különösen fontossá teszik a házasság és a család belső valósága újrafelfedezésének fontosságát, amely a társadalmi közjő legjobb garanciája.

A személy, valamint az emberi és keresztény közösség jóléte szorosan összefügg a házastársi és családi közösség kedvező helyzetével. [...] Mindazonáltal a házasság és a család intézményének jelentősége és ereje abból is kiviláglik, hogy a mai társadalom mélyreható változásai a velük járó nehézségek ellenére is, újra meg újra, különféle formákban mutatják meg ennek az intézménynek igazi természetét.²⁰

A pápai levél a keresztény család és minden család önazonosságát biblikus teológiai és jogi-intézményes gondolatmenettel mutatja be. A biblikus teológiában a család igazsága a személy igazságán alapszik. Ez utóbbi Isten teremtő aktusából ered. „Megteremtette tehát Isten az embert a maga képére; Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket” (Ter 1,27). Felbonthatatlan házassági szövetség kötésére szánta őket, ahogy a Teremtés könyve elénk tárja, és ahogy Krisztus ezt megerősítette a farizeusoknak mondott beszédében (vö. Ter 2,21–24; Mt 19,6). Isten keze nyoma az egyes emberen és pecsétje a házaspárokon különleges méltóságot kölcsönöz számukra.²¹

Az Úr Jézus Krisztus, amikor az Atyához imádkozik, hogy ‘mindnyájan legyenek egyek, ahogy mi egyek vagyunk’ (Jn 17,21–22), [...] az isteni személyek közötti egység és Isten gyermekeinek az igazságban és a szeretetben létrejövő egysége közötti hasonlóságra utal. Ez a hasonlóság megmutatja, hogy az ember, aki a földön az egyetlen teremtmény, akit Isten önmagáért akart, csak az őszinte önátadásban találja meg önmagát.²²

A házastársi egységet az Újszövetségi Szentírás Krisztus és az egyház közötti egységhez hasonlítja. „Nagy titok ez; én pedig Krisztusról és az egyházzal mondom!” (Ef 5,32), mondja Szent Pál az efezusiakhoz írt levelében. II. János Pál pápa a személy fogalmára helyezi a hangsúlyt, és a családban látja a személyek származásának kitüntetett és egyedüli

²⁰ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció (1965. december 7.) [GS], n. 47,1–2, in: AAS 58 (1966) 1067, EV 1, 1468–1469, magyar ford., A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai [IIVZS], szerk. Diós István, Szent István Társulat, Budapest 2000, 691–692.

²¹ Vö. E. FERASIN, *La verità della famiglia umana*, in F. ATTARD–P. CARLOTTI (szerk.), *Teologia morale e pastorale in dialogo. Studi in onore del prof. Guido Gatti*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2002, 235–278, itt 239.

²² Vö. GS 24,3, in: AAS 58 (1966) 1045, EV 1, 1395; IIVZS 669.

helyét, ahol a családtagok között egyedüli és megismételhetetlen kapcsolat alakul ki. „A házasságban megvalósuló személyek közötti közösség által a férfi és a nő hozza létre a családot, amellyel minden ember származása összefügg: ez tulajdonképpen a személy származása.”²³ „A család személyek közössége, akik sajátos létmódja és életmódja maga a közösség.”²⁴ Ez a közösség sajátos tulajdonságokkal rendelkezik, amely a benne rejlő kapcsolatok jellegéből, a házastársi kapcsolatból és a szülői hivatásból ered.

A család önazonosságát, hasonló egyértelműséggel, más úton is, a jogi-intézményes gondolatmenet segítségével is meghatározhatjuk. A pápai levél a házasságot olyan szövetségként írja le, amellyel „a férfi és a nő az egész élet olyan közösségét hozza létre egymással, amely természeténél fogva a házaspár javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul” (1055. kán. 1. §).²⁵ Csak ez a közösség ismerhető el és erősíthető meg a társadalomban, mint ‘házasság’. Nem minősíthető házasságnak olyan személyek közössége, amely nem felel meg az előbb említett követelménynek, még akkor sem, ha korunkban ez a család és a társadalom jövője szempontjából veszélyes gyakorlat egyre inkább terjed.”²⁶ Érdekes megjegyeznünk, hogy a pápa a házasság definíciójához az Egyházi Törvénykönyvet idézi.

II. János Pál reflexiójának csúcspontját akkor éri el, amikor a családot a Szentháromság Egyisten visszatükrözéseként értelmezi. „A II. Vatikáni Zsinat az Istenhez való hasonlóságot egyedülálló kifejezésekkel írja le. Nemcsak a minden emberben a teremtettségénél fogva benne rejlő képmási létet említi, hanem és különösképpen azt a hasonlóságot, amely az isteni személyek egysége, valamint Isten gyermekeinek igazságban és szeretetben megvalósuló egysége között lehet fel (vö. GS 24,3)²⁷.”²⁸ „A zsinati dokumentum a személyek ‘közösségét’ a Szentháromság ‘mi’-jéből származtatja, és így a ‘házastársi közösség’ is erre a misztériumra vonatkozik. A család, amely a férfi és a nő szeretetéből veszi kezdetét, végső soron Isten titkából származik.”²⁹

Az Istenhez való hasonlóság miatt az emberi nemzésről szóló teológiai reflexiónak a teremtésteológiára kell támaszkodnia. A férfi és a nő ugyanis arra hivatott, hogy az Atya és a Fiú között megvalósuló határtalan szeretetkapcsolat, a Szentlélek jele legyen. Az isteni család hármassága, valamint a férfi és a nő közössége, akik az élet továbbadásában a Teremtővel való együttműködésre hivatottak, a családról való gondolkodás teológiai sarokpontjait alkotják. Ehhez a forráshoz való kapcsolódástól függ a család megújításának sikere, amelyre az egyház és a mai társadalom egyaránt hivatott.³⁰

Az emberi személyiség kialakulásához nemcsak funkcionális kapcsolatok szükségese, hanem olyanok, amelyeknek belső tartalmuk van, valamint az ingyenességre és az önatadásra való képesség jellemzi őket. „Ezért elhagyja a férfi apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és egy testté lesznek” (Ter 2,24). A „test” szentírási kifejezés nemcsak az ember biológiai meghatározottságára vonatkozik, hanem a test-lélek egységében léte-

²³ LCS 9,1, in: AAS 86 (1994) 878, EV 14, 190.

²⁴ LCS 7,1, in: AAS 86 (1994) 874, EV 14, 177.

²⁵ CODEX IURIS CANONICI, can. 1055. § 1: „Vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugium atque ad proles generationem et educationem ordinatum.”

²⁶ Vö. LCS 17,2, in: AAS 86 (1994) 903–904, EV 14, 274.

²⁷ Vö. GS 24,3, in: AAS 58 (1966) 1045, EV 1, 1395; IIVZS 669.

²⁸ LCS 8,1, in: AAS 86 (1994) 877, EV 14, 185.

²⁹ LCS 8,2, in: AAS 86 (1994) 877, EV 14, 185.

³⁰ Vö. A CSALÁDOK PÁPAI TANÁCSA, *Famiglia e procreazione umana [A család és az emberi nemzés]* (2006. május 13.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 27,5. pont.

ző személy teljes valóságára. „Az Erosz a teremtésből eredendően az embert a házasságra rendeli, egy olyan kapcsolatra, amelyhez hozzátartozik az egyetlenség és a véglegesség. Így és csak így teljesedik belső rendeltetése” (DCE 11).³¹

Ez a mély egység valamilyen módon képes visszatükrözni a térben és időben a Szentháromságban létező „mi” közösségét. A házastársi szeretet, amennyiben ennek végső forrása maga Isten, kiteljesedésének tetőfokát a szentségi valóságban találja meg. Az emberi szeretet és az Istenben létező szeretet közötti kapcsolatot a pápai levél egy kérdésében és a rá adott válaszban kifejező és világos módon állítja elő: „Az emberi szeretet talán elképzelhető az isteni jegyes nélkül és anélkül a szeretet nélkül, amellyel ő szeretett egészen földi élete végéig? A jegyesek csak akkor képesek az élet végéig történő kitartásra, ha részt vesznek ebben a ‘nagy titokban’ a ‘végsőig tartó szeretetben’. A házások vagy részt vesznek ebben az isteni szeretetben, vagy nem ismerik meg teljességében sem a szeretet lényegét, sem pedig radikális követelményeit.”³²

XVI. Benedek pápa a római egyházmegye *Család és keresztény közösség* című konferenciáján az Isten és ember kapcsolatát, valamint a test és lélek egységét követően az emberi test teológiai jelentéséről beszélt. Ez a test nem egyszerűen fizikai, biológiai valóság, hanem – ahogy a *Deus caritas est* kezdetű enciklikában is említi – az emberi lét kifejezője és beteljesítője. Így az a „szentségi minőség, amelyet a házasság Krisztusban nyer el azt jelenti, hogy a teremtés ajándéka a megváltás kegyelméhez emeltetik. Krisztus kegyelmét nem kívülről adják az emberi természethez, azaz a kegyelem nem követ el erőszakot rajta, hanem felszabadítja és meggyógyítja azáltal, hogy saját korlátai fölé emeli. Ahogy a Fiú, megtestesülésének igazi jelentését a kereszt titka által mutatta meg, úgy a hiteles emberi szeretet, amely nem más, mint önátadás, nem létezhet akkor, ha ki akarja vonni magát a kereszthordozás útja alól.”³³

2.2. A szeretet jegyesi jellege

A személy fogalma alapvető fontosságú kapcsolatban áll az étosszal, és így szoros kapcsolatban áll az antropológia és az etika. Valójában a „személy igazsága” képezi az etikai követelmények alapját és a személyes választások, döntések során ölt testet és valósul meg

³¹ XVI. BENEDEK, Enzyklika *Deus Caritas Est* (25. Dezember 2005), n. 11: „Der Eros verweist von der Schöpfung her den Menschen auf die Ehe, auf eine Bindung, zu der Einzigkeit und Endgültigkeit gehören. So, nur so erfüllt sich seine innere Weisung”. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_ge.html (fr = francia, en = angol, it = olasz, lt = latin, ne = holland, pl = lengyel, po = portugál, es = spanyol, ge = német, hu = magyar). Lásd még: XVI. Benedek pápa *Deus caritas est* kezdetű enciklikája [DCE] (2005. december 25.), 11. pont; Szent István Társulat, Budapest 2006, 18. o.

³² LCS 19,8, in: AAS 86 (1994) 912, EV 14, 304.

³³ XVI. BENEDEK, A Római Egyházmegye „Család és keresztény közösség” című konferenciájának megnyitóján mondott beszéd (2005. június 6.). Schreiben von Benedikt XVI. bei der Eröffnung der Pastoraltagung der Diözese Rom zum Thema Familie, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050606_convegno-famiglia_en.html – (fr = francia, en = angol, it = olasz, po = portugál, sp = spanyol, ge = német), idézi: A CSALÁDOK PÁPAI TANÁCSA, *A család és az emberi nemzés*, 29. pontja: „Der sakramentale Charakter, den die Ehe in Christus annimmt, bedeutet also, daß das Geschenk der Schöpfung zur Gnade der Erlösung erhoben worden ist. Die Gnade Christi ist keine äußerliche Hinzufügung zur Natur des Menschen, sie tut ihr keine Gewalt an, sondern befreit sie und stellt sie gerade dadurch wieder her, daß sie sie über ihre eigenen Grenzen erhebt. Wie die Menschwerdung des Gottessohnes ihre wahre Bedeutung am Kreuz offenbar werden läßt, so ist die echte menschliche Liebe Selbsthingabe und kann nicht bestehen, wenn sie sich dem Kreuz entziehen will”.

ez az igazság. Az ember férfiként és nőként létezik, és ez a kettősség, valamint egymást kiegészítő alaptulajdonság az, amely a test jegyesi jelentéséhez méltó életet követel. Ez az élet valójában egy szövetség, amellyel „a házastársak kölcsönösen átadják és elfogadják egymást” (GS 48,1).³⁴ Az emberi test a maga férfi és női mivoltában, a teremtés titkában szemlélve, nemcsak a termékenység és a nemzés forrása, ahogy ez az állatvilágban megvalósul, hanem a „kezdetektől” magában foglalja a jegyesi jelleget, amely nem más, mint a szeretet kifejezésének képessége. Az a szeretet nyer ilyen módon kifejezést, amelyben a személyként létező ember ajándékká válik, és ezáltal az ajándék által valósítja meg saját létének és létezésének belső lényegét.³⁵

A szeretet és az adomány, ajándék kategóriái egymástól függő és egymást kiegészítő valóságok. Ezért az emberre vonatkozó étosz, amennyiben az emberre vonatkozik, annyiban az ajándékozás étosza. Az adomány, ajándék hiteles megvalósulása két feltételt követel meg: a szabadságét és a transzcendens jellegét, azaz az önmagán túlra mutató lényegi tulajdonságát. A szexualitást az ajándékozás etikája szerint kell megélni a test jegyesi jellegének tiszteltetésével és előmozdításával. Mindehhez egy olyan belső szabadságra van szükség, amely önmagunk birtokba vételét és az odaajándékozás képességét is jelenti. Szabad az az ember, aki önuralommal rendelkezik és képes magát élő ajándékként másoknak adni. Az önátadás szeretetet jelent, vagyis „adni és elfogadni úgy, ahogy nem lehet dolgokat venni és eladni, hanem szabadon, kölcsönösen túlaradóan és önzetlenül ajándékozni. Az emberi személy, mint ajándék saját természeténél fogva tartós és visszavonhatatlan. A házasság felbonthatatlansága elsősorban az önátadásnak ebből a belső, lényegi valóságából fakad. A személy önmagát ajándékozza oda egy másik személynek.”³⁶ A szeretet kultúrája az igazi szabadság gyakorlásában valósul meg, amely a fegyelem gyakorlásával is együtt jár. Az önátadással azonos mértékben valósul meg a másik elfogadása.³⁷ A szabadság autentikus értelemben véve az önátadás képességét jelenti.

Az adományozás etikájának másik eleme a transzcendens vonatkozás, az önmagán túlmutató jelentés. „Önmagunk odaajándékozásának evangéliumi igazsága nélkül az ember nem tudja önmagát teljes értelemben megtalálni, amely lehetővé teszi, hogy megvizsgáljuk milyen mélyen gyökerezik a teremtő és megváltó Istenben, a Szentlélek-isten kegyelmében ez az őszinte ajándék. A pap ennek a kegyelemnek az új házásokra történő kiadását kéri az esküvői szertartásban. A kegyelem kiadása nélkül nehéz lenne megérteni és megélni az embernek ezt a magasztos hivatását. Valójában mégis hány ember rádöbben és megérti! Mennyi férfi és nő érti meg ezt az igazságot és érkezik el annak felismeréséhez, hogy csak ebben találkoznak ‘az igazsággal és léttel’ (vö. Jn 14,6).”³⁸ Magában Istenben, az ő szeretetében és önátadásában található az adományozás etikájának végső alapja és belső dinamikája, amely az ember etikája, amennyiben az ember személyes létező. „A transzcendens vagy vallásos dimenzió olyan szoros egységben van az önátadás etikájával, amilyen szoros a kapcsolat az antropológia és az etika között. Az önátadás etikája az ember Istennel való kapcsolatában találja kiindulópontját, belső mozgatóját, és boldogító végső célját is.”³⁹

³⁴ GS 48,1, in: AAS 58 (1966) 1067, EV 1, 1471; IIVZS 692.

³⁵ Vö. II. JÁNOS PÁL, *Uomo e donna lo creñ*, XV. 1, 77.

³⁶ LCS 11,1–2, in: AAS 86 (1994) 883, EV 14, 203–204.

³⁷ Vö. E. FERASIN, *La verità della famiglia umana*, 261.

³⁸ LCS 11,8 in: AAS 86 (1994) 885–886, EV 14, 210.

³⁹ II. JÁNOS PÁL, *Uomo e donna lo creñ*, VI. 2, 48–49.

2.3. Az önátadás etikájának megvalósulása

A családban és a házasságban a személyek találkozása a házastársi kapcsolatban és a szülői hivatásban valósul meg. E két utóbbi fogalmat igyekszünk tisztázni egymással való kapcsolatukban és külön-külön, sajátos jelentésükben.

A férfiként és nőként létező ember egyszerre fejez ki kettősséget és egymást kiegészítő mivoltot. Ezt a két tulajdonságot tudatosan és belső tartalmuknak megfelelően kell megélni. „A családban (...) egy új egység valósul meg, amelyben a szülők 'közössége' a maga teljességében mutatkozik meg. Ez a teljesség a tapasztalat szerint újabb feladatot és kihívást jelent.”⁴⁰ Az egy testté válás⁴¹ a személy minden dimenziójában, így testi meghatározottságában is megmutatkozik.⁴² A szexuális nyelv szimbolikájának gazdagsága olyan intenzív, hogy hiteles megéléséhez a személyek döntési képességének maximális és pozitív jelenlétét követeli meg. A két személy ugyanis hiteles módon nem tudna ilyen mély és bensőséges módon egymással kapcsolatba lépni anélkül, hogy hasonló intenzitással ne ajándékoznák önmagukat egymásnak. A testnek ugyanez a szimbolikus nyelve azonban lehet egy keserű és üres kommunikáció által keltett hiányérzet jele is, mert a két személy nincs kellő intenzitással és hitelességgel jelen abban, amit megvalósít. Ez a hiányzó jelenlét tendenciává válhat, amely a saját maga és a másik személyiségének leértékelésével és tárgyiasításával jár.⁴³

Az „egy testben” való létnek érzelmi és pszichológiai vonatkozásai is vannak. Olyan komoly védelmet és szeretetet nyújtó közösség jön létre, amely különbözik a házastársak családjától, amelyben felnőttek. Erre utal az „elhagyja atyját és anyját” kifejezés, amikor új, saját belső erővel és dinamikával rendelkező kötelék jön létre. Ebben a házastársi konszenzus erkölcsi értékének egy lényeges mozzanata áll előttünk.

Nem értelmezhető az úgynevezett „feltételekhez kötött” szeretet akár időbeli, akár funkcionális korlátozásokat értünk a feltételeken, hiszen az ilyen szeretet nem tudná visszavonhatatlanul önmagát adni, és az egyenlő méltóság alapján nem tudná a másik önátadását sem elfogadni.⁴⁴ A bennünket körülvevő szubkultúra sajnos gyakran azt a magatartást erősíti, amelyben az ember lelkiismeretének mélyebb szintjén nem vesz kellőképpen tudomást arról, hogy milyen elszántsággal és hűséggel tartja magát valaki döntéseihez. A felnőtt társadalom vonzó és pozitív példáinak hiánya a személyiségfejlődés fontos szakaszában lévő fiatal felnőtteket számos esetben támpont nélkül hagyja.

A házasság szentségének lényegi részét a jegyesek konszenzusa képezi. A szentséget magát a jegyesek szolgáltatják ki egymásnak. A szentség egyes elemei a házasság során újraértékelhetők, így a házasság intim találkozása az Istennel való találkozás helyévé is válhat. A kölcsönös szeretet, szerelem erősödése és mélyülése egyben az Istennel való kapcsolat erősödését is jelenti, amely egyre inkább magához vonzza, hívja és átalakítja az emberi szeretet konkrét megnyilvánulásait. A két szeretetkapcsolatnak ez az erőteljesen metaforikus jelentésű összekapcsolódása egy mélyebb, életet adó és egzisztenciális jellegű kapcsolatra utal, amely azt mutatja, hogy Istenen kívül még szeretni sem vagyunk képesek.

⁴⁰ LCS 7,5, in: AAS 86 (1994) 875, EV 14, 181.

⁴¹ Vö. LCS 7,2, in: AAS 86 (1994) 875, EV 14, 178. Lásd: Ter 2,24; Mt 19,6.

⁴² Vö. LCS 8,3, in: AAS 86 (1994) 877, EV 14, 187.

⁴³ Vö. P. CARLOTTI, „La famiglia: comunione di persone. Alcune considerazioni sulla Lettera alle famiglie di Giovanni Paolo II”, *Salesianum* 56 (1994) 717–740, itt 729. Lásd még: LCS 19,13, in: AAS 86 (1994) 913–914, EV 14, 309.

⁴⁴ Vö. LCS 11,2, in: AAS 86 (1994) 883, EV 14, 204.

Aki ezért helyesen szereti embertársát, azt kell nála elérnie, hogy ő is teljes szívvel, teljes lélekkel és teljes elmével szeresse Istent. Ha úgy szereti Őt, mint saját magát, akkor így az Isten szeretetéhez vonz minden más szeretetet, amellyel az ember magát vagy másokat szeret. Az isteni szeretet nem tűri, hogy akár a legkisebb patak is eltérjen a saját folyásától, mert ezzel a veszteséggel saját maga is kevesebbé válna.⁴⁵

A szülői hivatás megvalósításakor megerősödik, elmélyül és gazdagodik a házastársi kapcsolat.⁴⁶ Valójában „a másoknak való önátadás logikája a maga teljességében magával hozza a gyermeknemzésre történő nyitottságot. A házasság így arra hivatott, hogy családdá válva még inkább önmaga kegyen.”⁴⁷ Ebből következik, hogy az autentikus házasság az egyedül igazán megfelelő hely az emberi személy születése számára. Ha az élet értelmét a szeretet adja, akkor magának az életnek is szeretetben kell fogannia, és ott is kell befogadást nyernie. Az ember személyi természetébe van tehát írva, hogy az apaság és anyaság nem pusztán biológiai valóságok, hanem a szülői hivatás belső lényegében visszatükröződik a benne közreműködők személyi létének mélyebb jelentése.⁴⁸ „Az emberi apaságban és anyaságban Isten máshogy van jelen, mint más nemzés esetében a ‘földön’. Valójában csak Istentől származhat az a ‘kép és hasonlatosság’, amely az ember sajátja úgy, ahogy az a teremtéskor történt. Az emberi nemzés így a teremtés folytatása.”⁴⁹ Alfredo Marranzini a szülők Istennel való együttműködését a következő módon fogalmazza meg:

Az ember nemzésekor nem elegendő a rendes közreműködés⁵⁰, amellyel Isten jelen van a teremtmények minden megnyilvánulásában, továbbá azt sem gondolhatjuk, hogy Isten a lelket a semmiből teremti és később a szülők által előkészített testbe bocsátja. Az ember nem önmagukban is önálló összetevők konglomerátuma, hanem egységes, testben létező szubjektum. Így Isten nem egy alacsonyabb rendű létezőt juttat el saját beavatkozásával egy ontológiailag magasabb szintre, hanem mint elsődleges ok eszközként használja fel az anyagot úgy, hogy a születő emberi személy Isten és a szülők közvetlen aktusának gyümölcse. A szülők úgy vesznek részt a gyermek nemzésében, hogy valójában fizikai, biológiai testtel rendelkező személy születésében működnek közre; Isten pedig úgy vesz részt ugyanebben a nemzésben, hogy szellemi lélekkel rendelkező teremtményt alkot. Isten közreműködése a szellemi lélek megalkotása tekintetében sajátosan teremtői tevékenység, amely különbözik a rendes isteni közreműködéstől, amellyel Isten jelen van minden létező saját természetének megfelelő tevékenységénél és különbözik az idők

⁴⁵ SZENT ÁGOSTON, *De Doctrina Christiana* I. 23.22, in: PL 34, 27: „Quisquis ergo recte proximum diligit, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligit Deum. Sic enim eum diligens tamquam seipsum totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem. Dei, quae nullum a se rivulum duci extra patitur cuius derivatione minuat”. Olasz ford., in *Opere di Sant’Agostino*, vol. VIII, Città Nuova, Roma, 1992, 32–33 (olaszból saját magyar ford.).

⁴⁶ Vö. LCS 7,7, in: 86 (1994) 876, EV 14, 183: „...az emberi szeretet saját természeténél fogva az apaságra és az anyaságra irányul...”.

⁴⁷ LCS 12,12, in: AAS 86 (1994) 889, EV 14, 223.

⁴⁸ Vö. LCS 6,2, in: AAS 86 (1994) 874, EV 14, 175: „Az emberi apaság és anyaság, bár biológiai szempontból sokban hasonlítanak a természet más létezőihez, lényegükben egy kizárólagos Istenhez való ‘hasonlóságot’ hordoznak, amelyen a család léte alapszik, mint emberi közösség, mint szeretetben egyesült személyek közösségé.”

⁴⁹ LCS 9,2, in: AAS 86 (1994) 878, EV 14, 191.

⁵⁰ „Concorso ordinario” az eredeti olasz szövegben.

kezdetekor történt teremtmények teremtő tevékenységétől is, amikor Isten önmagukban teljes létezőket hozott létre, amelyek megalkotásához nem vette igénybe semmilyen más teremtmény közreműködését.⁵¹

„Mindezért szükséges, hogy a szülők szándéka igazodjon Isten akaratahoz úgy, hogy a szülők úgy akarják az új emberi teremtményt, ahogy maga a Teremtő akarja: azaz ‘önmagáért’. (...) A fogantatás eseményekor az ember Istenben már az örökkévalóságra van szánva.”⁵² Szükséges megjegyeznünk, hogy a házasság lényegét nem meríti ki a gyermeknemzés, hiszen a házastársak közössége ugyanolyan súllyal jelenik meg ebben a szentségben.

A házasság azonban nem csupán az életadásra alapított, hanem a személyek közötti felbonthatatlan szövetség éppúgy igényli, mint a gyermekek java, hogy a házastársak kölcsönös szerelme helyes módon jusson kifejezésre, fejlődjön és érlelődjön. Így még akkor is, ha nélkülözniük kell a sok esetben forrón óhajtott gyermekáldást, a házasság megmarad, mint teljes életközösség, és megőrzi értékét és felbonthatatlanságát.⁵³

A zsinati tanítás újbóli bemutatása megfelelően látszik, hiszen katolikus körökben máig is fellelhető az a vélemény, amely szerint a házasság főként és elsődlegesen a gyermeknemzésre irányul.⁵⁴ Amikor a házastársak szülőkké válnak, akkor még inkább házastársakká válnak, és ezért még jobban nyilvánvalóvá és érthetővé válik, hogy a szülői hivatás a házasság megkoronázása.

A tény, hogy egy ember megszületik, hogy „ember született a világra” (Jn 16,21), valójában egy húsvéti jel. Erről maga Jézus beszél az apostoloknak, amelyről János evangélista számol be Jézus szenvedésének és halálának eseményeit megelőzően. Jézus szenvedését egy szülő asszony fájdalmához hasonlítja: „Az asszony is, amikor szül, szomorkodik, mert eljött az ő órája; amikor azonban megszülte a gyermeket, már nem emlékszik a szorongatásra az öröm miatt, hogy ember született a világra” (Jn 16,21). Krisztus halálának „óráját” (vö. Jn 13,1) itt a szülési fájdalmait átélő asszony „órájához” hasonlították, egy új ember születése pedig az életnek a halálon aratott győzelmében találja meg igazi értelmét, amely Krisztus feltámadásában valósult meg.⁵⁵

Az újszülött védtelen és sebezhető, csak szülei gondoskodó magatartása és felelőssége által nyer oltalmat. A másik ember szüksége mindig erős erkölcsi felhívásként jelenik meg, azonban itt ez a felhívás különös erővel és hangsúllyal jelentkezik. Ebben az összefüggésben még inkább érthető azon szülők szenvedése, akiknek nem lehet gyermekük. „A házastársak gyermek utáni vágya természetes, amely a házasság természetébe írt apaság és anyaság hivatását fejezi ki. (...) A sterilitás, bármely okra legyen is visszavezethető, és bármilyen is legyen gyógyításának esélye, mindenképpen komoly szenvedést jelent.”⁵⁶

⁵¹ A. MARRANZINI, *Anima e corpo*, in L. PACOMIO (szerk.), *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 1, Marietti, Torino 1977, 364–378, itt 375.

⁵² LCS 9,7, in: AAS 86 (1994) 880, EV 14, 196.

⁵³ GS 50,3, in: AAS 58 (1966) 1071–1072, EV 1, 1480; IIVZS 696.

⁵⁴ Vö. P. CARLOTTI, “La famiglia comunione di persone”, 733–734.

⁵⁵ LCS 11,7, in: AAS 86 (1994) 885, EV 14, 209.

⁵⁶ DV II, 8, in: AAS 80 (1988) 96–97, EV 10, 1236.1238.

3. A CSALÁDI KÖZÖSSÉG BIZTOS ALAPJA A BENNE LÉVŐ KAPCSOLATOK ÁPOLÁSA

Korunk fiataljai szeretetben gazdag, kiegyensúlyozott családot kívánnak, ahol a szülők naprakész ismeretekkel rendelkeznek és készek a párbeszédre, azaz olyan családot, amely nyitott a szociális és kulturális problémákra.⁵⁷ Ebben az értelemben a családnak az emberi kapcsolatokkal és értékekkel összefüggő feladatai vannak. A mai társadalom összetett és elszemélytelenítő struktúráival szemben kell értékekben gazdag tartalékot és háttérrel és képeznie, ahol az egyén biztos menedéket és feltöltődést talál. A fiatalok számára nem annyira a házasság intézménye jelent problémát, hanem a házasságon belül meglévő párkapcsolatnak a fiatalkori ideálok szintjén történő megtartása.⁵⁸

3.1. A szeretet pillanatai

A nyugati világ szeretettapasztalata törékeny és hiányos. Amiben a szeretet manapság egyre inkább hiányt szenved, az pontosan a „személyes történelem”, a szeretetkapcsolat története, amely a tartós elkötelezettségből és a közös kapcsolatépítésből források. Mindaz, ami a szeretetkapcsolatokból nem osztható meg másokkal az az egyén szféráján belül marad. Különösen a szeretetnek az emberi létre vonatkozó mélyebb jelentése zárul a magányos individualizmus korlátai közé. Egyik oldalról a már-már idegesítő felszólítás hallatszik: „legyetek boldogok”, a másik oldalról pedig az individualizmus érdektelensége sugárzik a következő kijelentésben: „végeredményben a dolog nem ránk tartozik, a te boldogságodnak igazából nincs másokkal megosztható vonatkozása”. Ebből az érdektelenségből további értékvesztés származik, a cél és a fokozatosság jelentésének elvesztése.⁵⁹

Általánosságban elmondható, hogy az elmélyült szeretet a szerelemben születik, ahol a kapcsolat vonzásának spontaneitása játssza a fő szerepet. A spontaneitásban nincs semmi rossz, ugyanakkor semmi sem hoz gyümölcsöt gondoskodás, ápolás, művelés nélkül, így a szeretetkapcsolatok sem. Az önmagába bezárult szerelem hibája ahhoz az emberhez hasonlítható, aki egy elhagyatott vidéki helyen találva magát úgy gondolja, hogy tétlenül maradván is képes ott kényelmesen élni. A színeváltozás eseménye ebből a szempontból is sok hasznos tanítást tartalmaz (vö. Lk 9,28–36). A szeretett tanítványok különös eksztatikus élményben részesülnek, amelyet Péter, aki a leglobbanékonyabb természetű volt közöttük, rögtön tartóssá akart tenni. Jézus azonban visszavezeti övéit az emberek közé, ahová küldetésük szól. Jézus színeváltozásának eseménye annak a dicsőségnek az elővételezése volt, amelyhez a szenvedésen és a halálon keresztül vezet az út. A szerelem magával ragadó élménye természeténél fogva csak bevezetés a sokkal nagyobb tapasztalathoz, az érett szerelem megtapasztalásához. Minden komoly munka erőforrások tudatos bevonásával jár és a kezdeti állapot megváltoztatását hozza magával. A szerelem esetében ez azt jelenti, hogy a kezdetek spontaneitása a két személy folyamatos kommunikációja és együttműködése során egyre inkább átalakul. A szerelem által az ember képes kilépni a ‘páros magányból’ azért, hogy a ‘kettős egységbe’ léphessen be. Ha a kezdeti szerelem a másik önmagunkba fogadásának fogalmához, illetve megvalósi-

⁵⁷ Vö. G. P. DI NICOLA (szerk.), *La famiglia vista dagli adolescenti: riflessioni su una indagine in Abruzzo*, Demian, Teramo, 1994.

⁵⁸ G. P. DI NICOLA, “Un sicuro ancoraggio”, *Famiglia Oggi* 22 (1999/5) 33–41, itt 34.

⁵⁹ Vö. F. BOTTURI, “Dialettica dell’amore e costruzione familiare”, *La coppia giovane* 15 (2002/2) 4–5.

tásához hasonlít, akkor az érett szerelem pedig a születéshez, amelyben a másik úgy áll előttünk, mint saját önzonossággal rendelkező és visszautasíthatatlan személy.⁶⁰

3.2. A házaspár egysége. A félelem nélküli önátadás

A jegyesek felkészítésének egyik sarkalatos pontja a stabil és egyúttal boldog kapcsolat lehetőségében való hit és bizalom felébresztése, amely ellentétben áll a médiák egy része által sugárzott modellekkel és korunk szubkultúrájával, amely túlnyomó többségében negatív mintákat közvetít. A személyközpontú, perszonalista megközelítés kifejezetten értékeli az emberek közvetlen tanúságtételét. Egy akadémiai ízű előadás anyagát hamar elfelejtik az emberek, de egy baráti vagy ismerős pár, vagy más tisztelettel övezett személy megnyilatkozásai azonban sokkal jobban megmaradnak. Ez a példa rámutat arra, ahogy egy társadalom civilizáltsági fokát az igazságosság és a szolidaritás megvalósulásán, és a legsebezhetőbb polgárok védelmének előmozdításának sikerén lehet lemérni. Ehhez hasonlóan egy pár életében a már megvalósított egység mértéke a másik elfogadásának, és gyengeségei, szenvedése enyhítésének képességéből ítélhető meg.⁶¹ Az élet lelki minősége megköveteli, hogy a pár tagjai ismerjék fel a házastársi kapcsolat pozitív tulajdonságait akkor is, amikor szükségszerűen konfliktushelyzeteket élnek át. Nem elegendő ezért az összeütközéseket megelőző tevékenység, hanem el kell fogadni magát a tényt, hogy a meg nem értés és a nehézségek pillanatai időnként elkerülhetetlenül jelentkeznek.

A jegyesek könnyebben túl tudnak lépni a megpróbáltatásokon, ha hozzá vannak szokva az én-te konfliktusok kezeléséhez. A kölcsönös megegyezés által mindegyikük elfogadja, hogy nem követel semmit magának, ha azt a másik szabadon nem adja. Ilyen értelemben egy életen át jegyes marad a házas ember is, legalábbis abban az értelemben, hogy újra és újra megkéri kedvese kezét, meghódítja és visszahódítja a másik szerelmét. Az ilyen értelemben vett „másik”, aki mindenki mástól különbözik, képes lesz arra, hogy az „én”-t egyre inkább megismertesse önmagával, hogy értékkel ruházza fel létét a világban, és korábban soha nem tapasztalt harmóniát éreztesen meg vele.

A mai társadalomban a szolgálat az alárendeltséggel, a kiszolgáltatottsággal és a szervilizmussal kapcsolódik össze. Ez a jelentésréteg elhomályosítja a személyként való létezés eredeti jelentését. A személy minősíti és elmélyíti az emberi és lelki érettséget, amely a „szervusz” köszöntő szó őszinte jelentésében is kifejeződik, amelyet hazánkban és Ausztria több tartományában (pl. Tirolban) a mai napig használnak. Ezért fontos, hogy a jegyesek találkozzanak olyan boldog, kiegyensúlyozott és kölcsönös hűségben élő párokkal, akik elégedettek választásukkal, és hálásak Istennek a bennük lévő szeretet ajándékáért még idős korukban is. Szükséges, hogy a jegyespárban összekapcsolódjon a kölcsönös vonzalom felemelő érzése, a boldogság erkölcsi, lelki követelménye és a hűség elhatározása. Saját létünk a másinak történő szabad odaajándékozása nem más, mint a kapott és elfogadott szeretetre adott válasz. Az átadott, odaajándékozott élet egyben megvalósult, megvalósított élet is.⁶² A házasságban a jegyesek félelem nélkül adhatják oda életüket, ha tulajdonképpen Istenben bíznak, amikor társukban bíznak. Ezzel ellenkezően érthető, hogy hit nélkül a házasság félelemhez vezethet, mint abban az esetben

⁶⁰ Vö. Uo., 8–9.

⁶¹ Vö. G. P. DI NICOLA, “Un sicuro ancoraggio”, 34–36.

⁶² Vö. Uo., 38–40.

is, amikor a fiatalok minden körülményt megragadnak a házasságkötés időpontjának elhalasztására. Nem a felelőtlen és felszínes optimizmus megvalósítása a cél, amely az igazi szeretetkapcsolatban előforduló kihívásokat próbálja kisebbiteni, de ugyanakkor a felmerülő problémák indokolatlan felnagyítása sem helyes. A nehézségekre adott helyes válaszok mások hiteles élettapasztalatainak meghallgatásával és felhasználásával, csendben születhetnek meg, legfőképpen pedig a házastársak Lélekre nyitott és figyelő szívében, értelmében és lelkében.⁶³

A Szentlélekre való odafigyeléshez értékes utat ajánl a misztagógia⁶⁴, amennyiben segíti a házastársakat, hogy saját szeretet-történetükben felfedezhessék a Szentháromság olyan jelenlétét, ahogy az Úr Illés próféta számára a könnyű szellőben jelent meg (vö. 1Kir 19,11–13). A meghallgatásra való képesség a házastársakban nemcsak az Isten felé megmutakozó hálás lelkületre való képességet erősíti, hanem az egymás iránti figyelmet, és az egymás meghallgatásának képességét is.

3.3 A jegyesek misztagogikus elkísérése

Ez a felkészítés⁶⁵ abból a tényből indul ki, hogy az Istenről szóló beszéd nem külsődlegesen, idegen elemként éri az embert, hanem a tanítás előtt, alatt és után Isten már ismerősként, belülről érinti meg az őt hallgatót. Hosszú missziós útjai egyike során szent Pál egyszer Filippiben állt meg prédikálni: „a hallgatóságban volt egy Lídia nevű istenfélő bíboráros asszony Tiatíra városából, akinek az Úr megnyitotta a szívét, hogy hallgasson mindarra, amit Pál mondott” (ApCsel 16,14).

A misztagogikus lelkipásztori tevékenység Istennek erre az ember legbenső világában való jelenlétére figyel. Ez a jelenlét az ember őszinte vágyaiban és életének konkrét eseményeiben is tetten érhető. Két ember szerelmének története személyes élettörténetük fontos része. Ebből következik, hogy Isten leginkább az emberek szeretet-történetében teszi befogadhatóvá magát. *Ubi caritas et amor, Deus ibi est*: ‘ahol szeretet és egyetértés, ott az Isten’, énekli a nagycsütörtöki liturgia.

A misztagogikus módszer abban segíti a jegyeseket, hogy saját szerelmük története az istentapasztalás helyszínévé váljon. Ezt a lelkipásztori módszert azért nevezik misztagogikusnak, mert a jegyeseket megtanítja arra, hogy saját kölcsönös szerelmük előtt úgy álljanak, mint titok előtt. Ennek középpontja Isten irántuk való hűséges szeretetének megtapasztalása. A nászmise liturgiája méltóságteljesen és természetességgel mondja ki

⁶³ Vö. G. P. DI NICOLA – A. DANESE, *Nel senso del Padre*, Effatà, Cantalupa (TO), 1999.

⁶⁴ G. BOF, *Teologia*, in G. BARBAGLIO–G. BOF–S. DIANICH (szerk.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1601–1674, itt 1609: „A misztagógia a vallástörténetben mindazt jelenti, amely a misztériumokhoz (hittitkokhoz) való bevezetést szolgálja. A keresztény szóhasználatban azt a hozzáállást jelöli, amely lehetővé teszi a misztériumokban történő helyes és gyümölcsöző részvételt, különös tekintettel az eukarisztiára.” – A. CATELLA, *Eucaristia*, in G. BARBAGLIO–G. BOF–S. DIANICH (szerk.), *Teologia*, 621–643, itt 629: „Az eukariszta patrisztikus magyarázata tipologikus jellegű. Ez a magyarázat nem tudja mindig elkerülni azt a hibát, hogy a szentírási személyekre való utalás ne nyerjen allegorikus értelmet. Ezen túl egy jól meghatározott filozófiai kultúrát használ, amely a platonizmushoz kapcsolódik, és az alkalmazott magyarázat ontológiai értékét biztosítja. A tipológia egy szigorúan egységes rendszer, amelyben a szentírási személy közvetlen kapcsolatban áll az eukariszta ontológiai valóságával. [...] Az Atyák olyan pásztorok, akik magukhoz a hittitkokhoz vezetik el a hittanulót” (*mistagogo/ghi* az olasz eredetiben).

⁶⁵ Vö. P. M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie. 3. Übergänge. Pastoral zu den ebenswenden*, Patmos, Düsseldorf 1989–1990; olasz ford., *Teologia pastorale. 3. Passaggi. Pastorale delle fasi della vita*, Queriniana, Brescia 1992, 183–188.

ezt a meggyőződést az adományok fölött mondott könyörgésben: az „akiket a házasság szentségében egybekapcsoltál” kifejezéssel.⁶⁶

A jegyespár misztagogikus elkísérése nem korlátozódik a liturgia ilyen természetű elemeinek bemutatására. A házasságra való teljes felkészülés súlypontja a pár egyenkénti istenkapcsolatának elmélyítése és kettejük lelki intimitásának megerősítése. Egy számos jegyespárt magában foglaló felkészítés legtöbbször egy jól meghatározott didaktikai módszert követ. Egy orvos, különböző korú házaspárok és a lelkipásztor tartanak tematikus előadásokat, amelyeket kis csoportokban történő feldolgozás, megbeszélés követ. Az ilyen típusú jegyeskurzusokban nincs lehetőség az egyes párok ennyire személyes módon történő elkísérésére. Ez utóbbi megközelítésnek az a célja, hogy a párok újra végigjárják szerelmük történetét, és ott felfedezzék Isten jóságos és kihívást is jelentő szeretetének apró jeleit. Mindez a szerelmesek közötti bizalomra épülő párbeszédet feltételez, amely a következő kérdésekhez vezet: Hogyan alakult istenképed életed során? Hogyan imádkozol? Félsz-e Istentől? Bízol benne? Istennel való kapcsolatod befolyásolja életedet és kettőnk kapcsolatát? Milyen a kapcsolatod az egyházzal?

A szerelmesek arra vannak meghívva, hogy saját élettörténetüket, mint személyes ‘kis Szentírást’ olvassák.⁶⁷

Egy ilyen misztagogikus zárandókút, amelyet felfedezések sora jellemez, a szeretet egyes időszakait gondolja végig, és ebben fedezi fel Isten cselekvését. A misztagogikus kérdések sora ilyen módon folytatódik: Kedvesemet Isten ajándékként fogadom? Osztod-e a régiek megjegyzését, hogy Isten egymásnak teremtett bennünket? Hogyan viszonyulok ehhez az isteni ajándékhoz, amelyet szívem választottja jelent? Kívánunk-e egyénileg, ketten és a hívők közösségében hálát adni Istennek ezért az ajándékért? Isten, kettőnk iránt mutatott eddigi hűséges szeretetéből le tudjuk-e vonni azt a vigasztaló és erősítő következtetést, hogy Ő egész életünkben mindig velünk marad, boldog napjainkban és megpróbáltatásainkban egyaránt?

Saját istentapasztalatunk a szentírási szövegek fényében egyre mélyebb és letisztultabb lehet. Saját magunkról és kettőnk kapcsolatáról szóló nyelvezetünk is sokat meríthet a szentírási részletekből. Ezek a kifejezések és példák a szeretetről és más egzisztenciális problémákról szólva különösen fontosak lehetnek, hiszen itt sokszor nehéz belső dolgainkat megfogalmazni. A jegyesek misztagogikus elkísérése ezért megköveteli a nyelvezet állandó fejlesztését és elmélyítését. A házasságra való készület legfontosabb eleme az, hogy a pár Isten jelenlétébe tudja helyezni magát. Mindez nem zárja ki a számos, gyakorlati szempontból fontos információ átadását és megbeszélését, mint amilyenek az egyes életszakaszok problémái, a kommunikációs technikák, a kiengesztelődés fontossága és más pszichológiai, orvosi és jogi természetű ismeretek. Végül a szeretet elmélyítését és fejlődését, a párkapcsolat belső, lelki alapját a misztagogikus háttér adja.

A házasságterápiával foglalkozó szakemberek véleménye szerint a párkapcsolatok legtöbbször azért mennek tönkre, mert a pár tagjai nem tudnak megfelelni az egymással

⁶⁶ MISSALE ROMANUM (Editio tertia), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 1029: *Missae Rituales in celebratione matrimonii*. B. *Super Oblata*: „Munera, quae tibi, domine, lactantes offerimus, benignus assume, et, quos sacramenti foedere coniunxisti, paterna pietata custodi”. – RÓMAI MISEKÖNYV (második, hivatalos kiadás), Szent István Társulat, Budapest 1991, 788: *Nászmisék*. B. *Felajánló könyörgés*: „Istenünk, fogadd szívesen adományainkat, amelyeket örvendező lélekkel teszünk oltárodra. Oltalmazd atyai jósággal azokat, akiket a házasság szentségében egybekapcsoltál.”

⁶⁷ Vö. P. M. ZULEHNER, *Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens*, Patmos, Düsseldorf 1985.

szemben támasztott irreális elvárásoknak.⁶⁸ A mai hatékonyságközpontú társadalom által befolyásolt párok túl sokat várnak el párjuktól, amely elkerülhetetlenül az elégedetlenség és az elkeseredés érzését váltja ki, és így negatív módon befolyásolja a párkapcsolat egészét. Ezek a túlzott elvárások nagyban függenek a pár lelki kultúrájától, istenkapcsolatuktól vagy ezek hiányától.

Egy kiegyensúlyozott élet során a kiemelkedően pozitív élmények viszonylag ritkán történnek. Ernest Hemingway az *Akiért a harang szól* című regényében az idős cigányasszony, egy partizán felesége, Pilar beszél Robert, egy fiatal amerikai katona szerelmi történetéről.

„– Megmozdult a föld – mondta Mária, anélkül, hogy az asszonyra nézett volna. – Valóban, valami olyasmi történt, amit nem tudok elmondani neked.

– Így történt – mondta Pilar, és hangja most szeretetteljes és meleg volt, a hatalmaskodás legcsekélyebb jele nélkül. Robert Jordan azonban észrevette, hogy homloka és felső ajka tele volt izzadságcseppekkel.

– Valóban így volt, valóban.

– Igaz – mondta Mária, miközben harapdálta a száját.

– Persze, hogy igaz – mondta szeretetteljesen Pilar. [...]

– ...Amikor fiatal voltam, úgy mozgott a föld, hogy úgy éreztem ide-oda inog a térben, és attól féltem, hogy elszüllyedek. Ma este is így történt.

– Nem mondasz igazat – mondta Mária.

– Valóban? – kérdezte Pilar –, nem mondok igazat? *A föld nem mozdul meg háromnál többször egy ember életében.* Valóban megmozdult?

– Igen – mondta a lány. – Valóban.

– Neked is, Angol? – mondta Pilar Robert Jordanra nézve. – Ne hazudj!

– Igen – válaszolta ő is. – Valóban.

– Jól van – mondta Pilar. – Jól van. Ez már valami.”⁶⁹

Valójában az ember vágyai mindig nagyobbak, mint azok tényleges és időleges beteljesülése. Valamilyen módon arra vagyunk ítélve, hogy egy „utópikus túlzás” feszültségében éljünk és a beteljesülés hiányától szenvedjünk. Végtelen vágyat táplálunk magunkban, de ugyanakkor egy fájdalmas hiányt is megtapasztalunk, amely nem más, mint vágyaink soha nem tökéletes beteljesülése.

A hagyományos valláskultúra magyarázatot tudott adni a határt nem ismerő emberi vágyak és a véges beteljesülés közötti fájdalmas feszültségre, és az élet kultúráját ültette az emberek lelkébe, amely értelmet adott és megkönnyebbülést hozott. Az emberi vágyak végtelensége a keresztény hagyományban az Istenre irányultság jele, hiszen az ember úgy lett megalkotva, hogy Teremtője után vágyakozzék és végső vágyai nála teljessüljenek be. „Nyugtalan a mi szívünk mindaddig, amíg Istenben nem talál nyugalmat”, fejezi ki ezt a tapasztalatot Szent Ágoston sokat idézett gondolata.

⁶⁸ Vö. J. WILLI, *Ko-Evolution: die Kunst gemeinsamen Wachens*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1985, 1989², 1991³, 1994⁴, 2000⁵. Lásd még: ID., *Die Zweierbeziehung: Spannungsursachen, Störungsmuster, Klärungsprozesse, Lösungsmodelle; Analyse der Paarkonflikte: das Kollusions-Konzept*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1979, 2000¹².

⁶⁹ E. HEMINGWAY, *For Whom the Bell Tolls*, Scribner's Sons, New York, 1940, 1995; olasz ford. (Maria Napolitano Martone), *Per chi suona la campana*, Oscar Mondadori, Milano, 1996 (Oscar classici moderni, n. 123, első kiadás), 13. fejezet; magyar ford. (Sötér István), *Akiért a harang szól*, Zrínyi Kiadó, Budapest 1957; Könyvmolyképző Kiadó (ford. S. I.), Szeged 2005. (Itt: saját fordítás olaszból, a dőlt betűs kiemelés tőlem).

A keresztény hagyomány talaján kialakult lelkiség választ próbál adni erre a határtalan emberi vágyakozásra, amely Istennek az emberek iránti szeretetéből és az ennek megfelelő emberi válaszból indul ki. Az évközi 21. vasárnap könyörgésében így imádkozunk: „Istenünk, a te kegyelmed ajándéka, hogy híveid egy akarattal követnek téged. Add népednek, hogy szeressük, amit parancsolsz, vágyakozzunk arra, amit ígérsz, és e világ változandóságai közepette szívből ragaszkodjunk hozzád, akiben megtaláljuk igazi örömlnket.”⁷⁰

Korunk embere legtöbbször múló, véges, e világi vágyakat állít végtelen vágyai célpontjába. Sokszor éppen a szeretett személy válik a végtelen emberi vágyak betöltésének eszközévé. Amikor szeretünk, igyekszünk a szeretett személyt „imádni”, sőt „isteníteni”. Aki szeret, szíve mélyén magát Istent keresi, azt, aki vágyait teljes mértékben képes betölteni, és így végül is az örökkévalót és a végtelent keresi. Az ember ezért szíve választottja számára hasonló dolgokat ígér. Felmerül a kérdés, hogy vajon melyik ember ígérhet ilyen dolgokat?

A szerelmesek túlzott igényei nem véletlenül születnek bennük. Ezek a vágyak az emberi szeretet végtelen dinamikájából fakadnak, hiszen a szeretet a határtalanságra és a végtelenségre törekszik. A szeretetnek valóban ebbe az irányba kell tartania, mert legbenső valóságában Istenre van irányítva. A szeretet azonban magában hordozza az önpusztítás veszélyét is, ezért a párkapcsolatban meglévő szeretetet állandóan művelni és nagy figyelemmel nemesíteni kell. A szeretetben a legfontosabb erény az irgalom. Ezzel az erénnyel megbocsátom a másoknak, hogy nem tud számomra Isten lenni.

A misztagógia, amely módszert a bécsi pasztorálteológus Paul Michael Zulehner ajánl a házassági felkészüléshez, a legértékesebb szolgálat, amellyel az egyház hozzásegítheti a fiatal párokat kettejük belső világának felépítéséhez. Ha a szerelmesek Isten erőterében szeretik egymást, akkor képesek szívük választottját felszabadultan szeretni saját korlátaikon belül is. Így nem érzik szükségét annak sem, hogy folyamatosan teljesíthetetlen elvárásokat fogalmazzanak meg párjukkal szemben. A szeretetben való kudarcból való folyamatos félelem csökkenhet, hiszen a beteljesülés nem csak tőlük függ. A házasság, a közvélekedéstől markánsan eltérően, nem kínál földi paradicsomot. Ugyanakkor magán hordozza a végső üdvösség egyes vonásait.

3.4. A családok lelkipásztori támogatásának és az élet kultúrájának központi szerepe

Az élet védelme és a családok támogatása nem csupán stratégiaileg fontos eleme a pasztorálteológiának egy olyan helyzetben, ahol a házasság és a család intézménye, valamint az élet védelme ellen számtalan kihívással kell szembenézni. Az élet és a család védelmének központi szerepe teológiai jellegű és egyben elválaszthatatlan az egyház egészének lelkipásztori szolgálatától. Az új evangelizáció és a család kapcsolatát VI. Pál pápa a következőképpen fogalmazza meg az *Evangelii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdításában:

⁷⁰ MISSALE ROMANUM, 471: Dominica XXI “Per Annum”. *Collecta*: “Deus, qui fidelium mentes unius efficit voluntatis, da polpulis tuis id amare quod praecipis, id desiderare quod promittis, ut, inter mundanas varietates, ibi nostra fixa sint corda ubi vera sunt gaudia”. – RÓMAI MISEKÖNYV, 347: Évközi 21. vasárnap, *Könyörgés*.

A család is, miként az egyház, az evangelizálás területe, amelyben az evangéliumot továbbadják, és ahonnan az evangélium szétsugárzik. Ahol egy család tisztában van ezzel a küldetésével, minden tagja befogadja az evangéliumot és tovább is adja. A szülők az evangéliumot nemcsak átadják gyermekeiknek, de tőlük vissza is kapják, amikor látják, hogyan élnek meg. Az ilyen család sok más családra és egész környezetére is kisugározza az evangéliumot (EN 71).⁷¹

„Az ember és vele a család jelentik azt az utat, amelyet az egyháznak ma járnia kell, ha hű akar lenni Mesteréhez”⁷², írja II. János Pál pápa *Redemptor hominis* kezdetű első enciklikájában. Az új evangelizáció tehát benső lényegéből fakadóan az emberi személy és a család témáját állandóan középpontba állítja.

4. ÖSSZEZGÉS

Végezetül megállapíthatjuk, hogy az eddig végzett reflexió egy nagyobb áttekintés kezdetét jelenti csupán. Az erkölcszociológiának mindenekelőtt a fogyasztói szemlélettel és az individualizmussal jellemezhető társadalom, valamint az újabb orvosi és biológiai kutatási eredmények által a házasság és a család intézményével kapcsolatban felvetett/kihívásokat kell elemeznie. A továbbiakban a kihívásokra a házasság önazonosságának újrafelfedezésével kell válaszolnia, amely szoros kapcsolatban áll az ember földi javával és végső üdvösségével egyaránt. Az emberi személy és a házasság méltóságának végső alapja a Szentháromság belső életében található. Az isteni személyek közössége és a házastársi szövetség közötti hasonlóság képezi a házastársi etika teológiai alapját, amely az adomány, az ajándékozás etikája. A tapasztalat is azt mutatja, hogy a házastársi szeretet annál jobban képes kiteljesedni minél mélyebben és teljesebben kapcsolódik Isten szeretetéhez, azaz minél komolyabban veszi saját szentségi természetét. Az ajándékozás étoszának kiindulópontja, támasza és egyben célja ezért az Isten és ember közötti kapcsolatban van.

Az egy testté válás az emberi személy minden vonatkozásában megnyilvánul, így a házastársi lét a szülői hivatásban teljeseedik ki. A test szimbolikus nyelve akkor hiteles és kapcsolaterősítő, ha a házastársak őszinte, visszavonhatatlan és teljes önátadásának hiteles kifejezője. A szeretet akkor nem zárul be önmagába, ha a házastársak együtt nyílnak meg Isten felé, aki összeköti őket. Szent Ágoston így ír erről a *De Doctrina Christiana* című munkájában: „aki helyesen szereti a másikat azt kell elérnie nála, hogy ő is teljes szívvel, teljes lélekkel és teljes elmével szeresse Istent.”⁷³

A szeretetnek manapság sokszor nincs története, és így a házastársak számára nem válik 'lakóhellyé'. A kizárólag az egyén területére visszaszorított, és így a családi és társadalmi értékektől, kapcsolatoktól és jelentéstől megfosztott szerelem egyre inkább egy szomorú individualizmusba zárul. Ahogy a színeváltozás eseményekor Jézus visszavezeti

⁷¹ VI. PÁL, *Evangélii nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítás [EN] (1975. december 8.), 71. pont, www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii_nuntiandi_lt.html (fr = francia, en = angol, it = olasz, lt = latin, po = portugál, es = spanyol), magyar: www.katolikus.hu/roma/ev-nunt.html (2006. 09. 05.).

⁷² II. JÁNOS PÁL, *Redemptor hominis* kezdetű enciklika [RH] (1979. március 4.), 14. pont. – www.vatican.va/edocs/ITA1220/_INDEX.HTM (olasz), – [.../DEU0076/_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/DEU0076/_INDEX.HTM) (német), [.../ENG0218/_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ENG0218/_INDEX.HTM) (angol), – magyar: www.katolikus.hu/roma/pe01.html (2006. 09. 05.).

⁷³ Lásd a 44. lábjegyzetet.

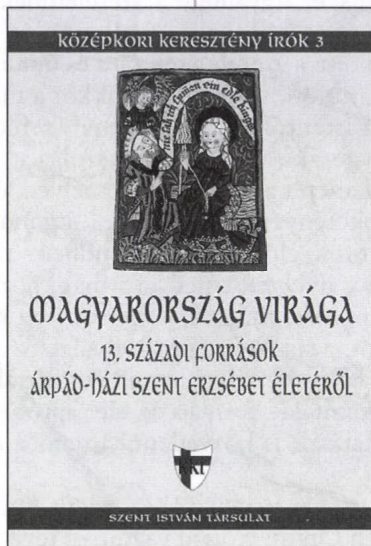
az apostolokat a síkságra, korábbi missziós területükre, ugyanúgy a szerellemnek is a kommunikáció elmélyítésének aprólékos, türelmes útját kell járnia, ahol az én–te kapcsolat és olykor a szembenállás van a középpontban. Ha a szerelmesek újra és újra megtanulnak hálát adni Istennek a kapott ajándékokért, különösen a társért, akkor a másiknak történő önátadás valóban hiteles válasz lehet az Istentől kapott ingyenes szeretetre.

A jegyesek misztagogikus elkísérése, a misztagogikus lelkipásztori szolgálat segít abban, hogy a fiatalok felismerjék Isten tevékeny jelenlétét az emberi szív mélyén, és saját szeretetük történetét Isten hűséges szeretetének fényénél tudják újra átgondolni. Szükséges rendszeresen megállni a misztérium, a titok előtt, akár a csendben, akár a Szentírás olvasásával, és így finomítani, alakítani azt a nyelvet, amellyel a másikhoz fordulunk. Ennek a lelkipásztori célnak a fő iránya nem más, mint az, hogy segítsen kiküszöbölni a határmezsgyét, amely a „vallásos” világot, azaz Isten világát elválasztja a pár életének apró, hétköznapi eseményeitől. Valójában az ember életét nem két világ alkotja, hanem csak egy. Az imádság és az elmélkedés számtalan formája az élet apróbb-nagyobb eseményeit, örömeit és komoly megpróbáltatásait is közvetlenül Istenhez tudja kapcsolni.

Az ember vágyai mindig fölülmúlják azok lehetséges beteljesülését. Szent Ágoston írja a *Vallomások*ban, hogy „távol legyen, távol legyen Uram, előtted vallomást tevő szolgád szívéből a gondolat, hogy akármilyen örömet élvezve is boldog lehetne. Egyetlen öröm létezik ugyanis, amely sohasem a gonoszok része, hanem csak azoké, akik téged önmagadért szolgálnak: az ő örömük te magad vagy.”⁷⁴ A hitvesi szeretetet Isten közelébe emelve a házastársak megszabadulnak attól az elhallgatott és kényszerű kötelességtől, hogy nekik kell megtenniük mindent szívük választottjának boldogságáért, és így felszabadult szeretettel már itt a földön megérezhetik a mennyei boldogság előízét.⁷⁵

⁷⁴ SZENT ÁGOSTON, *Confessiones* X. 22.32, in PL 32, 793: „Absit, Domine, absit a corde servi tui, qui conferitur tibi; absit, ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem. Est enim gaudium quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium ipse es.” Saját magyar ford. olaszból a köv. szövegkiadás figyelembevételével: *Szent Ágoston Vallomásai* (10. könyv, 22. fejt.), ford. dr. Vass József, „Élet” Kiadás, Budapest 1925, 2. kötet, 94. o. (a ford. újabb kiadása: Szent István Társulat, Budapest 1995).

⁷⁵ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa theologiae* I–II, q. 11, a. 4.



388 oldal
2500 Ft

A SZENT ERZSÉBET JUBILEUMI ÉV KIADVÁNYA

Magyarország virága

13. századi források **Árpád-házi Szent Erzsébet életéről**

A sárospataki Árpád-házi Szent Erzsébet Történelmi Társaság műhelyében készült fordításkötet a 13. század kimagasló szentjének életét bemutató szövegeket gyűjti csokorba és adja közre. A dokumentumok nagy része ebben a kötetben jelent meg először magyarul.

A közölt források kivétel nélkül a 13. századból származnak: Erzsébet csodáinak egyszerű feljegyzésétől kezdve nyomon követhetjük azt az utat, mely a komoly irodalmi igénnyel megfogalmazott teljes körű életrajzig vezetett.

Ezek a szövegek ihlették a későbbi képzőművészeti és irodalmi Erzsébet-ábrázolásokat is.

A *Magyarország virága* a Középkori Keresztény Írók sorozat 3. köteteként jelent meg.

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 magyar katolikus teológia a II. Vatikáni Zsinat után

1. TEOLÓGUSNEMZEDÉK ÉS TEOLÓGIA A II. VATIKÁNI ZSINAT ELŐTT

A teológus mindig saját kora nyelvén fejezi ki a tapasztalaton túli valóságot. Két veszélyt kell elkerülnie: ne hódoljon a kor divatos filozófiájának, elveszítve a hitigazság tartalmát, de ne is hódoljon be valamely gondolkodásformának az abszolút igazság kifejezéséhez.¹

A XX. század első felében ennek az elvnek a szellemében egy igazi teológus generáció bontakozott ki ennek az elvnek a megvalósításában. Schütz Antal, Prohászka Ottokár, Bangha Béla, Trikál József, Horváth Sándor, Kühár Flóris, Radó Polikárp, Marczell Mihály, Artner Edgár, Kecskés Pál, Takács József, Aistleitner József, Szörényi Andor meghatározó egyéniségei voltak a magyar teológiai gondolkodásnak.² Az 1945-től kezdődő szisztematikus egyházüldözés azonban nem tette lehetővé ennek a folytatását és a II. Vatikáni Zsinat felé tartó teológiai irányzatok követését. Inkább a zsinati tanítás továbbadásában találunk neveket, akik nemzetközi szinten is megállták a helyüket.³ A magyar teológia 1945–1965 között elődeinek szellemi örökségéből táplálkozott. Főpapjaink is csak korlátozott létszámban és megfigyelés mellett vehettek részt a zsinat munkájában.⁴ Franz König bíboros eljuttatta Mindszenty József bíboros budapesti fogságába a zsinat előkészületi anyagait, ám ő akkor a magyar egyház helyzetét sokkal fontosabbnak tartotta ennél.⁵ Negyven éven át az egyház s annak teológiája is súlyos külső nyomás alatt állt és élt.⁶

¹ ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába*, in *Teológiai Vázlatok* III., SZIT, Budapest 1983, 12.

² Főképp a keresztény filozófia tárgyköréből, napjaink filozófusai a magyar filozófia XX. századi történetéhez sorolják Schütz Antal, Trikál József és Horváth Sándor nevét. Vö. HANÁK, T., *Az elfelejtett reneszánsz: a magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*, Göncöl, Budapest 1993.

³ Stefan László Eisenstadt-i püspök előszavával már a zsinatot követő években megjelent külföldön élő magyar teológusoktól egy összeállítás a II. Vatikáni Zsinatról: ZSINATI MUNKAÖZÖSSÉG (München), *A II. Vatikáni Zsinat*, 1967. A szerzők többek között: Weissmahr Béla, Nemesszeghy Ervin, Béky Gellért, Hegyi János, Morel Gyula. Idehaza Gál Ferenc vette sorra és ismertette a zsinati dokumentumokat: Vö. GÁL, F., *Zsinat és korforduló*, SZIT, Budapest 1968. Lásd még: VITÁNYI, GY., *A II. Vatikáni Zsinat*, Ecclesia, Budapest 1967.

⁴ Vö. SAAD, B., *A zsinat budapesti szemmel*, Vigilia, Budapest 1967. Lásd még: FEJÉRDY, A., *La presenza ungherese alla prima sessione del Concilio Vaticano II. Formazione ed attività della delegazione secondo le fonti statali ungheresi (1959–1962)*, in *Archivium Historiae Pontificiae* 42 (2004), 85–203.

⁵ *Riport Franz König Bécs kiérdemesült érsekével*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002*, (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002, 14: „Bár természetesen, mint bíboros meghívást kapott a zsinatra, mégis azt mondta: Szeretem hazámat és itt akarok maradni.”

⁶ SENNAY, A., *A közelmúlt hazai teológiája*, in *Vigilia* (56), 1991, 173.

2. A ZSINATI SZELLEMEK BEFOGADÁSA

A zsinati szövegek egyenkénti kiadása, majd ismertetése a Vatikáni Rádióban nagy segítséget jelentett, de a magyar egyház és a teológia is elnyomott állapotban létezett.⁷ 1964-től a részleges vatikáni megállapodással lehetőség nyílt arra, hogy tehetséges papokat küldjenek a püspökök Rómába a Pápai Magyar Intézetbe. A teológiát oktatóknak azonban nem sok lehetősége volt, hogy publikáljanak. A szemináriumi nevelők és a teológiai tanárok csak szigorú ellenőrzés mellett taníthattak.⁸

Maga a magyar egyház és benne a teológia kereste az új utakat, de sajnos kevés információ jutott el a II. Vatikáni Zsinat által kiváltott „erjedésről”.⁹ A fennálló rendszert a teológia is igyekezett értékelni.¹⁰ Az »ahogy lehet« és »amit lehet« sok mindent meghatározott. A '60-as évek során néhány magyar teológus marxista valláskritikával is foglalkozott. A hazai keresztény-marxista dialógus körülbelül 1965-től 1981-ig folyt.¹¹ A zsinati szellem a társadalmi síkon és a teológiai síkon képviselt haladást is szorgalmazta.¹² Ebben az összetett helyzetben kellett a magyar teológiának a saját útját megtalálnia.¹³

3. KARL RAHNER ÉS A MAGYAR TEOLÓGIA

A magyar teológiára Karl Rahner (1904–1984), a XX. század egyik legnagyobb teológusa fejtett ki jelentős hatást. Számos művét magyarra fordították, de személyesen is járt, több alkalommal Magyarországon és előadásokat is tartott.¹⁴ Főleg a magyar katolikus filozófusok érdeklődtek a német nyelvű teológia iránt.¹⁵ Rahner korábbi 1968-as buda-

⁷ A Hittudományi Kart leválasztották a budapesti egyetemről a Magyar Népköztársaság Elnöki Tanácsának 1950. évi 23. sz. törvényerejű rendelete alapján: VÖ. ORBÁN, S., *Egyház és Állam 1945–1950*, Kossuth, Budapest 1962, 228. Lásd még: TOMKA, F., *Halálra szántak, mégis élünk. Egyházüldözés 1945–1990 és az ügynekkérdés*, SZIT, Budapest 2005.

⁸ 1966-ban az *Opus Pacis* papi békemozgalom a teológiai tanárok és nevelők munkáját tekintette át. Három értekezleten dolgozta ki a „teológiai munkaközösség tudatos munkával az időszéri kispapnevelés szempontjait”. A Teológiai Bizottság, mely az *Opus Pacis* és az Országos Béketanács Katolikus Bizottsága (OBKB) egyik munkacsoportjaként működött, egy nevelési és egy oktatási szakbizottságot állított fel és évente országos tanári teológiai értekezleteket tartottak. Megállapították, hogy „nem lehet, hogy a teológus figyelmen kívül hagyja a földi kultúráknak, a politikai és gazdasági rendeknek vagy társadalmaknak értékeit”. VÖ. BERESZTÓCZY, M., *A katolikus békemozgalom húsz éve*, Ecclesia, Budapest 1970, 116–117.

⁹ NYÍRI, T., *A magyar teológia harminc éve – A teológus a szocialista társadalomban*, in *Vigília* (IX) 1975, 7.

¹⁰ GÁL, F., *A teológus az egyházban*, SZIT, Budapest 1973, 17.

¹¹ SZENNAY, A., *A közelmúlt hazai teológiája*, in *Vigília* (56), 1991, 174. NYÍRI, T., *A magyar teológia harminc éve – A teológus a szocialista társadalomban*, in *Vigília* (IX) 1975, 12: „Nem elégedhetünk meg azzal, ha rámutatunk a kritika hiányosságaira, feladatunk, hogy megvizsgáljuk, mennyiben kell a marxi tanítás alapjait nekünk is alkalmazni.”

¹² NYÍRI, T., *A magyar teológia harminc éve – A teológus a szocialista társadalomban*, in *Vigília* (IX) 1975, 11.

¹³ „Lehetséges, hogy a magyar teológia olyan módszertani megoldásokra bukkan, amelyek az egész világ teológiája számára is példát adhatnak.” VÖ. ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába*, in *Teológiai vázlatok* III, SZIT, Budapest 1983, 65.

¹⁴ Valószínűleg Karl Rahner egyik utolsó riportját a *Vigiliának* adta 1984 február utolsó hetében, amikor a Magyar Tudományos Akadémia rendezésében nemzetközi keresztény-marxista találkozóra, úgynevezett dialógus-konferenciára került sor Budapesten. VÖ. *A Vigília beszélgetése Karl Rahnerrel*, in *Vigília* (1985/3), 255–259.

¹⁵ „Főleg a teológiát és a filozófiát egyszerre közvetítő teológusok, mint Nyíri Tamás (†1994), Fila Béla, Turay Alfréd és a nemrég elhunyt Weissmahr Béla (†2005) foglalkoztak vele és adták tovább gondolatait” – fogalmazott Puskás Attila dogmatika professzor, 2004. október 22-én azon az ünnepségen, melyet Karl Rahner születésének századik, halálának huszadik évfordulója alkalmából tartottak a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán.

pesti előadásában a természetes humanizmus értelmét és teológiai létjogosultságát hangoztatta.¹⁶ Felfogása, nézetei, „teljesen átittatták a haladó hazai teológusok gondolkodásmódját és eszmevilágát.”¹⁷ Ebben az időben láttak napvilágot magyarul Karl Rahner klasszikus művei, mint például a „*Teológiai kisszótár*” (1980-ban két kiadás) és a „*Hit alapjai*” (1983, 1985), melyek a budapesti Levelező Tagozaton tankönyvként is szolgáltak.¹⁸ Rahner bemutatásában szerepe volt Szabó Ferenc jezsuitának is, aki rövid összeállításban ismertette Rahner teológiájának főbb témaköreit.¹⁹ Életművét a magyar jezsuita, Vass György is feldolgozta hatkötetes angol nyelvű monográfiájában (*Understanding Karl Rahner*).²⁰ Szabó Ferenc Nyíri Tamást idézve hangsúlyozza, hogy az újabb teológusok közül, talán leginkább Karl Rahner hatott a mai magyar teológiára, emberközpontú és világ felé nyitott szemléletével (Teológia 1975/1).²¹ Koncz Lajos 1981-es Vigiliában írt cikkében kifejti, hogy „nem túlzás és nem is önbecsülés azt állítani, hogy a mai magyar teológiában a legkézzelfoghatóbb hatása Rahnernek van; annak a teológiának amely – és itt a korszellem alapján szól a szerző – az Isten távollétének és az ateizmus jelenlétének döbbenetében fogant.”²² Fila Béla pedig a nagy teológus halálát követően, Karl Rahner teológiai alap gondolatából, a kritikusok elemzéséből és a szerző saját vallomásából kiindulva fogalmazta meg szakavatott módon Karl Rahner „szellemi végrendeletét”.²³

¹⁶ Vö. Karl Rahner előadása: *Az Egyház magatartása a szekularizáció és az ateizmus iránt*, in *Teológia* 2 (1968), 257–259. Lásd még: GECSE, G., *Szekularizációs ateizmus – anonim kereszténység. Karl Rahner előadása Budapesten*, in *Világosság* (1968/12), 763–764.

¹⁷ NYÍRI, T., *A magyar teológia harminc éve*, 8. Rahner halálának tizedik évfordulóján (1994) rendezett szegedi konferencia előadói: Nyíri Tamás, Szabó Ferenc, Fehér M. István, Fila Béla, Thomas Sheehan, Karl H. Neufeld. Vö. *Karl Rahner emlékülés. Az Ige meghallója*, Szegedi Hittudományi Főiskola, Logos Kiadó, Szeged–Budapest 1996. Ugyanitt található Karl Rahner magyar nyelven megjelent munkáinak és a hozzákapcsolódó tanulmányoknak teljességre törekvő bibliográfiája is (183–191. old.).

¹⁸ RAHNER, K., *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, SZIT, Budapest 1983; RAHNER, K.–VORGRIMMER, H., *Teológiai kisszótár*, SZIT, Budapest 1980. Lásd még: RAHNER, K., *Az élet imádságai*, SZIT, Budapest 1988; UŐ., *Hit, szeretet, remény*, Egyházfórum Luzern–Budapest 1991; UŐ., *Az Ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés*, Gondolat, Budapest 1991; UŐ., *Egyházreform. Lehetőség és feladat*, Egyházfórum Budapest 1994 (J. B. Metz bevezetésével), UŐ., *Isten: rejtelem. Öt tanulmány*, Egyházfórum, Budapest 1994. A *Teológia* külön megemlékezett Rahner halálának 10. évfordulójáról (1994/3): FILA, B., *A teológia transzcendentális megalapozása Karl Rahner nyomán*, 138–145; FRANZ KÖNIG bíboros, *Karl Rahner teológiai gondolkodásának összehasonlítása a Lumen Gentium zsinati konstitúcióval*, 146–151; VÁRNAI, J., *Karl Rahner teológiája és a Dei Verbum keletkezése*, 152–154. Korábban már életében a *Vigilia* köszöntötte Karl Rahnert: *Hódolat Karl Rahnernek*, in *Vigilia* (1972/11), 721–744. Maga Rahner írta a beköszöntő sorokat (721–722 old.), utánan következtek Nyíri Tamás, Békés Gellért, Lukács László és Szabó Ferenc írásai.

¹⁹ SZABÓ, F., *Karl Rahner* (Mai teológusok/2), Teológiai Kiskönyvtár, Róma 1981; UŐ., *Karl Rahner és a XX. századi teológia (1904–1984–1994)*, in *Karl Rahner emlékülés. Az Ige meghallója*, Szegedi Hittudományi Főiskola, Logos Kiadó, Szeged–Budapest 1996, 25–42; UŐ., *Keresztény gondolkodók a XX. században*, Agapé, Szeged–Budapest 2004, (Karl Rahner: 449–494).

²⁰ VASS, G., *Understanding Karl Rahner*, Vol. 1–6., London: Sheed & Ward, 1985-től.

²¹ SZABÓ, F., *Karl Rahner*, 6.

²² KONCZ, L., *A mai magyar teológia*, in *Vigilia* (46), 1981, 773.

²³ FILA, B., *Karl Rahner „szellemi végrendelete”*, in *Vigilia* (1985/3), 249–254.

4. ÖNÁLLÓ MAGYAR TEOLÓGUSOK A II. VATIKÁNI ZSINAT UTÁN

Gál Ferenc (1915–1998) a dogmatika professzora az elmúlt negyven év legtermékenyebb teológus írója volt, akinek tömör stílusú művei az egész teológiai tanrendszert felölelték.²⁴ Egyfajta szintézisre való törekvéssel igyekezett olyan *kérügmaticus* teológiát létrehozni, mely papok és világiak nemzedékeit formálta. A hagyományos skolasztikából indult el, de korának szinte minden jelentős, főleg német teológusait is olvasta.²⁵ 1940-ben Szabó Vendel professzornál írja meg doktori dolgozatát *XI. Piusz pápa teológiája* címen.²⁶ A hagyományos és az új teológiai eszméket is beépítette rendszerébe, de gondosan ügyelve teológiája belső egyensúlyára.²⁷ Egri teológiai tanár korában (1954–1959) sokszorosított példányokban kiadta az Újszövetségi Szentírás magyarázatát. Később pedig, élére állt a teljes Biblia magyarra fordítása megvalósításának (1973).²⁸ Teológiai előadásaihoz sokat merített Maurizio Flick–Alszeghy Zoltán: *Anthropologia Theologica* (Róma 1967) című művéből, illetve a zsinat után megjelent *Mysterium Salutis* (1965–1976) kötetéből, mely alkalmazta a tudományos módszert a kinyilatkoztatás forrásainak értékelésénél és figyelembe vette a profán tudományok vívmányait a hit előzményeinél.²⁹

Azoknak a nyugatra távozott magyar papoknak, akik kifogásolták, hogy a magyar teológia nem ad megfelelő választ a marxizmusra és az ateizmusra, és szóvá tették, hogy a magyar teológiában nincs eredetiség, mert nem vállalkozik önálló kutatásra, hanem megelégszik a világegyházban meglévő eredmények átvételével, Gál Ferenc határozottan válaszol: „Itt eleve nincs talaja az egyénieskedő vagy elaprózott teológiai irodalomnak. A marxista ideológiával való vita soha sem érdekelte a hívő közösséget. Az megmaradt néhány filozófus foglalkozásának. Az egyház számára az volt a járható és eredményes módszer, ha a hitét pozitívan kifejti, megalapozza, és kedvet csinál annak követésére.”³⁰ Első népszerű dogmatika könyve 1960-ban jelent meg, „ami nem volt más, mint az új teológiai követelmények alapján összeállított rövid dogmatika a világiak számára.”³¹

Híresek voltak a Sík Sándortól (1889–1963) átvett konferenciabeszédei, melyeket a budapesti Egyetemi templomban 1962-től tartott, az adventi és a nagybőjti időszakban. Ezek a beszédek nemcsak prédikációk, hanem teológiailag is igényes előadások voltak, és később könyv alakban is megjelentek.³² Gál Ferenc vallotta, hogy „az igehirdetés és a teológiai előadás csak akkor számíthat elfogadásra, ha nem véleményeket közöl, hanem

²⁴ GÁL, F., *Idő az örökkévalóságban*, SZIT, Budapest 1964, Uő., *A hit ébresztése*, SZIT, Budapest 1966; Uő., *Istenről beszélünk*, SZIT, Budapest 1969; Uő., *A teremtet és megváltott ember*, SZIT, Budapest 1970; Uő., *A kinyilatkoztatás*, SZIT, Budapest 1971; Uő., *A teológus az egyházban*, SZIT, Budapest 1973; Uő., *Az örök élet reménye*, SZIT, Budapest 1975.

²⁵ Gál Ferenc a *Teológia* első számában vázolja a II Vatikáni Zsinat alapján a teológia jövőjét és ezzel a magyar teológia számára is irányt mutat, egyaránt utalva Rahner és Balthasar művére. Vö. GÁL, F., *Új utak a teológiában*, in *Teológia* (1967/1), 5–13.

²⁶ Szabó Vendel 1926–1941 között volt az Alapvető Hittan tanszék professzora.

²⁷ VÖ. FILA, B., *Gál Ferenc teológiája*, in *Vigilia* (1999/3), 163.

²⁸ VÖ. *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, SZIT, Budapest 1973.

²⁹ Vö. GÁL, F., *Új utak a teológiában*, in *Teológia* (1967/1), 5–13.

³⁰ Vö. GÁL, F., *A magyar katolikus papság*, in *Magyar Katolikus Almanach II.: A Magyar Katolikus Egyház élete 1945–1985*, SZIT, Budapest 1988, 103.

³¹ Uo. 103. Vö. GÁL, F., *Katolikus hittételek*, SZIT, Budapest 1962.

³² Vö. *A hit ébresztése* (1966), *Zsinat és korforduló* (1968), *A teológus az egyházban* (1973), *Úton a teljesség felé* (1977).

az olvasót elvezeti a hittel való találkozásra.³³ Teológusként az örök és korszerű teológiát művelte. Vállalta a legnagyobb feladatot, hogy tudományos módszerrel elvégezze a keresztény hitre vonatkozó reflexiót, igazolja a hit jogosságát, rendszeresen kifejtsé tartalmát.³⁴ A zsinatot követően azonnal feldolgozta és közreadta az „új teológia” tanítását. Felismerte, hogy nagyon sok új szempontra kell kitérni a hittel kapcsolatban, mert a zsinat kiszélesítette a teológia problémakörét.³⁵ Nézete szerint a magyar teológia nem volt abban a helyzetben, hogy új utakat törjön, csak arra maradt ideje, hogy európai szinten tájékozódjon, saját adottságaihoz és lehetőségeihez hozzámérje a kapott információkat. A Nemzetközi Teológiai Bizottságba való beválasztása 1980–1985 között a magyar teológia megbecsülését jelentette. Kétkötetes *Dogmatikája* csak 1990-ben jelent meg, mely összefoglalása és átdolgozása volt korábbi műveinek.³⁶ Méltó elismerésben részesült, amikor 1995-ben nyolcvanadik születésnapján a Lateráni egyetem díszdoktori oklevelét vehette át Budapesten. Tanítványai ünnepi kötetel tisztelegtek előtte.³⁷ Gál Ferenc a magyar egyház számára olyan teológiát dolgozott ki, mely „a jövő felé vezető utat is megvilágította és előkészítette.”³⁸ A dogmatika tanszéket 1986-ban Fila Béla (1933–) vette át, aki azonnal megkezdte jegyzeteinek kiadását.³⁹ 1999-től pedig Puskás Attila (1965–) vezeti a tanszéket.⁴⁰

Nyíri Tamás (1920–1994) nagyon serkentőleg hatott a teológia művelésére és magára az egyházi életre. Alszeghy Zoltán a magyar teológiáról írt rövid tanulmányában méltatja bölcsellettörténetét, és ez azt sejteti – vallja a jezsuita teológus, hogy „a Hittudományi Akadémián még magasabb nívón folyik a teológiai oktatás”.⁴¹ A Rómában élő Alszeghy jól ismeri Nyíri nem kis vihart kiváltó cikkét 1972-ből, mely kórképet mutatott a magyar papságról. Nyíri Tamás itt megállapítja, hogy fokozatosan gyöngül a teológiai tudásba és felkészültségbe vetett bizalom. A lelkipásztorok 15–20 százaléka olvasta csak a zsinat valamennyi okmányát. Rendszeres olvasásra és önképzésre kevés időt szánnak. A modern teológiával szembeni értetlenség egyik oka a hagyományos teológiai műveltség hiánya. A *Teológia* folyóirat olvasóinak nagyobbik része világi hívő. A papjelöltek fogékonyabbak az új eszmékre, többen elégedetlenek a hagyományos képzéssel. A teológiai tanárok megrekednek a bíráltnál, megállnak a hibák felfedezésénél, s nem adnak pozitív irányítást. Kevesen tudnak teológiailag reflektálni, tanácstalanok az erköl-

³³ Vö. GÁL, F., *A teológus az Egyházban*, SZIT, Budapest 1973, 5: „A közösség hatása a reflexióba is belejátszik” – idézi Gál Ferenc ugyanitt (14. old.) Joseph Ratzinger magyarázatát (*Kommentar zur Pastoralkonstitution*, Herder, Freiburg 1968, 345).

³⁴ Vö. FILA, B., *Gál Ferenc teológiája*, in *Vigília* (1999/3), 162.

³⁵ „Miért van szükség új dogmatikára? A dogmatika a katolikus hitrendszer kifejtése, a hit pedig nem változik. De változhat az a módszer, ahogyan a hitigazságokat kifejtjük és az életre alkalmazzuk. A II. Vatikáni Zsinat úgy intézkedett, hogy az üdvtörténeti módszert kell alkalmazni.” Vö. GÁL, F., *Dogmatika*, SZIT, Budapest 1990, 5.

³⁶ GÁL, F., *Dogmatika* 1–2., SZIT, Budapest 1990.

³⁷ *Teológus az Egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*, Márton Áron, Budapest 1995.

³⁸ Vö. FILA, B., *Gál Ferenc teológiája*, in *Vigília* (1999/3), 168.

³⁹ Fila Béla jegyzetei a Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia kiadványai sorában: *Isten misztériuma* (1989), *A Szentháromság titka* (1990), *Teremtő és teremtménye* (1990), *Krisztus misztériuma* (1992), *Krisztus kegyelme* (1992), *A kegyelem beteljesedése* (1992). Emellett kiadta *Az egyházi tanítóhivatal dogmatikai megnyilatkozásai* (1989) című jegyzetet, mely az ismert „Denzinger”-kiadásból való magyar nyelvű válogatás volt. Fila Béla életrajzát és bibliográfiáját Tózsér Endre állította össze: Vö. *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, Új Ember, Budapest 2004, 401–412.

⁴⁰ PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*, SZIT, Budapest 2006.

⁴¹ ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába*, in *Teológiai vázlatok* III, SZIT, Budapest 1983, 63. Vö. NYÍRI, T., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, SZIT, Budapest 1973.

csi normák területén, tájékozatlanok a korszerű lelkipásztorkodásban.⁴² 1968-ban Nyíri Tamás a Hittudományi Akadémia filozófiai tanszékének tanára lett. A filozófiai gondolkodást és a keresztyén ember eligazodását a világban nagymértékben megkönnyítették könyvei.⁴³ Fő érdeme a Budapesti Levelező Tagozat elindítása, mellyel megnyitotta az utat a világi hívők sokaságának a teológiai műveltség felé.⁴⁴ Külföldi kapcsolataiból ismerte a párizsi Katolikus Intézet levelező tagozatának működését, valamint az osztrák és az olasz hasonló jellegű intézményeket is.⁴⁵ Barátai emlékkötettel tisztelgetek munkássága előtt hetvenedik születésnapján.⁴⁶

Alszegehy által a magyar teológiáról szóló fejtegetéseiben a másik külön is említett teológus Szennay András (1921–), jelenleg nyugalmazott pannonhalmi főapát. A bencés rend magyarországi szétszórata után (1950) nem kerül be a rendi keretbe. Ám a Hittudományi Akadémia könyvtárosaként hozzájutott a legfrissebb teológiai irodalomhoz, és megismerkedhetett az „újakkal” (Daniélou, Lubac, Congar), és a 60-as évektől kezdte olvasni a zsinati teológusok (Rahner, Ratzinger) munkáit. Tanítómestereinek Heinrich Fries (1911–1998) német teológust és Franz König (1905–2004) bécsi érseket tekintette.⁴⁷ *A Hittudomány alapvetése* című monográfiája harminc év után, csak 1995-ben jelent meg nyomtatásban.⁴⁸ Igyekezett mindig a II. Vatikáni Zsinat tanítását közvetíteni, leginkább az általa „legkedvesebb gyermekemnek” nevezett *Teológiában*.⁴⁹ Szennay András 1972–1995 között irányította az 1967-ben indult *Teológia* folyóiratot – először mint főmunkatárs, majd huszonnégy éven át mint felelős szerkesztő –, megteremtve így a teológia művelésének területét és feladatát.⁵⁰ Az évi négy szám minőségében felvette a versenyt más nyugati teológiai lapokkal, és ahogy Alszegehy megjegyzi, „állandóan tárgyilagosan tájékoztatja olvasóit a világegyház tanítóhivatalának útbaigazító állásfoglalásairól, egyes helyi egyházak sajtóságos törekvéseiről, a hittudományi kutatás problémáiról,

⁴² NYÍRI, T., *Hogyan él a magyar papság?*, in *Teológia* (1972/6), 182–189.

⁴³ Vö. NYÍRI, T., *A keresztyén ember küldetése a világban*, SZIT, Budapest 1969; Uő., *Az idők jelei*, SZIT, Budapest 1971; Uő., *Ki ez az ember?*, SZIT, Budapest 1976; Uő., *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, SZIT, Budapest 1977 (a jegyzetként is használt könyv számos kiadást megért, 2003-ban a hetediket); Uő., *Az ember a világban*, SZIT, Budapest 1981; Uő., *Alapvető etika*, Pázmány Péter Rk. Hittudományi Akadémia, Budapest 1988; Uő., *Filozófiai antropológia*, Pázmány Péter Rk. Hittudományi Akadémia, Budapest 1988. Emellett lásd még más magyar filozófusok műveit: TURAY, A.–NYÍRI, T.–BOLBERITZ, P., *A filozófia lényege, alapproblémái és ágai*, SZIT, Budapest 1981 (Ez később 1992-től tankönyv lett a középiskolák számára); BOLBERITZ, P., *Lét és kozmosz. Az anyagi világ keresztyén szemlélete*, Ecclesia, Budapest 1985; TURAY, A., *Istent kereső filozófusok. Teodícea*, SZIT, Budapest 1990.

⁴⁴ A Levelező Tagozat kibontakozásáról lásd: *20 éves a Levelező Tagozat 1978–1998. Emlékfüzet* (szerk. Kránitz, M.), Budapest 1998; *Egy figyelemreméltó kezdeményezés. 25 éves a Levelező tagozat 1978–2003* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2003.

⁴⁵ NYÍRI, T., *Theologie in Ost und West*, Peter Lang, Frankfurt 1996, 73 (II. Kapitel: Der Kontext der Theologie in Ungarn).

⁴⁶ *Köszöntő Nyíri Tamás 70. születésnapjára*, Repográf Kft., Budapest 1990.

⁴⁷ *Interjú Szennay Andrásal*, in „Újat és régít”. *Szennay András pannonhalmi főapát úr 80. születésnapjára*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2001, 15–25. Ugyanitt található Somorjai Ádám összeállításában *Szennay András OSB irodalmi munkássága 1948–2001 között* 504 tételben (83–101).

⁴⁸ SZENNAY, A., *A hittudomány alapvetése*, Szent Gellért Hittudományi Főiskola, Pannonhalma 1995. Szennay András tanszéki utóda, rendtársa Tarnay Brunó OSB (1924–) lett 1988–1996 között. Ismertebb művei: TARNAY, B., *Katolicizmus és kultuszok*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 1994, Uő., *Vallástörténet keresztyén szemmel*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 1995. 1996-tól Kránitz Mihály (1959–) vezeti az Alapvető Hittan tanszékét.

⁴⁹ *Interjú Szennay Andrásal*, 21.

⁵⁰ A *Teológia* első szerkesztője Radó Polikárp OSB (1899–1974) volt, példányszáma négyezer, kiadója pedig az Actio Catholica, éppúgy mint a Vigiliának és az Új Embernek.

irányairól, megállapításairól.”⁵¹ A *Teológia* orgánumát a római professzor „a magyar teológia élő valóságának” tartja.⁵²

A második „*Teológiai Évkönyv*” (1982) szerkesztőjeként célja és igénye is volt, hogy „az egyház papjai és hívei érdeklődést mutassanak a teológiai munka, illetőleg a teológia fejlődése iránt.”⁵³ Éveken át vezette és szervezte a teológiai tanárok továbbképzését, mely teológusoknak, papoknak és világiaknak jelentett tájékozódási pontot a teológia és a pasztorális területén. Vallotta, hogy akik a teológiával foglalkoznak feltárt szívvel, tanulni vágyva és bátor merészséggel lépnek erre az útra, azok lassan valóban az új, korszerű teológia művelőivé, kibontakoztatóivá válhatnak.⁵⁴ Nagy szerepe volt Nyíri Tamással együtt a Levelező Tagozat létrehozásában.⁵⁵ A Hittudományi Akadémián 1965–1988 között teológusok nemzedékeit oktatta, kiadva eközben legjelentősebb beszédeinek, tanulmányainak összegyűjtött köteteit: *Teológia és élet* (1966), *Rejtőző istenség* (1969), *Hitünk sodrában* (1974), *Isten vándorló népe* (1982).⁵⁶

Vanyó László (1942–2003) patrológus a zsinat utáni magyar teológia egyik oszlopa. Tizennyolc kötetet számláló fő műve az *Ókeresztény Írók* sorozata. Első három kötete 1980-ban jelent meg,⁵⁷ az utolsót pedig 2002-ben publikálta.⁵⁸ A Kühár Flóris (1893–1943) és Timkó Imre (1920–1988) örökébe lépő professzor 1975-től kezdve a Hittudományi Akadémián oktatta a teológusokat a patrológiára, fordította az egyházatyák műveit, írta jegyzeteit, tartotta előadásait. A patrisztikus sorozatba kezdettől fogva bevonta tanítványait is, akik számára ez volt az első lehetőség a publikálásra.⁵⁹ Könyveit más egyetemek is felhasználták.⁶⁰ Vanyó professzor neve összefonódott a magyar patrisztika felvirágzásával. Így nem véletlen, hogy többek között az ő szellemi előkészítő munkájának köszönhetően jött létre 2001-ben, Kecskeméten Nemeshegyi Péter jezsuita elnökletével a *Magyar Patrisztikai Társaság*.⁶¹ A *Jel* Kiadónál is megkezdte az *Ókeresztény örökségünk* sorozatot, kiadva az első századok prédikációját a húsvéti, karácsonyi ünnepkörrel

⁵¹ ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába*, in *Teológiai vázlatok* III, SZIT, Budapest 1983, 61.

⁵² Uo. 60. Elköszönő soraiban Szennay András kifejti, hogy „folyóiratunk három évtizeden át mindenekelőtt Isten és a mai világ valóságát igyekezett szintézisben látni és emberközelpel hozni.” Vö. *Búsú az olvasóktól*, in *Teológia* (1995/4), 194.

⁵³ *Teológiai Évkönyv 1982: Jézus Krisztus – életünk középpontja*, (szerk. Szennay, A.) SZIT, Budapest 1982, 7.

⁵⁴ SZENNAY, A., *Új teológia?* (Dékáni székhelyi előadás a Pázmány Péter Hittudományi Akadémián az 1984–85. tanév kezdetén), in *Vigília* (1985/3), 215.

⁵⁵ BOROVI, J., *A Budapesti Hittudományi Akadémia Levelező Tagozata 1978–1998*, in *20 éves a Levelező Tagozat. Emlékfüzet* (szerk. Kránitz, M.), Budapest 1998, 15.

⁵⁶ KRÁNITZ, M., *A fundamentális teológia megújítása a II. Vatikáni Zsinat szellemében. Dr. Szennay András professzor a Hittudományi Akadémia Alapvető Hittan tanszékén (1965–1988)*, in „Újat és régít”. *Szennay András pannonhalmi főapát úr 80. születésnapjára*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2001, 53–69.

⁵⁷ VANYÓ, L., *Az ókeresztényi egyház és irodalma*, SZIT, Budapest 1980; *Apokrifek*, SZIT, Budapest 1980; *Apostoli atyák*, SZIT, Budapest 1980. A sorozaton kívül fordította és adta ki a Központi Szeminárium kiadványaként *Jeruzsálemi Szent Kírilloz összes műveit* 1995-ben. Az Atlantisz Kiadónál Nemesziosz és Kúroszi Theodoréosz fordításai láttak napvilágot: *Az isteni és az emberi természetéről* II. (szerk. Vidrányi Katalin), Atlantisz, Budapest 1994.

⁵⁸ *Nüsszai Szent Gergely művei*, (Ókeresztény Írók XVIII), SZIT, Budapest 2002.

⁵⁹ Mindkét sorozat fordítói, magyarozói között találjuk Baán István, Barsi János, Bolberitz Pál, Boros István, Csizsár Oszkár, Erdő Péter, Fodor György, Gál Ferenc, Grunda László, Gyórfy Andrea, Hegyi Fábrián, Ivancsó István, Ladocsi Gáspár, Mosolygó Marcell, Nádasy Alfonz, Németh László, Orosz László, Kiss-Rigó László, Korzenszky Richard, Kránitz Mihály, Sarbak Gábor, Városi István nevét.

⁶⁰ Pl. Vidrányi Katalin az ELTE Esztétika tanszékén.

⁶¹ A Magyar Patrisztikai Társaság Kecskeméti konferenciáján 2002. június 21-én Vanyó László is előadást tartott *Mózes-típológia a IV–V. századi aszketikus irodalomban* címmel.

és a szentek életéről.⁶² Ugyanitt jelentette meg korábbi írásának, a patrisztika történetének bővített változatát⁶³ és a *Septuaginta*, az ún. „Hetvenes fordítással” kapcsolatos patrisztikus megfontolásokat.⁶⁴ A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán (korábban Hittudományi Akadémia) írt jegyzetein generációk nőttek fel.⁶⁵ Szakavatott módon írta meg az ókeresztény művészetről szóló könyveit is.⁶⁶ Barátai és kollégái 2002-ben tisztelgő kötettel köszöntötték a hatvanéves professzort.⁶⁷ 1996-tól haláláig ő volt a megújuló *Teológia* folyóirat első főszerkesztője.⁶⁸ Váratlan halála 2003. augusztus 3-án mindmáig pótolhatatlan veszteséget jelent a magyar teológia számára.⁶⁹ Utolsó műve az *Ókeresztény Írók Lexikona* posztumusz jelent meg egykori tanítványai gondozásában, melyet még életében kezdett el, de elhunyt megakadályozta a szöveg végső formájának lezárásában és a szakirodalom összeállításában.⁷⁰

5. A MAGYAR TEOLÓGIA MEGÚJULÁSA A II. Vatikáni Zsinat után

A nemzetközi biblikus kutatás döntően hatott a magyar teológiára. Közvetlenül a zsinat után jelent meg 1965-ben a Szent István Társulat gondozásában Görgényi Béla professzor (1909–1975) és munkatársai szerkesztésében az „*Ádámtól Krisztusig*” című két-kötetes mű.⁷¹ Ez a két könyv a legkorszerűbb tudományos eredmények felhasználásával készült és alapvetően átformálta az ószövetségi Szentírásról kialakult szemléletet. A zsi-

⁶² *Egyházatyák beszédei Szűz Mária-ünnepekre*, JEL, Budapest 2002; *Egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepekre*, JEL, Budapest 2002; *A III–IV. század szentjei*, JEL, Budapest 1999; *Kortárs szentek kortárs szentekről*, JEL, Budapest 2003.

⁶³ VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma I–II.*, JEL, Budapest 2000.

⁶⁴ VANYÓ, L., *Az egyházatyák bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, JEL, Budapest 2002.

⁶⁵ VANYÓ, L., *Dogmatörténet I–II.*, Budapest 1977; Uő. *Theologia graeca*, A Pázmány Péter Rk. Hittudományi Akadémia kiadványai, Budapest 1992; Uő. *Lélek az Isten (Jn. 4,24). Pneumatológia a patrisztikus korban*, A Budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának kiadványai, Budapest 1994; Uő. *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, SZIT, Budapest 1998. Tanítványai közül többen önálló kötettel jelentkeztek: Vő. LADÓCSI, G. (1952–), *A Jézus Krisztus-jelenség a gnosztikus irodalomban*, JEL, Budapest 2004.

⁶⁶ VANYÓ, L., *Az ókeresztény művészet szimbólumai*, SZIT, Budapest 1988 (A JEL kiadónál 1997-ben és 2000-ben); Uő., *Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században*, JEL, Budapest 1995.

⁶⁷ *Az atyák dicsérete, A 60 éves Vanyó László köszöntése*, (szerk. Krányi, M.) SZIT, Budapest 2002.

⁶⁸ A megújult *Teológia* első számának beköszöntőjében Vanyó professzor kifejezetten a teológiai kutatást előmozdító tanulmányok rendszeres publikálását tartja a hittudományi folyóirat céljának, mely „a hazai szerzőknek szeretne szót adni, a Hittudományi Kar professzorainak, a doktori fokozat elérésére készülő, vagy azt már elnyert növendékeinek, az Egyházmegyei Szemináriumok tanárainak”. Vő. *Teológia* (1996/1–2), 1.

⁶⁹ Részlet a gyászjelentésből: „Emlékezünk rá, mint Krisztus egyházának hűséges papjára, a magyar teológiai tudomány kimagasló művelőjére, aki szerepet kapott az egyetemes egyház legmagasabb teológiai intézményeiben. Váratlanul véget ért földi életéből gazdag irodalmi örökséget hagyott a napjainkban meghatározó patrisztikai forrásanyag feltárásában és hozzáférhetővé tételében. Tanártársai és paptestvérei, valamint tanítványai legyenek őrzői lelkiége és gazdag tudása örökségének.” Lásd még. ERDŐ PÉTER prímás-érsek temetési szentbeszéde, in *A szent atyák nyomdokait követve. In memoria Vanyó László* (szerk. Baán, I.) Bizantinológiai Intézet Alapítvány, Miskolc 2003, 11–13.

⁷⁰ VANYÓ, L., *Ókeresztény Írók Lexikona*, SZIT, Budapest 2004. Korábban Vanyó László fordításában, a Seminarium Centrale Budapestinense 4. kötetében jelent meg *Jeruzsálemi Szent Kírilloz összes művei* (1995) című kötet, mely helyet kapott a patrisztikus sorozatban: (Ókeresztény Írók 19), SZIT, Budapest 2006. Mindkét kötetet Perendy László rendezte sajtó alá.

⁷¹ *Ádámtól Krisztusig* I–II, SZIT, Budapest 1965. Mócsy Imre SJ (1907–1980) neves, de a tanítástól eltolt biblikus műveit csak később lehetett nyomtatásban kiadni: *Nyitott szívvel. Keresztény világnézet – keresztény lelki élet*, SZIT, Budapest 1980; *Mi a Biblia?*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998; *Az evangéliumok hitelessége*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2001.

natot követően először 1967-ben a görög eredeti szövegből magyarra fordítva jelent meg az *Újszövetségi Szentírás*, mely már kiváló bevezetőt tartalmaz a II. Vatikáni Zsinat tanításáról.⁷² Ezt követően Szörényi Andor (1951–1966 között az Újszövetség professzora) kiadta az újszövetségi bevezetés, *A Biblia világa* című könyvét.⁷³ 1973-ban magyar nyelven látott napvilágot ugyancsak a Szent István Társulatnál a *Szentírás*, mely a hívők kezébe adta a kinyilatkoztatás teljes szövegét. A korszerű bevezetőket, magyarázatokat csak 2005-ben váltották fel újak Rózsa Huba (1939–) és Kocsis Imre (1957–) professzorok gondozásában.⁷⁴ Ezt megelőzően Tarjányi Béla (1942–) a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat gondozásában kisméretű formában kiadta a Neovulgatára épülő fordítással a teljes Szentírást.⁷⁵ A zsinatot követően egyre nagyobb számban jelentek meg biblikus publikációk.⁷⁶ A Szegedi Biblikus Konferenciák pedig immár tizenöt éve szolgálják magyar és külföldi előadók bevonásával a Szentírás egyre jobb megértését.⁷⁷

A zsinati szövegek lefordítása és egységes kiadása elengedhetetlenül szükséges volt a teológia megújulásához. Ez csak tíz évvel a zsinat után, 1975-ben vált lehetségessé.⁷⁸ Kiváló bevezetőik hasznos eligazítást jelentenek mindmáig. A szövegek hatástörténetéhez azonban szükségessé vált 2002-ben, a zsinat megkezdésének negyvenedik évfordulójára kiadni a dokumentumok új magyarázatát.⁷⁹ Külön említést érdemelnek a teológiai jegyzetek, melyeket immár a *II. Vaticanum* alapján kellett megírni és kiadni.⁸⁰

A zsinatot követően két *Teológiai évkönyv* is megjelent, melyek igazolták, hogy a Rómából hazaérkezett, teológiai tanárokká vált papok tudásukat készek megosztani a nagyobb olvasóközönséggel is. A *Teológiai évkönyv 1975 lelkipásztori megfontolásokkal*

⁷² *Újszövetségi Szentírás*, SZIT, Budapest 1967.

⁷³ SZÖRÉNYI, A., *A Biblia világa: Az Újszövetség*, Ecclesia, Budapest 1968.

⁷⁴ Vö. *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, SZIT, Budapest 1973; *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, SZIT, Budapest 2005. Emellett kiváló bevezetés: RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése*, SZIT, Budapest 1986 (második kiadás: 1995–1996); TARJÁNYI, B., *Biblikus teológia tanulmányok*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998.

⁷⁵ A Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat kiadványai között lásd még. TARJÁNYI, B., *Biblikus teológiai tanulmányok*, Budapest 1998; PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Budapest 1998; MÓCSY, I., *Az evangéliumok hitellessége*, Budapest 2001.

⁷⁶ Szentírás-magyarázatok: LIPTAY, GY.–RÓZSA, H., *Krisztus Jézus született. Gyermekévangélium Lukács és Máté szerint*, SZIT, Budapest 1978; GÁL, F., *Beszélgés az evangéliumokról*, SZIT, Budapest 1980; Uő., *Az Apostolok cselekedeteinek olvasása*, SZIT, Budapest 1982; RÓZSA, H.–GÁL, F., *Jézus keresztalála és feltámadása*, SZIT, Budapest 1982; FARKASFALVY, D., *A testté vált Szó I–III*, Prugg Verlag, Eisenstadt 1986; GÁL, F., *János evangéliuma*, SZIT, Budapest 1987; JAKUBINYI, Gy., *Máté evangéliuma*, SZIT, Budapest 1991; GÁL, F., *Pál apostol levelei*, SZIT, Budapest 1992; Uő., *A Jelenések könyve*, Agapé, Szeged 1994; KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, SZIT, Budapest 1995; KOCSIS, I., *Lukács evangéliuma*, SZIT, Budapest, 1995; Uő., *A hegyi beszéd*, JEL, Budapest 1998. Biblikus jellegű írások: JELENITS, I., *Betű és Lélek*, SZIT, Budapest 1978; BARS, B., *Úrjövét*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1992; BARS, B.–GÁL, F., *Hozsannától Allelujáig*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1992; JELENITS, I., *Élet és Evangélium*, Vigilia, Budapest, 1994; RÓZSA, H., *Üdvösségkövetítők az Ószövetségben*, SZIT, Budapest 2001; Uő., *Kezdetkor teremtete Isten. A bibliai őstörténet magyarázata: Ter 1–11*, JEL, Budapest 2000; Uő., *A Biblia szerepe az európai és a keresztény kultúrában*, SZIT, Budapest 2005.

⁷⁷ Lásd még: BENYIK, Gy., *A magyarországi biblikus irodalom a kezdetektől 1997-ig*, JatePress, Szeged 2000.

⁷⁸ *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1975. A szerkesztők egyike Cserháti József pécsi püspök, akinek több írása és cikke gazdagította a magyar teológiát. Vö. CSERHÁTI, J., *Az Egyház saját tanítása tükrében*, SZIT, Budapest 1964; Uő., *Az Egyház szentségei. A liturgikus reform teológiai alapjai*, SZIT, Budapest 1972.

⁷⁹ Vö. *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása*, (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002.

⁸⁰ Alszeghy Zoltán írásában hangsúlyozottan említi a „sokszorosított jegyzetsorozatot, amely a papképzés teljes tanulmányi programja szolgálatában helyettesíti (legalább ideiglenesen) a tankönyveket: ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába*, in *Teológiai vázlatok III*, SZIT, Budapest 1983, 63.

(szerzők: Cserháti József, Nyíri Tamás, Szennay András, Paskai László, Diós István, Gyürki László, Jelenits István, Koncz Lajos, Schmatovich János, Előd István, Gál Ferenc, Tomka Ferenc, Bolberitz Pál, Dankó László Csanád Béla, Bán Endre, Keszthelyi Ferenc, Nagy Lajos, Czákó István, Arató Miklós), a *Teológiai évkönyv 1982* (szerzők: Nyíri Tamás, Szabó Ferenc, Gál Ferenc, Cserháti József, Rózsa Huba, Gyürki Kászló, Schmatovich János, Előd István, Takács Gyula, Sulyok Elemér, Vanyó László, Lukács László, Alszeghy Zoltán, Boda László, Horváth Lóránt, Puskely Mária, Nemeshegyi Péter, Koncz Lajos, Rzek Román, Békés Gellért, Medvigy Mihály, Tomka Ferenc, Csógl János, Mosolygó Marcell, Jávorka Lajos, Rédly Elemér, György Attila, Szalai János, Belon Gellért, Kiss László, Fila Béla, Király Ernő Vasadi Péter, Cselényi István Gábor, Szennay András) pedig krisztológiai kérdésekkel foglalkozott.⁸¹

Az úgynevezett *világi teológusok* csekély számban szerepelhettek, de meg lehet említeni Rónay György (1913–1978), Mihelics Vid (1899–1968) és Ijjas Antal (1906–1980) nevét, akik vagy a *Vigília* hasábjain vagy önálló művel léptek fel. Később amint a *Teológia* egyre elismertebb lett, egyre több világi hívő fejthette ki teológiai gondolatait katolikus folyóiratokban.⁸² Döntő jelentőségű volt az 1978-ban megalakult budapesti *Teológiai Levelező Tagozat*, mely a világiaknak és köztük nőknek is megnyitotta a teológiai ismeretek kapuit.⁸³ Később a változásokkal lehetőség nyílt a legértékesebb levelezős szakdolgozatok megjelentetésére is.⁸⁴ A Levelező Tagozaton a vidéki teológiai tanárok együtt oktattak a Hittudományi Akadémia professzoraival.⁸⁵

Az erkölcszociológiai kiadványok megjelenése Boda László (1929–)⁸⁶ és Tarjányi Zoltán (1951–)⁸⁷ professorok munkája révén, a zsinati tanítás fényében haladt előre. Bolberitz Pál (1941–)⁸⁸ a szisztematikus filozófia, Török József (1946–)⁸⁹ az egyháztörténelem területén vált meghatározó képviselőjévé a zsinat utáni teológia megújulásának.

⁸¹ Vö. *Teológiai évkönyv 1975*, SZIT, Budapest 1975; *Teológiai évkönyv 1982*, SZIT, Budapest 1982.

⁸² Már a *Teológia* első száma *Beköszöntőjében* azt olvassuk, hogy „érdekes volna, ha ennek a folyóiratnak hasábjain bontakoznánk ki körvonalában egy hívő, de 'laikus' teológia.”, in *Teológia* (1967/1), 4. Dávid Katalin művészettörténész két évtizedig tanított a Levelező Teológián. Vö. DÁVID, K., *A megváltás tipológiája*, JEL, Budapest 1996; Uő., *A teremtett világ misztériuma*, SZIT, Budapest 2002; Uő., *A szép teológiája*, SZIT, Budapest 2006.

⁸³ Vö. *20 éves a Levelező Tagozat 1978–1998. Emlékfüzet* (szerk. Kránitz, M.), Budapest 1998; *Egy figyelemreméltó kezdeményezés. 25 éves a Levelező Tagozat 1978–2003* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2003.

⁸⁴ Vö. *Teológiai tanulmányok a Levelező Tagozat fennállásának 25. évfordulójára* (szerk. Kránitz, M.), Új Ember Kiadó, Budapest 2003.

⁸⁵ A Budapesti Levelező Tagozaton oktató professorok teljes listáját 1978–2003 között lásd: *Egy figyelemreméltó kezdeményezés. 25 éves a Levelező Tagozat 1978–2003*, SZIT, Budapest 2003, 54–55. Említésre méltók Dolhai Lajos (1952–) egri teológiai tanár publikációi: DOLHAI, L., *Az ókeresztény egyház liturgiája. A liturgia fejlődése az egyházatyák írásainak tükrében*, JEL, Budapest 2001; Uő., *A liturgia teológiája*, JEL, Budapest 2002; Uő., *Bevezetés az ökumenizmusba*, JEL, Budapest 2002.

⁸⁶ BODA, L., *Erkölcsteológia I*, Szent József Kiadó, Budapest *Erkölcsteológia II–IV*, SZIT, Budapest 1998–2000.

⁸⁷ Tarjányi Zoltán saját jegyzetei mellett (*Morálteológia III*, SZIT, Budapest 2004; *Morálteológia II*, SZIT, Budapest 2006) létrehozta a különböző műhelyeket. Vö. *Erkölcsteológiai tanulmányok I–IV*. szerzői: Beran Ferenc, Harsányi Ottó Pál, Laurinyecz Mihály, Nemes György, Németh Gábor, Soltész János, Tarjányi Zoltán, Tuba Iván, Deli Lajos, Takács Gábor; *Az Erkölcsteológiai Könyvtár 1–3*. szerzői: Franz Böckle, Thomas Deman, Kék Emerica; *Az Erkölcsteológiai forrásokban* megjelent: Ligouri Szent Alfonzról A Jézus Krisztus iránti szeretet gyakorlása. Lásd még: BERAN, F., *A keresztény erkölcs alapjai*, SZIT, Budapest 2004.

⁸⁸ Bolberitz Pál filozófiai és teológiai bibliográfiáját Major Mária állította össze: Vö. *Egység a különbözőségben. A 60 éves Bolberitz Pál köszöntése*. SZIT Budapest, 2002, 313–319. BOLBERITZ, P., *A keresztény bölcsélet alapjai*, JEL, Budapest 2002.

⁸⁹ TÖRÖK, J., *Egyetemes egyháztörténelem*, SZIT, Budapest 1999. A Mikes Kiadónál folyamatosan jelennek meg a magyar- és világegyházról, a szerzetesrendekről kötetek. Hatvanéves születésnapjára a Hittudományi kar ünnepi kötettel tisztelt meg az egyháztörténész előtt.

A magyar teológia elmúlt időszakaszának összefoglalását, az elért eredmények és a lehetséges feladatok megfogalmazását 1981-ben Koncz Lajos (1919–) végezte el a *Vigilia* hasábjain.⁹⁰ Ő már ismerte Nyíri Tamás 1975-ös interjúját és Alszeghy Zoltán ugyancsak 1975-ös tanulmányát. Koncz Lajos egri teológiai professzor a hazai eredmények mellett a külföldi magyar teológiára is rámutat, mely nélkül nem bontakozhatott volna ki oly eredményesen a magyarországi teológiai irodalom. Megemlíti a *Teológiai Kis Könyvtár* egyes füzetait, melyben jeles, főképpen jezsuita teológusok írtak a teológia különböző ágairól. Az összegyűjtött tanulmányokat 1983-ban a Szent István Társulat hat kötetben *Teológiai Vázlatok* címmel adta ki.⁹¹ Jelentős hozzájárulást adott a magyar teológiához a mérsékelt *Szolgálat* (1969-től, melynek a feladatát 1991-től a *Távlatok* vette át) és a progresszív *Mérleg* folyóirat (1966-tól, és napjainkig is működik). A magyar teológia azonban fejlődése ellenére még mindig a korábbi társadalmi adottság szemszögéből nézi a teológia művelésének a lehetőségét.⁹²

Szabó Ferenc (1931–) jezsuita írói rádiós és oktató tevékenysége, melyet először a Vatikánból fejtett ki, majd a változások után 1992-től Budapesten folytatott, nagy mértékben segítette a magyar papságot és a híveket kiváló teológiai szakirodalommal.⁹³

A rendszerváltozással 1989-től új korszak köszöntött be a magyar teológia számára is. Szennay András 1991-ben a *Vigiliában* megjelent *A közelmúlt hazai teológiája* című cikkében azonban kifogásolja, hogy „a zsinat megújító, a teológiát felfrissítő hatását hazai teológiánk csak lassan, nagy késéssel kezdte érezni”. A Nyíri-féle, húsz évvel korábbi helyzethez viszonyítva megjegyzi, hogy „hazai papságunk mintegy 70 százaléka – számos püspököt is beleértve – máig sem ismeri kellőképpen a zsinati tanítást.”⁹⁴ Voltak azonban olyanok is, mint például Szegedi László és Fila Lajos akik a lelkipásztori munkájuk mellett írták meg és adták közre – gyakran magánkiadásban – teológiai műveiket⁹⁵,

⁹⁰ KONCZ, L., *A mai magyar teológia*, in *Vigilia* (46), 1981, 769–775.

⁹¹ A *Teológiai Kis Könyvtár* szerkesztői Alszeghy Zoltán, Nagy Ferenc, Szabó Ferenc és Weissmahr Béla jezsuita atyák voltak. Munkatársak: Adriányi Gábor, Alszeghy Zoltán, András Imre, Babos István, Balás Dávid, Békés Gellért, Békési István, Benkő Antal, Farkasfalvy Dénes, Gajári Aladár, Gánóczy Sándor, Hardy Gilbert, Henkey Károly, Horváth Tibor, Juhász László, Kereszty Rókus, Mehrle Tamás, Mihályi Gilbert, Nagy Ferenc, Nemeshegyi Péter, Nemesszeghy Ervin, Örsy László, Öry Miklós, Somfai Béla, Szabó Ferenc, Szentmártoni Mihály, Varga Andor, Vass György, Veszeloyszky Albin, Weissmahr Béla.

⁹² A marxista valláskutatás egyik fontos megállapítása, hogy nemcsak világméretben, hanem a szocialista társadalomban is a marxizmus és a vallás huzamos egymás mellett élésére kell számítani. A katolikusok pedig rájöttek, hogy nem valamiféle katolikus társadalomra kell törekedniük, hanem arra, hogy a szocialista társadalomban éljenek katolikusként. Vö. KONCZ, L., i. m. 772.

⁹³ Kiemelkedően fontos volt Xavier Léon–Dufour *Biblikus Teológiai Szótárának* lefordítása (1974), és a teológia állásának, valamint a nagy teológusok és gondolkodók írásainak ismertetése (Balthasar, de Lubac, Rahner, Teilhard de Chardin). Vö. SZABÓ, F., *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma 1978. A *Távlatok* 1991-től jelenteti meg, mely igényes világnézeti, lelkiismereti, kulturális folyóirat. A magyar teológia szempontjából is fontos Pázmány és Prohászka életművének az ismertetése, mely Szabó Ferenc kiemelt kutatási területe.

⁹⁴ SZENNAY, A., *A közelmúlt hazai teológiája*, in *Vigilia* (56), 1991, 174. És máshol: „Úgy vélem, nem járok messze az igazságtól, ha egyházunk jó néhány vezetője, teológusa késlekedő magatartásának, kisebb-nagyobb ellenállásának okát abban jelölöm meg, hogy nem tudtunk még élni a növekvő szabadság adta lehetőségekkel. De mint-ha sokan nem is akarnának azzal élni. Pedig az új helyzettel szembe kell végre néznünk.” Vö. SZENNAY, A., *A Magyar Katolikus Egyház szellemi helyzete a rendszerváltás után*, in *Vallásfilozófia Magyarországon. A hazai egyházak szellemi helyzete*, MTA Filozófiai Intézete–Márton Áron Kiadó, Budapest 1995, 60.

⁹⁵ SZEGEDI, L., *Vázlatok a Biblia istenképéről*, 1990; *Jézus a megváltónk*, 1991; *Útkeresés az egyházban*, 1994; *Biblikus szentségtan*, 1995. FILA, L., *In memoriam Horváth Sándor*, in *Horváth Sándor OP emlékkönyv*, SZIT, Budapest 1985; *Katolikus családi hittankönyv*, Örökmécs, Budapest 1990; *A szüzesség értelme*, Örökmécs, Budapest–Soroksár–Kisterenye 1994.

vagy Bán Endre (1934–1995) pécsi teológiai tanár – a zsinati szövegek egyik fordítója és magyarázója –, aki a tanításban és a papnevelésben lett gyakorlati teológus.⁹⁶

A rendszerváltást követően megnyitották a hazai szemináriumok, országszerte megindult a világiak vidéki főiskolai oktatása. Döntő jelentőségű a teológia számára, hogy 1992-től megalakult a Pázmány Péter Katolikus Egyetem.⁹⁷ A most már Hittudományi Karon több saját folyóirat szolgálja a teológia művelésének lehetőségét (a *Teológia*, a *Folia Theologica*, a *Studia Theologica* és a *Folia Canonica*). A régiek mellé új könyvkiadók jöttek létre (Márton Áron, Szent Gellért, Kairosz, Bencés, Új Ember, Jel), a szerzetesrendek megjelentek kiadványaikkal, saját folyóirat kezdeményezéseikkel (Tanítvány, Pannonhalmi Szemle).⁹⁸ A Szent István Társulat mellett immár más kiadók is jelentettek meg teológiai jellegű műveket (Pl. a Századvég, majd az Osiris és a Kairosz–Paulus Hungarus), sőt más felsőoktatású intézmények is oktattak vallástörténetet, egyháztörténetet, patrisztikát (Budapest–ELTE, Pécs, Debrecen, Miskolc, Szeged, Budapest–CEU).⁹⁹

A külföldi tanulási lehetőséggel többen éltek és sokan Rómában, ritkábban Németországban, Franciaországban, Kanadában végzik és végezték tanulmányaikat. Az új teológus nemzedék nyelvismerete és a külföldi tapasztalatok sok mindenben előnyösebbé teszik a fiatal professzor réteget, de emellett fontos a múlt teológiatörténetének az ismerete is.¹⁰⁰ Lassan az idősebb professzorok helyét átveszik a fiatalok és felmerül a kérdés, hogy tudnak-e iskolát teremteni, ahogy ezt például megtette Gál Ferenc vagy Vanyó László?¹⁰¹ A január végi Teológiai Tanárok Konferenciája jó alkalmak a bemutatkozásra, egymás megismerésére. Így jöttek létre a jogászok, biblikusok, erkölcs-teológusok, dogma- és fundamentálteológusok, történészek szakcsoportjai, melyek, ha nem is követhető rendszerességgel, de össze-összejönnek, egy-egy megvalósítandó munka alkalmával. 1991-től kezdődően kiemelkedő munkásságot folytatott a magyar egyháztörténészek munkacsoportja (METEM).¹⁰²

⁹⁶ *Bán Endre emlékkönyv* (szerk. Révész Mária), Lämpás Kiadó, Pécs 1996.

⁹⁷ *Pázmány Péter Katolikus Egyetem* (szerk. Török József–Legeza László), Mikes Kiadó, Budapest 1999.

⁹⁸ 2004-ben Dr. Szabó Tamás tábori püspök alapította a *Katekhón* című keresztény teológiai, filozófiai és kulturális folyóiratot.

⁹⁹ Az ELTE-n tanító professzorok és mások fordításában jelentek meg a Telosz Kiadónál az *Apokrif iratok* I–IV. kötetei, melynek témái: apokalipszisek, apokrif levelek, az apostolok csodálatos cselekedetei, csodás evangéliumok. Fordítói: Adamik Tamás, Bollók János, Bolyki János, Déri Balázs, Jelenits István, Kapitány István, Kisdi Klára, Kőrös Imre, Ősz Ferenc, Pesthy Mónika, Tóth Klára, Simon L. Zoltán és Szepessy Tibor. A Kairosz Kiadónál Heidl György és Somos Róbert a Pécsi Tudományegyetem Patrisztikai Központjának professzorai indítottak *Catena* elnevezéssel patrisztikus sorozatot, mely fordításokat, monográfiákat tartalmaz. Érdemes megemlíteni Vidrányi Katalin (†1993) tanulmányait és fordításait, aki a nyolcvanas években az ELTE tanára és Pécssett is tanított patrisztikát: *Vö. Az isteni és az emberi természetéről* I–II, Atlantisz, Budapest 1994; *Krisztológia és antropológia*, Osiris, Budapest 1998.

¹⁰⁰ Ezen a ponton Szennay András így figyelmeztet. „Az elmúlt kb. harminc évben mintegy száz fiatal teológust küldött az egyházi vezetés Rómába, Strasbourgba, Párizsba, hogy egyetemi vagy komplementáris tanulmányokat végezzenek. Igaz, a kiküldöttek kiválasztásánál annak idején olykor 'sajátos okok' miatt a kontraszelekció is érvényesült. De akadtak köztük valóban nagyon tehetségesek is. Ezek – három-négy-öt év után – hazatérve csak ritkán kerültek abba a helyzetbe, hogy szakterületükön továbbra is szinten maradjanak.” *Vö. SZENNAY, A., A Magyar Katolikus Egyház szellemi helyzete a rendszerváltás után*, in *Vallásfilozófia Magyarországon. A hazai egyházak szellemi helyzete*, MTA Filozófiai Intézete–Márton Áron Kiadó, Budapest 1995, 62.

¹⁰¹ Fila Béla professzor szerint „A nehéz és súlyos idők mindig kitermelték az egyházépítő és életető teológiát.” *Vö. Gál Ferenc teológiája*, in *Vigília* (1999/3), 168.

¹⁰² Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség több sorozatban adja ki köteteit: METEM-könyvek (sorozatszerkesztők: Várszegi Asztrik, Somorjai Ádám, Zombori István), *Ecclesia Sancta* sorozat, Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (sorozatszerkesztők: Szántó Konrád, Zombori István) és egyéb kiadványok. Legutolsó kötet: KISHÁZI-KOVÁCS, L., *A városi kegyuraság Szegeden* (a kezdetektől 1850-ig), METEM-könyvek 59., Budapest 2006.

6. II. JÁNOS PÁL PÁPA 1991-ES MAGYARORSZÁGI LÁTOGATÁSA ÉS HATÁSA A TEOLÓGIÁRA

A pápalátogatás nagy lendületet hozott a Magyar Katolikus Egyház állapotának és benne a teológiának az átgondolására.¹⁰³ A teendők felméréséhez először „a zsinat által felrajzolt egyházképet kellett a magunkévá tennünk, s magyar viszonyainkra alkalmaznunk.”¹⁰⁴ A magyar teológia évtizedekig majdnem hogy csak katakombaéletet élhetett és most a helyét keresi.¹⁰⁵ II. János Pál pápa magyarországi látogatása valóban mérőföldkő volt. Maga a Szentatya adta meg beszédeivel a lendületet a jövő számára: „Induljanak el kezdeményezések, amelyek hozzátartoznak az egészséges egyházi élet és szokások gyakorlásához. A magyarországi egyháznak meg van a lehetősége arra, hogy megújuljon a zsinat szellemében” – mondta a papnövendékeknek tartott beszédében.¹⁰⁶

7. A TEOLÓGUSOK ÉS INTÉZMÉNYEK A TEOLÓGIA SZOLGÁLATÁBAN

A *Szolgálat* folyóirat örökségét 1991-től átvevő *Távlatok* 1992-es második számában a pápalátogatás megjelölte feladatokat veszi sorra, főleg a lelképásztori teológia feladatait.¹⁰⁷ Ennek megvalósítására indulnak el az egyházmegyei zsinatok. Elsőnek a Szeged-csanádi egyházmegye, majd az Esztergom-budapesti főegyházmegye kezdte meg az egyházmegyei szinódusok sorozatát.¹⁰⁸

Az 1989-es rendszerváltás, és az 1991-es pápalátogatás inkább az egyház gyakorlatában igényelt új, sokszor missziós jellegű változtatást. A figyelem a szerzetesrendek megújulására, a hitoktatás visszaállítására és az egyházi iskolák és intézmények beindítására irányult. Az 1980-as években jól működő január végi budapesti Teológiai Napok 1995-től Teológiai Tanárok Konferenciája elnevezéssel folytatódott tovább. Az elmúlt tíz év megmutatta ennek a konferenciának a fontosságát. Említésre méltó még a Hit-tudományi Karnak a passzai valamint a kolozsvári római katolikus teológiával való kapcsolata.¹⁰⁹ Az 1990-es években Karl Rahner után érvényesülni kezdett a XX. század má-

¹⁰³ MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KAR EGYHÁZTÖRTÉNETI BIZOTTSÁGA, *A Katolikus Egyház Magyarországon*, (Ecclesia Sancta 1.), Budapest 1991.

¹⁰⁴ Uo., 87.

¹⁰⁵ ALSZEGHY, Z., *Teológia a mai társadalomban*, in *Szolgálat* (1990/87), 23–24.

¹⁰⁶ Vö. *Távlatok* (1992/2), 145.

¹⁰⁷ Vö. *Távlatok* (1992/2), 146–164.

¹⁰⁸ *A Szeged-Csanádi egyházmegyei zsinat könyve*, Szeged 1995. A Zsinati könyv *Teológiai megfontolások* címmel a szentségek megalapozásánál utal a Katolikus Egyház Katekizmusára (1992) és a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaira. Egyúttal megemlíti, hogy a teológiai tanároknak alapos szakmai felkészültségre van szükségük (63. old.); *Esztergom-budapesti főegyházmegye Zsinati könyve*, SZIT, Budapest 1994. A főegyházmegye Zsinati könyve a II. Vatikáni Zsinat tanítását a legteljesebb mértékben felhasználja és alkalmazza, az igényes teológiai műveltség elsajátítására buzdítja a papokat (2323–2325. cikkely).

¹⁰⁹ Egyetemközi kapcsolatok kiadványai: *Theologie und Seelsorge in einer zukunfts-fähigen Kirche*, 1. Deutsch–Ungarischer Theologentag, Passau, 4. Juni 1999 (Universitätsverlag Passau, 2000); *Eschatologie und Jahrtausendwende*, 2. Deutsch–Ungarischer Theologentag, Budapest, 3. März 2000 (Studia Theologica Budapestinensia 26., Márton Áron Kiadó, Budapest é. n.); *Bűn és isteni ingalom, mint a mai ember problémája*, A Pázmány Péter Katolikus Egyetem és a Babes–Bolyai Tudományegyetem teológiai karainak 2001. november 28-án, Budapesten tartott konferenciája előadásai (szerk. Erdő Péter), (Studia Theologica Budapestinensia 30., Márton Áron Kiadó, Budapest 2002.

sik nagy teológusának Hans Urs von Balthasar (1905–1988) hatása is a magyar teológiára.¹¹⁰

A magyar teológusok 1990-ig is sorra közreadták a nagy nemzetközi híru teológusok írásainak fordításait. (Congar, Lubac, Newman, Rahner, Balthasar, Chenu, Ratzinger, Teilhard de Chardin). Szabó Ferenc jezsuita gondozásában pedig kis füzetekben jelentek meg ismert filozófusok, teológusok gondolatainak bemutatása és összefoglalása.¹¹¹

A pápalátogatás évében (1991) választották meg dr. Vanyó Lászlót a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjává, melyet két *quinquenniumon* keresztül, tehát tíz éven át betöltött. Így biztosítva volt, hogy a zsinatot követő minden évtizedben volt – és Ivancsó István (1953–) görög-katolikus teológus személyében ma is van¹¹² – magyar tagja ennek a nemzetközi teológiai tanácskozásnak, melynek prefektusa 2005. április 19-ig Joseph Ratzinger bíboros volt. Az 1975-ös és 1982-es Teológiai Évkönyvek után hosszú ideig nem jelent meg közös, a magyar teológusok írásait ismertető cikkgyűjtemény. Ennek a helyét azonban az ún. „Ünnepi kötet” (*Festschrift*) vette át, mely általában a hatvanadik születésnapját ünneplő jubiláns professzort vagy esetleg egy főpásztort köszönt.¹¹³

Az elmúlt tizenöt év átrendezte a teológiai főiskolák helyzetét is. Ezek közül sokan az 1992-ben létrejött Pázmány Péter Katolikus Egyetemhez, illetve annak korábban Hittudományi Akadémiaként ismert,¹¹⁴ most pedig Hittudományi Karként működő teológiai fakultásához affiliálódtak, (Szeged, Veszprém, Eger, és Esztergom teológiai főiskolái). Mások külföldi, római egyetemekhez kapcsolódtak (Győr a Lateráni egyetemhez, Nyíregyháza a Keleti Intézethez, aggregáció: 2006-ban)¹¹⁵. A Sapientia Szerzetesi Főiskola a Sant’ Anselmo római bencés egyetemhez társult. Ezek a változások jó irányba terelték a magyar teológiát is, mivel a teológiai fokozatok kiadásához megfelelő minőségű oktatókra, struktúrára, könyvtárfejlesztésre volt szükség.¹¹⁶ Egyre több a külföldi neves vendégprofesszor hazánkban is, és előfordul, hogy magyar teológus megy előadni európai vagy más nemzetközi egyetemekre. Néhány esetben előfordul (főleg bencések, ferencesek, jezsuiták közül), hogy tartósan külföldi állami vagy egyházi egyetemeken is

¹¹⁰ BALTHASAR, H. U. VON, *Hisztek*, JEL, Budapest 1996; Uő., *A három nap teológiája*, Osiris, Budapest 2000; Uő., *Számvetés*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004; Uő., *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*, I., II./1–2, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004–2005; Uő., *Mit szabad remélnünk*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2006. Kiemelkedő jelentőségű volt a nemzetközi előadókkal (Msgr. Peter Henrici, Jan–Heiner Tüek–Karl Wallner) megtartott Balthasar Konferencia 2006. február 23–24-én a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán.

¹¹¹ Vő. A „Mai írók és gondolkodók” sorozatban: *Mauriac önmagáról* (1987); *Marcel önmagáról* (1988); *Hans Urs von Balthasar* (1989); *F. Varillon önmagáról* (1990); *R. Schneider önmagáról* (1994); *Emmanuel önmagáról* (1995).

¹¹² IVANCÓS, I., *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, Nyíregyháza, Szent Atanáz Hittudományi Főiskola 2001; Uő., *Szenháromság, Örökségünk*, Nyíregyháza 2002.

¹¹³ Vő. *Egység a különbözőségben. A 60 éves Bolberitz Pál köszöntése*. SZIT Budapest 2002; *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése*, SZIT, Budapest 2002; *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, Új Ember, Budapest 2003; *In virtute Spiritus. A Szent István Akadémia emlékkönyve Paskai László bíboros emlékére*, SZIT, Budapest 2003; *Az Ige szolgálatában. A 60 éves Tarjányi Béla köszöntése*. SZIT, Budapest 2003; *A szent atyák nyomdokait követve. In memoria Vanyó László*, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Miskolc 2003; „*Akik az igazságra oktattak sokakat...*” *A 65 éves Rózsa Huba köszöntése*. SZIT, Budapest, 2005; *Parare viam Domino. Commemorative Studies on the occasion of Rt. Rev. Polikárp F. Zakar OCist’s 75th Birthday*, SZIT, Budapest 2005.

¹¹⁴ A magyar teológia személyi és anyagi feltételeit kísérő végig a Hittudományi Kar története 1635–1999 c. összeállítás (szerk. Török József–Legeza László), Mikes Kiadó, Budapest 1999.

¹¹⁵ Az *Athanasiana* a Szent Athanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola 1995-től megjelenő saját folyóirata.

¹¹⁶ Ennek a fejlődésnek egyik szép példája a nyíregyházi teológiai főiskola új épületének és könyvtárának átadása 2003-ban.

tanítanak magyar teológiai professzorok.¹¹⁷ A Katolikus Egyetem – mint szellemi műhely – kialakításában nagy szerepe volt dr. Erdő Péter professzornak.¹¹⁸ Erdő Péter (1952–) bíboros és tanítványai nemzetközi szintre emelték a magyar egyházjogi publikációkat.¹¹⁹ 1996-ban az ő közreműködésével az Apostoli Szentszék megalapította a Kánonjogi Posztgraduális Intézetet.¹²⁰ A különböző karokon tanuló hallgatók (2005-ben 8500 fő) alapfokon részesültek a hit és a teológia ismereteiben.¹²¹

Döntő fontosságúak az ökumenikus kérdésekben elért eredmények. Az 1989-es változások előtti, gyakran formális találkozások a teológia számára is igazi párbeszéddé fejlődtek. Az 1991-es pápalátogatás során II. János Pál pápa az ökumenizmus három területét nevezte meg, amelyen a magyar egyház a protestáns közösségekkel együttműködhet: a közös örökség, a közös kihívások, és közös tennivalók. Kiemelkedő esemény volt, a debreceni gályarabok emlékművének megkoszorúzása,¹²² majd az 1999-es Augsburgi Közös Nyilatkozat pozitív magyarországi fogadtatása,¹²³ végül a 2001-ben kiadott *Charta Oecumenica* budapesti aláírása 2002. október 1-jén, nyolc magyarországi egyház részéről.¹²⁴

Ahhoz, hogy valóban kialakuljon ökumenikus közeledés, a magyar teológusnak és a lekipásztornak is ismernie kell a protestáns és ökumenikus kiadványokat (a *Reformátusok Lapja*, az *Evangélikus Élet*, a MEÖT kiadásában megjelenő *Theológiai Szemle*, a *Credo Evangélikus Műhely*, az *Ökumené*), és czen túlmenően figyelni kell a Kálvin Kiadó és a Harmat Kiadó publikációira is.¹²⁵

¹¹⁷ Magyar teológusok külföldön: Miklósházy Attila SJ püspök, Torontó; Szabó László SJ, Bejrut; Szentmártoni Mihály SJ, Róma; Örsy László SJ, Washington, Jáki Szaniszló OSB Seton Hall; Simon László OSB Róma; Farkasfalvy Dénes OCist Dallas; Kereszty Rókus OCist Dallas; Keresztessy László OPraem Los Angeles; Harányi Pál Ottó OFM Róma; Gánóczy Sándor Würzburg; Adriányi Gábor Bonn.

¹¹⁸ *Tízéves a Pázmány Péter Katolikus Egyetem*, SZIT, Budapest 2002.

¹¹⁹ Erdő Péter életútjáról lásd: ERDŐ, P., *Csak a kegyelem*, Válasz, Budapest 2003, 27–33, (publikációs lista: 163–166); Uő., *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos jog köréből*. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézete fennállásának 10. évfordulója tiszteletére, SZIT, Budapest 2006. SZUROMI, Sz. A., *Egyházi intézménytörténet*, SZIT, Budapest 2003; Uő., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII–XIII. században*, PPKE KPI, Budapest 2002.

¹²⁰ A Kánonjogi Posztgraduális Intézet alapításáról: ERDŐ, P., *Csak a kegyelem*, Válasz, Budapest 2003, 33.

¹²¹ Az egyetemisták jegyzete: SZUROMI, Sz. A., *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*, SZIT, Budapest 2004.

¹²² Vö. *Az Ökumenikus Tanács Nyilatkozata és köszöntése 1991. augusztus 18-án*, Debrecen 1991.

¹²³ Vö. *Az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*, Evangélikus Sajtóosztály – Szent István Társulat, Budapest 2000. Emellett említésre méltó az 1993-tól Dr. Gaizler Gyula által létrehozott negyedévente megjelenő *Ökumené* című folyóirat a Keresztény Ökumenikus Baráti Társaság gondozásában.

¹²⁴ Az ökumenikus Charta aláírásáról lásd: KRÁNITZ, M., *Az új ökumenikus Charta. Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez*, in *Teológia* (2001/3–4), 39–42; *Új Ember*, 2002. október 13, 1. és 8. old.; *Reformátusok Lapja*, 2002. október 13, 1. és 3. old.; *Evangélikus Élet*, 2002. október 13, 1. és 6. old.

¹²⁵ Katolikusnak, protestánsoknak is fontos alapmű például a 2005 áprilisában megjelent DAVID J. BOSCH, *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Harmat–PMTI, Budapest 2005. Lásd még: DOLHAI, L., *Bevezetés az ökumenizmusba*, JEL, Budapest 2002; BÉKÉS, G., *Krisztusban mindnyájan egy. Keresztények egysége utópia?*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 1993, Uő., *Ökumenizmus. Törekvés a keresztény egységre*, Teológiai Kiskönyvtár, Róma 1976.

8. A MAGYAR TEOLÓGIA IRÁNTI ELVÁRÁSOK

Az 1989–90-es évek változásai után joggal szólaltak meg a teológiai fejlődést sürgető hangok.¹²⁶ Somorjai Ádám OSB 1994-ben az elmúlt évtizedek magyar nyelvű teológiai kutatásáról írva kifejti: „egyfakultású nyelvterület vagyunk, kevés a főállású szakteológusunk és kevés az időnk a kutatásra, olvasásra, publikálásra.”¹²⁷ A Rómában élő bencés teológus, tanulmánya végén – amint írja – a magyar teológia előtt álló feladatként reális vágyálmokat fogalmaz meg, melyeket a következőkben összegez (zárójelben az esetleges megvalósulás): szentszéki megnyilvánulások dokumentálása az *Enchiridion Vaticanum* mintájára (ez részben folyamatosan megvalósul a Szent István Társulat gondozásában)¹²⁸; a nemzetközi kutatás figyelemmel kísérése (az elmúlt 15 évben minden hittudományi főiskola minőségi módon fejlesztette könyv- és folyóirattárát, a Katolikus Egyetemen létrejöttek kutatócsoportok); terminológiai fegyelem a publikálásban és a nemzetközi terminológia elsajátítása (hiányzik még egy egységes metodológia a magyar teológia számára); intézményhálózatok kiépítése (részben folyamatban, az új görög katolikus főiskola igazolja), mely összekapcsolja a különböző teológiai főiskolákat, a Katolikus Egyetem Hittudományi Karát és az MKPK egyéb intézményeit (megvalósult a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár, a MALÉZI Liturgikus Intézet, azonban hiányzik még egy ökumenikus intézet, bár Pannonhalmán a Sapientia Főiskola megalapította a Békés Gellért Ökumenikus Intézetet, de ezt lehetne egy központibb helyre, a Katolikus Egyetemhez kapcsolódóan közelebb hozni és összekötni a teológiai centrumokkal).¹²⁹ Hiányzik még a bioetikai intézet,¹³⁰ ami sürgető a legújabb kihívások miatt is, de a szerző által igényelt Szent István Akadémia már megvalósult a Szent István Társulat keretében.¹³¹

¹²⁶ Uo. 295–301. Alszeghy is világosan látja a külső tényezők jelentőségét is: „A teológia életének feltétele, hogy a hívők könyvekhez jussanak, könyvtár álljon rendelkezésükre. A magyar egyház, ha szerényen is, megteremtette a múltban életének ezeket az anyagi feltételeit is.” Vö. ALSZEGHY, Z., *Teológia a mai társadalomban*, in *Szolgálat* (1990/87), 28. Marek Starowieyski, a varsói főegyházmegeye papja, a varsói állami egyetem patrisztika professzora hasonló gondolatokat fogalmazott meg 2000-ben, *Az Elkényeztetett teológia* című írásában, amelyben kifejti, hogy az 1989-es év a lengyel teológia sötét éve volt, mert bár ez az esztendő meghozta a szabadságot, de a tudományos kutatás háttérbe szorult. A szerző sommás megállapítása, hogy nincs lengyel teológia, mert hiányzik a megfelelő szerkezeti változás és nem merünk a problémákra rámutatni. Vö. STAROWIEYSKI, M., *Az elkényeztetett teológia*, in *Tanítvány* (2000/3–4), 57–70.

¹²⁷ SOMORJAI, Á., *A magyar nyelvű teológiai kutatás helyzetéről*, in *Az egység szolgálatában. Köszöntő Békés Gellért 80. születésnapjára*, Katolikus Szemle, Pannonhalma 1994, 287–288. Somorjai Ádám emellett összeállította a doktori tézisek gyűjteményét is: Vö. SOMORJAI, Á., *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1993. Gál Ferenc is elemezte a papság teológiai műveltségét: Vö. GÁL, F., *A magyar katolikus papság*, in *Magyar Katolikus Almanach* II., SZIT, Budapest 1988, 100–107.

¹²⁸ Vö. II. János Pál megnyilatkozásai. Pápai dokumentumok 1978–2005, SZIT, Budapest 2005.

¹²⁹ 2006-tól megkezdte működését az *Ökumenikus Beszélgetések és Találkozások* program keretében az *Ut Unum Sint Ökumenikus Intézet* a Hittudományi Kar keretén belül.

¹³⁰ A 2006/2007. tanévben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem minden karán elindult a *Bioetika és Környezet-étika* kurzus, videokonferencia segítségével.

¹³¹ A „Haza a magasban” című sorozat kiadja a Szent István Akadémián elhangzott előadásokat. A legutóbbiak közül pl.: NEMESSZEGHY, E., *Istenre talál a tudomány?*, *A teológusok és természettudósok párbeszéde a harmadik évezred küszöbén*, SZIT, Budapest 2005; ZLINSZKY, J., *Az alkotmány értéktartalma és a mai politika*, SZIT, Budapest 2006.

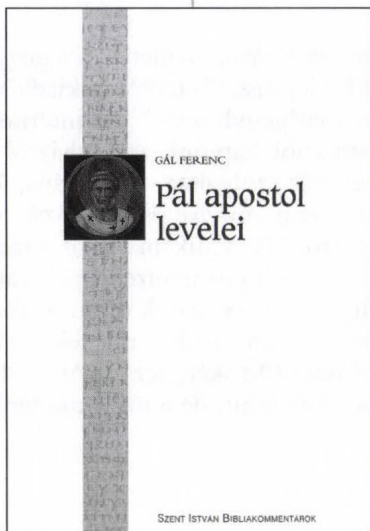
BEFEJEZÉSÜL

A mai magyar teológusnak fontos elsajátítani a *sentire cum Ecclesia* érzületét. A legegyszerűbb külföldi látogatások alkalmával is beszerezhetjük a legfrissebb teológiai kiadványokat, ápolhatjuk szakmai kapcsolatainkat Rómával és a világegyházzal.¹³² Az internet világában nem vagyunk rászorulva másra, hogy információt kapjunk az egyházzól és a teológia fejlődéséről. A teológus feladata éppen az egyház szolgálata. Az új pápa, XVI. Benedek személye jól mutatja, hogy a teológia és az élet mennyire összetartozik, valamint azt, hogy a tanítás is lelkipásztori feladat, ahogy erről a II. Vatikáni Zsinat is szólt.¹³³ A jövőt illetően nem kell elszomorodnunk, mert a fiatal teológus nemzedéknek van kire támaszkodni. Gál Ferenc, Vanyó, László, Alszeghy Zoltán és mások olyan örökséget hagytak ránk, amellyel élni lehet és kell.¹³⁴ Természetesen nem szabad megfeledkezni a II. Vatikáni Zsinat előtti magyar teológusokról (Prohászka Ottokár, Schütz Antal, Horváth Sándor) sem, mert a „régit és az újat” egységben kell látni, de a jövő mindenképpen reményteli.

¹³² A magyar teológusok is könnyen eljuthatnak a német nyelvű dogma- és fundamentál teológiai tanárok két-évenkénti konferenciájára, vagy az *Associazione della Teologia Italiana* szintén kétévenkénti összejövetelére. Léteznek azonban más biblikus, morálteológiai és ökumenikus szervezetek és intézetek, melyekkel szintén érdemes felvenni a kapcsolatot.

¹³³ Optatum totius 18.

¹³⁴ Fila Béla véleménye például az, hogy „Gál Ferenc a magyar egyház nehéz évtizedeiben dolgozott ki olyan teológiát, amely a magyar egyház életét fenntartotta, a jövő felé vezető utat is megvilágította és előkészítette.” Vö. *Gál Ferenc teológiája*, in *Vigilia* (1999/3), 168. Alszeghy Zoltán, 1990-ben egyik utolsó, a teológiáról szóló cikkében írja: „Teológiánknak nem az a szerepe a társadalomban, ami a múltban volt. Történelmi helyzetünk-ből kifolyóan szavunk nem az oktatás, hanem a párbeszéd”. Vö.: ALSZEGHY, Z., *Teológia a mai társadalomban*, in *Szolgalat* (1990/87), 23–29. A hittudományi képzés egyházi jogi áttekintését lásd: ERDŐ, P., *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos jog köréből*. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézete fennállásának 10. évfordulója tiszteletére, SZIT, Budapest 2006, 315–327.



360 oldal
1860 Ft

A Szent István Társulat új sorozata:

SZENT ISTVÁN BIBLIAKOMMENTÁROK 1.

GÁL FERENC

Pál apostol levelei

Pál apostolt jobban ismerjük, mint bárkit az Újszövetség alakjai közül. Levelei és az Apostolok cselekedetei forrásul szolgálnak élete eseményeihez. Ezek megerősítik és kiegészítik egymást, jóllehet a részletekben eltérésekkel is találkozunk.

Pál ránk hagyott levelei alkalmi iratok: nem teológiai traktátusok, hanem konkrét helyzetekre adott válaszok. Valóságos levelek, melyek az akkori formulák szerint készültek, de nem magán- és nem irodalmi levelek. Olyan iratok, melyeket a szerző meghatározott olvasóknak és minden hívőnek szánt. Mögöttük mindig előszót kell feltételezni, amelynek ezek a magyarázatai.

Pál apostol levelei végtelenül értékesek számunkra, mert ezek az iratok foglalják először teológiai rendszerbe az evangéliumok tanítását. Betekintést nyerhetünk általuk a születő kereszténység mindennapjaiba, megismerhetjük az első keresztények gondolkodását és életmódját.

DR. RÓZSA HUBA
sorozatszerkesztő

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 Könyvruház: <http://www.stephanus.hu>

„Vele ettünk és ittunk...” (ApCsel 10,41).

Emlékezés és önazonosság az Apostolok Cselekedeteiben

1. AZ APOSTOLOK CSELEKEDETEI MINT EMLÉKEZÉS

Az ősegyház és az első keresztények iránti lelkesedés minden bizonnyal nemcsak archaizáló vagy romantikus vágyakozás egy tisztának vélt múltba, sőt nemcsak az újraértelmezve meghamisított múlttal való manipuláció melegágya, hanem a keresztény teológia lényegéből fakadó belső követelmény is. Amennyiben a kinyilatkoztatás teljessége Jézus Krisztusban adatott a világnak, döntő fontosságú annak megismerése és szüntelen újbóli tudatosítása, hogy miként adták tovább az ő életét és tanítását tartalmazó örömhírt. A kinyilatkoztatás továbbadására való emlékezés nem más, mint a kinyilatkoztatás felfedezése. Az egyház minden korban emlékezik saját kezdeteire¹. Az egyház mintegy folyamatosan születik ott, ahol elfogadják, megértik és továbbadják – szóval és tettel – Jézus Krisztus örömhírét, szüntelen emlékezéssel jelenvalóvá teszik a Jézusban megjelent üdvösséget. Emlékezni Krisztusra, akiben megmutatkozott az Atya (vö. Jn 14,5–11), lehetetlen nélkül, hogy emlékeznénk az egyházra, amelyben Krisztus jelenvaló, elérhető, megérthető.

Az emlékezés összekapcsolja az emlékezőt és a felidézett valóságot, de összekapcsolja az emlékezőt és hallgatóját, az emlékeztetett embert is. Ő is részese lesz az emlékezés folyamának. Ez különösen akkor igaz, ha Jézusra emlékezünk, hiszen az ő földi élete az örökkévalóság időbe zárt képe². Az, ami vele a történelmi múltban történt, egy-

¹ II. JÁNOS PÁL utolsó könyvében, az *Emlékezet és azonosság. Beszélgetések az ezredfordulón* (olasz eredeti: *Memoria e identità*, Città del Vaticano 2005; Budapest 2005) 24. fejezetében szól az „Egyház anyai emlékezetéről”. Kiemeli Mária emlékezetének jelentőségét, amelybe beavatta Lukácsot és Jánost is, de az ő anyai emlékezete mellett az egész Egyház „anyai emlékezetéről” is beszél. Azután megjegyzi (153–154): „Az Egyház emlékezete az Egyházzal együtt gyarapszik, mindenekelőtt az apostolok tanúságtételén és a mártírok szenvedésén keresztül. Ez emlékezet a történelemben bomlik ki lépésről lépésre, az apostolok cselekedeteitől kezdve... Teológiai szakkifejezéssel 'Hagyománynak' nevezzük, s a szó az áthagyományozással való emlékeztetés aktív funkciójára utal. Hiszen mi más a Hagyomány (*traditio*), ha nem az az Egyház által vállalt feladat, hogy átadja (*tradere*) Krisztus misztériumának teljességét, amelyet emlékezetében őriz? Az Egyház eme vállalásában folytonos segítséget kap a Szentlélektől... Amikor tehát az Egyház az eucharisziát ünnepli, amely az Úr 'emlékünnepe', akkor a Szentlélek vezeti őt, aki napról napra ébren tartja és irányítja emlékeztetét. A Lélek eme éppoly csodálatos, mint misztikus munkájának köszönheti az Egyház leglényegibb identitását nemzedékről nemzedékre, immár kétezer éve.”

² A „feltétlen a feltételesben”, írja újra meg újra rendkívül meggyőzően K.-H. MENKE, *Krisztus a létezés értelme. Krisztológia a relativizmus korában* (Budapest 2002).

szer és mindenkorra történt, örökké érvényesen mutatja meg az örök Isten életét³. Jézus életére emlékezni azonban csak az Egyház tanúságtételén, és ezen belül a Szentírás megértésén keresztül tudunk. Amikor pedig a Szentírás magyarázata feltárja egy szöveg történetét, és azt beágyazza a kinyilatkoztatás megvalósulásának történeti folyamatába, vajon nem éppen ennek az emlékezésnek az útját egyengeti és folytatja?

Hangsúlyozni szeretnénk a szóval és tettel való hirdetés, illetve szavakban és tettekben való megemlékezés mozzanatát. Fontosnak tűnik a Szentírás helyes értelmezése szempontjából is, hogy ne válasszuk el az egyháztól, amely őrzi, értelmezi és továbbadja. A Jézusra vonatkozó örömhír kezdeténél is megfigyelhető az átélt események fogalmi struktúrába való beépítése, ugyanakkor egyes tartalmakat kezdetől fogva egy-egy elbeszélés közvetít. A Szentírás szavakban rögzíti a tapasztalatot, az átélt eseményt és a rá vonatkozó reflexiót. Az Újszövetségben például a páli korpusz elsősorban Szent Pál tanítását tartalmazza, igaz, a lehető legszorosabb összefüggésben az egyház életével, mintegy az események reflexiójaként. Az evangéliumokban ugyanakkor csak mélyebb elemzés mutatja meg a keletkezésükben és megformálásukban szerepet játszó egyházi helyzetet, hiszen ezek elsősorban a Jézusról szóló tanítást tartalmazzák.

Kivételes egységben ismerjük meg az ősegyház életét és tanítását az Apostolok Cselekedeteiben. Szent Lukács, akinek ezt az iratot régtől fogva tulajdonítják, evangéliumának előszavában (Lk 1,1–4) tudatos történetíróként mutatkozik be, aki a személyes emlékezés közvetlenségét a gondos kutatás szorgalmával és rendbe szedett előadásával pótolja. A Cselekedetek előszava már nem jelöl meg új szándékot vagy módszert, írásának tárgyát Jézus tetteinek és tanításának időbeli határait hivatkozva állapítja meg (Csel 1,1). Az emlékezés többsíkú: könyvének egyes részeiben Lukács maga is mint szemtanú írja le az eseményeket⁴, máskor – ha kettős művének előszavát komolyan vesszük – szemtanúktól hallott eseményekből fűzi egybe elbeszélését. A történetet megszakító beszédek egyik csoportja olyan eseményekről szól – alkalmanként értelmezve is azokat –, amelyek az elbeszéléssel egyidejűek, az elbeszélés részét képező eseményeket mondanak el (pl. Pál megtérése, Kornéliusz és Péter látomása). A beszédek másik csoportjában Lukács szemtanúkat szólaltat meg, akik a Cselekedetek beszédeiben, főleg a missziós beszédekben maguk is emlékeznek és emlékeztetnek arra, ami Krisztussal és Krisztus által történt⁵; ez az emlékezés az Apostolok Cselekedeteinek elbeszélte idejéhez képest előidejű eseményekre vonatkozik⁶.

³ ADORJÁNI ZOLTÁN rendkívül találóan elemzi Isten emlékezetének ószövetségi fogalmát, és ezáltal az emlékezet ószövetségi szemléletét, például Mózes meghívását a csipekbokornál, illetve a színeváltozás történetét, valamint a zsoltárok imáit említve. Az ember azért élheti meg az emlékezte által az elmúlt dolgokat is jelenként, mert Isten képére teremtett, aki emlékezik. Antropomorf istenkép helyett „*thecomorf emberképet*” sürget, s a Biblia emlékeztető Istenének képét az Újszövetségben is finom vonásokkal festi meg. Vö. *Isten emlékezése és felejtése a zsoltárok alapján*, Pannonhalmi Szemle 13 (2005) 22–33.

⁴ A híres „mi-részek”: 16,10–17; 20,5–15; 21,1–18; 27,1–28,16.

⁵ A Jézus feltámadására való utalás a Cselekedetek missziós beszédeinek állandó része, hangsúlyozza P. TREMOLANDA, „Tradizione e kerygma nei discorsi apostolici del libro degli Atti”, *Ricerche Storico Bibliche* 2004,1–2 317, és felsorolja: 2,24; 3,15; 10,40; 13,30; 17,31. Még az athéni beszédben is szó esik róla, amely különben Jézus földi működését és kereszthalálát sem említi.

⁶ Az Apostolok Cselekedetei történeti hitelességének és hagyomány-, illetve szerkesztéstörténetének kérdését érintjük, amikor megjegyezzük, hogy nemcsak az elbeszélésekkel, de különösen a szemtanúk beszédeivel kapcsolatban természetesen az emlékezésnek egy áttételes valóságával állunk szemben. Ahogy egy ember arcán előbb-utóbb látható lesz megküzdött és megszenvedett múltja, úgy maradnak meg a szövegtesten is az érzékeny olvasó által kitapintható hegek, amelyek a szöveg esetleg bonyolult szerkesztéstörténetére fényt vethetnek. M. DIBELIUS véleménye szerint a Kornéliusz-elbeszélés két eredeti tömbje, egy a Kornéliusz megtéréséről szóló le-

Az elbeszélés szerzője elbeszélésének valós szereplőit is új fénybe állítja, új összefüggésbe helyezi, amikor történetének szereplőivé avatja őket. Lehetséges, hogy egy adott beszédet nem kell vagy nem is szabad közvetlenül Szent Péter történelmi személyéhez kapcsolnunk. Amikor azt mondjuk, Péter így vagy úgy szólalt meg, a lukácsi mű kompozíciója által és a vázolt értelemben Lukács emlékezete által tudatosan megformált elbeszélésbeli személy cselekedetére gondolunk. Az elbeszélő emlékezete, az eseményekre vonatkozó megértése az, ami biztosítja az elbeszélésnek a valósághoz való kapcsolatát. Az elbeszélés hitelesítője végső soron az a Lukács, aki hozzánk hasonlóan összefüggést és értelmet keresett a tapasztalt és átvett tényekben, értelmezett, emlékezett és emlékeztetett.

A kettős mű előszava is sejteti: eddig Lukács emlékezete működött, felkutatva az eseményeket. Mostantól az olvasó emlékezik, a tiszteletreméltó Teofil és az Egyház minden tagja, hogy az írásban rögzített emlékezet segítségével részese legyen az emlékezés folyamatának⁷.

A következőkben szeretnénk egy olyan szövegrészt közelebbről szemügyre venni, amelyet olvasva ez az éltető emlékezés a mai napig élő valósággá válhat. Szent Péter beszédéről van szó a Cselekedetek 10. fejezetében, Kornéliusz háza népének megkeresztelkedése előtt.

2. KORNÉLIUSZ MEGKERESZTELKEDÉSE ÉS A CSEL 10,34–43

A Kornéliusz megtéréséről szóló hosszabb, több részletből összetevődő elbeszélés (Csel 10,1–11,18)⁸ nyilvánvalóan kulcsfontosságú a Cselekedetek mondandója szempontjából. Szent Péter felismeri, hogy megkeresztelheti Kornéliuszt háza népével együtt, és ezt

genda, illetve a Péter látomásáról szóló elbeszélés, amelyet Lukács jelentősen átszerkesztett, és saját szerkesztői munkájával a jelenlegi elbeszélés alakított (vö. G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte 9, 1–28, 31* [HThK NT; Freiburg–Basel–Wien 1982; Sonderausgabe 2002] 60–61). F. BOVON szerint („Tradition et rédaction en Actes 10,1–11,18”, *TZ* 26 [1970] 22–45) három Lukács előtti részlet különíthető el: Kornéliusz megtérésének „személyes legendája”, a Péter látomásáról tudósító okmagyarázó elbeszélés, végül pedig Péter eredetileg zsidóknak szóló „krisztológiai beszéde”. K. HAACKER („Dibelius und Kornelius”, *BZ* 24 [1980] 234–251) több pontban eltér a Dibelius által meghatározott iránytól, amennyiben úgy véli, hogy Péter látomása eredetileg is a Kornéliusz-elbeszélés része volt. Péter beszéde pedig a szövegösszefüggésnek megfelelően, azaz pogányok számára átdolgozott, eredetileg zsidóknak szóló missziós beszéd, amelyet Lukács egészében vagy legalább gondolatmenetét illetően készen vett át, és nem csupán a többi missziós beszéd mintájára összeállított. A kutatás azonban a Kornéliusz-elbeszélésen belül mindinkább lemond arról, hogy korábbi egységeket különítsen el. J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1998) 317 szerint „a szakasz vagy egészében véne Lukács előtti hagyományra vezethető vissza, vagy majdnem mindent magának Lukácsnak kell tulajdonítanunk.”

⁷ Vö.: J.–N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Paris 1989) 217–233. Aletti hangsúlyozza, hogy Lukács nem objektív történelmet írt, amelyben az események egyszerűen időrendben következnenek egymás után. Elbeszélésének rendje és módja olyan, hogy az elbeszélte dolgok maguk mutassák meg Jézus kilétét. Az olvasó pedig, akit az előszóban Teofil személyesít meg, maga is aktívan közre kell hogy működjön eddigi ismereteinek átrendezésével. Az evangélium és a Cselekedetek előszava együtt mutatja, hogy Lukács célja egyfajta belső egység kifejezése. Egyrészt egység Jézus és az apostolok között, másrészt egység az Ószövetség és az Újszövetség között. (lásd i. m. 221.; 227.; 229.) Ennek a belső egységnek a felfedezését és tudatosítását nevezem emlékezésnek.

⁸ I.: 10,1–9: tudósítás Kornéliuszról és az ő látomásáról. II.: 10,9–16: tudósítás Péter látomásáról. III.: 10,17–23a: tudósítás Péternek és Kornéliusz küldötteinek a találkozásáról. IV.: 10,23b–33: tudósítás Péter és Kornéliusz találkozásáról. V.: 10,34–43: Péter beszéde. VI.: 10,44–48: tudósítás a Szentlélek eljövételéről és Péter utasításáról, hogy kereszteljék meg a jelenlévőket. VII.: 11,1–18: Péter beszéde, amellyel igazolja eljárását. Vö.: G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte 9, 1–28, 31* (HThK NT; Freiburg–Basel–Wien 1982; Sonderausgabe 2002) 60.

meg is teszi⁹. Az arisztotelészi elbeszéléstechnikai fogalmakhoz visszanyúlva az elbeszéléseket a bennük végbemenő legfontosabb változások jellege szerint alapvetően a *feloldó* vagy *kinyilatkoztató* kategóriákba soroljuk¹⁰. A Cselekedetek egésze ebből a szempontból elsősorban feloldó elbeszélésnek tekinthető, amely a születő egyház útkeresését és tényleges útját mutatja be. A megoldást jelentő döntést, azaz a Cselekedetek esetében a zsidókkal való szakítást és a pogányoknak az egyházba való befogadását, ugyanakkor az Isten tervének felismerése teszi lehetővé. A Cselekedetek mintegy azt a folyamatot mutatja be, amelyben ez a felismerés a főszereplőkben végbemegy. Ezáltal természetesen az olvasót is segíti abban, hogy Isten tervét megértse.

Bár Fülöp az etióp udvari tisztet már megkeresztelte a 8. fejezetben, a Csel elbeszélésében és történetileg nyilván az ősegyházban is fontosabb szerepet játszó Péter apostol döntése nagyobb súllyal bír. Hosszabb és részletesebb az elbeszélés, többször és közvetlenebb módon lehetünk tanúi isteni vezetésnek illetve beavatkozásnak, amely Kornéliusznak és Péternek megadatott, többször emlékezetbe idézett látomásokban, illetve a Szentlélek váratlan eljövételében válik egyértelművé. Kornéliusznak és az etióp tisztnek a megkeresztelése abban is különbözik egymástól, hogy míg Fülöp tettében semmi sincs, ami beleütközne a zsidó törvénybe, addig Péter a pogány százados házába lépve áthágja a mózesi előírásokat, ahogy azt az események után (11,2–3) szemére is vetik¹¹.

Az elbeszélés azonban, ahogy azt az imént a Cselekedetek egészéről is állítottuk, kiemeli Péter döntésének a megalapozott és – mondhatni – végsőig megfontolt, csak lassan megszülető jellegét. Az apostol kétszer kap külső útmutatást az elbeszélésben¹²: saját látomásában, majd beszéde után a Szentlélek eljövételében. A reakció, amellyel Péter jelzi, hogy felismerte Isten akaratát, az előzőnek megfelelően szintén kettős: a beszéd kezdete (10,34: „Valóban azt tapasztalom...”); illetve a jelenet végpontja, a jelenlévők megkeresztelésének az elrendelése (10,48).

Péter beszéde (10,34–43) tehát a helyzetre reflektálva kezdődik, de a továbbiakban nagyívű emlékezéssé tágul. Egyetlen érvelési sorozat, amelyet nem szakít meg a hallgatókhoz intézett vagy tőlük érkező közbevetés. Kivételt talán a 37. versben található „Ti is tudjátok” megszólítás képez, amely jelzi a beszéd tagolását is. A 37–42. versek a Jézusban végbement üdvtörténeti eseményeket elevenítik fel egy emlékezés, illetve emlékeztetés formájában, ahogy azt az említett „ti is tudjátok” megszólítás jelzi. A beszédet bevezető 34–35. versek Péter beszédének a beszédhelyzetbe való beillesztését szolgálják. A 36. és a 43. vers önmagában is értelmes, hitvallásszerű keretet ad Péter beszédének¹³.

⁹ C. K. ROWE, „Luke-Acts and the Imperial Cult: A Way Through the Conundrum?”, *JSNT* 27 (2005) 279–300, itt 289 az elbeszélés fontosságát Szent Pál és Szent Péter kapcsolatának fényében világítja meg. Az elbeszélés, mondja, a Pál meghívástörténetében felmerülő pogány misszió gondolatát teszi elfogadhatóvá (vö. 9,15). Nem véletlen, hogy Péter jeruzsálemi beszéde után az elbeszélés szála visszavezet Pál személyéhez (11,25).

¹⁰ „*Peripeteia; anagnorisis.*” vö. SZÉKELY J., *Az Újszövetség teológiája* (Budapest 2004) 319–320. „Plot of resolution – plot of revelation”, „Auflösungsfabel – Offenbarungsfabel”. Vö.: J.-L. SKA, „*Our Fathers Have Told Us*” *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia Biblica 13; Roma 1990) 18–19.

¹¹ Az elbeszélés szépségéhez tartozik, hogy ez a momentum, a pogányokkal való közösséggvállalás különlegessége valószínűleg az eredeti olvasóknak sem volt magától érthető. Ahogy Péter Isten vezetése alatt láthatóan tétovázás nélkül teszi az ő akaratát, és ügyet sem vet a törvényre, úgy az irgalmas Istent szerető olvasó is csak utólag teszi fel a kérdést, hogy jól cselekedett-e.

¹² Kornéliusz látomásának elbeszélése mintegy közvetetten hat Péterre.

¹³ C. K. ROWE, „Luke-Acts and the Imperial Cult: A Way Through the Conundrum?”, *JSNT* 27 (2005) 291 kiemeli a 36–37. versek fordítási problémái közül a 36. vers végén található ou-to-j evstin pa,ntwn ku,riou mondat kérdését. Meggyőzően érvel amellett, hogy a mutató névmással kezdett mellékmondat Jézus Krisztus uralmát hangsúlyozza más lehetséges uralkodókkal szemben. „Ő, és nem más, mindenk Ura.”

Szép inklúzióval van dolgunk, amelyben a *ton logon hon apesteilen tois huióis Israel* (az Ige, amelyet küldött Izrael fiainak) és a *pantes hoi profétai martyrousin* (tanúságot tesz az összes próféta), illetve a *dia Iésou Cristou* (Jézus Krisztus által) és a *dia tou onomatos autou* (az ő neve által) összetételek megfelelnek egymásnak. Mindkét versben megerősítést nyer a tartalom egyetemes jellege is a *pantōn kyrios* (mindenek Ura) – *panta ton pisteuonta eis auton* (mindenki benne hívő) szópárban. Ez az egyetemes jelleg már a 42. versben megjelent, amely a *kritēs zōntōn kai nekrōn* (élők és holtak bírója) merizmával átmenetet képez az emlékező múlt idő és az örök érvényű jelen (*estin*) között.

Az emlékező jelleget az egyes szám harmadik személy és a többes szám első személy között vibráló szerkesztés is jelzi. Az emlékezés tárgya, főszereplője Jézus, mint az Isten felkentje, mint a János keresztségében részesülő, mint jót cselekvő és gyógyító személy. Az emlékezés második részében jelenik csak meg, de rögtön valódi hangsúllyal (*kai hēmeis* – mi pedig) az akkori szemtanúk, mostani tanúságtevők csoportja (lásd a 'tanú, tanúságot tenni' szavak előfordulásait a 39., 41. és 42. versekben). Hangsúlyosnak tekintem a 39. vers *kai hemēis* kezdőszavait, nemcsak a mondatban kiemelt, enfatikus jellegük miatt, hanem a beszédben elfoglalt helyüknél fogva is, amennyiben a 37. vers *himeis oidate* (ti tudjátok) megszólítása után itt tér vissza a beszélő saját élményeihez, saját megbízatásához, amelynek erejében most is cselekszik.

A beszélő a „ti” és a „mi” hangsúlyos elválasztásával kiemeli saját magának és a vele egységben lévőeknek a szerepét a Jézusról szóló hír továbbadásában. Ezt nyelvtanilag és retorikailag a következő jelenségekkel illusztrálhatjuk. A 39. vers már említett *kai hēmeis* összetételét folytatja a 41. és a 42. vers *hēmin* (nekünk) személyes névmása. Az összetett mondat szerkesztésben feltűnik továbbá, hogy a 38. verstől kezdve a beszédben több vonatkozási mellékmondatot találunk. Ezek Jézusra (*hos diēlthen; hon aneilan kremasantes epi xylou* 38–39. vers) vagy Jézus tetteire (*hōn epoiēsen* 39. vers) vonatkoznak, egyetlen kivétellel: a 41. vers a tanúul rendelt tanítványokkal kapcsolatos megjegyzést tartalmaz: *hoitines synepagomen kai synepiomen autō meta to anastēnai auton ek nekrōv* – akik vele ettünk és ittunk a halálból való feltámadása után. Úgy tűnik, hogy ebben a kitételben válik a legszemélyesebbé a beszéd visszaemlékező érvelése. Ez a mellékmondat valójában tagadással szűkíti a tanúk körét. Ezáltal a már említett „mi” még hangsúlyosabbá válik. Az egyetemességre utaló *pantes* (mindenki) csupán tagadás formájában jelenik meg.

A kommentátorok kiemelik, hogy ebben a pogányok előtt elhangzó beszédben nincs kifejezett ószövetségi hivatkozás, legfeljebb néhány ószövetségi visszhang¹⁴. Jellemző módon a visszaemlékezés is mintegy megállt Keresztelő János személyénél, akit éppen Lukács evangélista radikálisan az Ószövetséghez tartozóként mutat be. Az érvelés talán éppen ezért hagyatkozhat egyedül tapasztalati tényekre, a beszélő saját tanúságtételére.

A mostani hallgatókat, az akkori esemény tanúit és az akkori főszereplőt, Jézust egyetlen, ám annál hatalmasabb erő köti egységbe: Isten terve, Isten rendelése. A felidézett múlt kezdőpontja Péter beszédében Jézus megkeresztelkedése Jánosnál (37. vers). Ez a kezdet Isten terve szerint való; Isten az, aki a keresztségben „Szentlélekkel és erővel” kente fel Jézust (38. vers). Isten a cselekvő akkor is, amikor a tervet meghiúsítani

¹⁴ Így J. KÜRZINGER, *Die Apostelgeschichte 1. Teil* (Geistliche Schriftlesung 5/1; Leipzig 1965) 284. Kürzinger a Csel 10,34 és 1Sám 16,7 egybecsengését állítja, míg W. S. KURZ a 40. versben látja a MTörv 21,22–23 visszhangját a fára feszítéssel kapcsolatban (*Apostolok Cselekedetei*, Szegedi Bibliakommentár, Újszövetség 5; Kecskemét–Pannonhalma 1992) 56. A Cselekedetek missziós beszédeinek, főként a zsidókhöz szólóknak (2,14–36; 3,11–26; 7,1–53; 13,16–41) ószövetségi vonatkozásait elemezte a közelmúltban P. TREMOLANDA, „Tradizione e kerygma nei discorsi apostolici del libro degli Atti”, *Ricerche Storico Bibliche* 2004,1–2. 313–336.

látszó kereszthalál után Jézust feltámasztja és megmutatja az „Isten által előre kijelölt tanúknak”. Péter beszéde szerint valójában egyazon isteni terv teljeseedik be, amikor Jézus küldetést, erőt és Szentlelket kap, és akkor, amikor Isten előre rendelése szerint Jézus tanúul rendeli az apostolokat (42. vers).

A Kornéliusz-elbeszélést a látomások kölcsönös felidézése már megelőző szakaszában is emlékező elbeszéléssé avatta. A szereplők Isten vezetésének közvetlen megtapasztalása folytán cselekszenek, illetve erről beszélnek, tanúságot is tesznek egymás előtt. Péter beszéde valójában folytatja az eddigi beszédek logikáját, csak hogy most már nem a közelmúlthoz tartozó eseményekről szól, hanem azokról, amelyek a mostaniakat megalapozták, értelmessé és érthetővé teszik. Jézus Krisztust hirdeti, akinek a követségében jár, és akinek személyéből és példájából lesznek érthetőek a jelen látomásai is. Kornéliuszé, akinek Isten parancsára Pétert kellett hívnia; hiszen Jézus az, aki Péternek parancsot adott, hogy nevében bűnbocsánatot hirdessen (42. vers). Péter látomása pedig a tisztátalannak gondolt állatokról Kornéliuszban nyer értelmet, akit a mózesi törvény alapján Péter tisztátalannak gondolhatott volna, de akit a Jézus Krisztusba vetett hit Isten előtt megtisztított.

Péter beszéde a helyzetre való közvetlen reflexióval kezdődött, de saját szerepének megalapozásával végződik. A Szentlélek váratlan érkezése kell ahhoz, hogy az apostol visszatérjen jelenlegi feladataihoz, és megkeresztelje az új megtérőket. Ezután a meglepetésekkel teli és örömteli jelenet után meglepő az elbeszélés újabb fordulata, a jeruzsálemi, „körülmetéltségéből való” keresztények támadása Péter ellen: „Bementél a körülmetéletlen férfiakhoz és ettél velük!” (Csel 11,3) Csak ennyit értettek meg mindabból, ami történt?

3. „VELE ETTÜNK ÉS ITTUNK...” CSEL 10,41

A jeruzsálemi testvérek vádaskodó megszólítására Péter nem hatalmi szóval válaszolt, hanem az eseményeknek, Isten látomásokban megnyilvánuló vezetésének türelmes felidézésével. A pogányokhoz való belépés és a velük való – egyébként korábban nem említett – közös étkezés nem jelentéktelen részletkérdés.

Péter beszédének már említett kitételét – „nekünk, akik vele ettünk és ittunk a halálból való feltámadása után” – a szövegösszefüggésnek megfelelően eddig elsősorban úgy értelmeztük, mint a tanúk szerepét kiemelő állítást. Ha azonban beillesztjük a Kornéliusz-történet egészébe és a lukácsi visszaemlékezés egységébe, akkor újabb, teljesebb értelmet nyer. A közös étkezés bizonyítja, hogy Jézus valódi személy, azonos a tanítványok számára korábban ismert, názáreti tanítóval, ugyanakkor hordozza azt a gazdag jelentéstartalmat is, amely Jézus nyilvános életének, lakomáinak sajátja volt.

Lukács evangéliuma 24. fejezetében olvassuk a beszámolót Jézusnak az apostolok előtti megjelenéséről, amelyben együtt is eszik velük (Lk 24,36–43). Az elbeszélés programadó mondatának valószínűleg a Jézus szájába adott kijelentés tekinthető a 39. versben: „valóban én vagyok!” A jelenet nemcsak arra a kérdésre ad választ, hogy Jézus feltámadt-e, hanem elsősorban arra, hogy ez a Jézus azonos-e a földön ismert, a halálba kísért Jézussal. A hangsúlyos „én” a régről ismert, a szeretett, az evangélium korábbi fejezeteiben fokozatosan bemutatott Jézus jelenvalóságát hirdeti. A közös étkezés ebben az összefüggésben Jézus személyének azonosságát és valódiságát, közvetve az ő feltámadásának valóságát jelzi. Az elbeszélés szerint Jézus megjelenése az apostolokban félelmet és kételkedést váltott ki, amelyet csak a többszörös biztatás, végül pedig a közös étkezés old

fel és változtat örvendezéssé, újbóli küldetés befogadására kész figyelemmé. A találkozás logikája a félelemtől az örömgig, a hitetlenségtől és a csodálkozástól a felismerésig halad. Meglepő, de éppen a közös étkezés lukácsi hangsúlyára utal az a tény, hogy a gondolat-sor befejezetlen marad: a tanítványoknak Jézust felismerő szavait, gesztusait közvetlen formában nem mutatja be az elbeszélő. A felismerésnek, a végleges bizonyosságnak az előbbi ívet megkoronázó mozzanatát bennfoglalt módon Jézus gesztusa hordozza: „Adtak neki egy darab sült halat. Elvette, és a szemük láttára evett belőle.” (Lk 24,42–43) A tény, hogy Jézus a tanítványok szeme láttára eszik, olyan bizonyíték a számukra és az olvasó számára is, amely nem igényel további magyarázatot vagy részletezést.

Hasonló jelenséget tapasztalunk az emmauszi történetben is (Lk 24,13–35). Itt eucharisztikus jelentés párosul az együtt étkezéshez, amelyet ez alkalommal „kenyértörésnek” nevez az evangélista. A kenyértörésben a két tanítvány felismeri Jézust, megnyílik a szemük. A kenyértörés Jézus felismerésének, ugyanakkor azonban újbóli elrejtőzésének is a helye¹⁵.

A Cselekedetek kezdetén a mennybemenetel előtti találkozás is tudósít arról, hogy Jézus együtt étkezett övéivel (1,4)¹⁶. Ez a megállapítás a mű programját tartalmazó rövid párbeszédet vezet be a feltámadott Jézus és tanítványai között (1,4–8), tehát hangsúlyos helyzetben szerepel. A közös étkezés ténye a párbeszédben tárgyalt témák szempontjából (Izrael országának helyreállítása, a Szentlélek eljövele, a tanúságtétel parancsa) érdektelen. Az előzőkhez hasonlóan arra kell gondolnunk, hogy Jézus jelenlétének való-sága és a tanítványokkal való kapcsolatának különleges közelsége adja meg a helyes értelmezés kulcsát. A tanítványok küldetése csak a feltámadt Jézussal való szoros kapcsolatból értelmezhető.

A közös étkezés az étkezők szoros kapcsolatára utal a mindennapi életben is. Nemcsak az előzőkben bemutatott nyelvtani és logikai környezet „kívánja” ezt. Lukács evangéliumából ismerjük azt a részletet (13,25–27), amelyben a közös étkezésre a szoros ismeretség jeleként hivatkoznak a megtagadottak. Szent Pál is megtiltja (1Kor 5,11) a közös étkezést a bűnösökkel, s ekkor valószínűleg a mindennapos kapcsolatot tiltja meg a közösség feslett életű tagjaival.

Jézus említett példázatával gondolatmenetünk második részéhez érkeztünk. A „vele ettünk és ittunk” kitétel a lukácsi emlékezés összefüggésében nemcsak a feltámadás utáni, hanem a feltámadás előtti étkezésekre is vonatkozhat. A szöveg kifejezett módon és elsődleges értelemben nyilvánvalóan a feltámadás utáni együtt étkezéstről beszél. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a feltámadott megjelenésének leírása a Lk 24-ben a földi és a feltámadott Jézus azonosságát hirdeti, és ha folytatjuk Péter beszédének visszaemlékezését, amelyben Jézus nyilvános működése és a kereszthalál meg a feltámadás egyazon isteni terv részei, akkor kézenfekvő, hogy Jézus földi lakomáinak sorát is beillesztjük a „vele ettünk és ittunk” kifejezés teljes tartalmába.

A szentírás kutatók gyakran hivatkoznak arra, hogy a Jézussal együtt elköltött étkezések különösen a bűnösök, a szegények, a társadalomból kizsájtottak számára az Isten

¹⁵ A negyedik evangélium a csodálatos halfogás eseményéhez kapcsolja a Feltámadott és a tanítványok közös étkezését (vö. Ján 21,9. 13. 15). A 13. vers „fogta” és „odaadta” kifejezései eucharisztikus jellegűek. A fordulatos elbeszélés a sikertelen éjszakai halfogásról és Jézus kilétének lassú felismeréséről ez alkalommal is a közös étkezésben nyugszik el. A csodálatos halfogás lukácsi elbeszélése (Lk 5,1–11) és a Ján 21 elbeszélése azonos logikát követ: a sikertelenség után a csoda, majd Péter meghívása, akit félelem és szégyen tölt el bűnei miatt.

¹⁶ A *szynalízomai* ige ’együtt étkezni’, ’együtt sőt fogyasztani’ jelentéséhez lásd EWNT III. 711–712.

országának kézzelfogható, közvetlenül megtapasztalható közelségét jelentették¹⁷. A Jézus étkezéseiről szóló, teológiailag jelentős elbeszéléseket a következő témák és helyzetek köré csoportosíthatjuk: kenyérszaporítások¹⁸; lakoma a bűnösökkel, kitasítottakkal¹⁹; az utolsó vacsora; lakoma mint az elérkezett, illetve eljövendő Isten országának a képe²⁰. Variációk egy témára, mondhatnánk, amelyek mindegyike feltételezi és kiegészíti a többi. Elég csak a kenyérszaporításról szóló elbeszéléseknek a liturgikus használat által befolyásolt nyelvezetére, vagy az utolsó vacsora hagyományában egyetlen biztosan jézusi mondásként általánosan elfogadott kijelentésre gondolnunk a szőlőtő terméséről és az új országról (Mk 14,25 par), hogy ezt a megállapítást igaznak tartjuk²¹. Az egyes elbeszélések mégis különböző jelentésárnyalatokat emelnek ki. A kenyérszaporítások a messiási ország bőségét jelzik. A bűnösök lakomája a farizeusokkal szembeni éles kontrasztban jeleníti meg az Isten országába szóló meghívást minden megtérni vágyó bűnös számára²². A lakoma témának ezek a variációi csak ritkán kapják meg a liturgiában és a patrisztikus hagyományban megszokott eszkatologikus jelleget²³. A visszautasított meghívásról szóló példabeszédek is inkább jelenvaló eszkatológiát sejtetnek. A felsorolt jelentésárnyalatok az utolsó vacsorára is érvényesek, következésképpen a kereszténység egyetlen általánosan elfogadott kultikus ünneplésében, az eukarisztiában is kivétel nélkül megvalósulnak.

Mit tesz tehát Péter, amikor bemegy Kornéliusznak, a pogány embernek a házába, és vele együtt eszik? Azt, amit Jézus cselekedett, amikor együtt étkezett például Zakeussal vagy Lévivel a vámosok és bűnösök társaságában. A vámosok és bűnösök most tisztességes, megtérni vágyó, ámde a zsidó hagyományok szempontjából tisztátalan emberek. A messiási idők végleges bőségét a kenyérben való bővelkedés helyett a Szentlélek eljövetele, a váratlanul megvalósuló „kis pünkösöd” jelzi. A Jézust kérdőre vonó farizeusok helyét pedig a Péternek szemrehányást tevő testvérek foglalják el. Cseppet sem hízogó analógia Lukács részéről! A „vele ettünk és ittunk” kifejezés tehát tökéletesen beillik a szövegösszefüggésbe, kiváltképp akkor, ha nemcsak a feltámadás utáni étkezésre értelmezzük, hanem a feltámadás előtti emlékekre is.

¹⁷ Ez a hivatkozás különösen gyakran fordul elő a szociálisan érzékeny teológia világában. C. Floristan, J. Moltmannra hivatkozva állítja, hogy Jézusnak az Isten országról szóló tanítását úgy ismerhetjük meg, ha példabeszédeit mint az Országról szóló tanítást, a gyógyításokat mint ennek legfontosabb csodáit, az étkezéseket mint a bűnösökkel való közösségvállalás jelét, a nyolc boldogságot pedig mint az Ország alkotmányát olvassuk. A kenyérszaporításban Jézus mintegy aszthalhoz ül a sokasággal, a bűnösökkel, a nekik adott kenyér egyszerre jelképezi számukra a megbocsátást és az osztozás szükségességét. Vö.: C. FLORISTÁN, „Gesù, il Regno, la Chiesa”, in J. J. TAMAYO-ACOSTA, *10 Parole Chiave su Gesù di Nazaret. Dalle 'vite' di Gesù al Gesù della 'Vita'* (Assisi 2002) 209–245, itt 214–216.

¹⁸ Mk 6,30–44; 8,1–10; Mt 14,13–21; 16,32–39; Lk 9,10. 17; Jn 6,5–15.

¹⁹ Mk 2,13–17; Mt 9,9–13; Lk 7,36–50; 15,2. 23. 32; 19,1–10. A Márknál és Máténál ismétlődő szekvencia (Mk 2,13–17. 18–22. 23–28 illetve Mt 9,9–13.14–17; 12,1–8) a bűnös meghívásáról, a bört új jelentéséről és a szombati kalásztépésről ismét élénken mutatja az étkezések fontosságát. Az étkezés annyira fontos kulturális alaphelyzet, hogy mintegy magától kulcsfontosságúvá válik a vallásos megnyilvánulások világában is.

²⁰ Mt 22,1–13; Lk 14,15–24; 13,25–30.

²¹ Lásd ehhez J. GNILKA, *A názáreti Jézus. Üzenet és történelem* (Budapest 2001) 164–165.

²² Az emberi elme gyakran kontrasztban fogja fel világosan az igazságot. Az antik lakoma műfajt használta fel Lukács mondandójának a jobb kifejtéséhez, írja SZÉKELY J., *Az Újszövetség teológiája* (Budapest 2004) 177–180.

²³ Kivétel talán Lk 14,13–15 boldogmondása, illetve a lakomához is kapcsolódó (vö. Mk 2,13–20) menyegző képe Mt 25,1–13-ban. Az ószövetségi hagyományban már ismert Iz 25,6–8, mint a végső idők lakomája.

4. VELE ESZÜNK ÉS ISZUNK? EMLÉKEZÉS ÉS ÖNAZONOSSÁG

Meglepő lehet, hogy éppen a Cselekedetek egyik kulcselbeszélésében, a Kornéliusz-történet szívében vagyunk tanúi a múlt következetes felidőzésének. Hiszen ez a könyv talán az egyik legdinamikusabb, földrajzi értelemben pedig éppen a legtágasabb horizontú az Újszövetség könyvei közül!

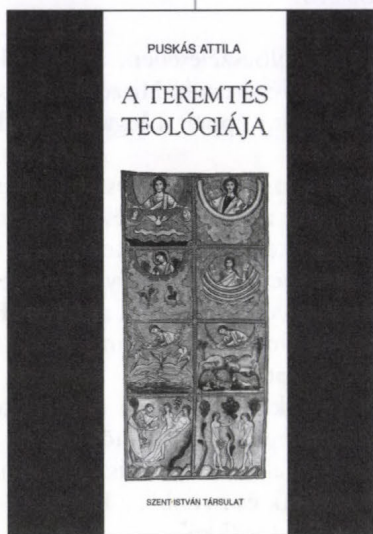
Az ellentét azonban csak látszólagos. A bevezetőben tett kijelentés, miszerint az Egyház ott születik, ahol kezdeteire emlékeznek, Kornéliusz megkeresztelésének történetében közvetlen tapasztalható. Péter, az egyház feje emlékezik, majd a keresztség vizében újjászületéssel ajándékozza meg Kornéliuszt és háza népét. Az az egyház, amely az Apostolok Cselekedeteinek tanúsága szerint gombamódra szaporodott el az egész Földközi-tenger medencéjében, Krisztusra élénken emlékező egyház volt, amely ehhez az élénk emlékezéshez a Szentlélek elevenítő erejét is megkapta.

Az emlékezés azonban nemcsak gondolatban (elmélkedés), szóban (tanúságtétel), hanem tettben is lehetséges. Ez pedig nem más, mint a szegények, a bűnösök és a kitaszítottak iránt nyitott, az Isten országát a jelenben is megvalósító eucharisztikus ünnepelés²⁴. Ebben valósul meg a legteljesebben, hogy „vele eszünk és iszunk”, a Feltámadottal, az irgalmas Atya tükrével, aki „ugyanaz tegnap, ma és mindörökké”.

Lukács elbeszélése szerint egyazon törőlről fakad Jézus tetteinek felidézése és Péter saját küldetésének hirdetése. A tanúságtévő egyszerre emlékezik a legszemélyesebb találkozásra és a legobjektívebb valóságra. Aki emlékezik, az megtapasztalja, hogy a titok mélyére jutva önmagának, életének és a körülötte zajló eseményeknek a felfakadó forrásához is elér. Az emlékezés a valóság eredetéhez, Istenhez vezet. Aki így emlékezik, nemcsak saját múltjával marad éltető egységben, hanem abban Istent, az örök jelent is felfedezi. Csak győzzön cselekedni is aszerint, amire emlékezett, lépést tartva az örök jellel.

Mintha Lukács a Cselekedetek kezdetén sejtette volna már, hogy az emlékezés csapdává is válhat. A mennybemenetel után elhangzó híres szavak erre is utalhatnak: „Galileai férfiak! Mit álltok és néztek az égbe? Ez a Jézus, aki felvétellett mellőletek, úgy jön el ismét, ahogy az égbe felmenni láttátok.” (Csel 1,11) Ahhoz, hogy ez a kritika kézzelfogható útmutatássá váljon a tanítványok számára, két esemény volt szükséges: emlékezni Jézus parancsára, amelyet az imént hallottak (a már idézett, programadó 1,4–8), és elnyerni a Szentlélek ajándékát. Aki mindkettőt megteszi, az látni kezd és útra kel. Annak szeme előtt, sőt lába alatt nyílik ki, kezei alatt épül egy új világ.

²⁴ Lásd ehhez F. MUSSNER, „Das Wesen des Christentums ist *synesthién*’ Ein authentischer Kommentar”, in *Mysterium der Gnade* (Festschrift für J. Auer; Regensburg 1975) 92–102. Vagy ld. K.-H. MENKE summás gondolatait: „Évente legalább egyszer, nagycsütörtökön, az egyház emlékeztet arra, hogy az eucharisztikus communio és a lábmosó felebaráti szeretet elválaszthatatlan egymástól. Így világossá válik, hogy senkinek sem lehet része a Feltámadottból anélkül, hogy részt vállalna mindenkihez lehajló inkarnációjában is. Az ebben való részvétel azonban csak következménye a megajándékozottságnak. Az olyan ember, akit a keresztség, a bérmálás és az Eucharisztia az egészen a keresztségig alászálló Fiúhoz rendel, lealacsonyítja az ajándékba kapott communiót és hűtlenné válik hozzá, ha nem misszióként és diakóniaként éli azt.” *Krisztus a létezés értelme. Krisztológia a relativizmus korában* (Budapest 2002) 227–228.



342 oldal
2600 Ft

PUSKÁS ATTILA

A teremtés teológiája

A teremtéstannak a keresztény teológián belül elfoglalt helye még nem is olyan rég sokak szemében kérdésesnek mutatkozott, ezáltal a teremtés témaköre kissé háttérbe szorult. Elvilágiasodott korunkban azonban újra fölmerült teremtényi mivoltunk tisztázása, valamint az ökológiai problémákkal való számvetés kérdése. Egyre többen ismerik fel annak jelentőségét, hogy az üdvtörténet, a szövetségkötés a teremtés műve, Isten kegyelmi cselekvésének alapja, bevezetője és kezdete. Az isteni teremtés nem csupán az ember eredetének titkát tárja fel, hanem jövőt és utat nyit neki a beteljesedéshez.

Puskás Attila teremtéstani könyve minden igényt kielégítően foglalja össze azokat a változásokat, melyek a közelmúltban végbementek e kissé háttérbe szorult dogmatikai témakör megítélésében.

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>

JHWH az egyetlen Isten

A monoteizmus Izrael vallástörténetében

(III. rész)

Azt értekezés I. része az izraelita monoteizmus újraértékelését sürgető újabb tudományos megállapításokkal¹, a II. része pedig az izraelita monoteizmus magyarázatára keletkezett modellekkel foglalkozott, és pedig azokkal, amelyek szerint a monoteizmus Izraelben késői jelenség, kezdetben JHWH mellett egyenrangúan más istenségeket is tiszteltek, azaz vallástörténetileg a kezdet politeisztikus volt². A jelen III. részben azt az álláspontot vesszük szemügyre, amely szerint Izrael monoteizmusa visszavezethető a JHWH-tisztelet kezdetéig. A részleteket és a mellette szóló érveket a következőkben mutatjuk be.

b) Izrael monoteizmusa visszavezethető a JHWH-tisztelet kezdetéig

Status quaestionis

Az előzőleg ismertetett modellek álláspontja, hogy ti. Izrael vallása kezdetben politeisztikus volt, a monoteizmus (vagy legalábbis JHWH kizárólagos tisztelete) késői jelenség Izrael vallástörténetében, egy folyamat végpontja. A monoteizmus csak a fogság idején győzedelmeskedett Izraelben. Ezt a felfogást képviseli napjainkban a kutatók jelentős része.

Hozzá kell azonban tenni, hogy a politeisztikus kezdetből (JHWH mellett más istenségek egyenrangú tisztelete) JHWH monolatrikus, majd monoteisztikus tiszteletének kiemelkedésére külső vallástörténeti, politikai, társadalmi és kulturális feltételek segítségével a kutatók nem tudnak kielégítő indoklást nyújtani. A biblikus kutatás kénytelen elismerni, hogy vallástörténetileg Izrael monoteizmusa egyedülálló, kizárólag külső tényezőkkel nem magyarázható jelenség.

A másik, hagyományosnak is nevezhető irányzat viszont azzal számol, hogy Izrael monoteizmusa visszavezethető a JHWH-tisztelet kezdetéig. A JHWH-hit lényegéhez kezdettől fogva hozzátartozott a kizárólag egy Istenhez, Izrael Istenéhez, JHWH-hoz való kapcsolódás, és ennek 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 egy folyamatnak vagyunk tanúi, amelynek során az egy Isten kizárólagos tiszteletétől vezetett el az út az egyetlen Isten tiszteletéig.

¹ Teológia 48. 3–4. (2005) 137–152.

² Teológia 49. 1–2. (2006) 67–84.

Ezt az utóbbi álláspontot ma sokan tartózkodással fogadják és igazolhatóságát kérdésesnek tekintik. Izrael vallásának politeisztikus kezdete azonban mint látjuk nem megoldott és nem lezárt kérdés. Olyan megoldást kell előnyben részesíteni, amely nem külső tényezőkből, hanem magának Izrael Istenének JHWH-nak a természetében keresi a végső választ, ugyanakkor elfogadja a külső feltételek szerepét is. Ez az álláspont megfelel a bibliai hagyomány természetének, és nem zárja ki a kritikus elemzést sem.

Az izraelita monoteizmus kérdésében fontolóra kell venni a bibliai hagyománynak azt a meggyőződését is, amely szerint Izrael hite és istenismerete magának Istennek a ki nyilatkoztatásából ered, még akkor is, ha számol emberi tényezők szerepével, pl. a fokozatos felismerés tényével.

Fogalmi tisztázás

A monoteizmus fogalma a felvilágosodás korából ered, azokkal a fogalmakkal együtt, amelyeknek a szerepe az Isten fogalmának tisztázása az újkori filozófiában (pl. deizmus, teizmus, ateizmus, monoteizmus, politeizmus, monolatria, henoteizmus). Egyúttal apologetikus rendeltetése is van, amennyiben a keresztény istenfogalmat elhatárolja az ókori vallásoktól. *A monoteizmus fogalma tehát azt jelenti, hogy egyetlen Isten van, s ebben az értelemben külső és belső kizáró jellege van. Külső: amennyiben kizárja, hogy rajta kívül még léteznének vele egyenlő létértékű más istenek; belső, amennyiben a legfelsőbb lény egységét hangsúlyozza. A politeizmus a számszerűen több istenben való hitet jelenti. Ezek az istenek genealógia, ill. leszármazási körülményeik révén egymáshoz rendelve, ami a mítoszokban jut kifejezésre. Az istenségek az ember szociokulturális viszonyait ábrázolják, és mindegyiknek saját illetékességi területe van. Számuk nem állandó, hanem új istenségek átvételével változhat³.*

Az Ószövetség Bibliája mai formájában általában elismerten monoteista, és kifejezésre juttatja azt a hitbéli meggyőződést, hogy JHWH Izrael Istene az egyetlen Isten. Ez a megállapítás az Istenről/JHWH-ról szóló sokrétű kijelentések egész sorára támaszkodik. Találunk közöttük monoteisztikus kijelentéseket, amelyek JHWH-t mint egyetlen Isten jelentik ki, akin kívül nincs más isten (Iz 44,6; vö. 41,4; 43,10; 54,5köv. 18. stb.), továbbá olyanokat, amelyek JHWH kizárólagos tiszteletét hirdetik, vagy úgy, hogy megállapítás formájában mondják JHWH egyedülálló odafordulását Izraelhez (Oz 12,10; 13,4 = Iz 43,11 stb.), és olyanokat, amelyek felszólítás formájában követelik Izraeltől JHWH kizárólagos tiszteletét és más istenek elutasítását (Ex 20,3; 22,19; 34,14köv.; Dt 5,7 stb.).

Az utóbbi ún. monolatrikus kijelentések tehát megállapítás vagy felszólítás módján hirdetik, hogy Izrael számára csak egyetlen Isten, JHWH létezik, ugyanakkor kizárólagos tiszteletén kívül nem mondják ki azt, hogy JHWH-n kívül más istenek nem létez-

³ A monoteizmus problémájának bemutatását az újkori tudományos gondolkodásban és a fogalom tartalmi kifejtését lásd ROSE, M.: *Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späteren Königszeit*, (BWANT 106) Stuttgart 1975, 9–13.; – STOLZ, F. *Der Monotheismus Israels im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte – Tendenzen neuerer Forschung*, in: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, W. Dietrich–M. A. Klopfenstein szerk., (OBO 139), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1994, 33–50; *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996, 4–22. old.; – BECK, M., *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschristprophetischen Jahwe-Glauben*, BZAW 281, Berlin–New York 1999, 5–11.

nek, sőt nemegyszer úgy beszélnek, mintha azok léteznének⁴. Alapkövetelésükben tehát nem zárják ki más istenek létezésének lehetőségét. *Az isteneket nem „létükben”, hanem Izraelhez való viszonyukban tagadják.* Azonban világosan kell látni, hogy a kizárólagos tisztelet parancsa *nem foglalja magában* más istenek létezésének hitét, legfeljebb csak feltételezi azt. Létezhetnek ugyan, de semmit sem jelentenek Izrael számára. *Isten egyetlenségét nem egyedül létező voltával indokolják, hanem azzal, ahogyan övéi felé fordul és követel tőlük.* Akik hozzá tartoznak és megtapasztalják segítségét (Oz 13,4 köv.), s azoktól azt követeli, hogy ő legyen az egyedüli Istenük. Az Istenhez való viszony először Izrael számára kizárólagos, és csak később lesz kiterjesztve mindenki számára, ti. JHWH-n kívül nincs más isten (Iz 44,6 stb.)⁵.

Mindez arra is rámutat, hogy Izrael az istenkérdést nem az istenek vagy Isten létezésének problémájából közelítette meg. Létüket a híveik iránti hatékonyságon mérte le, mit képesek tenni az őket szólító ember érdekében. *Amikor ugyanis JHWH kizárólagos tiszteletének parancsa megtiltja Izraelnek, hogy másféle módon keressen kapcsolatot Istennel, akkor ez azt is jelenti, hogy a JHWH-val való istentapasztalat valami olyat tartalmaz, ami a más istenekkel kapcsolatban szerzett istentapasztalatban nem érhető el, sőt romboló erővé lenne Izrael számára, és messze több, mint az ember számára lehetséges bármilyen istentapasztalat vagy Istennel való találkozás.* Ezt az Izrael számára felcserélhetetlen és őt védő tapasztalatot a bibliai hagyomány a politeista nyelvhasználatra emlékeztető kifejezéssel „JHWH féltékenységének” nevezi. A JHWH-hitnek ez a különleges vonása az Ószövetségben Isten Izraelnek adott parancsaként jelenik meg, s képtilalommal együtt (1. és 2. parancs) a dekalógus nyitánya (Ex 20,3 köv.; Dt 5,7 köv.; Ex 34,14–17).

JHWH kizárólagos tisztelete nem azonos a monoteizmus fogalmának tartalmával. Az elmondottak ismeretében szükséges a monoteizmus fogalmának bizonyos árnyalása, amikor Izrael monoteista hitéről beszélünk. Sok kutató szerint *a monoteizmus és politeizmus fogalompár nem megfelelő a bibliai istentapasztalat meghatározására*, mert Izrael nem ennek a fogalmi meghatározásnak jegyében juttatta kifejezésre istentapasztalatát, noha a babiloni fogságtól kezdve a JHWH-hit ilyen teoretikus formában nyert megfogalmazást⁶. A so-

⁴ Az Ószövetség Bibliájában a monoteista kijelentések ilyen mérvű sokrétűségét és kritikus értékelését lásd SCHMIDT, K., *Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels*, in: OEMING, M.–SCHMIDT, K. szerk., *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, OEMING, M.–SCHMIDT, K., szerk., (AThANT 82), Zürich 2003, 11–38.; – a Deuteronomium keretében BRAULIK, G. mutatta ki a monoteista kijelentések sokrétűségét, lásd *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, E. Haag szerk., (QD 104), Freiburg i. B., 1985, 115–159., 147–149. (kiértékelés), in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, (SBAB 2), Stuttgart 1988, 257–300., 289–291. (kiértékelés).

⁵ SCHMIDT, W. H.: *Alttestamentliche Glaube*, Neukirchen–Vluyn 2004⁹, 98–99. old.

⁶ A monoteizmus–politeizmus fogalompárral kapcsolatban napjainkban még további problémák is felmerülnek. A fogalompár a monoteista vallás szempontjából osztályozza két csoportra a vallásokat, és lényegében a monoteista hitvallás a magáról alkotott szemléletét és istenképét tükrözi, ill. vetíti ki a nem monoteista vallásformákra. Azonban kérdéses, hogy a nem monoteista vallásoknál az egy vagy a többistenhit ilyen éles szembehelyezése az istenkép, ill. a vallás önazonosságának lényegi eleme-e, és egyáltalán az istenkérdést ebből kiindulva közelítik-e meg. Ez azt a problémát is felveti, hogy Izrael és az őt körülvevő világ vallásának összetettségét és egymásra hatását megérteni mennyiben alkalmas a monoteizmus–politeizmus kategória. A fogalompárral kapcsolatban az is problémás a mai szemléletmód számára, hogy a monoteizmust a tökéletes vallásformának, politeizmust viszont a vallási gondolkodás és érzés csak egy primitívebb megjelenésének implikálja. Ez az előfeltételezés egyúttal előítéleteket is hoz magával, ami félreértésekhez vezet és akadályozza a politeista vallások összetettségének és értékeinek felismerését, bővebben lásd AHN, G., *'Monotheismus' – 'Polytheismus' Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen*, in: *Mesopotamien – Ugaritica – Biblica*, FS. Kurt Bergerhof, M. Dietrich–O. Loretz szerk., (AOAT 232), Neukirchen–Vluyn 1993, 1–24.; *Monotheismus und Polytheismus als religionswissenschaftliche Kategorien?*, in: *Der eine Gott und die Götter*, 1–10; – STOLZ, F., *Einführung in den biblischen Monotheismus*, 18–22.

rosan monoteisztikus és a kizárólagos JHWH-tisztelet különbségének pontosítására született a *teoretikus* és *gyakorlati monoteizmus* fogalma, de mellette más fogalmakat is segítségül vettek. A *teoretikus monoteizmus* más istenek létét tagadja, míg a *gyakorlati monoteizmus* az idegen istenek hatalmát és tiszteletre való igényét vitatja el. A *monolatria* (ellentétben a *henolatriával*) az kultikus gyakorlat, amellyel az egyed, vagy egy család, vagy egy nagyobb embercsoport tartósan egyetlen Istent tisztel, anélkül, hogy (ellentétben a monoteizmussal) más istenek létét tagadná, vagy azokat tisztelné. Nem vonja továbbá kétségbe jelentőségüket más népek vagy embercsoportok számára. A kizárólagos JHWH-tiszteletet a monolatria egy formájának tekintik és a tudományos irodalom a JHWH-monolatria összetételben használja. A *henoteizmus* szerint egyetlen istenség létezik, még akkor is, ha ezt hol ennek, hol annak az istenségnek alakjában tisztelik. Vagyis az imádó időlegesen egy meghatározott istenséget tisztel, s mindazt, ami az isteni lényről elmondható, ebbe az istenségbe belevetíti⁷. A *henolatria* tehát egy meghatározott istenség korlátlan tiszteletét jelenti⁸. Érdemes még megemlíteni a JHWH-monolatria fogalmának további finomítását abból a szándékból, hogy megkülönböztessék azokat a kijelentéseket, amelyek megállapítás formájában mondják JHWH egyedülálló odafordulását Izraelhez és az ennek megfelelő kizárólagos tiszteletet azoktól a kijelentésektől, amelyek felszólítás formájában követelik Izraeltől JHWH kizárólagos tiszteletét és más istenek elutasítását. Ebből született az „integráló és türelmetlen” (*F. L. Hossfeld: integrierende und intolerante Monolatrie*) vagy a „nem vitázó és vitázó” (*E. Zenger: unpolemische und polemische Monolatrie*) fogalom⁹.

A teoretikus és gyakorlati monoteizmust nem szabad ellentétbe állítani egymással, sem két teljesen különböző jelenségnek tekinteni, mert a teoretikus monoteizmusnak nevezett JHWH-hit a kizárólagos tisztelet dinamikájából nőtt ki. Nem lehet úgy értelmezni, hogy kezdetben Izrael hite politeisztikus volt, azaz elfogadta a JHWH tisztelete mellett más istenek létezését, s csak Izrael vallástörténetének későbbi fázisában jelent meg a teoretikus monoteizmus értelmének megfelelő hitvallás, hogy JHWH-n kívül nincs más Isten.

JHWH-kijelentések a bibliai hagyományban

Izrael hitéről és annak természetéről azoknak a bibliai hagyományban előforduló kijelentéseknek alapján kaphatunk eligazítást, amelyek JHWH-hit kizárólagosságáról tanúskodnak, és a prófétai, az elbeszélő és a jogi hagyomány szövegeiben egyaránt megtalál-

⁷ SCHMIDT, W. H. art. „Monotheismus: II. Altes Testament”, (TRE) XXIII (1994), 237–248., 237–238.; *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen–Vluyn 2004⁹ 99.

⁸ A *henolatria* fogalmát mint további megkülönböztetést B. HARTMANN vezette be: *Monotheismus in Mesopotamien?*, in: *Der Monotheismus im Alten Testament und seiner Umwelt*, O. Keel szerk., (BiBe 14) Fribourg 1980, 49–81., 78. kőv.

⁹ A fogalomról Izrael vallástörténetének azt a jelenségét akarja karakterizálni, amikor a Kr. e. 9 században a Baál-tisztelet megerősödésével az északi királyságban Izraelben színre lépett a JHWH-egedül mozgalomnak nevezett jelenség, azaz a harc és polemikus ellenállás Baál kultusza ellen. A „die unpolemische und polemische Monolatrie” megnevezés szerzője ZENGER, E. (*Das jahwistische Werk – ein Wegbereiter des jahwistischen Monotheismus?* In: *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, E. Haag szerk., (QD 104), Freiburg i. B., 1985, 26–53., 50–53.), a „die integrierende und intolerante Monolatrie” szerzője pedig HOSSFELD, F. L., *Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus*, in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*. FS Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985, 57–74., 57. kőv. A fogalmi megkülönböztetés alkalmas arra is, hogy érzékeltesse JHWH kizárólagos tiszteletének eredendően békés voltát, a JHWH-tisztelet intoleráns megnyilvánulását a történelmi körülmények hívták elő.

hatók¹⁰. Ezek a kijelentések árnyaltak, egymáshoz viszonyítva fokozatok állapíthatók meg abban a módban, ahogyan a JHWH-ba vetett hit kizárólagosságát kimondják, ill. kiterjesztik egészen addig a teoretikus monoteizmus kijelentésig: „*Én vagyok JHWH és senki más! Rajtam kívül nincs Isten*” (Iz 45,5). W. H. Schmidt a kijelentéseknek a következő négy típusát állapítja meg¹¹: 1° Kijelentések, amelyek JHWH kizárólagos, egyetlen embercsoporthoz, Izraelhez való odafordulásáról tanúskodnak; 2° Kijelentések, amelyek az így létrejött viszonyt parancs jelleggel fogalmazzák meg, vagy egy jogi tétel, vagy felszólítás formájában, s végül kiélezve az első parancs általános érvényű megfogalmazásában; 3° Kijelentések, amelyek Isten egységét mondják ki „*JHWH egy*” (Dt 6,4); 4° monoteisztikus- vagy monoteisztikusan hangzó¹² kijelentések.

A szövegek értékelésénél nemcsak teológiai jelentéstartalmukat kell figyelembe venni, hanem fontos időbeli elhelyezésük is Izrael vallástörténetének folyamatába. G. Braulik¹³, E. Zenger¹⁴ és W. H. Schmidt¹⁵ Izrael vallástörténetének ilyen természetű felvázolását dolgozta ki. A kérdés ugyanis az, hogy Izrael monolatrikus JHWH tisztelete mennyiben vezethető vissza a JHWH-tisztelet megjelenésének kezdetéig. A JHWH-kijelentések korának meghatározásában általában problémát jelent az is, hogy ma a kutatás általában a bibliai hagyomány késői datálása felé hajlik.

1° *Kijelentések, amelyek JHWH kizárólagos, egyetlen embercsoporthoz, Izraelhez való odafordulásáról tanúskodnak.* Ezek a kijelentések JHWH és Izrael kapcsolatát alapozzák meg. Az a jellegzetességük, hogy JHWH kizárólagosan, más istenek említése nélkül fordul egy embercsoporthoz, Izraelhez, ugyanakkor Izrael is elkötelezett JHWH-hoz. Ebben a kapcsolatban még nincs polemikus él, azaz más istenek tiszteletének kizárása vagy arra való felszólítás, és az idegen istenek létét sem tagadja. JHWH különleges kapcsolata azonban már megalapozza és magában hordozza a monolatrikus tiszteletre való felszólítás lehetőségét.

¹⁰ A bibliai hagyomány JHWH kijelentéseit átfogó nyelvi és irodalomtörténeti elemzését lásd RECHENMACHER, H., „*Ausser mir gibt es keinen Gott!*” *Eine sprach- und literarwissenschaftliche Studie zur Ausschliesslichkeitsformel* (ATS 49), St. Ottilien 1997, a Deuteronomium JHWH kijelentéseinek elemzését lásd BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, E. Haag szerk., (QD 104), Freiburg i. B., 1985, 115–159., in: Studien zur Theologie des Deuteronomiums, (SBAB 2), Stuttgart 1988, 257–300., rövidebb összefoglalásban SCHMIDT, W. H., „*Jahwe und...*” *Anmerkungen zur sog. Monotheismus Debatte*, in: Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rolf Rendtorff, E. Blum szerk., Neukirchen-Vluyn 1990, 435–447., 437–441.; art. „*Monotheismus: II. Altes Testament*”, (TRE) XXIII (1994), 237–248., 238–243.; *Erwägungen zur Geschichte der Ausschliesslichkeit des alttestamentlichen Glaubens*, in: Congress Volume 1992 (VTS 61), Leiden 1995, 289–314.; „*Monotheismus*” und *Erstes Gebot*, ThLZ 122 (1997) 1081–1092.; *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 2004⁹, 101–110.; – BECK, M., *Elia und die Monolatrie*, 11–29.

¹¹ SCHMIDT, W. H., „*JHWH und...*”, 411.; art. „*Monotheismus*”, 243.; *Erwägungen*, 308.

¹² A „monoteisztikusan hangzó” jelzőn W. H. SCHMIDT a Deuteronomium monoteisztikus kijelentéseit érti (Dt 4,35. 37). Ezt az álláspontját azonban nem osztják azok, akik a Dt 4,35. 37-t a teoretikus monoteizmus kijelentésének fogadják el. Lásd BRAULIK, G. érvelését, aki élesen támadja W. H. SCHMIDT „monoteisztikusan hangzó” megnevezését, *Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32–40*, ZAR 10 (2004) 176/29. lábjegyzet.

¹³ BRAULIK, G., art. *Monotheismus: III.1. Altes Testament*, LThK 7 (1998) kol. 424–426.

¹⁴ ZENGER, E., *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.

¹⁵ SCHMIDT, W. H., *Erwägungen zur Geschichte der Ausschliesslichkeit des alttestamentlichen Glaubens*, in: Congress Volume 1992 (VTS 61), Leiden 1995, 289–314; *Alttestamentlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 2004⁹, 101–110.

Az Ószövetség megőrizte az ősi istenjelzőt „JHWH a Sínai-ról”, amely azt az emlékezést őrzi, hogy JHWH eredetileg délen, Izrael életterén Palesztinán kívül volt otthonos (Bír 5,4köv.; Dt 33,2; Hab 3,3; Zsolt 68,8köv.)¹⁶. Ezek a szövegek JHWH teofániáját írják le, olyan Istenét, akinek hatalmas kinyilvánul a természet megrendülésében és hatalmával övéinek védelmére siet. Ennek az Istennek, JHWH-nak övéihez, Izraelhez fordulását tanúsítja az ún. Debora-ének (Bír 5. f.). JHWH, a Sínai-hegy ura, a Szeiren és Edomon át Izrael segítségére vonult (vö. Zsolt 68,8köv.). A szöveget általában ősinek tekintik, amely a királyság előtti időre megy vissza¹⁷. JHWH kizárólagos néphez fordulása tehát vallástörténetileg a kezdetekre megy vissza.

JHWH tiszteletét a déli irányból, a midiánita-edomita régióból a Palesztinába bevándorolt ún. exodus-csoport hozta magával. Ez a csoport az Egyiptomból történt sikeres kimenekülését, bibliai szóhasználatlaltal az „Egyiptom királyának szolgaságából” való szabadulását JHWH-nak tulajdonította, aki a Szíria-Palesztina térségében ismert nemzeti és területi istenekkel ellentétben, Izrael „személyes Istene” lett (Bír 5,3–5; Zsolt 68,9). Ennek a JHWH-hoz tartozás tudatának köszönheti Izrael az identitását.

2^o Kijelentések JHWH monolatikus tiszteletéről, akár kijelentés vagy megállapítás formájában vagy felszólító jellel fogalmazzák meg JHWH kizárólagosságát. A szövegek egy csoportja a próféta-elbeszélésekhez, közelebről az Illés-hagyományhoz kapcsolódnak¹⁸. Vallástörténetileg a kutatók egy része (így pl. M. Smith és B. Lang) Illés és Ózeás baalizmus elleni fellépésének tulajdonítják a polemikus-intoleráns JHWH-monolatia legősibb megnyilvánulását és az ún. „JHWH egyedül mozgalomnak” első megjelenését, amelynek évszázadokon

¹⁶ A három szöveg egybevető elemzését a „JHWH a Sínairól” istenjelzővel együtt lásd JEREMIAS, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1977, 7–16; – MAIBERGER, R. – DOHMEN, C., art. יְהוָה sinai ThWAT V. (1986), 819–838, {III–IV} 823–827; – ZOBEL, H. J., *Der frühe Jahwe-Glaube in der Spannung von Wüste und Kulturland*, ZAW 101 (1989) 342–365, 343–349; – GÖRG, M., art. *Jahwe*, NBL I., (1995) kol. 260–266, [7.] 264–265 – KNAUF, E. A., art. *Sinai*, NBL II., kol. 606–608, 607; – NIELSEN, E., *Deuteronomium*, HAT 1/6, Tübingen 1995, 299; – PFEIFFER, H., *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld*, FRLANT 211, Göttingen 2005.

¹⁷ GÖRG, M., art. *Jahwe*, 607; ezzel szemben PFEIFFER, H., a Debora-ének magját a 9/8. században az északi királyságban megfogalmazottnak tartja, de abba nem volt bevonva sem JHWH, sem a Sínai név, ez a fogság idején történt. Vallástörténetileg szerinte nincs nyomos bizonyíték, hogy JHWH déli eredetű istenség lenne (összefoglalóan *Jahwes Kommen von Süden*. 258–268).

¹⁸ Az Illés-hagyománnyal foglalkozó munkák közül tájékozódás céljából megemlíjtük a következőket: STECK, H. O., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, WMANT 26, Neukirchen-Vluyn 1968; – SMEND, R., *Der biblische und historische Elia*, in: Congress Volume Edinburg 1974, VTS 28, Leiden 1975, 167–184 = Zur ältesten Geschichte Israels. Ges. Studien 2, BEvTh 100, München 1987, 229–243; – HENTSCHEL, G., *Die Eliaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung*, EThSt 33, Leipzig 1977; *Elia und der Kult des Baal*, in: Gott, der einzige, E. Haag szerk., QD 104, Freiburg i. Bg. 1985, 54–90; – THIEL, W., *Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen*. In: Congress Volume Leiden, VTS 43, Leiden 1991, 148–171; *Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition*, in: Was suchst du hier, Elia?, K. Grünwaldt–H. Schroeter szerk., Hermeneutica 4, Rheinbach–Merzbach 1995, 27–39; WÜRTHWEIN, E., *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*, BZAW 227, Berlin–New York, 1994, 102–177; – BLUM, E., *Der Prophet und das Verdenen Israels: Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII–XIX, VT XLVII (1997) 277–292*; – CRÜSEMANN, F., *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes*, Gütersloh 1997, az Illés-hagyomány értékelése 13–24; – WHITE, M. C., *The Elijah Legends and Jehu's Coup*, (Brown Judaic Studies 311), Atlanta/Georgia 1997; – BECK, M., *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*, BZAW 281, Berlin–New York 1999; – OTTO, S., *Jehu, Elia und Elisa. Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa Erzählungen*, BWANT 152, Stuttgart 2001; – KÖCKERT, M., *Elia. Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in 1Kön 17–18*, in: Der eine Gott und die Götter, M. Oeming/K. Schmidt szerk., (AThANT 82) Zürich 2003, 110–144.

át az volt a célja, hogy Izraelben kizárólagosan csak JHWH-t tiszteljék Istenként. Az Illésről szóló elbeszélésekre (1Kir 17–19; 20–22 /Illés csak a 21. fejezetben lép fel; 2Kir 1; 2) kétségtelen a JHWH-hit kizárólagosságának igénye nyomja rá a bélyegét, de az elbeszélések kánoni formája hosszú redakciós folyamat során alakult ki irodalmi és teológiai szempontból egyaránt, amelyben a deuteronomisztikus feldolgozásnak jelentős szerepe volt¹⁹. A kutatás többszörösen kísérletet tett és tesz arra, hogy a kánoni formából kiindulva meghatározza azt az alapot, amelyből kiindult az irodalmi folyamat, és megközeleltse a Kr. e. 9. században fellépő történelmi Illés alakját és tevékenységét. Ez a törekvés nem hozott egyértelmű eredményt²⁰. A tudományos álláspontok megoszlanak abban is, hogy az bibliai Illés elbeszélések milyen mértékben nyújtanak alapot a történelmi Illés szerepének megismerésére²¹.

Az Illés-hagyomány kritikus elemzése azonban nem zárja el az utat a történelmi Illéshez és tevékenységéhez. Az elbeszélések beilleszkednek az Omri és a Jehu dinasztia korának történetébe²², és lehatárolható az a legősibb Illés-hagyománynak tekinthető szövegállomány, amelyből megismerhető Illés fellépése a JHWH-hit kizárólagosságának érdekében. Már a neve is (Illés = אֱלִיָּהוּ jelentése JHWH az én Istenem) kifejezésre juttatja ezt a sajátosságát.

A nagy szárazság meghirdetése – „Amint igaz, hogy él JHWH, Izrael Istene, aki előtt állok, hogy ezekben az esztendőben nem lesz se harmat se eső, csak az én szavamra” (1Kir 17,1 vö. 18,1; 18,41–46) – kifejezésre juttatja, hogy JHWH, Izrael Istene a vegetáció egyedüli ura, akinek hatalma van a termékenységet biztosító eső és harmat adományozására vagy annak visszatartására. Ő rendelkezik tehát a természet erőin. A tartós szárazságot Acháb miatt ért büntetésnek tekintették (1Kir 2b. 3a. 5 köv.).

Amikor Achaszja király leesett palotája tetejéről, betegségében Ekron istenéhez Baál-Zebulhoz fordul, hogy tudakozódjon felépülésének lehetőségéről: „Kérdezzétek meg Baál-Zebubot, vajon felépülök-e bajomból?” (2Kir 1,2–8. 17aα). A király kérdéséből kifejezésre jut az a meggyőződése, hogy Ekron istenét Baál-Zebult az élet és a halál urának tekinti. Illésnek a királyhoz intézett szemrehányó kérdésében – „Hát nincs Isten Izraelben, hogy Baál-Zebubot, Ekron istenét küldesz megkérdezni?” (2Kir 1,3,6) – a JHWH-hit kizárólagosságának szempontjából két fontos elem rejlik. Egyrészt kifejezésre jut benne az, hogy ki az élet egészének, az egészség és halál valódi ura Izraelben, aki bajt hozhat és

¹⁹ A deuteronomisztikus redakció szerepét általában elfogadja a kutatás, de mértékének megítélésében már ingadoznak a vélemények.

²⁰ A főbb megoldási kísérletek rövid áttekintő bemutatását lásd BECK, M., *Elia und die Monolatrie*, 30–38; KÖCKERT, M., *Elia*. 143–144.

²¹ A történelmi Illés szerepére való visszakérdezés lehetőségét pozitíven ítéli meg pl. G. Hentschel, W. Thiel, további támpontot ad ebbe az irányba R. Smend, utalva Illés nevének jelentőségére, míg a historicitás kérdését negatíven ítéli meg E. Würthwein, M. C. White, M. Köckert. E. Blum szerint az 1Kir 17–19. fejezetek egységesen szerkesztett irodalmi egész, amely feltételezi az Elizeus-hagyomány és az ítéletes prófécia létezését. Ez utóbbi tematizálása az Illés-elbeszélésekben E. Blum szerint Jeruzsálem pusztulását feltételezi, ezért késői eredetű (kora fogság utáni idő). A fejezetek késői eredetű egységesen szerkesztett formája aligha ad lehetőséget, hogy eljussunk a történelmi Illéshez. F. Crüsemann szintén azt az álláspontot képviseli, hogy az Illés-elbeszélések egységesen szerkesztett egész, amelyből az előfokozatokra és az elbeszélés kialakulásának folyamatára nem lehet visszakövetkeztetni. Az elbeszélések nem egyszerűen a történelmi események visszaadása, hanem Illés alakját úgy tükrözik, ahogy a későbbi hagyományozók azt látták és értelmezték. Ennek ellenére nem kitalált történetek, hanem a valóságot értelmezték. Ezért a történelmi Illésre vonatkozóan bizonyos biztos pontok megállapíthatók.

²² Az egész korszak vallástörténelmi-politikai kiértékelését, benne Illés szerepének elhelyezésével lásd ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I*, ATD Ergänzungsreihe Bd 8/1, Göttingen 1992, 226–244.

egyedül képes a bajt elhárítani. Ki az tehát, akihez fordulni lehet Izraelben az üdvösség és az üdvösség elvesztésének esetében? Nem Baál-Zebul, hanem egyedül JHWH.

Illés szavai nem vonják kétségbe, hogy idegen istenek léteznek (jelen esetben: Baál-Zebub), sem pedig azt, hogy bármiféle jelentőségük lenne tisztelőik számára, de kizárja azt a lehetőséget Izrael számára, hogy más istenekhez forduljon, mint azt az 1Kir 18,36 klasszikusan megfogalmazza: „JHWH, Ábrahám Izsák és Izrael Istene! Tudják meg a mai napon, hogy te vagy az Isten Izraelben.” Mindez pedig azért, mert Izrael számára JHWH az egyetlen segítő a bajban (az élet vagy halál ura, az életet adó eső adományozója vagy visszatartója). Másrészt Illés szemrehányó kérdése nyilvánvalóvá teszi Ahaszja bűnösségét, mert feltételezi, hogy a megszólítottnak ismernie kellene JHWH kizárólagos illetékességét, aki az egyedüli segítő a bajban, azaz nem volna szabad Ekron istenéhez fordulnia. Nem úgy buzdít vagy felhív egy ilyen tiszteletre, mintha az most lenne először ismert fellépése nyomán, hanem egy olyan ismeretre hivatkozik, amely már Illés számára is adott, azaz nem vele kezdődik JHWH tiszteletének kizárólagos igénye, ill. annak hirdetése, hanem azt feltételezi.

A szövegek másik csoportja a *prófétai írásokban* található. Az ún. írópróféták a 8. és 7. században, mint már ismert és meglevő hagyományra támaszkodva, hirdetik a JHWH-tisztelet kizárólagosságát Izraelben. A kijelentések ezt a kizárólagosságot megállapítás és biztatás formájában tartalmazzák, polemikus él vagy parancs nélkül, mindig a próféta adott helyzetére alakítottan.

A Kr. e. 8. században *Ozeás próféta* a JHWH-hit kizárólagosságát megállapítás formájában mondja ki²³:

4a „Én vagyok JHWH, a te Istened, amióta elhagyta Egiptom földjét;

4b rajtam kívül más Istent nem ismersz,

4c nincs kívülem más Szabadító” (Oz 13,4 vö. 12,10).

A kijelentés egy önálló kis egység bevezetője (Oz 12,4–8. vers), amely ítéletet hirdet Izraelnek az idegen istenek kultusza miatt (Oz 12,1–3). A kijelentés strukturálisan azzal kezdődik, hogy JHWH bemutatja és azonosítja önmagát Izrael előtt mint a bálványok „ellenképe” (én vagyok JHWH), amelyet kiegészít „a te Istened” kijelentés, kifejezésre juttatva azt a köteléket, hogy JHWH Izrael Istene. Ezt követi egy történeti visszapillantás formájában az Egyiptomból való szabadításra való emlékeztetés, arra a jótetre, amely megalapozza az „a te Istened” kijelentést. Összességében 4a vers egy szoteriológikus hangsúlyú önazonosítás. A 4bc vers mondja ki az „a te Istened” értelmezését, ill. következményét: Izrael exkluzív elkötelezettségét JHWH-hoz. Az elkötelezettség kizárólagossága – „rajtam kívül más Istent nem ismersz” (4b vers) – az Egyiptomból való szabadítás megtapasztalásának felismeréséből következik: „nincs kívülem más Szabadító” (4c vers). A 4bc vers összességében a kizárólagosság kijelentése, egy megállapítás, de tiltás vagy felszólítás nélkül²⁴ (rajtam kívül más Istent nem ismersz, nincs kívülem más Szabadító)²⁵.

²³ A kijelentés filológiai, strukturális elemzését lásd RECHENMACHER, H., „Ausser mir gibt es keinen Gott”, 155–158.

²⁴ Az „ismersz” (יָדַעַת) nem értelmezhető prohibitívum jelentésűnek lásd RECHENMACHER, H., „Ausser mir gibt es keinen Gott”, 157. old. 414. lábjegyzet; – JEREMIAS, J., *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Göttingen 1983, 163.

²⁵ Az Oz 13,4-ben (együtt a 12.20-szal) a JHWH-kijelentés két eleme összekapcsolásának (JHWH önazonosító bemutatkozása és a JHWH-tisztelet kizárólagossága, ugyanígy a dekalógus bevezetője és az első parancs) a legősibb tanúját találjuk az Ószövetségben. Nem világos, hogy ezt az összekapcsolást Ozeás teremtette meg, vagy pedig már egy adott hagyományra támaszkodik a próféta JEREMIAS, J., *Der Prophet Hosea*, 163; – SCHMIDT, W. H., art. „Monotheismus”, 240; *Erwägungen*, 296; *Alltestamentlicher Glaube*, 103.

Ozás, JHWH egyedüli jelentőségét mint segítőt Izrael számára azzal is megalapozza, hogy JHWH a természet egyedüli ura, egyedül ő az, aki Izrael számára természet javainak adományozója, és nem a Baálok. Az Oz 2,4–17 irodalmi egység, amely egy házassági per formájában megfogalmazott. Ozás Izrael és JHWH viszonyát a házasság képében fejezi ki, s a jelen esetben JHWH allegorikusan a per keretében Izraellel konfrontálódva szemére veti hűtlenségét. Izrael a helyi Baál istenségek kultuszába kapcsolódva, a termékenységi rítusokban keresi a föld termékenységének biztosítékát, ahelyett, hogy felismerné, nem a Baáloktól, hanem JHWH-től ered a föld minden adománya: „Hiszen azt mondta: Elmegyek a szeretőim után, akik kenyeret és vizet adnak nekem, gyapjút és lent, italt és olajat (7. vers) ... Nem ismerte el, hogy én adtam neki a gabonát, a bort, az olajat, én adtam neki az ezüstöt, és az aranyat is, amelyből a Baálokat csinálta (10. vers). Ezért visszaveszem tőle gabonámat, ha eljön az ideje, s boromat is a maga idejében; megvonom tőle gyapjúmat és lenemet, amellyel meztelenségét takargatja (11. vers)” (Oz 2,7. 10–11). Az idegen istenekhez fordulást házasságtörésnek, hűtlenségnek (Oz 2,4köv.), a JHWH-től való elfordulásnak minősíti a próféta. Izrael számára csak JHWH tisztelete az egyedüli lehetőség²⁶.

A 8. században Izajás igehirdetése JHWH kizárólagosságát elsősorban egyedüli voltában, világfelettségében juttatja kifejezésre. Izajás mindezt az istennevek használatának tartalmi gazdagságával mutatja be, amelyek koncentráltan prófétai meghívásának elbeszélésében találhatók²⁷: „Abban az esztendőben, amikor meghalt Uzija király, láttam az Urat. Magas és főszegek királyi széken ült és uszálya betöltötte a templomot. Szeráfok lebegtek... és harsány hangon mondták egymásnak: »Szent (שׁוֹדֵד = kados), szent, szent a Seregek JHWH-ja (יְהוָה צְבָאוֹת = JHWH Cebaot), dicsősége betölti az egész földet« ... megszólaltam: Jaj nekem, végem van, mert tisztátalan ajkú ember vagyok és tisztátalan ajkú nép között élek, mégis szemmel láttam a Királyt (מֶלֶךְ = melek), a Seregek JHWH-ját” (6,1. 3. 5). Az egyes neveket jelentőségük sorrendjében vizsgáljuk.

A látomásban a jeruzsálemi kultusz nyelvén háromszor szentnek mondják a szeráfok JHWH-t²⁸ (6,3) és maga Izajás gyakran nevezi JHWH-t Izrael Szentjének (1,4; 5,19. 24; 12,6; 17,7; 29,19. 23; 30,11. 15; 31,1). A nevet – úgy tűnik – a próféta alkotta, az Ószövetség más könyvei csak néhány helyen nevezik JHWH-t szentnek (1Sám 2,2; Józ 24,19; Oz 11,9; Hab 1,12; 3,3) és a zsoltároknak sem fordul elő gyakran (pl. Zsolt 22,4). Izajás a név ismételt használatával, JHWH szentségének hangsúlyozásával, Isten világfelettségét jelenti ki, akitől távol áll minden, ami bűnös, ugyanakkor jelenlétében a teremtmény felismeri bűneinek megsemmisítő súlyát. Szentsége akaratának feltétlenségét jelenti, amellyel uralmát népében és a nemzetek között érvényre juttatja: „Ám a Seregek JHWH-ja megdicsőül ítéletében, és a szent Isten felragyogtatja szentségét igazságossága által” (5,16).

²⁶ Jeremias, J., *Der Prophet Hosea*, 41–46.

²⁷ Izajás meghívásának leírása (Iz 6,1–13) az ún. Izajás emlékirat (Iz 6,1–8,23a/9,6) része. A meghívás jelenetből az 1–11. verseket, így az értekezésben analizált 1–5. verset, a kutatók jelentős többsége autentikus izajási eredetű szövegnek tekinti, a 12–13. versek eredetével kapcsolatban azonban felmerül a későbbi értelmező feldolgozás lehetősége. Izajás emlékiratának és benne a meghívás jelenet kialakulásának, irodalmi formájának, szerkezetének egyéb kérdéseire nem térünk ki. Mindezeket a kérdéseket a kutatástörténet bemutatásával és a téma tudományos irodalmának ismertetésével lásd BARTHEL, J., *Prophetenwort und Geschichte. Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31*, FAT 19, Tübingen 1997, 37–65 (Izajás emlékirata), 66–117 (Iz 6. fejezet); továbbá WAGNER, T., *Gottes Herrschaft. Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1–9,6)*, VTS 108, Leiden 2006, 18–86 (Izajás emlékirata), 87–124 (Iz 6. fejezet).

²⁸ MÜLLER, H. P., art. קֹדֶשׁ *qds* heilig, THAT II., (1976) kol. 589–610, 597–601 (IV/1); – RINGREN, H., art. קֹדֶשׁ *qds*, ThWAT VI., (1989) 1188–1201 (II/2–III).

Izajás gyakran használja (az 1–39. fejezetekben ötvenhat alkalommal) a Seregek JHWH-ja nevet²⁹ (1,4; 5,19. 24; 2,12; 3,1. 15; 5,7. 9. 16. 24; 6,3. 5 stb.), amelyet szintén a jeruzsálemi kultikus hagyományból merít (6,3. 5)³⁰. Izajás szóhasználatában azonban nagyobb távlatot kapott és a nemzeti háború eszméjén túl JHWH világfeletti hatalmának kifejezése lett. Izajás a Seregek JHWH-ja nevet több ízben a különböző népek sorsával összefüggésben használja (Asszíria 14,24–27; Arám 17,3; Egyiptom 19,4. 12).

A magas trónon ülő és háromszor szentnek mondott Seregek JHWH-jának látomásához kapcsolódik egy további istennév: „Láttam a Királyt, a Seregek JHWH-ját” – mondja a próféta. Izajás mindössze egy alkalommal, itt a látomásban (6,5) nevezi JHWH-t királynak³¹, de számára a kijelentésnek súlyos mondanivalója van. A szóhasználat eredetét szintén a jeruzsálemi vallási hagyományban kell keresni³². Az ősi izraelita elképzelés ez esetben is a szövetséglárával függ össze. Királynak értették JHWH-t, de csak mint vezért, aki övéi előtt vonul a harcba. Izajás látomásának jelenetében azonban alapvetően kitarul a kép: JHWH király, aki égi udvarából mint teremtő a kozmosz fennállását biztosítja, és uralkodik a népek világa és az istenek felett, vagyis a történelem ura. A történelem tekintetében tehát a Seregek JHWH-ja név és JHWH királyságának eszméje tartalmilag közel állnak egymáshoz.

Összefoglalóan elmondható, hogy Izajás JHWH-t Izrael Istenének tekinti, de alá-húzza az egész világot, a népek és istenek feletti hatalmát.

A 7. században Jeremiás szintén polémiát folytat a Baál-tisztelettel, a termékenységi kultuszokkal, az idegen istenekkel szemben. A JHWH és az idegen istenek közötti viszony kérdése Jer 2–6. fejezetekben a Kánaán földjének birtoklásával összefüggésben jelentkezik³³. Az idegen istenek kultusza elleni fellépés különösen a 2,1–4,2 fejezetekben, Jeremiás Izrael háza elleni beszédében lép előtérbe. Jeremiás kultikusan motivált vádjai Ozeás hagyományához kapcsolódnak³⁴. JHWH tiszteletének kizárólagossága mellett az

²⁹ ZOBEL, H. J., art. צבאות *seba'ot*, ThWAT VI., (1993) kol. 876–892; – WAGNER, T., *Gottes Herrschaft*, 95–99.

³⁰ A név eredete nem egészen tisztázható, először a Silo szentélyében elhelyezett szövetséglárával és az Izraelt szorongató ellenségek elleni küzdelemmel összefüggésben találjuk az Ószövetségben (1Sám 1, 3. 11; 4,4 vö. 15,2; 17,45; 2Sám 5). Izajás gyakran használja (az 1–39. fejezetekben ötvenhatszor) a Seregek JHWH-ja nevet (1,9. 10; 6,2; 7,8. 26. 27). A háttérben az a megfontolás húzódik meg, hogy JHWH kész harcba kelni népe, Izrael érdekében. Miután a szövetség ládját Jeruzsálembe vitték, a Seregek JHWH-ja név a jeruzsálemi kultikus nyelv része lett.

³¹ RINGGREN, H.–SEYBOLD, K.–FABRY, H. J., art. מלך *maelaek*, ThWAT IV. (1984) kol. 926–957, 951–956 (IV/–10); – WAGNER, T., *Gottes Herrschaft*, 99–109.

³² JHWH királyságának eszméje nem a próféta révén került a teológia nyelvébe, Izraelben már korábban is ismert volt. Michajehu ben Jimla igaz próféta szintén magas trónon látja JHWH-t, jobbján és balján akaratának végrehajtására kész mennyei udvartartásától körülveve (1Kir 22,19–23). A zsolttárokban is hangot kap JHWH királyságának gondolata (Zsolt 47; 93; 95; 96; 99 stb.), de az eszmével szemben az Ószövetségben megfigyelhető bizonyos tartózkodás is, elsősorban az istenek királyságáról kialakult pogány kánaánita gondolatvilággal való kapcsolat miatt. Ámosz, Ozeás és Mikeás nem nevezi JHWH-t királynak, s csak Jeremiásnál hangzik el először – JHWH király a Sionon (Jer 8,19) – a nép szavait idézve. Michajehu ben Jimla ugyan királyi trónon látja, de nem mondja őt királynak.

³³ A földet JHWH ajándékként kapta Izrael, és annak birtoklása Istenhez való viszonyának függvénye. Isten az atyáknak esküvel ígérte ezt a földet, de azzal a feltétellel, hogy egyedül Izrael Istenét tisztelik ezen a földön. Az idegen istenekhez fordulás hűtlenség JHWH-hoz, s amikor ezek Izrael Istenének versenytársaiként megjelennek, azzal fenyegetik a népet, hogy elveszíti földjét és önálló létezését lásd HERRMANN, S., *Jeremia. Der Prophet und das Buch*, EdF 271 Darmstadt 1990, 192–193.

³⁴ A kutatásban vitatott, hogy a Jer 2,1–4,2 fejezetek jeremiási eredetűek-e, és a próféta korai igehirdetését tartalmazzák, vagy pedig nem Jeremiástól erednek. A kérdés nem dönthető el, de az eredetiség elleni érvek nem olyan nyomatékosak, hogy elvissuk a jeremiási eredetet. Lásd WANKE, G., *Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1–25,14*, ZBK AT 20,1, Zürich 1995, 33.

Ozeásnál ismert feltételekkel érvel, és vádbeszédében az idegen istenekhez fordulást szintén az Ozeástól ismert képekkel ábrázolja³⁵.

A Jer 2,13 a próféta vádját tartalmazza Izrael háza ellen, amelyben feltárja azt, hogy miben áll Izrael bűne, amikor JHWH-t elhagyta és az idegen istenekhez fordult. Jeremiás érvelése azonban egyúttal azt is kimutatja, hogy Izrael számára egyetlen Isten JHWH, mert csak ő tud segíteni és üdvösséget adni:

„Mert kétszeres gonoszsgot követett el népem: elhagytak engem, az élő vizek forrását, azért, hogy ciszternákat ássanak maguknak, ciszternákat, amelyek megrepedeznek, így nem tarthatják meg a vizet.” (Jer 2,13)

Izrael „kétszeresen” gonosz tette azt jelenti, hogy vétke minden mértéket meghalad. Elhagyta JHWH-t, aki az életet ajándékozza, és olyan istenséghez fordult, aki erre nem képes. Izrael magatartásának fonáksgát Jeremiás egy hasonlattal teszi érthetővé, mégpedig a forrásvíz élő és a ciszternák állott, poshadt vizének szembeállításával. JHWH az élő, azaz a friss, folyóvizek forrása, az élet forrása. Baált, a többi isteneket, a ciszternákhoz hasonlítja, amelyekből még poshadt víz is elszivárog, úgy hogy csak sár marad utána. Izrael minden józan megfontolással szemben a ciszterna poshadt vizét részesítette előnyben, ráadásul elsiklott afelett is, hogy a ciszterna nem képes a vizet megtartani. Ahelyett, hogy az élő Istennél maradt volna, a semmit nem érő Baálhoz fordult. A csere érthetetlen, hiszen ellene mond a józan észnek.

Jeremiás érvelése hasonló az Illés-hagyományból és az Ozeástól már ismert módhoz. JHWH istenségét hatékonyságával támasztja alá, amikor azt az istenek képtelenségével veti egybe. A kérdés tulajdonképpen az, hogy ki képes életet adni. Ebben az esetben sem közvetlenül az idegen istenek létezését tagadja a próféta, hanem hatékonyságukat vonja kétségbe, ill. tagadja. Az érvelés inkább egy tényállás megállapítására szorítkozik, nem felszólítás vagy parancs, s inkább az érvelés erejével meggyőzni akar.

2° Kijelentések, amelyek az így létrejött viszonyt parancs jelleggel fogalmazzák meg, vagy egy jogi tétel, vagy felszólítás formájában, s végül kiélezve az első parancs általános érvényű megfogalmazásában. A törvényszövegekben is jelen van a kizárólagosság kijelentése. A hit kizárólagosságának valószínűleg a legősibb, törvény formájában és felszólítás jellegű megfogalmazása a Szövetség könyvének nevezett joggyűjteményben maradt fenn³⁶. Az Ex 22,19

³⁵ STOLZ, F., *Einführung*, 165–168.

³⁶ A Szövetség könyve joggyűjtemény feldolgozását lásd G. WANKE, Art. *Bundesbuch*, TRE 7, 1981, 412–414. old.; – E. OTTO, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israels. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“* Ex 20,20–23,13, *Studia Biblica* 3, Leiden 1988; – SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Das Bundesbuch*, Ex 20,22–23,33, *Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188, Berlin–New York 1990; – Y. OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Ex 20–22b–23,33*, OBO 105, Göttingen 1991; – P. WEIMAR, Art., *Bundesbuch*, NBL I., Zürich 1991, 348–356 kol., – F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 132–231. old.; – HOUTMAN, C., *Das Bundesbuch. Ein Kommentar*, Leiden 1997. A kutatók általános meggyőződése az, hogy a Szövetség könyvének jelenlegi formája hosszabb, több fokozatú irodalmi folyamat eredményeként alakult ki és került jelenlegi összefüggésbe. A Szövetség könyve legősibb részének a kazuisztikus törvényekből álló részt tekintik (Ex 21,12–22,16), amelyek írásba foglalása a kutatók szerint általában a kora királyság idején történt. A kazuisztikus törvények eredete visszamegy a 10. századra, a királyság kezdetének idejére vagy a királyság előtti időszakra (L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER), más kutatók a későbbi eredet mellett foglalnak állást, 9/8. század (F. CRÜSEMANN), 9. század (Y. OSUMI), 8/7. század (E. OTTO, P. WEIMAR.).

egy kisebb egység keretében, három halálra méltó cselekedet felsorolásban található (Ex 22,17–19)³⁷. A jogi kijelentés jelenlegi formája az idegen istenek tilalmáról szó szerinti fordításban így hangzik³⁸:

„Aki isteneknek áldoz irtassék ki, kivéve JHWH-nak egyedül” (Ex 22,19).

A rövid és tömör kijelentés eredeti alapformája (Ex 22,19a)³⁹ (aki isteneknek áldoz irtassék ki) összeköti a tettet (áldoz) és a következményt (irtassék ki). A bűnös cselekedet, az idegen istenek tisztelete, amely kultikus terminológiában megfogalmazott (זָבַח áldoz, áldozatot mutat be). Az istenek (אֱלֹהִים) többes számban értendők és az idegen vagy más isteneket jelentik. Az Ex 22,19a szerzője valószínűleg még nem ismerte a gyakran használt „más istenek” (אֱלֹהִים אַחֵרִים) formulát⁴⁰, de az alapformát később kiegészítették (Ex 22,17b: kivéve JHWH-nak egyedül), s ezzel egyértelművé tették az alapkijelentés szándékát. Tehát az istenek (אֱלֹהִים), az idegen vagy a más isteneket jelenti, és a kiegészítés valószínűleg deuteronomisztikus redakcióból ered, amely JHWH kifejezetten formulázott kizárólagos tiszteletét a Szövetség könyve középpontjába akarta helyezni.

Mint már említettük a szöveg a JHWH-tisztelet ellen elkövetett bűnös tettet a kultikus terminológiával fogalmazza meg (áldozni), s ezzel csupán egy meghatározott, látható, nyilvános cselekményt zár ki. A biblikus hagyomány szövegei egyéb tiltott cselekményeket is megjelölnek a más istenek tiszteletével összefüggésben⁴¹. Mindez arra utal, hogy a kizárólagossággal ellentétes cselekedeteket a körülményeknek megfelelően alkalmazták.

Ugyanez a helyzet figyelhető meg a JHWH privilegikus jogának nevezett ún. kultikus dekalógus (Ex 34,10–26) esetében⁴² is. A jogi szöveg középpontjában áll JHWH tiszteletének kizárólagossága, azaz JHWH igénye, hogy Izrael csak őt tisztelje, és ezt Iz-

³⁷ Az Ex 22,17–19 részletes elemzését lásd SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Bundesbuch*, 284–286., 310–330; – HOUTMAN, C., *Das Bundesbuch. Ein Kommentar*, Leiden 1997, 217–224.

³⁸ Az Ex 22,19 elemzését lásd SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Bundesbuch*, 316–322; – HOUTMAN, C., *Bundesbuch*, 223–224.

³⁹ Ősibb a deuteronomiumi oltártörvényénél (Dt 13), lásd SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Bundesbuch*, 320.

⁴⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Bundesbuch*, 320.

⁴¹ A későbbi eredetű fordulatok már a tiltott cselekedetek más fajtáit is megemlítik mint pl. idegen istenek nevét (dicsérőleg, megvallóan) említeni, vagy „segítségül hívni”, „ajkára venni” (Ex 23,13; vö. Józ 23,7), istenek előtt „leborulni”, vagy nekik „szolgálni” (Ex 23,24; 2Kír 17,35 vö. Lev 19,4; 26,1; Dt 13,7. 14 stb.).

⁴² *JHWH privilegikus joga* (Ex 34,10–26) a Pentateuchus-hagyomány összefüggésében az aranyborjú imádásának elbeszélése után áll (Ex 32). Amikor Mózes lejön a kinyilatkoztatás hegyéről, és látja a nép hűtlenségét, összetöri a tíz parancsolatot tartalmazó kőtáblát. Isteni utasításra azonban újakat kell készítenie, hogy azokat ismét felvigye a hegyre és ott JHWH leírja a tíz ígét, miként az első táblákra. Fent a hegyen azonban nem a tíz parancsolat, hanem JHWH szavaiként jogi rendelkezések hangzanak el JHWH és Izrael viszonyáról (Ex 34,10–26). Az eredetileg önálló jogi szövegeket a redakció a Sinai szövetségkötés keretébe vonta be (Ex 34,10. 27. 28), hogy ezzel JHWH és (a jelenlegi formában Mózes által képviselt) Izrael kapcsolatát szilárd alapra helyezze s mint jogviszonyt mutassa be. JHWH és Izrael kapcsolatának mibenlétét, s Izraelt többi népektől megkülönböztető és önazonosságát deklaráló alapkijelentés szerkezetileg a jogi szövegek első részében található (12–16. v.). Az ősi jogi szöveg JHWH privilegikus jogát jelenti ki, vagyis Izrael teljesen lefoglalt és elkülönített JHWH tiszteletére. Középpontjában áll JHWH tiszteletének kizárólagossága, azaz JHWH igénye, hogy Izrael csak őt tisztelje, és ezt Izraelnek kötelessége elismerni (14. v.). Az Ex 34,10–28 feldolgozását lásd E. OTTO, *Das Mazzotfest in Gilgal*, BWANT 107, Stuttgart 1975; – J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10–26*, FRLANT 114, Göttingen 1975; – J. SCHARBERT, *Jahwe im frühisraelitischen Recht: Gott der einzige*, E. Haag szerk., QD 104, Freiburg i. Bg, 1984, 160–183 old.; – F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 138–170.; – SCHREINER, J., *Kein anderer Gott! Bemerkungen zu Ex 34,1–26*, in: Wer ist wie Du, HERR, unter den Göttern? FS O. Kaiser, I. Kottsieper stb. szerk., Göttingen 1994, 199–213.; – HOSSFELD, F. L., *Das Privilegrecht Ex 34,11–26, in der Diskussion*, in: Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung, FS H. Seebass, S. Beyerle szerk., Neukirchen-Vluyn 1999, 39–59.

raelnek kötelessége elismerni (14. v.). Az ennek folyamányaként megjelölt tiltott cselekmény a más istenek előtti leborulás, imádás céljából (שׁוּחָה hitpaél igetörzs földig leborul) (Ex 34,14 vö. Zsolt 81,10): „Nem imádhatsz (שׁוּחָה hitpaél igetörzs) más istent (אֱלֹהִים אֲחֵרִים), mert JHWH neve az, hogy féltékeny, igen féltékeny Isten”. A kizárólagosság parancsa ez esetben is nyilvános, kultikus cselekedet formájában fejezi ki a tilalmat, amely a szövegösszefüggésbe való beágyazottságból következik.

Amíg az eddig tárgyalt szövegekben a más istenek tilalma a szövegösszefüggésből következően kevésbé átfogó és általános érvényű. Minden esetben a más istenekhez való kapcsolat konkrét lehetőségeit, elsősorban kultikus cselekedeteket nevez meg, ill. tilalmaz. Ezzel szemben a dekalógus (Ex 20,2–17; Dt 6–21)⁴³ első parancsa (Ex 20,3; Dt 5,7 vö. Zsolt 81,10) a más istenekhez való minden elgondolható lehetőséget kizár: „Ne legyenek neked más istenek előttem” (לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עִלְפָּנַי). Ennek következtében a kizárólagosság összefoglaló és absztrakt megfogalmazása az első parancsban felülmúlja a többi, amelyek hagyománytörténetileg ősbibbék⁴⁴.

Az idegen istenek tilalmának jelentéséhez az első parancs szövegében két szempontot kell figyelembe venni, egyrészt a tilalom a JHWH kizárólagos tiszteletének védelmére irányul, monolatrikus jellegű, másrészt a parancs absztrakt megfogalmazása⁴⁵.

Az első parancs monolatrikus, vagyis azoknak a kijelentéseknek vonulatába tartozik, amelyek tiltják Izrael számára más istenek bármiféle tiszteletét, és azt követelik, hogy Izrael egyedül JHWH-t tisztelje. Ugyanakkor nem tagadják más istenek létezését. Mint eddig láttuk a kizárólagosság igénye az Ószövetség bibliai hagyományában gazdag változatosságban megtalálható (Ex 22,19; 23,13; 34,14; Dt 6,14; Zsolt 81,10 stb.), de a dekalógusban már egy késői, összefoglaló, tudatos megfogalmazásban jut kifejezésre⁴⁶. Az első parancs alapkövetelése az, hogy Izrael csak és kizárólag JHWH-t tisztelje, de alapvetően nem vitatja vagy zárja ki más istenek létezésének lehetőségét. Az isteneket nem „létükben”, hanem Izraelhez való viszonyukban tagadja. Ugyanakkor a kizárólagos tisztelet parancsa nem foglalja magában más istenek létezésének hitét, legfeljebb csak feltételezi azt. Létezhetnek ugyan, de semmit sem jelentenek Izrael számára.

A megfogalmazás absztraktsága a „van, lenni” (יָדָה) ige alkalmazásában mutatkozik („Ne legyenek neked más istenek”), amely ennek következtében általános jelentést ad a tilalomnak, és elkerüli azt, hogy a más istenek tilalmával összefüggésben konkrét cselekedet/eket jelöljön meg. Akárcsak a magyar nyelvben, a lét igével a héberben is kifejezi „bíri” ige értelmét („nekem van” = „bírok”). A parancsot – „Ne legyenek neked más istenek” – így is megfogalmazhatnánk: „Ne bírd más isteneket”. Ezzel a megfogalmazással a dekalógus első parancsa a tilalom általánosításával kizár minden kapcsolatot és kapcsolatot lehetőségét más istenekkel, legyen az áldozatbemutatás, nevük hívása és tisztelete. Nemcsak a nyilvános, hanem a privát szféra cselekedetei, olyanok is, amelyeknek a lehetősége még fél sem merült⁴⁷. Ezért a parancs minden helyzetben újra értelmezhető és alkalmazható.

⁴³ A dekalógus CRÜSEMANN, F., *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh 1983, 1998².

⁴⁴ HOSSFELD, F. H., *Der Dekalog. Seine späteren Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OBO 45, Göttingen 1982, 267.

⁴⁵ DOHMEN, CH., *Exodus 19–40*, HThKAT, Freiburg 2004, 104–106.

⁴⁶ Lásd CRÜSEMANN, F., megfontolásait a dekalógus keletkezéséről (*Bewahrung der Freiheit*, 18–19. 20–27).

⁴⁷ SCHMIDT, W. H. art. „Monotheismus: II. Altes Testament”, (TRE) XXIII (1994), 242.

Az első parancs – „*Ne legyenek neked más istenek előttem*” – utolsó kifejezése „*előttem*” (עַל־פָּנָי ‘al-panaj) az értelmezés több lehetőségét kínálja, ugyanis az ‘al-p^e-né (עַל־פָּנָי) szókapcsolatnak többértékű jelentésárnyalata van: „előtte”, „színe előtt/elé”, „vele szemben”, „irányában”, „ellenére”, „kárára”, azaz a jelentésárnyalatok egyszerre átfogják a jelenlét és a szembenállás lehetőségeit⁴⁸. A jelen esetben megfontolandó, hogy a panim (פָּנִים) szó a héberben pars pro toto értelmében az egész személyt is jelölheti, s így az első parancsban az ‘al-p^e-né (עַל־פָּנָי) szókapcsolat a „más isteneket” JHWH elé, JHWH jelenléte elé, vele szembe állítja. Ezért az Ex 20,3/Dt 5,7 esetében az „*előttem*” (עַל־פָּנָי) ‘al-panaj) esetében JHWH jelenlétéről van szó, amelyben egyszerre a jelenlét és konfrontáció lehetősége is benne értendő, és a parancsot a „*Ne legyenek neked más istenek az én jelenlétemben*” úgy is „*mint az én riválisaim*” jelentésben értelmezendő⁴⁹. A „*más istenek*” általános értelemben korlátozás nélkül minden istenséget jelöl és nem is képmások felállítására kell gondolni, az ‘al-p^e-né (עַל־פָּנָי) ugyanis egy szellemi viszonyt is kifejezhet⁵⁰.

Mindent összevéve az első parancs fontos állomás a monolatrikus kijelentések sorában és előre mutat Izrael a teoretikus monoteizmusnak megfogalmazására.

3° *Kijelentés, amely Isten egységét/egyetlenségét mondják ki „JHWH egy” (Dt 6,4).* A Deuteronomiumban JHWH-kijelentések sorát találjuk. Ezek között van a S^ema Jisraél „*Halld, Izrael!*” felszólítással a kizárólagosság egy több irányban is értelmezhető hitvallása (Dt 6,4): „*Halld Izrael! JHWH a mi Istenünk, JHWH ‘ehad*” (שמע ישראל יהוה אחד יהוה אחד). A hitvallás utolsó szava אחד (‘ehad) az értelmezés több lehetőségét kínálja fel, amely a hitvallás jelentését módosítja⁵¹.

Ha a hitvallást a Deuteronomium jelenlegi kánoni formájának összefüggésében olvassuk, akkor a Dt 4,35-ben található monoteista kijelentés értelmében – „*JHWH az Isten, nincs más rajta kívül*” – a monoteisztikus jelentést kap, vagyis JHWH az egyetlen Isten: „*JHWH a mi Istenünk, JHWH egyetlen*”. Ezt az értelmezést találjuk az Újszövetségben is, lásd Mk 12,29 „*Az Úr a mi Istenünk, az egyetlen Úr*”. Megmarad azonban az a kérdés, hogy az egyetlenséget a Dt 6,4-ben hogyan értelmezzük a kánoni forma létezése előtt, amikor a hitvallás még nem állt összefüggésben a Dt 4,35 monoteista kijelentésével.

Másik lehetőség a יהוה אחד kijelentés monojahvizitikus értelmezése, szemben a polijahvizmussal, amely feltételezi, hogy JHWH-t számos szentélyben tisztelték és jelenléte a helyi kultuszban különböző vonásokat vett fel. Ezzel az a veszély fenyegetett, hogy JHWH alakja különböző JHWH-alakokra válik szét. A Dt 6,4 tehát JHWH egységét kívánja hangsúlyozni. Következésképpen a kijelentést így fordítjuk: „*JHWH a mi Istenünk, JHWH egy*” vagy „*JHWH a mi Istenünk, /egyetlen/ egy JHWH*”. Ezt az értelmezést látszik alátámasztani a Kuntillet Agrudból ismert feliratban a „*szamáriai JHWH*” isten-

⁴⁸ Lásd KNIERIM, R., *Das erste Gebot*, ZAW 77 (1965) 20–39., 23–27.; – REINDL, J., *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments*, EThSt 25, Erfurt 1970, 40–52.; – A. S. VAN DER WOUDE, art. פָּנִים panim *Angesicht*, THAT II., (1976) 432–460., 459–458. (3/c); – SIMIAN-YOFRE, H., art., פָּנִים panim, ThWAT VI., (1988) 629–659., 656–657. (VI/4).

⁴⁹ SIMIAN-YOFRE, H., art., פָּנִים panim, ThWAT VI., 656.; – DOHMEN, CH., *Exodus 19–40*, 105.

⁵⁰ REINDL, J., *Das Angesicht Gottes*, 45.

⁵¹ Az értelmezés valamennyi lehetőségének ismertetését, a szerzők és a szakirodalom felsorolásával lásd LORETZ, O., *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum »Schma Jisraël«*, Darmstadt 1997, 61–84., rövid összefoglalását lásd BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Geburt*, 119–122. = Studien, 261–264. és VEIJOLA T., *Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4–9*, VT 42, 4 (1992) 528–541., 529–536.

név⁵². Lehetséges, hogy Dt 6,4-ben a JHWH egyetlensége kijelentésének a kánaánita vallás ellen irányuló éle is van, amennyiben közvetve a Baál-kultusz és annak sokfélesége ellen, vagy egyáltalán az idegen istenségek és kultuszhelyeik sokasága ellen szól. Ezt a jelenséget a próféták is kárhoztatják, mint Jeremiás: „Hol vannak hát isteneid, amelyeket csináltál magadnak? ... Mert annyi istened van, Júda, ahány városod; és annyi oltára van nálad Baálnak, ahány utcája Jeruzsálemnek. Ahány városod, annyi istenséged van” (Jer 2,28)⁵³. Felvetődik az a lehetőség is, hogy a kijelentés háttérében a Deuteronomiumban képviselt kultuszcentralizáció is állhat, azaz JHWH-t csak egyetlen helyen, Jeruzsálemben szabad tisztelni⁵⁴.

Egy további értelmezés Dt 6,4 értelmét a Dt 6,5-ben az Izraelhez intézett szeretetparancs összefüggésben „ekkléziológikusan” magyarázza: „Halld, Izrael! JHWH a mi Istenünk, JHWH egyetlen! (4. vers) Szeresd JHWH-t, Istenedet szíved, lelked mélyéből, minden erőddel! (5. vers)”. Vagyis JHWH az egyetlen (יְהוָה) az istenek közül, akihez Izrael minden (כָּל) erejével szeretetben elkötelezett, és mint a saját Istenét kell szeretnie. Ez azt jelenti, hogy JHWH csak mint Izrael Istene lesz „egyetlen”, akit Izrael egyedül szeret. A Dt 6,4 a szeretetből fakadó elkötelezettség keretében fejezi ki JHWH kizárólagos tiszteletének igényét. Tehát nem a monoteizmus értelmében vett egyetlen Istenről van szó, hanem a kijelentés Izraeltől mint közösségtől kizárólagos szeretetet követel a saját „Egyetlenéhez”, és pedig JHWH-hoz, ahogy a szöveg mondja „a mi Istenünk”-höz. A kijelentés politeisztikus összefüggésben hangzik el (lásd Dt 6,14), s akárcsak az első parancs, nem zárja ki más istenek létét⁵⁵.

Egy másik további magyarázat szintén JHWH és Izrael kizárólagos kapcsolatára épít. Eszerint a Dt 6,4b a parallelismus membrorum szabálya szerint felépített hitvallás-kijelentés vagy akklamáció, amely két egyenlően felépített részből, két párhuzamos névszói mondatból áll, amelyekben az „a mi Istenünk” és az „יְהוָה” számnév állítmány szerepét tölti be:

„JHWH a mi Istenünk,
JHWH egyetlen.”

A számnév empfatikus „egyetlen” értelemben fordítandó, és a megelőző párhuzamos „a mi Istenünk” kijelentéssel a második mondat azt hangsúlyozza, hogy JHWH a mi egyetlen Istenünk. Ezen a módon JHWH és Izrael kapcsolata jut fejezésre, JHWH Izraelhez, Izrael pedig JHWH-hoz elkötelezett. A Dt 6,4b-ben az egyetlenség azt mondja ki, hogy JHWH, aki Izrael Istene, Ő az egyetlen, aki népének képes mindazt megadni, amit az emberek Istenüktől mint életük forrásától és védelmezőjétől várnak⁵⁶.

⁵² A felirat értelmezésében nem egységes a kutatók álláspontja, az értelmezés problémáit bővebben lásd az értekezés első részben Teológia XIL évf. 3–4 (2005), 146–147., a jelen értekezés további részében.

⁵³ SCHMIDT, W. H., *Alltestamentlicher Glaube*, 106.

⁵⁴ G. BRAULIK kizárja annak lehetőségét, hogy a kijelentést a Deuteronomiumban is képviselt kultuszcentralizációból vezessék le, mert a Deuteronomium seholy sem indokolja a kultuszcentralizációt az egy JHWH mivoltából, hanem kiválasztó (בְּחֵרָה) akaratából, lásd *Das Deuteronomium und die Geburt*, 120 = Studien, 262; hasonló véleményen van VEIJOLA, D., *Höre Israel!*, 530–531., és LORETZ, O. is *Des Gottes Einzigkeit*, 64.

⁵⁵ BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Geburt*, 121–122. = Studien, 263–264.; *Deuteronomium 1–16,17* (NEB), Würzburg 1984, 55–56. Értelmezését elfogadja RECHENMACHER, H., „Ausser mir gibt es keinen Gott”, 197.

⁵⁶ VEIJOLA, T., *Höre Israel* 531–534; *Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zu Geschichte und Theologie von Dtn 6,4–9*, ThZ 48 (1992) 369–381.; – LORETZ, O., *Des Gottes Einzigkeit*, 66–84.; – OORSCHOT, J. VAN, „Höre Israel...!” – *der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit*, in: Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, M. Krebernik–J. von Oorschot szerk., AOAT 298, Münster 2002, 113–135., 124–130. – LORETZ, O., JHWH egyetlenségének hitvallását az ókori Kelet beszédmódjából vezeti le, ahogy Mezopotámiában és Egyiptomban az istenek összehasonlíthatatlanságáról és egyetlenségéről beszéltek. A felülmúlhatatlannak

A Dt 6,4 értelmezési lehetőségei közül az a megoldás részesíthető előnyben, amely az egyetlenség kijelentését JHWH és Izrael kapcsolatának kizárólagosságával köti össze. JHWH egyetlensége Izrael érdekében és számára folytatott egyedülálló és összehasonlíthatatlan tevékenységét fejezi ki, amelyre Izraelnek egyedüli és kizárólagos szeretetével kell válaszolnia⁵⁷. A JHWH-hoz mint Izrael egyetlen Istenéhez való hitvallás következményét a főparancs fogalmazza meg a dekalógusban (Ex 20/Dt 5) az idegen istenek tiszteletének tilalmával. Ez egyetlenség nem zárja ki ugyan más istenek létezését, ugyanakkor JHWH-t hatékonysága mindenek fölé emeli, amely a teoretikus monoteizmus irányába vezet.

4° Monoteisztikus kijelentések (teoretikus monoteizmus). Az Ószövetség biblikus hagyományában a babiloni fogság korával (Kr. e. 6. sz.) összefüggésben fogalmazódnak meg azok az egyértelmű monoteista kijelentések, amelyek JHWH-t a történelmet irányító és az egész kozmoszt teremtő egyetlen Istennek jelentik ki, és JHWH-én kívül kizárják más istenek létezését. Ezek a kijelentések megjelennek Deutero-Izajás fogsági próféta igehirdetésében, az ún. Papi-írásban és a Deuteronomium későbbi rétegeiben.

A monoteisztikus kijelentések legnagyobb köre a babiloni fogság idejének (Kr. e. 586–539) második felében tevékeny Deutero-Izajás igehirdetésében található⁵⁸. A próféta szövegeiben olyan egyértelmű monoteista kijelentések találhatók, amelyek azt hirdetik, hogy JHWH a történelem és a teremtés ura, az egyetlen igaz Isten. A történelemben és a teremtésben egyaránt megnyilvánuló korlátlan hatalma kizárja minden más istenség létezésének lehetőségét, rajta kívül nincs más isten (Iz 44,6; 45,5. 6. 7. 18; 46,9; 48,12. 13)⁵⁹:

„Magatok vagytok a tanúim – mondja JHWH – ... hogy én vagyok. Előttem isten nem alkottatott, és utánam sem támad soha. Egyedül én vagyok JHWH, rajtam kívül nincsen szabadító. Én hirdettem előre és hoztam szabadulást, én nyilatkoztattam ki, amikor még nem volt idegen isten körötökben. Ti vagytok a tanúim – mondja JHWH. Én vagyok az Isten,

deklarált istenségre ruháznak minden kiemelkedő vonást, amelyek felfokozása a többi istenség elé helyezi őt, anélkül, hogy ez alapvető megkülönböztetést tenne az istenségek valóságában. Az egyetlenség egy istenség részleges, funkcionális förlényét jelenti valamilyen területen, amely az istenek strukturált politeista világának egy szelete. Ilyen egyedüliség-kijelentések Izrael közvetlen északkezemi környezetében is megtalálhatók. Az ugariti szövegekben Él-t mint az istenek és az emberek egyedüli atyját tisztelik. Baál az egyetlen viharistenség „Én vagyok az egyetlen, aki az istenek felett uralkodik, aki kövérré teszem az isteneket és az embereket, aki jóllakatja a föld sokaságát” (KTU 1.4 VII 49b–52a). JHWH esetében a Dt 6,4 nem tartalmaz meghatározott feladatokat, tevékenységének köre nem korlátozott, egyetlenségét csupán Izrael népéhez való elkötelezettségében mondja ki (*Des Gottes Einzigkeit*, 141–152).

⁵⁷ ZENGER, E., *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, 39–43.

⁵⁸ A Júda királyságának pusztulása, népének fogságba hurcolása, Jeruzsálem és JHWH templomának lerombolása Kr. e. 586-ban felvetette a kételyt JHWH isteni voltában. A győztes hatalom, Babilon istenei erősebbnek bizonyultak, velük szemben JHWH nem volt képes megvédeni népét, még a saját templomát sem. Ebben a helyzetben azonban JHWH isteni voltára új válaszok születtek. Deutero-Izajás a babiloni fogságba hurcolt zsidóknak azt hirdeti, hogy Babilon győzelme nem JHWH vereségének, Babilon istenei hatalmának, hanem egyenesen JHWH istenségének bizonyítéka. Ugyanis Babilont Ő hozta népének megbüntetésére, és Ő hozza Kúrosz perza királyt is, aki a Babilon felett aratott győzelmével meghozza Izrael szabadítását is a fogságból. Ezzel JHWH a világtörténelem urának bizonyul, és egyúttal a teremtés ura is. Ezzel JHWH több mint Izrael Istene, az egész valóság Istenének bizonyul.

⁵⁹ Deutero-Izajás monoteizmusának kortörténeti hátterét lásd Albani, M., *Deuterocesjas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid*, in: *Der eine Gott und die Götter*, M. Oeming-K. Schmidt szerk., (AThANT 82) Zürich 2003, 171–201.

öröktől fogva én vagyok. Nincs senki, aki elkerülhetné kezemet. S ha valamit teszek, ki változtathatja meg?” (Iz 43,10–13)

„Ezt mondja JHWH Izrael Királya s Megváltója, a Seregek JHWH-ja: Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs más isten ... ti vagytok a tanúim: Van-e más isten rajtam kívül?” (Iz 44,6. 8)

Ezek a kijelentések elsősorban ún. perbeszédekben találhatók, amelyek megteszik azt a meglepő dolgot, hogy egybevetik, sőt, legalábbis a per erejéig egyenlővé teszik JHWH-t az istenekkel, hogy azután következetes gondolatmenetben nem létezőnek nyilvánítsák ki őket (41,1–5. 21–29; 43,8–13; 44,6–8). A perbeszédekben az egész univerzum fel-táru, JHWH peres félként a mennyei törvényszéke elé idézi a „mindenség isteneit” és tisztelőiket az idegen népeket, és Izraelt, akik a hallgatóság, illetve a tanúk szerepét töltik be. Az isteneknek azzal kellene bizonyítaniuk isten-létüket, hogy képesek a történelem eseményeit irányítani (41,5–7) és előre megmondani, mi történik majd a jövőben (41,21–29; 43,8–13; 44,6–8). Az istenek nem tudják igazolni magukat JHWH előtt. Rémegeve tekintenek Kürosz érkezésére (41,5–7), akinek eljövetelét nem ismerik előre, megakadályozni nem tudják, így tehetetlenségük világosan kimutatja, hogy egyáltalán nem istenek (41,21–29). Ezért végső következtetésként hangzik el JHWH kijelentése az istenekről: „Bizony, semmik vagytok, s minden művetek semmiség. Gyalázatos, aki benneteket választ” (41,24. 29). Ugyanakkor bebizonyosodik az is, hogy JHWH a történelem és a teremtés ura, s rajta kívül nincs más isten (44,6; 45,5. 6. 18; 48,12; 46,9)⁶⁰.

A próféta érveléséhez két megfigyelést kell hozzátenni. Egyrészt a szigorú mono-teista kijelentések politeisztikus keretben jelennek meg, amely mintha az istenek létezését feltételezné, hogy azután kimutassa semmi voltukat. Másrészt a Deutero-Izajás mono-teista kijelentései teoretikus természetűek (JHWH-n kívül nincs más Isten), de érvelése szoteriológikus, amennyiben az istenek hatékonyságát vonja kétségbe, és ebből kifolyólag jelenti ki, hogy „mind semmik, műveik is csak semmiségek. A bálványaik meg: szél és hiábavalóság” (Iz 41,24. 29 stb.). Ugyanakkor pedig JHWH egyedüli hatékonyságára hivatkozva állítja Isten voltát, „rajtam kívül nincs szabadító” (Iz 43,11 vö. 43,13; Oz 13,4)⁶¹.

Szintén a babiloni fogság összefüggésében keletkezett az egyértelműen monoizisztikus a papi teremtéstörténet (Gen 1,1–2,4a)⁶². Felirata – „Kezdetkor teremtette Isten az eget és a földet” (Gen 1,1) – a teremtő, szuverén, személyes és egyetlen Istent mutatja be, aki szabad akaratával megteremti a mindenséget minden harc és ellenállás nélkül. Nem a személytelen őselemek jutnak személyességre, hanem minden létező mögött a világfe-

⁶⁰ Deutero-Izajás legfontosabb monoteisztikus kijelentésének részletes filológiai és strukturális elemzését megtaláljuk RECHENMACHER, H., „*Ausser mir gibt es keinen Gott!*” című monográfiájában. A következők: Iz 43,11b: 134–136. old.; Iz 44,6d. 8g: 137–141. old.; Iz 45,5b. c. 6b. d.: 141–146. old.; Iz 45,14i. j: 146–148; Iz 45,18j. 21g. h. 22d: 148–151; Iz 46,9c: 152–155.

⁶¹ SCHMIDT, W. H. art. „*Monotheismus: II. Altes Testament*”, (TRE) XXIII (1994), 239. Deutero-Izajás monoizisztikus természetét a próféta monoizisztikus kijelentéseinek alapján lásd RECHENMACHER, H., „*Ausser mir gibt es keinen Gott!*”, 198–204.

⁶² Az Papi-írás keletkezésének közelebbi meghatározását illetően az álláspontok eltérők. E. Zenger szerint a Papi írás nyelvi közelsége a deuteronomisztikus szövetségi teológiához, Ezekielhez (JHWH dicsőségének összekapcsolása szentélyel) és Deutero-Izajához (a teremtéstörténet és az üdvtörténet összekapcsolása, a teremtésfogalom a „bara” ige alkalmazásával) inkább a fogsági/fogság utáni korai időre vall. A keletkezési időt E. Zenger Kr. e. 520 körül határozza meg, keletkezési helye a fogságban papi körökben. Más kutatók mint pl. L. Schmidt a keletkezési időt a Kr. e. 5. század első felében (a fogság utáni korai időszak) határozzák meg lásd ZENGER, E., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2006⁶, 166–167.

letti személyes teremtő Isten áll. Nem mondja ki, hogy a teremtő Istene kívül nincs más isten, de a Teremtő és a világ (az ég és a föld együttesen az egész univerzumot jelent) megkülönböztetésével más istennek vagy mitikus erők számára nem maradt hely. Ebben az értelemben bontakozik ki hat napban a teremtés rendje is.

A Papi írás további része a teremtő Isten isteni hatalmát mutatja be a történelemben. A teremtéstörténet bevezető versének (Gen 1,1) monoteista kijelentése ellenére a politeisztikus nyelv gondolatvilág eszközével írja le azt, amikor Isten meghirdeti, hogy „Ítéletet tartok Egyiptom minden istene felett, én JHWH” (Ex 12,12). Ez a kijelentés a teremtő Isten felsőbbségét, valódi istenségét a népek isteneinek hatalma előtt megnyilvánuló ájultságában válik nyilvánvalóvá.

A Deuteronomium különböző rétegeiben a kijelentések széles skálája található, amely a JHWH kizárólagos, monolatikus tiszteletétől egészen a JHWH-t egyetlen Istenségét tanúsító monoteisztikus kijelentéséig terjed⁶³. A két monoteisztikus hitvallás JHWH-ról mint az egyetlen Istenről⁶⁴ a 4. fejezetben található: „JHWH az Isten, nincs más rajta kívül” (Dt 4,35); „Tudd meg hát, és vésd szívedbe, hogy JHWH az Isten fenn az égen és lenn a földön, senki más!” (Dt 4,39)⁶⁵. Kizárólagosságában („nincs más rajta kívül”, „senki más”) mindkettő összehasonlítható Deutero-Izajás kijelentéseivel (Iz 42,8; 43,10–13; 44,24; 45,2. 26; 46,9), továbbá a Dt 4,35 és az Iz 45,21, a Dt 4,39 az Iz 45,5 és 46,9 között sejtenek közvetlen összefüggést⁶⁶. Keletkezésük a babiloni fogság, ill. közvetlenül a fogságot követő időre tehető⁶⁷. A Deuteronomium összefüggésében tehát egyszerre jelenik meg a „ne le-

⁶³ A Deuteronomium JHWH-kijelentéseinek elemzését, rendszerbe állítását részletesen lásd BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: Gott, der einzige, E. Haag szerk., QD 104, Freiburg i. Bg. 1985, 115–159. = Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 257–300.

⁶⁴ A Dt 4,35. 37 monoteisztikus karakterét kétségbe vonja és csak monolatikus voltát állítja LORETZ, O., *Des Gottes Einzigkeit*, 92. 110/ lábjegyzet 459. 112–113. és MACDONALD, N., *Deuteronomy and the Meaning of Monotheism*, FAT 2. Reihe 1, Tübingen 2003, 24. 215. LORETZ, O. álláspontja egyébként az, hogy egész Ószövetségben nincs teoretikus monoteisztikus kijelentés.

⁶⁵ A két kijelentés nyelvi, strukturális elemzését lásd RECHENMACHER, H., „*Ausser mir gibt es keinen Gott!*”, 117–124.

⁶⁶ Azok a kutatók, akik a Dt 4,35. 39 a fogság utáni keletkezését vallják a deutero-izajási kijelentésektől való függetlenségüket feltételezik, lásd pl. NIELSEN, E., *Deuteronomium*, HAT I/6, Tübingen 1995, 64. Ezzel szemben BRAULIK, G., álláspontja szerint a Dt 4,35. 39 az izraelita „teoretikus” monoteizmus első megnyilvánulása és teljesen független Deutero-Izajástól, ill. hatásától, lásd *Das Deuteronomium und die Geburt*, 149–154. = Studien, 291–295. Ugyancsak ezen a véleményen van RECHENMACHER, H., „*Ausser mir gibt es keinen Gott!*”, 198.

⁶⁷ A kutatók egy része redakciótörténetileg a 4. fejezet hosszabb kialakulásával számol, amelyben a késő deuteronomisztikus vagy deuteronomisztikus utáni redakciónak van szerepe: a 32–40. versekből álló egység a korai fogság utáni időszakban keletkezett NIELSEN, E., *Deuteronomium*, 63–64.; – a 32–40. versekből álló szöveg egység post-nomista redakcióból ered, a 34. és 39. versek késői eredetűek PAKKALA, J., *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Publications of the Finnish Exegetical Society 76, Göttingen 1999, 85–93., 86. 89–90. 92–93.; – a 4. fejezet nomisztikus, és deuteronomisztikus jellegű KNAPP, D., *Deuteronomium 4.*, GTA 35, Göttingen 1987, 112–114.; VEIJOLA, T., *Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium*, in: *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, T. Veijola szerk., SESJ 62, Göttingen 1996, 272–276., 268–260.; – az egész 4. fejezet deuteronomisztikus utáni redakció OTTO, E., *Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumrahmen*, in: *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, T. Veijola szerk., SESJ 62, Göttingen 1996, 196–222., 216–222.; – Ezzel szemben BRAULIK, G. álláspontja szerint a Dt 4,35. 39 az izraelita „teoretikus” monoteizmus első megnyilvánulása. A kijelentéseket a 4. fejezetben találjuk, amely irodalmilag egységes szöveg, és a jelenlegi szövegösszefüggés számára készült, s az ősi 1–3. és 5. fejezet közé helyezték el. Ezáltal az egész Deuteronomiumot a 4. fejezet monoteisztikus szemszögéből kell olvasni. A 4. fejezet valószínűleg a fogság előrehaladottabb korában, de nem a későfogsági időben keletkezhetett, *Das Deuteronomium und die Geburt*, 138 = Studien, 280; Az egész témát, – a 4. fejezet egységét valamint a Dt 4,35. 37 kijelentéseinek alapvetően monoteisztikus tartalmát – G. BRAULIK egy további értekezésében átfogóan feldolgozza és igazolja, *Monotheismus im Deuteronomium. Zu Syntax, Redeform und Gotteserkenntnis in 4,32–40*, ZAR 10 (2004) 169–194. A Dt 4. fejezetet szintén egységnek tartja RECHENMACHER, H., „*Ausser mir gibt es keinen Gott!*”, 117–119.

gyenek más isteneid” (Dt 5,7; 6,14; 7,4. 16; 12,2köv.;13,1köv. stb.) követelménye azzal a hitvallással, hogy JHWH-n kívül nincs más isten (Dt 4,35. 39). Más szóval a monoteisztikus és a politeizmust nem vitató monolatikus kijelentések egy könyvben állnak egymás mellett. Az állítások időbelileg, a késői királyság idejétől a babiloni fogság, egymás mellé állítva áttekintést nyújtanak a Deuteronomium „istentanárol” és annak kibontakozásáról⁶⁸.

A JHWH-kijelentések elemzése a következő megállapításokhoz vezet

A fogalmi tisztázás rámutatott arra, hogy Izrael monoteizmusa összetett jelenség. Az izraelita monoteizmus JHWH és Izrael egyedülálló kapcsolatából nő ki, és a monolatikus JHWH-tiszteleten át jutott el a teoretikus monoteizmusig, addig a kijelentésig, hogy JHWH-n kívül nincs más Isten. A korai királykorig visszakövethetően a JHWH-kijelentések ezt az egyedülálló viszonyt tanúsítják, s a legkorábbiak, mint a Debora éneke, az Illés-elbeszélések és Ozeás nemcsak kimondják, hanem mint már korábban meglévő és ismert hagyományt feltételezve hirdetik. A korai királykortól a fogságig terjedő kor elbeszélő, prófétai és jogi szövegeiben található kijelentések arra mutatnak rá, hogy a kizárólagos JHWH-tisztelet nem a feltételezett JHWH-egyedül mozgalom hatására indul el, és nem is időleges megszakításokkal jelentkezik Izrael vallástörténetében, hanem folyamatosan jelen van. Az elmondottakból az is következik, hogy a JHWH-tisztelet Izraelben nem egy politeisztikus keretben, azaz JHWH mellett más istenek kultuszával, a kutatásból ismert kifejezéssel élve „belső pluralizmussal” veszi kezdetét, mert JHWH odafordulása Izraelhez mindazt a gondoskodást és segítséget jelenti, amelyet más istenekről nem remélhet. Ennek a kizárólagosságnak körvonalazása, és követelés jellege Izraelből fokozatosan egyre élesebb kontúrokat nyer a bibliai hagyományban.

A monolatikus tisztelet még nem jelenti más istenek létezésének kizárását. A teoretikus monoteizmus megjelenése ellenére, a bibliai hagyomány a monoteisztikusok mellett megőrizte a monolatikus JHWH-kijelentéseket is, ami arra utal, hogy a monolatikus és monoteisztikus istenismeretet nem tekintették egymást kizáró jelenségnek. Ha a kijelentések folyamatba állítva egymás után is következnek, nem alkotnak egymást leváltó fejlődési fokozatokat. Az utolsó a megelőzőket vezeti tovább, és azokra építenek. Ezért a megelőzőket nem távolítják, hanem megtartják értelmüket és jelenlétük jogosságát⁶⁹.

A JHWH-TISZTELET ÉS A POLITEISZTIKUS KÖRNYEZET

A bibliai hagyomány, valamint Szíria-Palesztina vallási világának ikonográfiai és paleográfiai emlékei arról tanúskodnak, hogy a JHWH-hit nem maradt érintetlen a politeista környezet hatásától. A *politeista környezettel való találkozás két területen* mutatkozik, egyrészt abban a módban, ahogyan a JHWH-hit a környező vallási világ számos elemét integrálta és hitének kifejezésére felhasználta a politeista beszédmódot s ugyanakkor számos elemet el is utasított, másrészt mindennapi élet vallási gyakorlatában a JHWH-tisztelet kizárólagossága nem érvényesült mindig és mindenhol.

A hatások átvétele elsősorban istennevek, isteni jelzők, ill. titulusok, motívumok vagy bizonyos tulajdonságok JHWH alakjára történt átvitelében mérhető fel. Ez az átvétel azonban kritikus, mert az átvételben JHWH kizárólagosságának igénye érvényesül, és az átvett

⁶⁸ A Deuteronomiumi JHWH-kijelentéseinek rövid bemutatását időrendi sorrendbe állítva és teológiailag is értékelve lásd BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Geburt*, 147–149. = Studien, 289–290.

⁶⁹ SCHMIDT, W. H., *Monoteismus*, 243; *Ervägungen zur Geschichte der Ausschliesslichkeit*, 308–309.

elemeket a JHWH-hit természetének megfelelően átformálja és asszimilálja, vagy ebből következően bizonyos elemeket elutasít, amelyeknek integrálása ellentétben áll Izrael JHWH tapasztalatával. Tehát nincs szó merő szinkretizmusról, amelyben elemek vagy elképzelések sokasága egy keveréket alkot, s végül a befogadó elveszíti eredeti azonosságát. Egy tevékeny átformáló folyamat szemlélői vagyunk, amelynek során a mindig ugyanaz maradó JHWH alakja integrálja, átformálja vagy elutasítja a hatásokat, hogy ezáltal kifejezésre juttassa a JHWH mibenlétének sajátosságait⁷⁰. A hatások befogadására és elutasítására lássunk néhány példát.

Él a nyugat szemita panteon fő istene és ura, az istenek és kozmosz teremtője. A Deuteronomiumban kijelentések egy egész sorát találjuk, amelyek Él nevét átviszik JHWH-ra⁷¹. A Dt 3,24 kijelentésének – „Uram, JHWH, elkezdted megmutatni szolgálódnak nagyságodat és karod erejét! Hol van olyan Él égen és földön, aki olyan tetteket vitt végbe, és olyan hatalmasnak bizonyult, mint te?” – tartalma és formája az ókori keleti politeizmus formájában és hagyományban állnak, amennyiben az ún. henoteizmus jelenségét fogja át: egy istenség jelenléte olyan hatalmas, összehasonlíthatatlan, hogy ez a legmagasabb, egyetlen istenné emelkedik. A Deuteronomium kérdése azt akarja kimondani, hogy nincs isten, aki képes lenne azt tenni, amit JHWH tett. Összehasonlíthatatlansága itt elérhetetlenségét, páratlanságát fejezi ki. Egy másik kijelentés, a Dt 10,17 „Mert JHWH, a ti Istenetek az Istenek Istene és az Urak Ura, a nagy (גדול), a hatalmas (גבר) és a félelmetes (נורא) Él, aki nem részrehajló, s akit nem lehet ajándékkal megvesztegetni”, szintén JHWH egyedülállóságát fejezi ki, amikor a kánaánita panteon teremtő és istenkirálya, Él helyére állíttatik. A „a nagy Él”, „a hatalmas” szó szerint „a hős”, „a félelmetes” olyan Él jelzők, amelyek ebben az összefüggésben JHWH-t mint a földi uralkodók legfőbb urát és az istenek felettségét akarják kifejezésre juttatni⁷².

Az ókori Keleten az isteneknek másik ismert jelzője a „király”, amely kifejezi egy isten uralmát az összes istenek felett. Ezt a jelzőt JHWH-val összekapcsolva megtaláljuk Izajás látomásában (Iz 6,2. 5), a zsoltárokból, amely a mindennek fölötti uralom kifejezésévé átformált (Zsolt 95,3. 4–5) „Mert nagy Isten JHWH, fölséges király minden isten fölött. Kezében vannak a föld mélységei, és övéi a hegyek csúcsai. Övé a tenger, ő alkotta, övé a föld, keze teremtette”, és az egyetlen Isten hitvallásává: „JHWH lesz a király az egész földön. Azon a napon JHWH lesz az egyetlen, és az ő neve lesz az egyetlen” (Zak 14,9).

A JHWH-tisztelet és a Baál-kultusz folyamatos ellentéte mellett is bevontak JHWH tevékenységébe olyan elemeket, amelyek eredetileg Baállal kapcsolatos vallási elképzelések részei voltak, mint pl. ő az eső és a föld termékeinek adományozója (Oz 2,7. 10–11). A kutatás ma általában elfogadja a szoláris, azaz a napkultusból eredő elemek jelenlétét is JHWH lényének és tevékenységének ábrázolásában. Ezek az elemek JHWH szoros kapcsolatát teremtik meg a joghoz és igazsághoz, és egyfajta irányulást az univerzalizmusra⁷³.

⁷⁰ A környező politeista világ szemléleti formáinak átvételét vagy elutasítását, és az átvétel természetének rövid bemutatását lásd SCHMIDT, W. H., „JHWH und...” 444–446.; *Erwägungen zur Geschichte der Ausschliesslichkeit*, 310–314.; „*Monotheismus*” und das Erstes Gebot, 1086–1088.; – A bibliai szövegekben megjelenő politeista elemek, valamint a Kuntillet ‘Agrad és Khirbet el Qom-ban feltárt feliratok, összességében a politeista hatás kiértékelését Izrael vallásában lásd BECK, M., *Elia und die Monolatrie*, 11–29.

⁷¹ Az Él-névvel összefüggő JHWH-kijelentések rendszerét és elemzését lásd BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Geburt*, 118–138. = Studien, 260–280.

⁷² Lásd BRAULIK, G., *Das Deuteronomium und die Geburt*, 128–130. = Studien, 268–273.

⁷³ A kérdést bővebben lásd az értekezés második részében Teológia 49. 1–2 (2006) 72–74. A témában lásd JANOWSKI, B. 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.

A JHWH-ról szóló beszédmódban felhasználják a politeisztikus mitologikus képzeletvilág és szemléleti formáit, abból a célból, hogy JHWH valóságáról vagy annak egy fontos vonásáról kijelentést tegyenek. Az ilyen kijelentés ugyanakkor a mitologikus elemeket átfőmálja és új jelentésben megfosztja azokat mitologikus érvényüktől. Ez történik akkor, amikor JHWH az istenek körébe állíttatik. Ezt a jelenséget láttuk, amikor Deutero-Izajás az ún. perbeszédekben JHWH-t az istennel szembeállítja, hogy majd semminek nyilvánítsa őket (41,1–5. 21–29; 43,8–13; 44,6–8). A Zsolt 82 hasonló módon JHWH-t a kánaánita és az ókori Keleten ismert minta szerint az istenek hierarchikusan rendezett gyülekezetébe állítja, amelyben egy bírászkodási eljárás történik. A zsoltár az egy Istent a sok istennel, az igaz Istent a „nem istenekkel” konfrontálja⁷⁴. Ebben az eljárásában JHWH Izrael Istene többszörös szerepet játszik. Vádló és ítéletet kimondó bíró az istenek felett és ő az, aki átveszi az egész világ feletti uralmat, de nem emelkedik a panteon élére, hanem azon kívül állva gyakorolja isteni illetékességét. A zsoltár JHWH-t, Izrael Istent egyedüli Istennek hirdeti, a népek isteneit „nem isteneknek” nyilvánítja.

A bibliai hagyomány antimitologikus. Ez a tény abban a beszédmódban is megmutatkozik, ahogyan a bibliai hagyomány JHWH-val összefüggésben az istenekről beszél. Izrael Istene JHWH sohasem jelenik meg úgy, mint az istenek világának egyike, sohasem része Kánaán genealogikusán és monarchikusan rendezett istenvilágának. Nem ismertek vele kapcsolatban az Izraelt környező vallási világra jellemző olyan mitologikus elbeszélések, amelyek JHWH-t összekapcsolnák az istenek történetével és keletkezésével vagy az istenvilág valamilyen rendszerével (az Ószövetségben ismeretlen a teogónia). Az istenek mindig mint hatalmuktól megfosztott anonim csoport szembesülnek JHWH-val, és nem úgy, mint egyedek, akiknek neve és saját története van. JHWH valódi partnerei vagy ellenfelei nem az istenek, hanem az emberek, a népek vagy Izrael.

JHWH világleletti, nem a kozmosz része, ill. a világ törvényeinek megszemélyesített istensége. Amikor az Ószövetség a teremtésről, ill. JHWH teremtő hatalmáról beszél, kizárt minden közvetítő mitikus hatalom.

A mítoszok az istenekről a nemek vonatkozásában beszélnek, férfi és nő istenségek, a férfi istenség mellett áll nő társa (parhedrosz). JHWH az egyetlen Isten tiszteletében a mítoszoknak ez a vonása teljesen hiányzik, és a nemek felett áll. A bibliai hagyomány beszél ugyan Istenről mint atyáról (Dt 32,6; Jer 2,27; Mal 2,10; Zsolt 2,7 stb.), ugyanakkor női vonások is jellemzik őt (Dt 32,18 vö. Iz 46,3; 49,15; 66,13 stb.). A férfi és nő vonatkozás, az istenek házasságának eszméje a prófétai igehirdetésben átvitt formában, csak mint metafora, JHWH és a nép viszonyára alkalmazva található (Oz 1–3; Jer 2; Ez 16; 23 stb.).

A politeisztikus környezet kihatott Izrael vallási gyakorlatára is, amely azt jelenti, hogy a JHWH-tisztelet kizárólagossága kezdettől egészen a késői királyság korig nem érvényesült teljesen mindig és mindenhol. A bibliai hagyomány, és elbeszélő (lásd deuteronomisztikus történetírás, Illés-hagyomány) és a prófétai hagyomány (Oz 1–3; Jer 2; 44; Ez 8 stb.) szerint a JHWH-hit széles körben folyamatosan kitett volt a kánaánita kultusz, főként a Baál-kultusz vonzásának. Ennek a vonásnak dimenzióit jól tükrözi az Illés-ha-

⁷⁴ A Zsolt 82 magyarázatának gazdag szakirodalma van elsősorban a politeisztikus képzeletvilág elemeinek értelmezéséből következően. A magyarázatban eltérnek az álláspontok. ZENGER, E., értelmezése irányadónak fogadható el, *Der Monotheismus Israels*, 49–52.; HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 51–100*, HThKAT, Freiburg 2001², 279–492.

gyomány, amelyben e tekintetben nyilvánvalóan az általános történeti tapasztalat is lecsapódott. Ezt a helyzetet tükrözi a következő két idézet, Illés szavai talán túlzással is: „Mert Izrael fiai elhagytak, oltáraidat lerombolták, prófétáidat meg kardéltre hányták. Csak én maradtam élve, de most nekem is az életre törnek” (1Kir 19,10). Az isteni válasz szerint pedig: „De életben hagyok hétezret Izraelben: minden térdet, amely nem hajolt meg Baál előtt, és minden száját, amely nem illette csókkal” (1Kir 19,18). Számolni kell tehát a lehetséggel, hogy adott történelmi körülmények között a JHWH kizárólagos tiszteletét hordozók köre a nép kisebb körére szorítkozott, és a szélesebb rétegekben JHWH mellett más istenek kultikus gyakorlata is érvényesült.

Az archeológia eredményei szintén a kánaánita vallási erőteljesebb jelenlétét tanúsítják a hétköznapi életben, és arra látszanak utalni, hogy az izraelita kultuszban JHWH mellett más istenségeket is tiszteltek. Míg a bibliai szövegek Asera kultuszát hevesen támadják, addig az újabb archeológiai leletek úgy tűnik, hogy JHWH és Asera összetartozását, sőt közös isteni tevékenységét tanúsítják. A Kuntillet ‘Agrud és Khirbet el Qomban feltárt felirat a Kr. e. 8. századi Júdából egyszerre említi JHWH-t és Aserát a következő formában: „Megáldalak benneteket a szamáriai (?) JHWH és az ő Aserája által” vagy „Áldott Urijahu JHWH által – aki megmentette őt szorongattatásaiból Aserája által”. A két felirat értelmezése napjainkig foglalkoztatja a kutatókat, és egy részük a feliratokból Izrael általános politeisztikus vallási helyzetére vonatkozó következtetést akar levonni⁷⁵. Bár az általánosító következtetés nem jogosult, de mégis rávilágítanak arra, hogy a vallási helyzet Izraelben jóval összetettebb volt mint azt a JHWH-kijelentések, ill. hitvallások első látásra következtetni engedik.

VÉGSŐ KIÉRTÉKELÉS

Az izraelita monoteizmus magyarázatára a kutatásban két alapvető irányzat alakult ki, és mindkettő abból a kérdésből indul ki, hogy a monolatrikus, vagyis a kizárólagos tisztelet igénye, amelyből az izraelita monoteizmus kilépett, kezdetől jelen van-e Izrael vallásában. Más szóval JHWH isteni voltának lényegéhez tartozott-e, vagy más tényezők köz-

⁷⁵ A feliratok, ill. az egész leletanyag jelentése nem egyértelmű. Ebből kifolyólag különböző értelmezési lehetőségek vagy irányok alakultak ki, amelyek egymástól eltérnek, ill. egyenesen ellentétben állnak egymással. A kérdés a körül forog, hogy mit is jelent, ki vagy mi Asera ebben a feliratban, és mit kell érteni JHWH és Asera kapcsolatán. A kutatás irodalmát lásd az értekezés első részében (Teológia 48. 3–4. (2005) 146/26. lábjegyzet). A főbb álláspontok szerint 1° Asera egy istennő és JHWH parhedrosza; 2° Asera egy kultikus szimbólum (faoszlop, stilizált fa), amely Asera istennőre utal és annak alárendelt. JHWH és Asera viszonya itt háttérben marad, és a felirat az istennő kultikus szimbólumáról ad felvilágosítást; 3° Asera egy kultikus szimbólum, amelynek nincs köze az istennőhöz, és a felirat „az ő Aserája” ti. JHWH Aserája arra utal, hogy ez egy JHWH kultuszához tartozó kellék. Mindhárom megoldás mellett érvek és ellenérvek hozhatók fel. A kutatás állapotának rövid bemutatását és értékelését lásd KÖCKER, M., *Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels*. BThZ 15 (1998) 137–174, 163–166. A feliratok értelmezése tehát bizonytalan lásd SCHMID, K., *Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels*, in: *Der eine Gott und die Götter*, M. Oeming–K. Schmidt szerk., Zürich 2003, 11–38, 19–28. A feliratok értelmezésénél a bibliai hagyomány Aserára vonatkozó kijelentéseit is bevonta FREVEL, CH., *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs I–II.*, (BBB 94/1–2), Weinheim 1995, két felirat elemzését lásd II. 854–912, továbbá *YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz*, in: *Der eine Gott und die Götter*, M. Oeming–K. Schmidt szerk., Zürich 2003, 49–75. Eszerint a bibliai hagyományban nem mutatható ki, hogy JHWH mellett állna Asera mint partner istennő, JHWH mindig egyedül álló Isten, ezért az amulett jellegű szobrokat, és a feliratokat is ebben a háttérben kell értelmezni.

remüködésének eredménye. Mindkét irányzaton belül az érvelések és álláspontok árnyaltságával találkozunk.

Az egyik irányzat szerint JHWH-hit kezdetén a korai Izraelben JHWH mellett más istenségeket is tiszteltek („belső pluralizmus”), tehát a politeisztikus kezdettel számol. A monolatrikus tisztelet igénye nem az eredeti JHWH tapasztalat része, *nem tartozott JHWH istenségének lényegéhez, hanem külső tényezők alakították ki, és csak később jelentkezett Izrael vallástörténetének során.* A források szolgáltatta támpontok az esetek többségében nem egyértelműek Izrael monoteizmusnak eredetére vonatkozóan, így a kutatók következtetésekre vagy értékelésekre utaltak, s ebből következően magyarázatok különböző modelljei alakultak ki. Valamennyi modell arra fordítja figyelmét, hogy meghatározza Izrael vallástörténetében azt az időpontot, amikor a monolatrikus 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 több magyarázó modell kialakulása eleve arra utal, hogy egyik sem tudja megnevezni azt a tényezőt, amely kielégítően képes lenne indokolni az izraelita monoteizmus-hoz vezető JHWH monolatria fellépését és páratlan dinamikáját. A kutatók maguk is bevallják, hogy a monolatrikus tisztelet igénye Izraelben egyedülálló jelenség, és a vallástörténetben nem tudnak vele párhuzamos jelenséget kimutatni. S bár Izrael kezdeti politeizmusa mellett foglalnak állást, mégis bevallják, hogy JHWH mellett számszerűen csak kevés istenség tisztelete lehetett. A modellek magabiztosságát csökkenti az is, hogy az Izrael történeti és vallástörténeti kezdeteire vonatkozó ismereteink aligha elégségesek a korabeli körülmények minden ellenvetést kizáró számbavételére. Izrael vallástörténetének rekonstruálásának modelljei tele vannak hipotetikus elemmel, főként azért, mert a bibliai hagyomány kritikus értékelése miatt túlzottan is kénytelenek az összehasonlító vallástudomány és az epigráfia és ikonográfia adataira támaszkodni. Ez a függés mindig kétségessé teszi az álláspontok biztonságát, mert új tényezők felmerülése feje tetejére állíthatja a holt biztosnak vélt megállapításokat.

A modellek túlzottan számolnak a JHWH alakjának és tevékenységének folyamatos új vonásokkal való bővülésére és módosulására a politeista környezetből átvett elemek asszimilációja vagy átformálása révén. Ezzel a jelenséggel a bibliai hagyomány tanúsága alapján kétségtelen számolni kell, de mi az a mérték, ameddig az új vonások vagy elemek asszimilálhatók, anélkül, hogy elveszne az identitás. A bibliai hagyományban nem JHWH különböző elemekből mozaikszerűen összeállított alakjával találkozunk, hanem a mindig ugyanaz maradó JHWH integrálja, átformálja vagy elutasítja a hatásokat, hogy ezáltal kifejezésre juttassa a mibenlétének sajátosságait.

A másik irányzat álláspontja szerint a monolatrikus tisztelet igénye *az eredeti JHWH tapasztalat része, és JHWH istenségének lényegéhez tartozik.* Ezért a JHWH-hit kezdetén ott áll JHWH kizárólagos odafordulása Izrael őseihez, s később ez az egyedülálló viszony tartalmát és követelményeit illetően egyre határozottabban körvonalazódott a JHWH-kijelentésekben. A kizárólagosság JHWH lényegéhez tartozó igénye ad egyedül magyarázatot arra a dinamikára, amely a bibliai JHWH-kijelentésekben megnyilvánul. A kizárólagos JHWH-tisztelet nem tagadja ugyan más istenek létét, de azok semmit sem jelentenek Izrael számára.

A kizárólagos JHWH-tisztelet parancsának természetére rávilágít az a mód is, ahogyan a bibliai hagyomány éles határt von JHWH és az istenek között. Mint már említettük, Izrael Istene sohasem úgy jelenik meg mint egy az istenek világa közül, sohasem része az istenek genealogikusan és monarchikusan rendezett világának. Nem léteznek vele

kapcsolatban az Izraelt környező vallási világra jellemző mitologikus elbeszélések, amelyek Izrael Istenét összekapcsolják istenek történetével vagy az istenek világának valamilyen rendszerével. Az istenek mint hatalmuktól megfosztott anonim csoport állnak szemben JHWH-val, nem pedig mint egyedek, akiknek neve és saját története van. JHWH valódi partnerei vagy ellenfelei nem az istenek, hanem az emberek, a népek vagy Izrael. Ebben a háttérben kimondható, hogy a kizárólagos JHWH-tisztelet magában hordozza a fogság idején keletkezett monoteista hitvallás-kijelentések alapját, és Izrael hittapasztalatában megérlelte a teoretikus monoteizmus megfogalmazását: JHWH-n kívül nincs más isten.

Ez az irányzat sem tagadja az összehasonlító vallástudomány, az epigráfia és ikonográfia fontosságát, és a bibliai hagyomány kritikus értékelését, de mégis Izrael monoteizmusának vizsgálatában a Biblia tanúságát tekinti mértékadónak. A kizárólagosság igénye nem zárja ki a politeista környezet hatását Izraelre, ami egyrészt abban nyilvánul meg, hogy a JHWH-hit a környező vallási világ számos elemét integrálta és hitének kifejezésére felhasználta a politeista beszédmódot, s ugyanakkor számos elemét el is utasította. Másrészt történetileg nézve a mindennapi élet vallásgyakorlata nem tükrözte mindig és mindenhol a kizárólagos JHWH-hit érvényesülését.

A tanulmány megállapításait összegezve az izraelita monoteizmus keletkezésének, lényegi sajátosságainak és történetének tudományos vizsgálatában azt az irányzatot fogadjuk el mértékadónak, amelyik a monolatrikus tisztelet igényét az eredeti JHWH-tapasztalat részének, és JHWH istenségének lényegéhez tartozónak vallja. Továbbá úgy véljük, hogy ez a kutatási irány felel meg a bibliai hagyomány azon alapvető hitének is, hogy Izrael istenismerete kinyilatkoztatásból, Isten önközléséből ered⁷⁶.

⁷⁶ A tanulmány az OTKA T 049108 szám alatti kutatási támogatással jött létre.

Az antropikus kozmológiai elv a fizika és a metafizika dimenziójában*

„Miért nő a fű, hogy majd elszárad,
s miért szárad el, hogyha majd újra nő.”
(Babits Mihály: Esti kérdés)

1. BEVEZETÉS

Az antropikus kozmológiai elv – a továbbiakban az egyszerűség kedvéért „antropikus elv” – az elmúlt negyedszázadban vált a természettudomány és a filozófia, illetve a természettudomány és a vallás viszonyával foglalkozó értekezések kedvelt témájává. Az ezalatt keletkezett gazdag irodalom ismeretében rögtön fölvetődik a kérdés, hogy érdemes-e foglalkozni még vele, érdemes-e újabb tanulmánnyal bővíteni a rendelkezésünkre álló értekezések bőséges sorát? Annál is inkább jogosnak tűnik ez a kérdés, mert az antropikus elvvel kapcsolatos viták napjainkban lecsengeni látszanak. Ma már közel sem foglalkoznak oly gyakran és intenzíven vele, mint a korábbi években: úgy tűnik, mintha pro és kontra minden lényegeset elmondtak volna vele kapcsolatosan.

Az elmúlt években azonban mégiscsak történt valami e területen, ami figyelmet érdemel. Míg korábban az antropikus elv ellenfelei annak fölösleges, értelmetlen és tudományosan illegitim voltát hangsúlyozták, vagy éppen a világegyetemek sokaságának fantasztikus hipotézisével igyekeztek annak jelentőségét csökkenteni, az utóbbi időben olyan tanulmányokkal is találkozhatunk, amelyek az elv meghaladását, „kimúlását” ünneplik. Ha korábban az ateista elkötelezettségű természettudósok és filozófusok számára az antropikus elv kellemetlen teherként jelent meg, s csak reménykedtek abban, hogy a természettudomány fejlődésével sikerül majd eltávolítaniuk azt, ma vannak, akik úgy vélik, hogy ez az állapot már bekövetkezett vagy hamarosan bekövetkezik.¹

Előadásomban ehhez a problémakörhöz szeretnék hozzászólni. Ám nem úgy, hogy az antropikus elv meghaladásával kapcsolatos most említett állítást közvetlenül bírálom, hanem a témakör filozófiai elemzésével. Az antropikus elv filozófiai kontextusával fogok foglalkozni: azzal a kontextussal, melyben ez az elv egyesek számára „lidércnyomás”-ként jelent meg, míg mások azt új istenérvként üdvözölték. Tanulmányom címe ennek megfelelően filozófiai elemzést ígér, s nem a tárgykört aktualizáló, naprakész vi-

* A szerző ezúton köszöni meg az OTKA-nak, hogy a T/F 046-261 OTKA számon támogatta a jelen tanulmány megszületését.

¹ Pl.: KANE, GORDON L., MALCOLM J. PERRY, and ANNA N. ZYTKOW (2002). „The Beginning of the End of the Anthropic Principle.” *New Astronomy*, Volume 7, Issue 1, (January 2002) 45–53. o.

tairatot. Az előbbieik értelmében azonban egyben aktuális hozzászólás is lesz az elv meghaladását hangoztató vélekedésekhez, és ez éppen a filozófiai megközelítésből következik. Az antropikus kozmológiai elv a természettudomány kontextusában vetődött föl, s mindmáig jellemző, hogy a vele foglalkozó tanulmányokban összerosódnak az általa érintett természettudományos (azaz a szó klasszikus görög értelmében vett „fizikai”) és természetfilozófiai-metafizikai elemek, aminek következtében az elv teológiai vonatkozása is homályban marad. Ezért az antropikus elv problémakörének megértéséhez kulcsként az elv a görög értelemben vett fizikai – azaz a mai értelemben *természettudományos* –, és „fizikán túli” – azaz *metafizikai* – dimenziójának elhatárolása szolgál.

2. AZ ANTROPIKUS KÉRDÉS

Mint amiként az előbb jeleztem, az antropikus kozmológiai elv a természettudomány kontextusában jelent meg, s azt ma is a hozzá vezető fizikai-kozmológiai problémák ismertetésével szokták bevezetni. (Közel egy évtizeddel ezelőtt az elv történetét és filozófiai vonatkozásait részletesen földolgozó monográfiájában a jelen írás szerzője is így járt el.²) Valójában azonban az antropikus elv kérdésköréhez eljuthatunk e természettudományos kontextus nélkül, mindennapi életünkben, mindennapi tapasztalatunkból kiindulva is. Bár magának az elvnek a megjelenése a modern gondolkodásban a fizikai-kozmológiai összefüggés nélkül érthetetlen, maga az a probléma, melyre ez az elv reflektál, független ettől a kontextustól, mivel a természettudományos kérdéseknél jóval mélyebb, eredendőbb filozófiai-metafizikai kérdésről van benne szó. Ebből következőleg, ha most megközelítésének ezt az előbbieken jelzett másik útját választom, nem egyszerűen azért teszem, hogy engedményt tegyek a népszerűbb, közérthetőbb tárgyalási mód igényének, hanem ennek fontos filozófiai funkciója van: a problémakör jóval markánsabb és jellemzőbb azonosítása lehetséges így, mint az ellenkező utat járva, amikor is a lényeg könnyen elveszhet a természettudományos elméletek és problémák összetett hálójában.

A világban való létezésünk olyan evidencia, mellyel kapcsolatosan nem szoktunk kérdéseket föltenni. Mint amiképpen azzal kapcsolatban sem, hogy állatok és növények vesznek körül bennünket, s tiszta időben nappal a kék eget, éjszaka pedig a fénylő csillagokat látjuk. Mégis, ha mélyebben meg akarjuk érteni azt a problémakomplexumot, melyet manapság az „antropikus kozmológiai elv” kapcsán szoktak fejtegetni, ezek azok az evidenciák, amelyekre rá kell kérdeznünk, amelyeket a filozófiai reflexió tárgyává emelve problémássá kell tennünk.

Induljunk ki tehát létezésünk ittjéből és mostjából! Ha a természettudomány szövegösszefüggésében kérdezzük rá erre az evidenciára, annak az evolúciós folyamatnak kell kulcsszerepet tulajdonítanunk, amely a Föld felszínén az élet természettörténetéről szóló modern elméletek szerint lejátszódott. Ily módon ittlétünk előfeltételrendszerét természettudományosan vizsgálva a földi evolúció lehetőségfeltételeihez lépünk tovább. Ennek pedig csillagászati előfeltétele volt a Nap és a Föld kialakulása, kémiai előfeltétele a szén azon adottsága, hogy képes láncszerű struktúrákat alkotni, kozmológiai előfeltétele pedig sok egyéb más mellett a világegyetem viszonylag alacsony átlaghőmérséklete, kis átlagsűrűsége, vagy például az szén, az oxigén, a nitrogén és az élethez szükséges többi elem kozmikus „legyártása”. (Ezek az elemek a mai elmélet szerint a korai őscsillagok belsejében keletkeztek, majd ezek fölrobbanása után szóródtak szét a kozmikus térben).

² Vö. SZÉKELY LÁSZLÓ: *Az antropikus elv*. Budapest: Áron Kiadó, 1997.

A tudományos vizsgálatok általában idáig szoktak eljutni, s itt megállnak. Csakhogy nem kell különösebben elmélyednünk annak belátására, hogy mindezek az értelmes élet kialakulásához szükséges természettudományos események csupán akkor történhettek meg, ha a világegyetem mint egész olyan volt, hogy ezeket a létezésünkhöz szükséges eseményeket lehetővé tette. Röviden: a kozmosznak való jelenlétünkéből mint elemi evidenciából logikailag következik, hogy a kozmosznak biztosítania kellett létezésünk lehetőségeinek összes szükségszerű feltételét, hiszen ha csupán csak egy is hiányzott volna ezek közül, most nem lehetnénk itt. Persze, ez az állítás önmagában tautológia, s nem is így izgalmas, hanem akkor, ha az előbbieket szellemében rákérdezünk arra, hogy *miért ilyen a kozmosz egyáltalán, miért teljesülnek benne ezek a szükségszerű föltételek?* Több mint három évtizeddel ezelőtt, amikor a modern kozmológia és a modern fizika kontextusában bukkant föl ez a kérdés, néhány természettudós és filozófus az antropikus kozmológiai elvet kínálta erre válaszként, mely azután bámulatos karriert futott be mind a fizikában, mind pedig a filozófiában és a teológiában.

Mi viszont most a természettudományos kontextus nélkül jutottunk el e kérdéshez, s ennek nagyon fontos funkciója van. Ugyanis csak ezáltal válhat igazán világossá, hogy olyan eredendő kérdésről van itt szó, mely független a természettudományos dimenziótól, s ennek fölismerése az antropikus kozmológiai elvet is új megvilágításba helyezi. Az emberi élet – s általában az élet – kozmikus lehetőségére vonatkozó kérdés szorosan kapcsolódik két másik kérdéshez, s a három kérdés „Miért létezik ez a világ egyáltalán?”, s ha már létezik „Miért kozmosz, miért nem inkább káosz?”, s ha már kozmosz, „Miért olyan kozmosz, amely az értelmes életet lehetővé teszi?” összefonódik a még eredendőbb kérdésben: „Honnan származik ez a világ, s honnan vagyunk mi magunk?” Ennek az eredendő és látszólag naiv kérdésnek filozófiai-metafizikai megfelelője a filozófiatörténet egyik legfontosabb kérdése: „Miért léteznek egyáltalán létezők, miért nincs inkább semmi sem?” Tudjuk azt, hogy ezt a kérdést – mely valamilyen módon minden metafizikai vizsgálódás mélyén ott rejlik – explicit formában Leibniz fogalmazta meg először³, s azt istenérvként használta föl annyiban, amennyiben Aquinói Szent Tamás első és harmadik útjának (a mozgás- és a kontingencia-érvnek) logikáját követve adott rá választ: Eszerint a fizikai világ létezéséből – tehát abból, hogy vannak létezők és nem a „semmi sem” ontológiája az érvényes – szükségszerűen következik, hogy a világ világon kívüli, metafizikai alappal bír.⁴

Az a kérdés tehát, melyre az antropikus elv kínál választ, szoros kapcsolatban van a metafizika alapkérdéseként ismert kérdéssel: a metafizika alapkérdésének vonatkoztatása az értelmes életre, s így annak levezetettje, deriváltja. A következőkben ezt a kérdést az „*antropikus kérdés*”-nek fogjuk nevezni.

³ „... az első kérdés, amit jogosan fölvethetünk ez lesz: miért van inkább valami, mint semmi? A semmi ugyanis egyszerűbb és könnyebb mint a valami.” LEIBNIZ: „A természet és a kegyelem ésszerűen meghatározott elvei”, 7. pont. In: *Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa Kiadó 1986. 298. o.

⁴ Pl.: „... noha az anyagban lévő jelenlegi mozgás az előzőből származik, az pedig szintén egy előzőből, így nem juthatunk el, bármeddig megyünk is el, mert mindig megmarad ugyanaz a kérdés. Ezért annak az elégséges alapnak, amely nem szorul rá másik alapra, kívül kell lennie az esetleges dolgok egymásutánján, és olyan szubsztanciában kell lennie, amely oka azoknak, és maga szükségszerű létező, amely magában foglalja létezésének alapját. Máskülönben sohasem volna az az elégséges alap, amelynél megállapodhatunk. És a dolgoknak ezt a végső alapját nevezzük *Istennek*.” LEIBNIZ, i. m. 8. pont. 298–299. o.

Az antropikus kérdést az antropikus kozmológiai elv megfogalmazódása előtt senki sem tette föl kifejezett formában, s az így csupán a modern természettudomány kontextusába ágyazva, az antropikus kozmológiai elv valamivel több mint negyed évszázaddal ezelőtti megfogalmazásával került a figyelem középpontjába. Igaz, tudjuk, hogy Leibniz megfogalmazta s filozófiájának kontextusában metafizikailag megválaszolta a világ épp-így-lé-tére vonatkozó kérdést is⁵ – vagyis azt a kérdést, hogy ha a világ már létezik, miért olyan, amilyen – s a leibnizi válasz közvetve a világ rendezettségére vonatkozó kérdésen túl a kozmosz emberi életre való alkalmasságára is magyarázatot ad. Eszerint ez a világ a lehetséges világok legjobbika, s így szükségképpen csak ez a világ létezhet valóságos világként.⁶ Ám az antropikus kérdés ennek ellenére explicit formában nála sem jelenik meg: ez ugyanis az ő filozófiájának összefüggésrendszerében annak a kérdésnek a kifejezett tematizálását jelentette volna, hogy miért jobb a gyarló és esendő embert magában foglaló világ, mint egy olyan lehetséges világ, mely nem tartalmaz az emberhez hasonló lényeket. Ez a kérdés pedig ilyen formában Leibniznél annak ellenére sem szerepel, hogy a világon mint a lehetséges világok legjobbikán belüli rossz tematizálásával közvetve erre a kérdésre is válaszol.

3. A GYENGE ÉS AZ ERŐS ANTROPIKUS KOZMOLÓGIAI ELV. A TERMÉSZETTUDOMÁNY HAMIS ILLÚZIÓJA

Bár jelen tanulmány föltételezi, hogy olvasói ismerik az antropikus elvet, mégis – s talán pont ezért – szükség van arra, hogy pontosan meghatározzuk mit is mond ki ez az elv, illetve mit is mondanak ki különböző változatai. A témával foglalkozó irodalomban ugyanis zavarosan, gyakran más-más – egymástól eltérő – értelemben használják azt.

Az ezzel kapcsolatos probléma abból fakad, hogy annak idején valójában nem egy, hanem két – a „gyenge” és az „erős” – antropikus elv fogalmazódott meg, s a két elv értelmezésében, egymástól való elkülönítésében annak ellenére nincs egyetértés és egységes fogalomhasználat, hogy az elv első megfogalmazója, Brandon Carter világos fogalmi meghatározásokat adott. Így lehetséges azután pl., hogy a tudományfilozófus Adolf Grünbaum az antropikus elv ellen indított támadásában a gyenge elv címszava alatt azt kritizálja, amit Carter eredetileg az erős elvként fogalmazott meg, s az erős elvet meg sem említi.⁷ Természetesen e zavaros fogalomhasználat nem egyszerűen a felületesség következménye, hanem bizonyos logikai oka van, melyre itt nem térhetünk ki. Mi a következőkben mindenesetre Carter eredeti meghatározásait fogjuk ismertetni és követni, s

⁵ „Ha pedig föltesszük, hogy a dolgoknak létezniük kell, akkor meg kell tudni okolni, hogy miért kell így létezniük és nem másképp?” Leibniz: „A Természet és a kegyelem ésszerűen meghatározott elvei”, 7. pont

⁶ „Isten legmagasabb tökéletességéből következik, hogy létrehozván a világegyetemet, a lehető legjobb tervet választotta, amelyben a legnagyobb fokú változatosság párosul a legnagyobb fokú renddel: a lehető legjobban használta ki a teret, a helyet és az időt; a lehető legnagyobb hatást hozta létre a legegyszerűbb eszközökkel; a legtöbb erőt, a legtöbb tudást, a legtöbb boldogságot és jószágot osztotta szét a teremtmények között, amennyit csak a világegyetem megengedhetett. Isten értelmében ugyanis a lehetséges dolgok mind létezésre törekcsenek, tökéletességük arányában, e törekvések eredménye tehát a tényleges világ kell hogy legyen, amely a lehető legtökéletesebb. Enélkül lehetetlen volna megokolni, miért alakultak a dolgok inkább így és nem másképp.” LEIBNIZ, i. m. 10. pont (299. o.)

⁷ A. GRÜNBAUM: „A new critique of theological interpretations of physical cosmology”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Volume 51, Issue 1, 1–43, (az antropikus elvvel foglalkozó rész: 28–33. o.)

nem azért, mert ő volt az első, hanem mert ezek a meghatározások azok, amelyek filozófiailag megfelelőek.

Brandon Carter a következőképpen határozta meg a gyenge antropikus elvet:

„Számításba kell vennünk azt a tényt, hogy a világegyetemen belüli elhelyezkedésünk szükségképpen privilegizált a következő értelemben: összegegyeztethető megfigyelőként való jelenlétünkkel.”⁸

A Carter-féle erős antropikus elv pedig a következőképpen hangzik:

„A világegyetemennek (és így azoknak az alapvető konstansoknak, amelytől az függ) olyannak kell lennie, hogy fejlődésének valamelyik stádiumában megengedje megfigyelők kialakulását.”⁹

Bár mindkét elv estében „antropikus” – azaz emberi – vonatkozásról van szó, s ezért mindkét elvet súlyos kritikák érték, a gyenge antropikus elvben valójában semmi olyan különös tartalom nincs, ami miatt ne lehetne azt a természettudományon belül alkalmazni. Ez az elv nem mond ki annál többet, minthogy pl. az édesvízi halak környezete annyiban kitüntetett, amennyiben bár a Földön található vízmennyiség túlnyomó többsége sós, e halak mégis a sós vízhez képest elenyésző mennyiségű édes vizekben élnek, s ennyiben pozíciójuk a víz jellegét tekintve speciális. A gyenge elv nem állít mást, minthogy az ember és az emberhez hasonló, anyaghoz kötött értelmes lények nem élhetnek pl. a Nap belsejében vagy a galaxisok nagy sűrűségű és forró magjában, mint amiképpen nem élhettek a korai, forró univerzum körülményei között sem. Ez persze trivialis, ám fontos módszertani jelentősége van: ha erre az elvre nem vagyunk tekintettel, könnyen úgy járhatunk, hogy megfigyelt környezetünket akár térben, akár időben a kozmosz tipikus állapotának tekintjük, mint amiképpen annak idején a XIX. században ez meg is történt, amikor is úgy vélték, hogy a kozmosz mindig is olyan, a csillagok létezésével jellemzett állapotban volt, mint amiképpen azt az emberiség ma megfigyeli. Ezzel szemben ma már tudjuk, hogy a világegyetem – vagy legalábbis az ember kozmikus horizontján belüli kozmosz – történetileg igen speciális időszakában élünk, hiszen csillagok nem mindig voltak és nem is lesznek mindig: az általunk megfigyelt csillagállapot megfigyelői létezésünkől következően szelektált állapot. Amiképpen az édesvízi hal – ha értelmes lény volna – csak édes vizet figyelhetne meg maga körül, úgy mi is szükségképpen egy olyan korszakban élünk, amikor a környezetünket csillagok és galaxisok jellemzik.

A gyenge elvben tehát a természettudományok szempontjából nincs semmi szokatlan: csak arra figyelmeztet, hogy kozmikus környezetünket ne tekintjük a kozmosz tipikus állapotának, hiszen ily módon antropomorf módon eltorzítanánk a kozmosz képét. Az elvben szereplő antropikus jelző ellenére valójában akkor követjük el itt a természettudományos megismerésben tiltott antropoformizálás hibáját, ha nem vesszük figyelembe ezt az elvet. A benne megjelenő emberi vonatkozás ugyanakkor mégis számos természettudós ellenszenvét váltotta ki, jelezve hogy a valós vagy vélt ideológiai-világnézeti tartalom iránti ellenszenv gyakran gátolja a józan gondolkodást. Ténylegesen itt a Teilhard de Chardin által találóan jellemzett „rossz” antropocentrizmusról van szó, mely az emberi szempont kizárására törekedve nem veszi észre, hogy éppen akkor tünteti ki

⁸ BRANDON CARTER: "Large Number Coincidence and Anthropic Principle." In: M. S. Longair, *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*. Dordrecht: Reidel 1974. 293. o

⁹ Uo.

az embert, amikor az emberi vonatkozás figyelembe vételét olyankor is megtiltja, amikor azt a tárgy jellegéből következően szükségképpen figyelembe kellene venni.¹⁰

Mivel a fentiek értelmében a gyenge elv egy olyan tudományos elv, melynek nincs metafizikai vonatkozása, az a számunkra a továbbiakban nem érdekes. Csak annyit jelzünk még vele kapcsolatosan, hogy a gyenge és az erős elv eredeti, Carternél található elkülönítését éppen azért tekintjük a fogalmilag egyedül helyes meghatározásnak a későbbi, ettől eltérő fogalomhasználatokkal szemben, mert csak itt különül el a gyenge elv metafizikai tartalom nélküli, speciális tárgyköre a metafizikai tartalmat hordozó erős elvtől.

A gyenge elvben kozmikus környezetünkről van szó, s az a világegyetemet mint a kozmosz egészét nem érinti közvetlenül. Arról nincs szó benne – nem tartozik tárgyköréhez – hogy miért, milyen okok, összefüggések miatt tartalmaz a kozmosz olyan speciális környezetet vagy környezeteket, amelyek alkalmasak arra, hogy bennük ember-szerű értelmes megfigyelők fejlődjenek ki és éljenek. Ha vannak édes vizek és édesvízi halak, akkor logikailag következik, hogy az utóbbiak az édes vizekben élnek. Továbbá az édesvízi halak létezéséből az is következik, hogy lennie kell édes vizeknek. Az erős antropikus elv ugyanerről szól az ember vonatkozásában: abból, hogy mi emberek léte-zünk, következik, hogy a kozmoszban – legalább története egy korszakában és egyik régiójában – van olyan speciális kozmikus környezet, mely hordozza az ember – és az emberhez hasonló, anyaghoz kötött értelmes megfigyelők – létezéséhez szükséges speciális kozmikus föltételeket. Carter erős elve ismeretelméleti-logikai oldalról ezt mondja ki, s ebben megint csak nincs semmi különös: az ember nem élhet tetszőleges kozmoszban (pl. egy olyanban, melynek minden pontján százmillió fok az átlaghőmérséklet), s így saját magunk létezéséből visszakövetkeztethetünk a kozmosz egyes tulajdonságaira (pl. arra, hogy vannak olyan régiói, ahol a hőmérséklet viszonylag alacsony).

Ez a visszakövetkeztetés az erős antropikus elv ismeretelméleti oldala. Csakhogy maga a visszakövetkeztetés még nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a kozmosz ténylegesen miért rendelkezik ezekkel a visszakövetkeztetés révén kapott tulajdonságokkal: az a következtetés, hogy ha vannak édesvízi halak, kell lennie édes víznek is, szükségszerű és informatív, de nem ad magyarázatot az édes víz keletkezésére, illetve arra, hogy miért létezik egyáltalán édes víz. Hasonlóképpen: ha élnek anyaghoz kötött értelmes lények a kozmoszban, kell lennie a kozmoszban olyan tartománynak, mely lehetővé teszi e lények létezését. Ez idáig még csupán tiszta *logika*. Ám ha az erős elvet magyarázatként akarjuk használni arra, hogy miért alakultak ki ilyen tartományok, túl kell lépünk a pusztá visszakövetkeztetésén, s ezáltal a *metafizika* dimenziójába kerülünk.

Ennek megvilágítására tekintsünk két konkrét példát. Vegyük elsőként a mérték-egységtől – s így az emberi mértékválasztástól független – gravitációs állandót, mely egy jól meghatározott, s a természetre tipikusan jellemző szám. Mármint a mai fizika szerint, ha ez a szám nagyságrendje kisebb vagy nagyobb volna, a világegyetemben sehol és sem-mikor sem alakulhatott volna ki olyan környezet, melyet a gyenge elv megkíván, így mi emberek sem létezhetnénk, s sem a gyenge, sem az erős antropikus elvről nem töpreng-hetnénk.¹¹ Konkrétan: e konstans nagyságrendjének az ember létezéshez megkívánt értéke a 10^{-40} (azaz, 1/10 a mínusz negyvenedik hatványon) érték közelébe kell esnie, mivel ha a hatványkitevő nem ezen érték közelében volna, a kozmosz alkalmatlan volna ahhoz, hogy hozzánk hasonló lényeknek szolgáljon lakhelyül. Szemléletes példával: Ha

¹⁰ TEILHARD DE CHARDIN: *Az emberi jelenség*, Budapest, Gondolat 1980. 43–49. o.

¹¹ Vö. pl. CARTER, i. m. 297–298. o.

vesszünk egy méterrudat, s ezen fehér színnel festjük le az emberi életet még megengedő hatványkitevőket, s feketével azokat, amelyek esetén már a kozmoszban nem lehetne jelen anyaghoz kötött értelmes élet, csupán a 39–41 centiméter között volna egy kis fehér tartomány, míg a rúd többi része fekete volna. Mindez azt jelenti, hogy a mértékegység nélküli (fizikai szakkifejezéssel „dimenzió nélküli”) gravitációs állandó valóságos, konkrét értéke erősen kötődik az emberhez és – ha léteznek ilyenek valahol a világegyetemben – a hozzá hasonló, anyaghoz kapcsolt értelmes lényekhez, aminek következtében az erős elv alapján létezésünk tényéből kiindulva megbecsülhetjük annak hozzávetőleges nagyságrendjét. Ugyanakkor az is világos, hogy ezzel még nem fogunk magyarázatot kapni arra, hogy ezen állandó értéke a valóságos kozmoszban miért esik bele ebbe a megbecsült nagyságrendbe, s így a kozmosz miért alkalmas az emberi életre.

Hasonlóképpen: a mai kozmológiában nagy szerepe van a kozmológiai állandónak, mely ugyancsak mértékegység nélküli szám. Ez a szám elvben a mínusz 1 és plusz 1 értékek közé bárhová eshet, ám ha tényleges értéke nem volna kifejezetten közel a nulla értékéhez, a kozmosz sehol sem tartalmazna olyan régiót, mely alkalmas az emberi életre, s így az ember létezésére alkalmatlan volna. Így az erős elvet alkalmazva minden megfigyelés nélkül, pusztán az emberiség létezéséből kiindulva kiszámítható, hogy a kozmológiai állandónak néhány ezred vagy tízezer eltéréssel a nullához kell közel esnie, ám ezzel arra még semmiképpen sem fogunk választ kapni, hogy a valóságos kozmoszt, amelyben mi magunk is élünk, miért ez az érték jellemzi.¹²

A természettudományos ész, a természettudományos gondolkodást zavarja az a tény, hogy nem tud válaszolni az ilyen kérdésekre, s ezért jelent meg a természettudományon belül az antropikus elv problémaköre. A gravitációs és a kozmológiai állandó, továbbá más hasonló, itt ismertetésre nem kerülő természeti számok vizsgálata azt mutatja: egyáltalán nem triviális, hogy a világegyetem alkalmas az emberi életre, hanem a természeti számok igen speciális értékeire van szükség ehhez. S mivel a természettudomány nem tudja megmagyarázni, hogy e számok konkrét értéke a valóságos kozmoszban miért esik egybe ezekkel az emberi életre alkalmas kozmoszhoz szükséges speciális értékekkel, zavarba kerül.

Csakhogypén ez az a pont, ahol a természettudomány és a metafizika összekeveredik. A természettudomány zavara ugyanis abból a föltételezésből ered, hogy feladatának tekinti egy ilyen magyarázat kidolgozását. Ez a föltevés pedig abból a másik megfontolásból ered, hogy ha ezek az előbbi természeti számok levezethetővé válnának az általános természeti törvényekből, a probléma megoldódna, s teljes értékű választ kapnánk a tanulmányunk elején az *antropikus kérdésként* megjelölt, és tipikusan metafizikai-ként jellemzett kérdésre. Ha pedig a természettudomány valóban képes – akár csak elvben is – megválaszolni ezt a kérdést, akkor annak mégiscsak természettudományos és nem metafizikai kérdésnek kell lennie.

Tévedtünk talán? Vagy a természettudomány téved?

A dolog kulcsa a természeti törvények és a természeti számok (természeti „állandók”) viszonyában rejlik. Az elmúlt száz év fizikája és kozmológiája alapján úgy tűnik, hogy az emberi életre alkalmas világegyetemhez nem elégségesek a természeti törvények: azok mellett egyes természeti számok speciális értékére is szükség van. A természettudomány szokásos föltevétele szerint, ha a természeti törvényekből levezethető valami, az elnyeri végső magyarázatát, s további kérdések nem tehetők már föl. Így ha csupán a ter-

¹² Vö. pl. L. ABBOTT: „The Mystery of the Cosmological Constant”. *Scientific American*, 1991. 78. o.

mészeti törvények alapján levezethető volna az emberi életre alkalmas kozmosz, az antropikus kérdés a természettudomány belső logikája szerint kielégítő választ kapna, s megoldódna az itt jelentkező talány. Ám a mai természettudomány számára itt vannak ezek a speciális értékek, melyeket mindmáig nem tud levezetni, s ezért egyelőre a természeti törvények elégtelennek tűnnek az emberi életre alkalmas kozmosz miértjének megválaszolásához.

De vajon valóban megválaszolható-e az antropikus kérdés a természeti törvények alapján? Ha a kozmosz alkalmassága az emberi életre csak a természeti törvényektől függene, illetve ha a természeti számok értékétől bár függene ugyan, de ezen utóbbiak levezethetőek és megmagyarázhatóak volnának a természeti törvények által, akkor a természeti törvények valóban választ jelentenének-e az antropikus kérdésre? Igaza van-e a természettudománynak, amikor a természeti számok speciális értékének levezetésére törekedve úgy véli, hogy amennyiben ez sikerülne neki, az erős antropikus elv értelmét veszítené, s az a rejtély, hogy a kozmosz miért alkalmas az emberi életre, megoldódna? Óhatatlanul is Wittgenstein elmés észrevétele jut itt eszünkbe:

„Az egész modern világszemlélet alapja az az illúzió, hogy az úgynevezett természettörvények természeti jelenségek magyarázatai. Úgy állnak meg a természettörvényeknél, mint valami érinthetetlenél, mint ahogyan a régiek álltak meg az Istennél és a Sorsnál. És mind a modernnek, mind a régieknek igazuk is van, meg nem is. A régiek annyiban mégis világosabban láttak, hogy elismertek egy világos határt, míg az új rendszerek esetében szükségszerűen tűnik úgy, mintha minden meg lenne magyarázva.”¹³

De idézhetjük az egészen más filozófiai tradícióhoz tartozó Husserlt és Lotze-t is:

„A természettudományok nem fejtették meg az aktuális valóságot, a valóságot, melyben benne élünk, tevékenykedünk és létezünk, egyetlen egy pontos sem. Az az általánossá vált meggyőződés, hogy funkciójuk szerint ezt teljesíteniük kell, csak még nem jutottak elég messzire, az a vélemény, hogy a tudományok ezt – elvileg – teljesíteni tudnák, azok számára, akik alaposabban utánajártak a dolognak, babonának bizonyult. ... Lotze-val szólva: »Ha kiszámítjuk a világ folyását, az nem jelenti, hogy valóban értjük is azt.«”¹⁴

Ha végiggondoljuk az előbbieket, világossá válhat, hogy itt nem egyszerűen a természettudományos magyarázatról, annak valós vagy vélt hiányairól, hanem három a priori lehetséges természetontológia viszonyáról van szó:

- A) A kozmosz alkalmassága az emberi életre csak a természeti törvényektől függ és független a természeti számok (állandók) értékétől. (Előbbi szemléltető példánkat használva egy ilyen világnak a mindenütt fehér méterrúd felelne meg. Látuk: a természettudomány sokáig abban a hitben élt, hogy ez az eset áll fenn, s az antropikus problematika azért jelent meg a számára, mert kiderült: mégsem így van.)

¹³ WITTGENSTEIN: *Logikai-filozófiai értekezés*, 6371–6372. pontok. (Pl. in: Wittgenstein: i. m., Budapest: Akadémiai Kiadó 1989, 86. o.

¹⁴ E. HUSSERL: „A filozófia mint szigorú tudomány”. In: Husserl, *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Gondolat 1972. 184. o.

- B) A kozmosz alkalmassága az emberi életre a természeti törvényektől és a természeti számoktól egyaránt függ, de ezen utóbbiak értéke levezethető az előbbiekből, s így végeredményben a természeti törvények alapján minden levezethető. (Ma nem ez a helyzet, de a természettudósok abban reménykednek, hogy egyszer majd eljuthatnak ide.)
- C) A kozmosz alkalmassága az emberi életre a természeti törvényektől és a természeti számoktól egyaránt függ, s a természeti számok nem vezethetők le a természeti törvényekből. Ezért a természeti törvények önmagukban nem elégségesek a kozmosz emberi életre való alkalmasságának természettudományos megmagyarázására. (Ez a tudomány jelenlegi állapota.)

Könnyű belátni, hogy bármely lehetőség is teljesülne, a természettudomány egyik esetben sem adhatna valódi választ az antropikus kérdésre. Ugyanis az antropikus kérdés nem csupán a természeti állandókra, hanem a természeti törvényekre is vonatkozik. Így az A) esetben a következő kérdéssel szembesülnénk: *miért pont olyanok a természet törvényei, hogy azok összjátéka (a természeti állandók konkrét értékétől függetlenül is) emberi életre alkalmas kozmoszhoz vezet?* Az a kérdés, hogy a világegyetemben pl. miért érvényesek Albert Einstein relativitáselméletének összfüggései, nem sokban különbözik attól a kérdéstől, hogy a mértékegység nélküli gravitációs állandó, vagy a kozmológiai állandó értéke miért pont az emberi életfeltételek biztosításához szükséges értéktartományba esik. Valójában a természettudomány csupán megállapíthatja a természeti törvényeket, s ezek egy részét levezetheti eredendőbb és általánosabb törvényekből, de arra, hogy a legáltalánosabb és legerendőbb természeti törvények miért érvényesek egyáltalán, sohasem adhat választ, mert az ezekre vonatkozó kérdés logikailag és fogalmilag kívül esik a természettudományon.

A B) esetben ugyancsak megmaradna az előbbi, a természettörvények összjátékára irányuló kérdés, de az kiegészülne azzal a konkrét részkérdéssel, hogy *ez az összjáték miért pont olyan, hogy a természeti számoknak az emberi életre alkalmas kozmoszhoz szükségesek speciális értékei következnek belőlük?* Így azok a természettudósok és filozófusok, akik a jelenlegi, a C) esetben leírt állapothoz rendelik az antropikus kérdést és az erős antropikus elvet, s úgy próbálják meg kiküszöbölni ezen utóbbit, hogy a C)-ből a természeti számok levezetésére törekedve a B) állapotba szeretnének áttérni, kétszeresen is tévednek. Egyrészt itt nem megismerésbeli, hanem ontológiai kérdéstről van szó: ha a világ olyan, mint a C)-ben leírt ontológia, akkor az emberi vonatkozású – azaz „antropikus” – számértékek levezetésének hiánya nem a természettudományos megismerés hiányossága, hanem éppenséggel a kozmoszt leíró helyes állapot. Ha pedig történetesen kiderülne, hogy a világot mégiscsak a C) ontológia jellemzi, s ennek megfelelően előbb vagy utóbb megszületnének a hiányzó levezetések, ez egyáltalában *nem érintené* az antropikus kérdést és az erős antropikus elvet mint az antropikus elvre adható válaszok alapsémáját: azok nem természettudományhoz, hanem a metafizikához tartoznak és az előbbieket szellemében továbbra is érvényben maradnának.

Azt, hogy a természeti törvények – a természeti állandókkal vagy azoktól függetlenül – *miképpen* hoznak létre emberi életre alkalmas kozmoszt, a természettudomány föl tárhatja és leírhatja. Mi több, mindennek a vizsgálata kifejezetten a *természettudomány* feladata. Ám arra, hogy a végső természeti törvények miért olyanok, amilynek, s így *miért* éppen a mi kozmoszunk következik belőlük, sohasem adhat választ a természettudomány, mert ez „fizikán túli” – *metafizikai* – kérdés. Ezért igazuk van az erős antropikus

elv azon kritikusaiknak, akik azt mint természettudományos magyarázatot elutasítják és kizárják a természettudományból. *Azok viszont súlyosan tévednek, akik úgy vélik, hogy az erős antropikus elv mint az antropikus kérdésre adható metafizikai válaszok alapformája a természettudomány újabb elméletei alapján bármikor is elveszthetné aktualitását.* E nézet valójában a metafizika és a klasszikus görög értelemben vett fizika (azaz a mai természettudomány) összemosásán alapul, mely a természeti konstansokkal szemben az eredendő természeti törvények esetében nem engedi meg a további kérdezést, hanem azokat hamisan további magyarázatot nem igénylő, önmagában elégséges adottságoknak tekinti, s így abba a hamis illúzióba ringatja magát, hogy képes végső magyarázatot adni a kozmosz épp-így-létére.

4. ANTROPIKUS ÉRTÉKEK ÉS TULAJDONSÁGOK A KOZMOSZBAN

Az antropikus kozmológiai elv kapcsán elsősorban speciális természeti számokról szoktak beszélni. Mi csak két ilyen említettünk meg, ám gyakran ötven-hatvan ilyen is föl szoktak sorolni. Ez azonban részben „csalás”, mely abból ered, hogy az antropikus elv híveit gyakran ugyancsak az előbb bírált téves szemléletmód jellemzi. Konkrétan: ők is többnyire úgy gondolják, hogy az ilyen speciális számok mennyisége és levezethetetlensége alapozza meg az antropikus elvet, s ezért arra törekcsenek, hogy minél több ilyen fölsorolást nyújtsanak. Valójában azonban e számok egy része a többiből levezethető, s vita van a tekintetben, hogy hány valóban független ilyen szám létezik. Arra ugyanakkor kevésbé szoktak odafigyelni, hogy az ilyen speciális, emberi vonatkozású – azaz antropikus – természeti számértékek mellett antropikus tulajdonságok is jellemzik a kozmoszt. Mivel ezek igen kifejezők, a következőkben egy ilyenre is fogunk rámutatni.

Előtte azonban két rövid kitérőt kell tennünk. Az olvasó ugyanis rögtön fölvetheti a következő kérdést: a Csomolungma magassága 8848 méter. Ez ugyancsak természeti számérték, s ha a Föld átmérőjéhez mérjük, mint arány ez is függetlenné tehető a mértékegységektől. Mégsem akarja senki sem levezetni ezt a számértéket. Kell, hogy e csúcshoz pontos magassága legyen, s nincs értelme azon töprengeni, hogy az miért annyi, amennyi. De vajon nem mondhatjuk-e ugyanezt a kozmológiai állandóra is? A kozmológiai állandónak kell, hogy egy konkrét értéke legyen, s az éppen a nullához esik közel. Mi van ebben különös?

A válasz erre az ellenvetésre az, hogy itt nem önmagában a nullához közeli érték a különös, hanem az, hogy csak ilyen érték esetén létezhetnek anyaghoz kötött értelmes lények a kozmoszban. Azaz itt két egymástól független adattal állunk szemben:

- i) csak a kozmológiai állandó nullához közeli értéke esetén élhetnek az emberhez hasonló lények a világegyetemben;
- ii) a valóságos kozmoszban a kozmológiai állandó értéke a nulla értékhez közel esik.

Mivel i) és ii) egymástól független, a kettőnek nem kellene egyszerre teljesülnie, illetve az i) és az ii) szerinti értéknek nem kellene egybeesnie. Igazából tehát a kozmológiai állandó esetében arról van szó, hogy a kozmológiai állandó nullához közeli értéke antropikusan kitüntetett ugyanezen állandó minden más lehetséges értékével szemben, s a valóságos kozmoszban ez az érték éppen ezzel a kitüntetett értékkel esik egybe. Mint-

ha a valóságos kozmosz kozmológiai állandójának értéke ehhez a kitüntetett, antropikus értékhez volna „hangolva”!

A másik kitérőnk az antropikus szó jelentésére vonatozik. „Antropikus”: ez azt jelenti, hogy az emberre utaló, az emberre vonatkozó. Ugyanakkor már többször hangsúlyoztuk, hogy itt nem egyszerűen az emberről, hanem olyan anyaghoz kötött – azaz testi jellegű – értelmes lényekről van szó, melyek képesek a világegyetemet megfigyelni és a kozmoszról gondolkodni. Az „antropikus” jelző használata ennek ellenére mégis jogosult, mert egyrészt az ember az ilyen típusú élet jellegzetes képviselője, másrészt az általunk tapasztalt és megfigyelt világban jelenleg csak egy ilyen jellegű életről, az emberről tudunk.

E kitérők után pedig most forduljunk az emberi élet számára oly fontos víz felé. Komoly tudományos érvek vannak amellett, hogy anyaghoz kötött értelmes élet csak szénalapú élet lehet¹⁵, s ez elképzelhetetlen a víz nélkül. Mármint a víznek mint folyadéknak számos olyan tulajdonsága van, mely semmilyen más folyadék esetében nem áll fenn. Ezért a víz egy fölöttébb különös és különleges folyadék a világegyetemben. Ebben azonban még semmi antropikusnak sem kellene lennie, hiszen elképzelhető volna, hogy a víz nem ezen különleges tulajdonságai miatt fontos az élethez, hanem olyan más sajátosságai miatt, amellyel más folyadékok is rendelkeznek. Ha azonban kiszámítjuk, illetve megvizsgáljuk, hogy a víz miért nélkülözhetetlen a szénalapú élet számára, azt fogjuk találni, hogy valójában pontosan azon tulajdonságai miatt, amelyekben minden más folyadéktól különbözik.¹⁶ Így például a víz az egyetlen folyadék, melynek térfogata a fagypontra átmenetileg megnövekszik. (Ezért kell pl. fagypontra vízteleníteni a vízvezetékeket.) E tulajdonságnak látszólag semmi emberi vonatkozása sincs. Ám ha jobban megvizsgáljuk a dolgot, arra a következtetésre jutunk, hogy ha nem így lenne, a jég lesüllyedne a tengerfenékre, melynek következtében a tenger alulról fölfelé fagyna be, s így a Földön kezdetben, még az élet kialakulása előtt valamennyi víz jéggé vált volna, megakadályozva az élet kialakulását.¹⁷ Azaz a megfagyott víz azon furcsa tulajdonsága, hogy kezdetben növekszik térfogata, mégiscsak antropikus tulajdonság.

5. AZ ANTROPIKUS ÉRTÉKEK ÉS TULAJDONSÁGOK METAFIZIKAI ÉS TEOLÓGIAI VONATKOZÁSA

Az előbbieken láttuk, hogy abból, hogy mi emberek itt vagyunk és megfigyeljük a kozmoszt, egyáltalában nem következik a természeti számok antropikus hangoltsága, mint amiképpen a víz antropikus jellege sem. Az általunk A) ontológiának jelzett lehetőségnek megfelelően a világ lehetne olyan, hogy benne a természeti törvények minden antropikus számérték és tulajdonság nélkül, önmagukban biztosítják az anyaghoz kötött értelmes életnek kozmikus lehetőségfeltételeit. Így elképzelhetünk egy olyan kozmoszt, melyben a kozmológiai állandó, a gravitációs konstans és minden más természeti állandó bármely értékére

¹⁵ Vö: N. W. SIDGWICK: *The Chemical Element and Their Compounds*, I. Oxford: Clarendon Press, 1950. 490–550. o.

¹⁶ Vö. A. N. NEEDHAM: *The Uniqueness of Biological Materials*. New York: Pergamon Press, 1965. 9–23.o., T. A. BOYD, „The Wonder of Water.” *Chemistry*, Vol. 7. No. 6. (1974/6) 6–8. o., I. J. SCHAAD, M.–J. JOESTEN: *Hydrogen Bonding*. New York: Dekker 1977.

¹⁷ Erre elsőként I. J. Henderson hívta föl a figyelmet még 1913-ban. Vö: HENDERSON: *The Fitness of the Environment*. (Reprint.) Gloucester (Massachusetts), Peter Smith 1970.

teljesülnek az emberi létezés föltételei, s a priori lehetséges volna olyan kozmosz is, amelyben a víz előbb jelzett tulajdonságai nem különlegesek, hanem minden folyadékra jellemzőek. Descartes természetfilozófiája Isten tökéletességéből és mindenhatóságából kiindulva egy ilyen, antropikus sajátosságok nélküli kozmoszt rajzol elénk, melyben a természeti törvények mint Isten bölcsességének és előrelátásának hordozói és megtestesítői, önmagukban képesek arra, hogy a káoszból az emberi életre alkalmas, rendezett világot hozzanak létre. Descartes kozmosza ezért értelmesen tervezett kozmosz annak ellenére is, hogy a természeti törvények maguk hozzák létre rendjét és ennek részeként az életre való alkalmasságát: Descartes-nál a tervezet a teremtés aktusához rendelődik, azaz a természeti törvények, az anyag és a mozgás isteni fogantatásának pillanatára megy vissza.¹⁸

Ezért tévednek azok, akik az antropikusan hangolt természeti számokat valamiféle új istenérvként próbálják meg fölhasználni a kozmosz isteni tervezettségével. Igazából az általunk A)-val jelzett ontológia – s Descartes természetfilozófiája is ide tartozik – már önmagában egy tökéletes, s ugyanakkor az emberi élet számára kedvező kozmikus tervezetre utal, melynek keretében az *antropikus kérdés egy transzcendens tervezőre* hivatkozva megválaszolható. Eszerint a természeti törvények azért hoznak létre az értelmes élet számára alkalmas kozmoszt, mert egy értelmes lény ilyen szándékkal tervezete és teremtette meg azokat. Ez a filozófia- és teológiatörténet klasszikus tervezettség-argumentuma, melynek alkalmazása nem igényel antropikus természeti számokat, antropikus értékeket.

De tévednek azok is, akik materialista-ateista vitapartnereikhez hasonlóan az antropikus számértékekben és tulajdonságokban elsősorban azért látnak az isteni teremtés és beavatkozás mellett szóló evidenciákat, mert azok a természeti törvényekből levezethetetlenek, s így megmagyarázhatatlanok. Akik így gondolkodnak, azok szcientista-ateista társaikhoz hasonlóan úgy vélik, hogy a természeti törvényekből következő levezethetőség és magyarázat Isten szerepének és a teremtés lehetőségének korlátozását jelenti, s ezért érvelnek szenvedélyesen e levezethetőség ellen. Mint láttuk azonban, valójában az A) ontológia – s így a karteziánus természetfilozófia – esetében éppen a természeti törvényeknek ez a magyarázathoz elégséges jellege jelenik meg hangsúlyos kiindulópontként a kozmosz tervezett és teremtett voltára vonatkozó gondolatmenetben, s ennek során nincs szükség levezethetetlen antropikus számokra. *Akik az antropikus számértékek és tulajdonságok teológiai jelentőségét abban látják, hogy azokra a természeti törvények segítségével nem lehet magyarázatot adni, valójában a „hiányok”, a „rések”, a „fehér foltok” istenének foglyai, s fogalmilag tekintve ugyanazon a téves elméleti alapon állnak, mint ateista vitapartnereik, akik szerint a hiányok, a rések kitöltése a természeti törvények segítségével kizorítja a világegyetemből Istent, s megcáfolja a vallásos világfölfogást.*

Az antropikus értékek és tulajdonságok valójában nem a tervezettség és a Tervező-Teremtő melletti érveket erősítik – ezek az érvek nélkülük is elég erősek –, hanem a tervezet és a teremtés mikéntjével kapcsolatosan indukálnak olyan kérdéseket, melyek nélkülük nem vetődnének föl.

Így, ha a keresztény teológia kontextusában vizsgáljuk a kozmosz antropikus jegyeit, abba a kérdésbe ütközünk bele, hogy a Teremtő vajon miért ezt a kimért formát választotta az ember létezéséhez szükséges kozmikus föltételek biztosítására? Miért csak a kozmológiai állandó vagy a gravitációs konstans igen speciális értékeire adta meg a koz-

¹⁸ Pl.: DESCARTES: *Értekezés a módszeről*. (szerk.: Boros Gábor) Budapest: IKON Kiadó 1992. 56. o.

mosznak azt a lehetőséget, hogy az emberi élet hordozására alkalmas legyen? Hiszen az antropikusan hangolt kozmosz – legyen az akár a föntiekben B)-vel vagy C)-vel jelzett ontológia szerint antropikus – igazából az ember szempontjából igen bizonytalan kozmosznak tűnik, hiszen ha a kozmológiai állandó vagy a dimenzió nélküli gravitációs konstans értéke némileg más lenne benne mint most, már nem volna alkalmasa az életre, s mi magunk nem lehetnénk itt. Ezzel szemben a kartézianus kozmosz, mely ezen állandók értékétől függetlenül – azaz azok bármely értékére –, egyszerűen a természeti törvények működése révén biztosítja az élet föltételeit, az emberi élethez szükséges kozmikus környezet sokkal bölcsebben, mélyebben és biztonságosabban megvalósításának tűnik. A gondviselés fogalmát használva: szemben az antropikusan hangolt konstansokkal jellemzett kozmosszal, melynek az emberi életre való alkalmassága igen kiszámított, a gondviselés szempontjából az ilyen hangoltságok nélküli, csupán a természeti törvények révén biztosított emberi létföltételek jobbnak tűnnek, s tökéletesebb gondviselésre utalnak. *Kellően elmélyült megközelítésben* tehát a kozmosz antropikus vonásai a keresztény teológia számára nem egyszerűen újabb istenérveket jelentenek, hanem éppen ellenkezőleg, egyfajta választ igénylő bizonytalanságot keltenek.

Az antropikus számértékek és tulajdonságok kapcsán a tulajdonképpeni kérdés tehát az, hogy a Teremtő miért a B) vagy a C) ontológiát választotta, amikor az önmagában egyszerűbbnek és tökéletesebbnek tűnő A) ontológia is rendelkezésére állt. Métérrúd-hasonlatunkkal szemléletesebbé téve ezt a sokak számára talán elvontnak tűnő kérdést: vajon miért úgy teremtette Isten a világot, hogy a rúdnak csak egy elenyésző, pár milliméteres szakasza hordja az ember számára kedvező fehér színt, míg a többi része fekete? Miért nem öltöztette az egész rudat az ember számára kedvező fehér színbe?

Mivel a keresztény hit szerint Isten mindenható, a keresztény teológia kontextusában erre a kérdésre semmiképpen sem válaszolhatunk azzal, hogy Isten csak ilyen kimért formában, antropikus jegyek útján, speciális antropikus számértékek és tulajdonságok beállításával volt képes az értelmes anyagi élet kozmikus föltételeit biztosítani. Bár a speciális antropikus értékek és tulajdonságok első közelítésben a Teremtő lehetőségeinek korlátozott voltára utalnak, ez a keresztény teológia kontextusában nyilvánvalóan elfogadhatatlan. Ezért azok a teológusok, akik az antropikus értékek kapcsán oly módon érvelnek Isten mellett, hogy azokat közvetlenül Isten beszabályozó, „hangoló” tevékenységére vezetik vissza, hibát követnek el, hiszen ezáltal öntudatlanul is Isten mindenhatóságát korlátozzák.

Az antropikus számok tekintetében a kérdés valójában ontológiai kérdés A keresztény Teremtőnek semmiféle körülmények között sem kellett semmit sem beszabályoznia: mint mindenható Teremtő, bármit és bárhogyan megteremthetett. S ha a mai tudomány szerint a kozmosz antropikus értékeket tartalmaz, azaz benne az anyaghoz kötött értelmes élethez szükséges föltételek csak nagyon speciális értékekre – „éppen hogy csak” – teljesülnek, a kérdés az, hogy a Teremtő az egyszerűbb és tökéletesebb A) típusú ontológia lehetősége ellenére miért mégis egy ilyen antropikusan hangolt világot választott? Erre a kérdésre pedig egy mindenható Teremtőt föltételezve csak azzal válaszolhatunk, hogy a teremtés szövetébe *tudatosan* és *eltervezett módon* szötte bele ezeket az emberi vonatkozásokat, hogy a kozmosz felé forduló, azt megismerő ember szembe-süljön ezekkel. Ebben az értelmezésben mintegy jelek ezek, melyek arra utalnak, hogy a látszólag személytelen és rideg kozmosz – a végtelen tér elrémisztő örök hallgatásával¹⁹

¹⁹ Vö. BLAISE PASCAL: *Gondolatok*. Budapest: Gondolat Kiadó 1983. 108. o. (206. gondolat).

– valamiképpen mégiscsak vonatkozásban van emberi létezésünkkel, s mi magunk többek vagyunk, mint a kozmosz esetleges, minden jelentőség nélküli adalékai.

Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy az antropikus jegyek talányára adott ezen válasz csupán a véges ember válasza, csupán az antropikus jegyek emberi értelmezése, mely egyáltalában nem oldja föl az itt jelentkező végső metafizikai talányt. Ugyanis Isten a világot teremthette volna földközéppontúként is, s ezen esetben a kozmosz és az ember lényegi relációja, illetve az ember kitüntetett volta szembetűnő módon jelenne meg számunkra a kozmosz emberre vonatkozó – középpontjában az ember lakhelyét hordozó – geometriai elrendezésében. Az emberi vonatkozású, az emberre irányuló kozmosz legkézenfekvőbb megvalósítása e földközéppontú kozmosz lett volna. S így óhatatlanul fölvetődik a kérdés, hogy ha a teremtés nem egy ilyen nyilvánvalóan emberi vonatkozású kozmoszt hozott létre, s így a fizika oldaláról megvonta azt a biztonságot és stabilitást az embertől, amelyet egy ilyen világrend a fizika oldaláról adhatott volna számára (s adott is, amíg meg volt arról győződve, hogy a világ ilyen), akkor vajon milyen szándék és funkció magyarázza a jobbára csak matematikailag felderíthető emberi vonatkozások jelenlétét? Ha nem részesültünk a föld- (és ezáltal ember-) középpontúan antropikus kozmosz ajándékában, akkor vajon mi az értelme annak, hogy a kozmosz ilyen nehezen fölismerhető – csupán elvont-matematikai számításokkal földelelhetően – mégiscsak hordoz emberi vonatkozásokat? A Teremtő és a teremtés az antropikus értékekkel és tulajdonságokkal csak titokzatosabbá és rejtélyesebbé válik számunkra.

Ugyanakkor filozófiailag nem volnánk következetesek és őszinték, ha elhallgatnánk, hogy az antropikus hangoltságok metafizikai értelmezése lehetséges a keresztény teológiától eltérő kontextusban is.

Igy az a tény, hogy a kozmosz csak igen speciális számértékek esetén biztosítja az emberi létezés feltételeit, metafizikailag magyarázható volna azzal is, hogy a teremtés valójában nem teremtés, hanem csupán a *platóni* értelemben vett *alkotás* volt: a matéria és a matematika behatárolta az alkotó lehetőségeit, s a lehetséges világok sokaságából csupán egy vékony jégréteghez hasonló, speciális számértékekhez kötődő szeletet hagyott meg az emberi élet szempontjából kedvező kozmosz megalkotására. (Mint már utaltunk rá, azok a megközelítések, amelyek az antropikus értékek kapcsán Istenre mint ezen értékek beállítójára hivatkozik, gyakorlatilag erre a platóni alkotó fogalmával jellemzett szintre fokozzák le a keresztény Teremtő fogalmát.)

Persze a keresztény kultúrkörben igen furcsa és ellenérzést keltő egy ilyen, a teremtést valójában csak alkotásnak tekintő gondolat, ám filozófiai-metafizikai plauzibilitását ennek ellenére sem tagadhatjuk. S ez igaz egy további, számunkra még megrázóbb, még idegenebb lehetőségre is: a korai kereszténység nagy ellenfelét, a *gnoszticizmust* föllevenítő interpretációra. Ha őszintén szembenézünk az antropikusan hangolt számértékkel, akkor látnunk kell: a dolog negatív oldala felől tekintve ezek azt is jelentik, hogy a lehetséges értékek tartományának döntő része sötét, kaotikus, értelmetlen világokhoz tartozik. S amíg az antropikus értékek megvalósulása a létező kozmoszban a világosság, a fény és az értelem felülkerekedését tanúsíthatják, e tartomány vékony, kimért volta a sötét oldal saját jogán fennálló, szuverén erejére utalhat. *A hangoltságok e kontextusban úgy jelennek meg, mint a világosság küzdelmének és fölülkerekedésének jelei és emlékei a sötétség nem realizálódott, de eredetileg nagy lehetőségekkel bíró tartományai fölött.*

Az antropikus probléma és a tudomány által föltárt antropikus számértékek és tulajdonságok tehát paradox jellegűek, s nem feltétlenül mutatnak a keresztény teremtés irányába. Ezen azonban nem kell csodálkoznunk, hiszen ez szükségképpen következik a dolog természetéből: ha a tudomány mint tudomány valamely hitirányban perdöntő lehetne, paradox módon éppen azt szüntetné meg, ami a hit lényege. Ugyanakkor számunkra mégiscsak ez a keresztény teológiai tan jelenik meg az értelmezés legmegfelelőbb horizontjaként, melyben ezek a számértékek és tulajdonságok nem csupán értelmezhetőek, hanem reményt is nyújtanak arra, hogy a közvetlenül, geometriai formájában emberi vonatkozású földközéppontú kozmoszkép összeomlása után a kozmosz mégiscsak hordoz emberi vonatkozásokat.

Láttuk ugyanakkor azt is, hogy a teremtésre és a Teremtőre irányuló jellegzetesen emberi kérdést a kozmoszban ma föllelhető antropikus jegyek nem világosabbá, hanem titokzatosabbá, rejtélyesebbé teszik. S talán erre gondolva juthatunk legközelebb az antropikus számértékek és tulajdonságok igazi metafizikai és teológiai jelentőségének megértéséhez. Ha a kozmoszban valóban vannak ilyenek – s a mai tudomány szerint vannak –, akkor létezésünk és a világegyetem létezése még titokzatosabbnak, megrázóbbnak tűnik föl előttünk, s ez a titokzatosság mint létezésünk és a világegyetem létezésének misztériuma a logikai érveknél kifejezőbben *utal* a fizikán túli transzcendensre.

JERUZSÁLEMI
SZENT KÜRILLOSZ
ÖSSZES MŰVEI

MEGJELENT AZ ÓKERESZTÉNY ÍRÓK SOROZAT 19. KÖTETE

Jeruzsálemi Szent Kürillosz Összes Művei

A 4. században Jeruzsálem már a keresztény zarándokok kedvelt úticélja volt. A város püspöke, a konstantini fordulat idején született Kürillosz emiatt „nemzetközi” hallgatóság előtt tarthatta katekéziseit a Szent Sír-bazilikában. Előadásai talán azért is voltak rendkívül népszerűek a zarándokok körében, mert a legmélyebb hittitkokról is érthetően beszélt. Írásba foglalt és jelen kötetünkben közölt katekézisei kimutatható hatással voltak a későbbi egyházatyák gondolkodására.

400 oldal
3200 Ft

DR. PERENDY LÁSZÓ
sorozatszerkesztő

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>

Ad anniversarium quadragesimum operis „Enchiridion Liturgicum”

*Radó Polikárp, a liturgia tudósa**

Ünnepi alkalomhoz érkezünk el ebben az évben. A liturgia nagy magyar tudósának kiemelkedő műve, az *Enchiridion Liturgicum* 2. kiadása 40 éve jelent meg. Nem mulasztjuk el ezt az évfordulót, hiszen éppen Radó Polikárp bencés professzor esetében mindig, mindennel elkéstünk és elkésünk.

Amikor elmúlt hetvenöt éves, nem érthette meg, hogy a nagy tudósokhoz méltóan, a tiszteletére kiadott Emlékkönyvet kézbe vehette volna. Ugyanis ez csak egy évvel később jelent meg, amikor ő már az örök hazába költözött. De azt sem tudom biztosan, hogy születésének 100. évfordulója alkalmából tartottak-e külön megemlékezést tudományos munkásságáról.

I. ÉLETRAJZI ADATAI

Sopronban 1899. március 11-én született. Középfiskolai tanulmányait a soproni bencés gimnáziumban végezte. 1915-ben kérte felvételét Pannonhalmára. Az érettségi és a noviciátus után Innsbruckban folytatta tanulmányait. 1922-ben szentelték pappá, és a győrszentiváni plébániára került káplánnak és hitoktatónak. 1924-ben Innsbruckban a gallikán miseliturgia témaköréből doktorált. A Pannonhalmi Hittudományi Főiskolán a szentírásstudományok tanára, és közben egy évig a Biblikus Intézetben tanulhatott Rómában (1933-ig). Ekkor még biblikus érdeklődése miatt ebben a témakörben jelentek meg¹ írásai.

Plébános Ménfőcsanakon (1933–35), a győri bencés gimnáziumban hittanár (1935–37), majd ugyanezt a munkát folytatta a budapesti bencés gimnáziumban (1937–45). Ebben az időszakban mélyült el a liturgia történetében. Első kiemelkedő liturgikus témájú könyvét Kühár Flórisssal együtt készítették el² Bíró Lucián bencés rendtársa kérésére. Csak egy részletes kutatás tárná fel, hogyan lett egyre inkább a liturgia elmélyült kutatója. Ebben kétségtelenül szerepet játszott *A keresztény remekírók* sorozatának kiadása, amit Kühár Flórisssal készítettek. Radó fordította a *Vértanúság emlékei* és *Az egyházatyák szent-*

* 2002. novemberében a Magyar Egyházzenei Társaság szervezésében tartott tudományos napon elhangzott előadás szerkesztett és módosított változata.

¹ *A kereszténység szent könyvei*. I. Öszösvetség. Bp. 1928 (Szent István könyvek 59–61); II. Újszövetség. Bp. 1929. (Szent István könyvek 64–65); 87 címszó a *Katolikus Lexikonban* (1930).

² *Liturgikus Lexikon*, Komárom 1933.

beszédei X–XV. köteteket. 1941. szeptember 6-án készítették el a végső tervet. Ilyen témák szerepeltek: Az ókeresztény liturgia emlékei (imádságok gyűjteménye); Az ókeresztény költészet gyöngyei; Hitvédők, illetve Nagy nevelők (két-két kötetben); Nisszai Szent Gergely; Jeruzsálemi Szent Cirill; Az Eucharisztia; A bűnbánat. A sorozatot 30 kötetre tervezték, de a teljes sorozat nem készült el. Ezekkel a témákkal hosszabb-rövidebb cikkekben számos alkalommal foglalkozott.

Kétéves tanulmányi szabadságot kapott rendjétől, hogy a Nemzeti Múzeum megbízásából az akkori Magyarország 116 könyvtárában felkutathassa a liturgikus kódexeket. Csak a misszálékat tartalmazó kódexek jegyzékét tudta kiadni 1947-ben, a teljes anyag kiadására Mezey László segítségével csak 1973-ban került sor. 1944-ben lett a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának magántanára, majd két évvel később intézeti tanár, és a II. dogmatikai tanszéken a lelkipápszorkodástan és a liturgia professzora 1972-ig.

Időközben megjelent jelentős műve, az Enchiridion Liturgicum, amely még inkább növelte tudományos tekintélyét. Ezért is kapott a Zsinatra a Subcommissio VII. De lingua latina csoportba consultori meghívást. A Pannonhalmi Levéltárban³ megtalálhatók azok a zsinati anyagok, amelyekkel dolgozott római tartózkodása alatt. Nyugdíjas éveit Pannonhalmán élte. 1971-ben Bécsben búcsúelőadást tartott *Umfang und Probleme der gegenwärtigen Liturgiewissenschaft*⁴, majd 1973-ban megjelent utolsó könyve⁵. 1974. november 21-én halt meg és a pannonhalmi Nagyboldogasszony-kápolnában helyezték örök nyugalomra.

II. AZ ENCHIRIDION LITURGICUM

*Régi és új a liturgia világából*⁶ című emlékkönyvben Sólumos Szilveszter, Radó professzor irodalmi munkásságát 83 különböző írásműben állapította meg. Ebben a felsorolásban a 67. sorszámot viseli az Enchiridion Liturgicum⁷ (EL), legjelentősebb műve.

1. Az I. kiadás története

A Pannonhalmi Levéltárban őrzik a mű kéziratát⁸. Érdekessége, hogy a talán 200 lapos nagyalakú, kézírásos munkát magántanárként kezdte írni. Az oldalak külső 3–4 cm-es margóján dátummal ellátva szerepelnek megjegyzései, kutatásainak eredményei stb.

Legányi Norbert pannonhalmi főapát így indokolta a mű kiadását: „*Decursu annorum elapsorum toto orbe terrarum speciali modo clerici laicique studio incumbebant s. liturgiae quae maximi momenti instaurationem nacta est. Usque hodie tamen deerat opus omnes quaestiones liturgicas sub respectu totali complectens recentioremque molem indagationum digerens sacerdotibus*

³ BK X. 742/1.

⁴ In: *Bibel und Liturgie* (1971), 262–269.

⁵ *A megújuló istentisztelet, Múlt – jelen – jövő*, Ecclesia, Budapest 1973.

⁶ Szerkesztette: SZENNAY András, SZIT Budapest 1975.

⁷ *Enchiridion Liturgicum, Complectens Theologiae sacramentalis et dogmata et leges*. Herder 1961. I–II. 1520 l. – A II. bővített kiadás uo. 1966. 24 + 12 lap Supplementummal, melyben a főbb zsinati liturgikus rendelkezések vannak feldolgozva.

⁸ Pannonhalmi Levéltár, BK XII.

alumnisve s. theologiae limpide proferens... Opus praesens sub notione liturgiae non solum ritus sacros comprehendit, sed omnes actiones sacrales quae ad Deum colendum fidelesque sanctitate imbuendos contendunt. Opere tractantur omnes instaurationes quae usque ad annum 1960 feliciter in lucem prodire, ac ubique commentario historico et rubricistico instructae sunt.”⁹

A szerző így beszéli el a könyve történetét és megindokolja a könyv címének megváltoztatását: „Auctor vero ab auditoribus frequens rogatus praelectiones in manuale quoddam coegit, cuius titulus natus erat: *Enchiridion Liturgiae Pastoralis seu synthesis theologiae sacramentalis, cuius tria folia (pp. 48) anno 1959 speciminis instar Budapestini publici iuris facta sunt. Titulus operis natus in meliorem immutatus est, cum Jos. Andr. Jungmann, professor et emeritus rector Universitatis Oenipontanae, ibidem quondam condiscipulus auctoris, aestate anni 1959 manuscriptum inspexit operique permulta contulit, talemque titulum suggessit quo nunc Enchiridion in lucem editur.*”¹⁰

Radó professzor gondosságára jellemző, hogy még az utolsó pillanatban megjelenő dokumentumokat is igyekezett művébe foglalni. Ezért inkább vállalt némi időbeli elcsúszást. El is mondja: *Opus impressionis Enchiridii decursu anni 1960 ob rationes technicas dilationem passum est, quod facultatem praebuit integrum librum reformationi Novi Codicis Rubricarum adaptandi, cui operae editor librarius Herder (Romae–Friburgi–Barcinone) voluntate officiosa obsecundavit.*

2. A II. kiadás története

Számos ok tette szükségessé ennek a kiadásnak az elkészítését. A szerző maga nagyon részletesen sorra veszi az okokat. Ezek a következők:

- a) Az I. kiadás elfogyott, és a kiadó fontosnak tartotta új kiadás elkészítését;
- b) 1961 júniusától számos új kiadvány jelent meg. A legfontosabb közöttük a *Sacro-sanctum Concilium*, a II. Vatikáni Zsinat konstitúciója (1963. dec. 4.), amelyet mindenképpen be kellett dolgozni a könyvbe azért is, hogy a *Mediitor Dei* enciklikával (1947. nov. 20.) való kapcsolatát és folyamatát bemutassa;
- c) VI. Pál pápa *Motu proprio*ja (1963. nov. 30.): *Pastorale munus*;
- d) A helyes végrehajtásra vonatkozó *Instructio* (1964. szept. 26.);
- e) Figyelembe kellett venni az újabb liturgikus kiadványokat is, mint a *Pontificale Romanum* 2. kiadását, a *Missale Romanum* 1962. évi kiadását, amely tartalmazta az *Ordo Missae*, a *Ritus servandus in celebratione Missae*, valamint a *De defectibus in celebratione Missae occurrentis* dokumentumokat;
- f) Ugyanebben a *Missale Romanum* kiadásban már nem szerepelt a két fontos irat közzététele, de már előre vetítette a változásokat: *Ritus servandus in concelebratione Missae et Ritus communionis sub utraque specie* (1965. márc. 7.).

A könyv szerzője nagy munkát végzett, amiről néhány sorral lejjebb¹¹ be is számolt. Kétféle lehetőséggel élt: több helyen, különböző mértékű változtatásokat kellett a szövegen végrehajtani, figyelembe véve a fenti újabb rendelkezéseket. Ez kb. 54 oldalon történő

⁹ EL, Praesentatio.

¹⁰ EL, Praefatio auctoris.

¹¹ Uo.

alakítást jelentett. A másik megoldás lehetősége az volt, hogy mindkét kötet végére egy *Supplementum*-ot helyezett el, amely a kétkötetes könyvben 36 oldalt töltött meg.

A nagy tudós alázatosságára jellemző, hogy ezen a megoldási módszeren, bár nagyon sokat gondolkodott, és szeme előtt tartotta az első kiadásban szereplő formákat, mégsem tartotta tökéletes megoldásnak. De remélte, hogy ez a próbálkozása is meghozza gyümölcsét. Ugyanis a II. Vatikáni Zsinat kinyilvánította, hogy „az üdvösség művét az áldozat és a szentségek által – melyek körül az egész liturgikus élet forog – megvalósítják”¹². Úgy látta, hogy ezzel megvalósítja a Zsinat előírását, amelyet „nekünk” (tanároknak) ír elő: „teológiai, történeti, spirituális, lelkipásztori és jogi szempontból kell tanítani”¹³.

III. A BŐVÍTÉSEK TÉMÁI

A Pannonhalmi Levéltárban megtalálhatók a zsinati anyagok.¹⁴ A liturgikus konstitúció munkapéldányain látható, hogy ezeket római tartózkodása alatt használta. Megjegyzéseket csak ritkán fűzött hozzá, inkább egy-egy jelentősebb hozzászóló nevét jegyezte fel.

E rövid tanulmány célja, hogy – a teljesség igénye nélkül – bemutassa néhány témában, hogyan látta az *Enchiridion* szerzője a Zsinat utáni első feladatokat, amelyekben változtatások következtek. Ez annál is érdekesebb, hiszen ő egészen közletről figyelhette a zsinati munkát, benne élt annak légkörében. Így az ő egész munkásságának feldolgozása számos érdekes adatot rejt még magában. Jelen tanulmányban csak éppen válogatni lehet ebből a nagy anyagból.

1. Valamennyi érintett helyen a LG szövegét idézi. Ekkor még nem alakult ki a rövidítések gyakorlata, ezért ő CSL (*Constitutio de s. Liturgia Conc. Vatic. II. 4. dec. 1962.* – az évszám sajtóhiba) rövidítést használta a Zsinat liturgiával foglalkozó konstitúciójára.

2. A két kiadás közötti néhány évet arra is felhasználta, hogy az új művek jegyzékét minél teljesebbé tegye. Ekkor már megjelent a *Lexikon für Theologie und Kirche*¹⁵ tízkötetes mű, a II. Vatikáni Zsinattal foglalkozó három kötet csak az *Enchiridion* kiadása után. A könyvében szereplő témáknál a megfelelő szócikket szerzővel együtt közölte. Az öt év alatt megjelent, legfontosabb műveket felsorolja. Úgy tűnik, hogy minden, a Zsinattal kapcsolatos művet megemlíttet. Néhány jelesebb szerző a sok közül: L. Ligier, H. Vorgrimler, Th. Maertens, Th. Schnitzler, P. M. Gy, H. Auf der Maur, A. Nocent, J. Ratzinger stb. Ha egyszer valaki rászánja magát a Zsinat utáni liturgikus irodalom feldolgozására, nagyon gazdag anyagot talál összegyűjtve Radó ezen művében.

3. Radó professzor munkássága nagyon előre tekintő volt. A Zsinat utáni liturgikusok természetesen tartották, hogy a forrásokat minél alaposabban kikutassák és ismeressék. Bármely témáról írtak, elképzelhetetlen volt a források vizsgálata nélkül. Ő erre nagyon érzékenyen reagált. Az I. kötet 111. oldalán c) pont alatt *Origines et evolutio Ritus Romani antiqui* cím alatt Hippolytus művével foglalkozik. Ez ebben az időben eléggé a kutatások tárgya volt. Radó azért idézi Hanssens művét¹⁶, hogy – szerinte – vé-

¹² SC 6.

¹³ SC 16.

¹⁴ BK X. 742/1.

¹⁵ LfThK 1961–1965.

¹⁶ J. M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte* Roma, 1959.

leményét kellően kihangsúlyozza, amikor Hippolytus liturgiájáról megállapítja, hogy az apostoli, de sem nem római, sem nem alexandriai, hanem „ideális”.

4. Hatvan oldalon található a *Tractatus de Baptismo*. Részletesen ismerteti a katekumenátus történetét, kialakulását, fejlődését, a *Rituale Romanum*-ban (1614) található előírásokat, amelyek a felnőttek keresztelésére vonatkoztak. A II. kiadásban részletesen az olvasók elé tárta az *Ordo Baptismi adultorum in varios gradus distribuitur*¹⁷ fontos iratot. Még a Zsinat előtt vagyunk, ezért érthető, hogy ez „*facultativus est, ordinarii locorum concedere vel praescribere possunt*”. A szerző nagyon jelentősnek tartotta, ezért pontról pontra haladva mindent közölt. Arról is tájékoztatást adott, hogy itt a katekumenek tanítása liturgikus kereten kívül történik, és felkészülésük közben egy-egy liturgikus cselekményben járnak végig a katekumenátus útját a keresztség szentségének a kiszolgáltatásáig. Nagyon jelentősnek tartotta ennek a felújítását, különösen akkor, amikor megjelent 1972-ben az OICA¹⁸. 1973-ban megjelent könyvében¹⁹ már bővebben foglalkozott a katekumenátus liturgikus gyakorlatával.

5. Már említést tettem, hogy a II. kiadásban – ugyan egyetlen mondattal – megfogalmazta a tanárok oktatói és nevelői feladatának fontosságát, de még sokkal többet elárulnak azok a sorok, amelyek nyomtatásban nem jelentek meg. Íme, néhány példa: Feladatának tartotta, hogy a zsinati változások fontosságát magyarázza. Pl. egyik feljegyzése: „minden eszközt meg kell ragadnunk a hívek minél aktívabb bekapcsolására, mert csak azok jönnek majd el, akik nem értelmetlenül vesznek részt, hanem akiknek mély, maradandó lelki élményt jelent a templomozás, amely nélkül elvégre nincs pozitív kereszténység”²⁰.

Összehasonlítást tesz a *Missale Romanum secundum Pium V.* és a *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli VI. promulgatum* között. A cím változatlan maradt, minden egyébben azonban radikális áttörés történt az eddigi felfogásban. 400 évvel ezelőtt fél tucat szakértő volt, ma több száz; akkor kizárólag latin nyelven, ma nemzeti nyelven; egykor az egységet kellett helyreállítani, ma a liturgia különbözőségében a teljessége nyilvánul meg. Érdemes megjegyezni, hogy – véleménye szerint – a Tridenti Zsinat idején három Misekönyv (esztergomi, zágrábi, pécsi) volt, de a mise rendjében teljes önkény uralkodott. A legszenzációsabb változásnak a Római Kánon mellett használható 3 új kánont, az „imádságfüzéreket” tartotta, amelyek végérvényesen helyet foglalnak a hivatalos, egységes, új világ-misszáléban²¹.

Találtam egy feljegyzést, mely ezt a címet viseli: A szabadság elvével élünk. „Ne felejtjük el a XX. század utolsó harmadában így van ez mindennel: a tudományok évtizedenként szinte újjáalakulnak, a technika eljárás módja gyökeresen változik, új tudományok keletkeznek, elég, ha az úrkutatásra gondolunk. – Nekünk most 400 év merevítő gipszkötését széttörte a Vatikán, minden mozgásban van, az istentisztelet is teljesen új lett. Örömmel vállaljuk tehát a liturgiának az »aktualizálását«, mint az egész kulturális élet, ez is ennek a folyamatnak van alávetve. A merevség után hajlékonyság következik.”²²

¹⁷ Decretum Congr. Rituum, 16. április 1962. Vide in: C. BRAGA–A. BUGNINI, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia*, CLV, Roma 2000. P. 1180–1200.

¹⁸ *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (Felnőttek Keresztény Beavatásának Rendje), amely magyar nyelven teljes fordításban nem jelent meg, Rövidített, alkalmazott kiadás: *Felnőttek beavatása a keresztény életbe*, Felnőttek Katekumenátusa magyar viszonyokra alkalmazott változat, Budapest 1999.

¹⁹ *A megújuló istentisztelet*, Múlt – jelen – jövő, Ecclesia, Budapest 1973.

²⁰ Pannonhalmi Levéltár, BK XI. 742/1–2.

²¹ Pannonhalmi Levéltár, BK 743.

²² Pannonhalmi Levéltár, BK 743.

Jelen sorokkal inkább csak a figyelmet kívántuk a XX. század kiemelkedő liturgikus tudósára irányítani. Példakép minden, liturgia területén dolgozó kutatónak abban is, amit a magyar hagyománnyal foglalkozva végzett. Nyilatkozata erre még inkább rávilágít: „Kutatásaim fő szempontja mindig a vallásos magyarság tudomány volt. A liturgikus kódexekben éppúgy éreztem a magyar ember, mint a vallásos ember arcélét. A néprajzi vonatkozásokra mindig ügyeltem. Kutatásaim meggyőztek arról, amit tanulmányaimban sem szüntem meg hangsúlyozni: 1. a középkori magyarság szellemileg majdnem teljesen független volt a németiségtől; 2. ami még az elsőnél is fontosabb, hogy a középkori magyarság műveltsége az akkori európai kultúrák élén járt. Hogy ez utóbbiban Jungmann: *Missarum Sollemnia* c. kétkötetes munkájában 50 helyen hivatkozik rám, köztük számtalanszor úgy, mint aki bebizonyítja, hogy nem egy külföldnek tulajdonított kultuszbeli vagy kulturális mozzanat elsőnek a magyar művelődés területén bukkant fel.”²³

IV. A JÖVŐ ÚTJA

Szennay András pannonhalmi főapát így jellemezte munkásságát: „Radó Polikárp tudományos munkásságát feltétlenül fémjelzte, hogy bármilyen sokat is foglalkozott a régmúlt idők egyházával, egyházi tudományosságával, a patrisztika emlékeivel, a liturgia-történet dokumentumaival –, sohasem merevedett meg a történeti múltban és a régiék hagyományában. Munkássága nem restaurációt (visszaállítást), hanem a renovációt (megújítást) szolgálta... Tanulmányozni a múltat, de úgy, hogy a mára kell figyelni; a régi fundamentumon állva, a megújulást kell szolgálni, – ez volt Radó Polikárp egyetlen programja”²⁴.

„Radó Polikárppal a magyar egyházi élet kivételes tehetségű és termékenységű tudósa távozott az élők sorából. A szellemi élet minden területe érdekelte. Ugyanakkor mélységesen ember is volt: derűs és gyötrődő, másokat vonzó és bátorító, nemegyszer érzékeny, de alázatos és gyermeki egyszerű. Mégis a *Biblia* és a *liturgia* volt érdeklődésének két fókusza.”²⁵ – írja a könyv befejezéseként Sólmos Szilveszter OSB.

Ebben a kis írásban csak a figyelmet akartam felhívni kötelességünkre, de talán ez hatásosabb lesz az ő szavaival, amit a fentebb említett könyvének bevezetőjében olvashatunk: „Amikor ennek a könyvnek az írója a helyszínen szem- és fültanúja lehetett a Zsinat mindent megújító munkájának, a lelkében kibontakoztak a liturgia fejlődésében lejátszódó – múlt, jelen és jövő – körvonalai, hivatásbeli feladatának érezte, hogy könyvben tárja a magyar olvasóközönség elé ennek a csodálatos folyamatnak az útját.”²⁶

Annyit még hozzátennék: amikor az idő távlatából értékeli személyiségét és munkásságát, nyugodtan nevezhetik majd őt a liturgia magyar Mózesének. Aki elmehetett az Ígéret földjéig, oda betekintethet, de igazán nem léphetett be. Ő elvezette a liturgiát, a liturgia tudományát szerető magyar egyháziakat és híveket egész élete munkájával a II. Vatikáni Zsinatig, de a további munka már a következő nemzedékekre vár. Folytatni kell ezt a munkát.

²³ Működésem vázolója. Curriculum vitae. 1948. november. A Vallás- és Közoktatásügyi miniszter felszólítására. Pannonhalmi Levéltár, BK I. 742/2.

²⁴ *Régi és új a liturgia világából*, Előszó, SZIT, Budapest 1975.

²⁵ Uo. 300. o.

²⁶ A megújuló istentisztelet, Múlt – jelen – jövő, Ecclesia, Budapest 1973.

Parare viam Domino

Commemorative Studies on the occasion of Rt. Rev. Polikárp F. Zakar OCist.'s 75th Birthday
(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/7), ed. A. Szuromi OPraem.

Budapest 2005, 394. pp.

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézete ünnepi kötetet adott közre Zakar F. Polikárp, zirci főapát, a ciszterci rend nyugalmazott generális apátja tiszteletére, 75. születésnapja alkalmából. Zakar F. Polikárpot 1950. szeptember 6-án, akkori előjárója tanulmányai folytatására Rómába küldte. Mint köztudott, ez egybeesett azzal a dátummal, mikor a magyar kormány a Magyarországon tevékenykedő szerzetesrendek többségének működését betiltotta. Zakar F. Polikárp a Pápai Szent Anzelm Egyetemen (San Anselmo) folytatta filozófiai és teológiai tanulmányait. 1960-tól kezdve oktatott a Szent Anzelm Egyetemen, ahol hat évvel később, 1966-ban megkapta az egyetemi rendes tanári rangot (professor ordinarius), valamint aktív munkatársa lett a ciszterci rend római generális házának. Miután tudományos fokozatot szerzett kánonjogból (1971), kánonjogot is oktatott az Anzelm Egyetemen, sőt a Teológiai Kar dékáni tisztségét is éveken át betöltötte 1985-ig. Ekkor a ciszterci rend generális apátjának választották. 1996. március 15-én, mint megválasztott zirci apát, visszatért az Örök Városból Magyarországra, ahol a Szentszéktől 2000-ben elnyerte a főapáti címet. Zakar főapát jelenleg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetében a szerzetesjog rendes tanára.

Az ünnepi kötetet, mely SZUROMI Szabolcs Anzelm OPraem szerkesztésében látott napvilágot, ERDŐ Péter, bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek laudációja vezeti be. A mű anyaga két nagyobb egységre bomlik: a kánonjogi (vö. *Ius canonicum*) és a teológiai (vö. *Sacra Theologia*) részre. A kánonjogi rész a következő tanulmányokat tartalmazza: ERDŐ Péter: *Il diritto canonico come rappresentante della cultura giuridica europea in Ungheria e in Polonia nel Medioevo* (pp. 17–29); Elmar GÜTHOFF [München–Potsdam], *Zum Amt des Vicarius iudicialis im Recht der lateinischen Kirche und im Recht der orientalischen Kirchen* (pp. 31–42); HÁRFAI Katalin [Budapest], *L'attività degli avvocati nei tradizionali discorsi rotali dei Papi* (pp. 43–52); KUMINETZ Géza [Budapest], *La forma canonica del matrimonio ed i cosiddetti casi interrituali* (pp. 53–79); LEFKÁNITS György [Budapest], *Quelques observations sur les remèdes pénaux* (pp. 81–90); Bruno PRIMETSHOFER [Bécs], *Der Rechtscharakter des Eigenrechts in Ordensgemeinschaften* (pp. 91–124); SCHANDA Balázs [Budapest], *A New Era of Concordats? Church And State in the New Member Countries of the European Union* (pp. 125–149); SZABÓ Péter [Budapest], *Analisi della competenza giuridica del Metropolita sui iuris* (pp. 151–177); SZUROMI Sz. Anzelm OPraem. [Budapest], *Some observations on BAV Pal. lat. 587 as compared with other textual witnesses of Ivo's works* (pp. 179–203).

A második részben különböző teológiai munkák kerültek összegyűjtésre: Hugh BARBOUR OPraem. [Orange, Kalifornia], *Sine modo diligere: Aquinas and the Last of the Fathers* (pp. 207–219); FARKASFALVY Dénes OCist. [Dallas, Texas], *How to Renew the Theology of Biblical Inspiration?* (pp. 221–252); FODOR György [Budapest], *Islam in Hungary* (pp. 253–263); KRÁNITZ Mihály [Budapest], *Le développement du dialogue dans l'Église catholique* (pp. 265–284); ROKAY Zoltán [Budapest], *Ein Zeugnis aus der Ungarischen Nationalbibliothek über die Zeitgenossen und Teilnehmer des 2. eucharistischen Streites* (pp. 285–305); RÓZSA Huba [Budapest], *Die Gestalt von Kain und Abel in der biblischen Tradition* (pp. 307–336); Elmar SALMANN OSB. [Roma], *Christentum als Blickphänomen* (pp. 339–355); Basil STUDER OSB. [Roma], *Die Eucharistielehre des heiligen Augustinus* (pp. 357–377); TÖRÖK József [Budapest], *Memoria campanarum* (pp. 379–384). A kötet Zakar főapát angol nyelvű életrajzával és publikációinak jegyzékével zárul (pp. 385–394).

Az ünnepi kötet, amely illeszkedik a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének sorozatába, méltó megemlékezés az egyház magyarországi működését évtizedeken keresztül Rómából, majd itthon segítő Zakar F. Polikárp professzorról. A nagy nyugati világnyelveken íródott tanulmányok jól példázzák annak az Intézetnek a nemzetközi szintű oktató és kutató tevékenységét, melynek munkájában az ünnepelt meghatározó szerepet vállalt.

Ferenczy Rita

ERDŐ PÉTER: **Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn**

Aus Religion und Recht 3.
 Berlin, Frank & Timme 2005, pp. 238.

Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem nagykancellárja és emeritus professzora, az elmúlt évek kánonjogi intézmény- és forrástörténeti kutatásait feldolgozó, idegen nyelvű tanulmányait gyűjtötte össze legújabb könyvében, német és olasz nyelven. A mű négy nagyobb egységre bomlik, melyek a hazai és közép-európai zsinatok és szinodális könyvek anyagát; az egyházmegyei bírások emlékeit; a kánonjogi oktatás és kultúra magyarországi érett középkori helyzetét, illetve a hazai egyházi jogintézmények egyetemes egyházi jogi háttérét mutatják be a középkorban.

A Szerző az első részben (*Konzilien und Synoden*, 13–31) elemzi a szinodális könyvek sajátos funkcióját és műfaját, részletesen ismertetve az 1382. évi esztergomi szinodális könyvet, amely a Demeter érsek ideje alatt megtartott Esztergomi Egyházmegyei Zsinat határozatait foglalja egybe (*Libri sinodali trado medievali in Ungheria: Il libro sinodale d'Esztergom*, 15–31). Ezt a képet tovább árnyalja az esztergomi szinodális könyv szerkezetének, forrásainak és tartalmának alapos összehasonlítása a lengyel (*Polnische Quellen des grossen Synodalbuchs von Esztergom [1382]*, 32–46), a prágai és a salzburgi szinodális könyvekkel (*Synodalbücher der Kirchenprovinzen von Gnesen, Prag und Salzburg*, 47–67).

A második rész a középkori официális bírások intézményeivel foglalkozik Kelet-közép-Európában, különös tekintettel Magyarországra és Lengyelországra (*Mittelalterliche Offiziate in Ungarn und in Polen*, 87–104), továbbá vázolja az esztergomi vikáriusi bíróság könyvkultúráját, annak legrégebb protocolluma alapján, amely 1525-től 1564-ig fokozatosan fejlődött (*Das älteste Protokollbuch des Vikariatsgerichts von Esztergom*, 105–113). Ezt egészíti ki a magyarországi középkori házassági eljárások átfogó bemutatása, különös tekintettel a Magyarország területén a XV. és a korai XVI. században használt formuláskönyvek jellegzetességeire (*Eheprozesse im mittelalterlichen Ungarn*, 114–136).

A kánoni műveltséggel és oktatással foglalkozó harmadik részben a Szerző három kézirat vizsgálatán keresztül érzékelteti a hazai kánonjogi kultúra helyzetét. Ezek között helyet kap a Budapesti Egyetemi Könyvtár N. 37-es jelzetű, *Liber Extra*-t tartalmazó glossa *ordinaria*-val ellátott kézírata (*Ricardus de Senis' Glossen in einer budapester Dekretalhandschrift*, 139–143); Nágocsi Gáspár kódexe, amely a veszprémi káptalani iskola késő középkori kánonjogi irodalmi emléke (*Sull' uso dell' opera del Panormitano nei centri diocesani dell'Ungheria tardomedievale*, 144–154). Ez a kódex követi a híres dekretalista, Panormitanus (Nicolaus de Tudeschis [1386–1445]) *Decretales Gregorii IX*-hez írt kommentárját (*Commentaria super Decretalium libros*). A kézirat így minden valószínűség szerint a Panormitanus kommentár rövid tartalmi összefoglalását tartalmazza, magyará-

zatok nélkül, amelyet a dekrétális jog oktatására használtak a veszprémi káptalani iskolában. Figyelemre méltó Erdő professzor azon észrevétele, melyben rámutat a Robins Collection (Berkeley) MS 3 kódex glosszája kapcsán, hogy azok néha sejtetik az elméleti, talán oktatási célt is, a gyakorlati használat előmozdítása mellett (*Die Glossen in der Handschrift MS 3 der Robbins Collection in Berkeley*, 155–176). Ezek az eredmények jól illeszkednek a kánonjogi tudománytörténet legújabb eredményei közé (vö. 35. *Deutscher Rechtshistorikertag, Bonn, 2004. szeptember 12–17.*), amelyek már egyre árnyaltabban fogalmazznak a részleges egyházjog tudományos magyarázatainak kapcsán.

A negyedik rész szándéka, hogy megadja az egyetemes egyházjogi keretet a magyarországi egyházi intézmények működésének jogi sajátosságaihoz. Éppen ezért fontos és a középkori magyar egyházi állapotok megértéséhez komoly adalékokkal szolgál az 1. és 3. fejezet, amely a püspökök megválasztásáról, illetve a nagyobb és kisebb pátriárkák terminológiai megkülönböztetéséről tárgyal. Az előbbi (*La designazione dei vescovi nel Decreto di Graziano*, 179–195) a *Decretum Gratiani* (1140 körül) alapján igyekszik bemutatni a püspökök kijelölésének kritériumait, tovább véve Jean Gaudemet kutatásait. Az utóbb pedig (*Patriarchae maiores et minores: zur Frage des Ursprungs einer Unterscheidung in der mittelalterlichen kanonistischen Terminologie*, 206–214) a pszeudo-izidori elméletből kiindulva – amely azonosítja a pátriárkák és a primások feladatkörének tartalmát – vizsgálja a probléma alakulását a *Decretum Gratiani* és a legnevesebb dekrétisták munkái alapján (vö. Stephanus Tornacensis, Iohannes Faventinus, Huguccio). Ezzel a szerző nem pusztán az esztergomi érsek primási címének kánonjogi tartalmát világítja meg, hanem házagpótló elemzését nyújtja nemzetközi szinten a primási feladatkör értelmezésének. A negyedik rész végén elhelyezkedő utolsó fejezet, az egyházi házasságra vonatkozó egyházfegyelem történelmi alakulásához szolgál alapvető támpontokkal, átfogó módon bemutatva, az eredendően a szakrális jog területéhez tartozó, jogintézmény fejlődését (*Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia*, 215–234).

A kötetet kiegészítő irodalom (235) és az egyes fejezetek eredeti megjelenési helyének listája (237–238) zárja.

A Frank & Timme Kiadó gondozásában napvilágot látott kötet, nem pusztán független tanulmányok gyűjteménye, hanem mértékadó összegzése egy több évtizedes, nemzetközi szintű kánonjogi forrás-, tudomány- és intézménytörténeti kutatómunkának. A részletkutatásokból és forráselemzésekből kitűnik a kánonjog teljes szakrális rendszerének, az egyes korok sajátos hangsúlyainak az átfogó ismerete. A kötet fejezetei meghatározóak és hiánypótlóak, nemcsak a magyarországi, hanem a nemzetközi jog- és kánonjogtörténeti kutatások számára is. Olyan sajátosságokra hívják fel a figyelmet, amelyek minden bizonnyal árnyaltabbá tudják tenni a középkori kánonjogtörténetet érintő tudományos kutatásban kialakult álláspontokat.

Szuromi Szabolcs Anzelm OPraem

HUBER, W. (szerk.): **Milyen a jó teológia**

Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója,
 Budapest 2006
 138 oldal

A *teológia* fogalmat nem találjuk meg a Bibliában. A keresztény értelemben használt kifejezés a III. század közepétől jelenik meg a hagyományban. Az ókorban a végső dolgokat kutatók voltak a teológusok. Platón esetében a mítoszok értelmezésére vonatkozik (Politeia II., 378a), míg Arisztotelésznél a valóság végső elvét kutató filozófia a „teológiai tudomány”. A keresztény felfogás szerint a teológia Istenről való beszéd. Ám felmerül a kérdés, vajon a véges ember beszélhet-e a végtelen titokról, az Istenről?

Évezredek óta fürkészi az ember a láthatatlan világot. A vallástörténelemben megtaláljuk az istenkeresés különböző fokozatait. A zsidó-keresztény kinyilatkoztatásban maga Isten szól az emberhez. Az embernek pedig kötelessége erre válaszolni, nemcsak azért mert Isten nélkül nem létezhet, hanem mert méltósága is igényli, hogy Teremtőjét szavaival, tetteivel és életével hirdesse. Az Egyház születésénél a helyes hit elsajátítása érdekében létrejött az Újszövetségi Szentírás, a helyes hit kifejtése, vagyis a teológia kezdete. Az egyházatyáktól kezdve, a középkor egyetemlein át, egészen napjainkig különböző módon fogalmazták meg és mutatták be az isteni kinyilatkoztatást.

A most megjelent új kötet a *jó teológiáról* Wolfgang Huber, a Németországi Protestáns Egyháztanács (EKD) elnöke szerkesztésében, a protestáns teológusok elgondolását adja közre. A tizenegy rövid tanulmány ökumenikus szellemben foglalkozik a teológia jelenlegi helyzetével és jövőjével. A teológia izgalmas kérdései elméleti és gyakorlati szempontok alapján is előkerülnek. Bár a teológia általában a hit tartalmára reflektál, de az idők jeleit vizsgálva magára a teológiai tevékenységre is rá lehet kérdezni. Mi a teológia feladata abban a korban, amikor a keresztény hit nem magától értetődő? „Auschwitz után, az első lombikbébi, Louise Brown 1978-as születése, az 1986. évi csernobili atomkatasztrófa, a berlini fal 1989-es leomlása, az emberi géntérkép 2001. évi megalkotása, 2001. szeptember 11., illetve az amerikai és angol katonák mohamedán foglyokon 2004-ben Iránban elkövetett kínzásairól készült felvételek nyilvánosságra kerülése és egyéb lehetséges korszakalkotó események után?” (H. Kuhlmann). A jó teológia többek között a Szentírásra, a hagyományra, az értelemre és a tapasztalatra épít (W. Huber). Aki teológiát művel, annak szüksége van igazi tanulási készségre, a hit argumentatív kifejtéséhez, s ez a teológia „evangéliumi” és „katolikus”, abban az értelemben, hogy távlatai határtalanok és nem zár ki senkit (W. Härle). A teológia tudomány és művészet, az élet értelmezése és egy életre szóló útítárs (M. Schibilsky). A teológia kifejtése során bátran beszéljünk Istenről és legyünk tisztában a mindenkori társadalmi realitásokkal (U. H. J. Körtner). A teológia egyházas tudomány, mert az egyház közvetítése nélkül a hit nem

volna felfogható Isten megtapasztalásaként (M. Kock, M. Weinrich). Az egyetemi teológiai oktatás számára a *Bolognai folyamat* komoly „érvágás” (Ch. Markschies). A teológia nem választható el a személytől, a társadalomtól, a politikától és a kultúrától (M. Käßmann). A teológia esztétikai korszakba lépett, mert csak így tapasztalható meg a zsidó-keresztény gesztusok hatástörténete (K. Huizinga). Az egyház lényege az evangélium kommunikálása, de vajon közvetíthetőek-e és hogyan a szellemi beállítódások (W. Gräb).

A jó teológiáról szóló összeállítás a teológiát éppen most kezdőknek hasznos útbaigazítás, a teológiát művelőknek pedig elgondolkodásra és teológiai gyakorlatukkal való szembenézésre sürgető élvezetes olvasmány.

Kránitz Mihály

PUSKÁS ATTILA: **A teremtés teológiája**

Szent István Társulat, Budapest 2006,
341 oldal. Ára: 2600 Ft

G. Pöhlmann, német evangélikus dogmatikus szerint (Abriss der Dogmatik, 5. kiadás, Gütersloh 1990, 37.) négy feladata van a dogmatikának: 1. *a reprodukció*, ami azt jelenti, hogy tudományosan össze kell foglalnia az Egyház hitét. E feladat teljesítése közben mindig megjelenik a tradicionalizmus kísértése, amely nemcsak tartalmában, hanem formájában is változatlanul akarja tovább adni a depositum fidei-t. 2. *a spekulatív jelleg*: a fogalmi gondolkodás segítségével igyekszik érthetővé, elfogadhatóvá tenni a hitigazságokat, és rámutat az igazságok közötti összefüggésekre (nexus mysteriorum). 3. *Az egzisztenciális funkció*: a jó dogmatika rámutat az igazságok egzisztenciális jelentőségére. 4. *A „produktív funkció”* azt jelenti, hogy megújított formában, esetleg új meglátásokkal gazdagítva, az adott kor embere számára érthető módon továbbadni az Egyház hitét (vö. OP 16).

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának dogmatika professzora, a most megjelent kézikönyvében az előbbiekben vázolt négy feladatnak eleget tesz.

Rendszerezett módon, tudományos igényességgel kifejti a teremtéstan hagyományos témaköreit: a világ (a semmiből való teremtés, fenntartás, együttműködés, a teremtés célja, a gondviselés), az angyalok (létezésük, természetük, tevékenységük, a démonológia) és az ember teremtettségére vonatkozó hitigazságokat. Fontosnak tartja a tanítóhivatali megnyilatkozások ismertetését, de nem enged a tradicionalizmus kísértésének. A szentírásstudomány legújabb eredményeit figyelembe véve foglalja össze a bibliai alapokat. Különösen megfigyelhető ez az angelológiában. Rámutat a keresztény teremtés-hit és természettudományos gondolkodás közötti látszólagos ellentmondás okaira. Kifejti a teremtésteológia viszonyulását az evolúciós elméletekhez. A rendszerező reflexióban nem elégszik meg a hagyományos „iskolás-teológia” klasszikus kérdéseinek tárgyalásával, hanem azokat kiegészíti a mai teológia kérdésselvetéseivel és újszerű megközelítéseivel (vö. trinitárius teremtéstan: 161–184. old.; a 20. század nagy teológusainak evolúciós teremtésfelfogása: 247–264). A hit fényében beszél a mű a teremtésteológia és a természetvédelem viszonyáról, vagyis a környezetvédelem teológiai alapjairól (305–311).

Teológiai fakultásunk dogmatika professzora a „mestert, Szent Tamást követve” (OP 16) a fogalmi gondolkodás segítségével is igyekszik megvilágítani a teremtett világ és az ember misztériumát, külön figyelve a teremtésteológiával érintkező filozófiai problémák spekulatív tárgyalásának (pl. a lélek eredete, a test-lélek viszonya). A könyv céljának meghatározásában a szerző ezt explicite is megfogalmazza: „Célunk a világ eredetére, az egység és a sokaság viszonyára irányuló filozófiai kérdéssel való rövid számvetés is” (37. old.). A creatio ex nihilo tan magyarázatában (188–195) és az emberi lét és az emberi személy eredetének kifejtésében világosan látható, hogy a szerzőnek kitűnő spe-

kulatív érzéke és filozófiai képzettsége van. Nyilvánvaló, hogy az idevonatkozó fejezetek olvasásához és tanulmányozásához szükség van megfelelő filozófiai és teológiai műveltségre.

Ez a kézikönyv megfelelő mértékben teljesíti a dogmatika egzisztenciális funkciójának követelményeit, főként az antropológiai jellegű fejezetekben. A szerző ezt a szempontot – P. Tillich nyomán – korrelációs módszernek nevezi (39. old.). Ez a módszer úgy fejt ki a keresztény hit tartalmát, hogy az egzisztenciális kérdéseket és a teológiai válaszokat kölcsönös függő viszonyban tárgyalja (vö. A dogmatika kézikönyve, 1. köt., 43–44), főként olyan kérdéseknél, mint az evolúció, a hominizáció, az ember személylétének kérdése.

Puskás Attila teremtéstana nem „papagáj-teológia”: nem felmondja a teremtésre vonatkozó keresztény tanítást, hanem alkotó módon azt újra gondolva, új szempontokkal kiegészítve mutatja be. A könyv bevezetője úgy fejt ki az értekezés célját, hogy előtte összefoglalja az eddig megjelent magyar nyelvű katolikus teremtésteológiák jellegzetességeit (Schütz, Előd, Gál, Alszegehy stb). Ezekkel kapcsolatban fő kifogása az, hogy elhanyagolták a trinitárius teremtésteológiát, illetve megelégedtek annak hangsúlyozásával, hogy a teremtés a teljes Szentháromság közös műve, amelyben az Atya, a Fiú és a Szentlélek a szentháromsági eredésekből következő személyi sajátosságuknak megfelelően vesznek részt. Ezek után pedig kijelenti: „*Értekezésünk elsődleges célja ezen hiányosságok pótlása egy határozottabb és kifejtettebb trinitárius teremtésteológia körvonalainak vázolásával. Ennek kidolgozása során főként az utóbbi időben megerősödő interperszonális-dialogikus vagy kommunió típusú szentháromságtani modellre támaszkodunk.*” (37. old.) Így érthető, hogy a könyv idevonatkozó része a leghosszabb és legrészletesebben kifejtett (161–188). A teremtés trinitárius értelmezésének négy változatát (L. Scheffczyk, G. Greshake, Gánóczy S., H. U. Balthasar) ismerhetjük meg, nyilvánvaló, hogy az alkotóhoz Hans Urs von Balthasar gondolatmenete áll a legközelebb (172–179).

A szerző a dogmatika módszerével fejt ki a teremtés–teológiai kérdéseket. A dogmatikai módszerek közül a napjainkban leginkább alkalmazott hermeneutikus módszert választotta, ami azt jelenti, hogy először összefoglalja a teremtéshit bibliai alapjait, majd áttekinti a teremtésre vonatkozó hitigazságok dogmatörténetét, s végül pedig szisztematikus módon összefoglalja az Egyház hitét.

Azért is figyelemre méltó az első fejezet, mert a teremtéshit bibliai alapjainak korszerű, a legújabb szentírásstudományi kutatások eredményeit figyelembe vevő magyarázatát tartalmazza. Megismerhetjük a teremtés krisztológiai vonatkozásait az Újszövetség idevonatkozó szövegei alapján. Külön fejezetben találjuk az emberről szóló tanítást, a bibliai antropológiát, amely még nem ismerte a test és lélek szétválasztását és szembeállítását. A dogmatörténeti áttekintés igen részletesen (89–160. old.), a jó kézikönyvekhez illően bemutatja, hogy az Egyház, illetve hivatott tanítói a Szentírásból kiindulva, a fogalmi gondolkodás eszközeit is igénybe véve hogyan értették meg fokozatosan a teremtéstan hitigazságokat. Külön értéke a könyvnek, hogy magyar nyelven összefoglalja a teremtéshit teológia- és dogmatörténetét. A meglévő dogmatikáinkból ez szinte teljesen hiányzik, vagy csak nagyon vázlatosan olvasható. A harmadik rész a „rendszerző reflexió”. Az auktor ebben a részben, hasonlóan a bibliai családtyához, aki „kincseiből újat és régit szed elő” kifejti a klasszikus teremtésteológiai hitigazságokat és az általa fontosnak tartott új szempontokat (trinitárius teremtésteológia, az evolúciós teremtésfelfogás 20. századi változatai, az emberi személy fogalmának újfajta megközelítései stb.).

Nem nehéz felfedezni a munka tankönyv-jellegét, hiszen lényegét tekintve a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán tartott dogmatikai előadások anya-

gát tartalmazza. Ennek ellenére a könyv szerkezetében, belső felépítésében aránytalanságokat is felfedezhetünk: vannak olyan témák, melyeket a szerző nagyon részletesen tárgyal (trinitárius teremtésteológia, az emberi személy fogalma), néhány klasszikus kérdéskör viszont csak mellékesen és röviden jelenik meg (pl. monogenizmus-poligenizmus). Az angyaltan kritikájának nagyobb teret szentel mint a teológiai reflexiójának. A szerző tudatosan nem kívánt teológiai antropológiát írni, sőt az antropológiai kérdések tárgyalását is leszűkítette a teremtéshez legszorosabban kötődő témákra (vö. 37. old.). Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a Katolikus Egyház Katekizmusa szerint (1992) a teremtett embernek négy alaptulajdonsága van: az ember Isten képmása, test és lélek elválaszthatatlan egysége, kétnemű és Istennel való közösségre teremtett (KEK 355). Célszerű lett volna kifejtteni az ember teremtettségéből következő tulajdonságok mindegyikét. Bízunk abban, hogy hamarosan megjelennek a szerző dogmatikájának következő kötetei, melyekből összeáll a teljes teológiai antropológia.

A magyar nyelvű dogmatikai szakirodalom jelentősen gazdagodott ezzel a teremtésteológiával. Német kézikönyvek és lexikonok magyar fordítása után végre egy dogmatikakönyv magyar dogmatikustól, amely nemcsak összefoglaló és népszerűsítő formában, hanem eredeti módon közvetíti a nemzetközi teológiai kutatás eredményeit a hazai közönség felé.

Dolhai Lajos

VERMES G.: **Who's who in the Age of Jesus**

Penguin Reference Library, London 2006

286 oldal.

Időrendi tábla, 256–261; Glossarium, 262–263;

Bibliográfia, 265–269; Rövidítések, 270–271;

Név- és helymutató, 273–286,

(a kötet 27 illusztrációt tartalmaz).

Vermes Géza 1924-ben született, Makón. 1946-ban hagyta el Magyarországot, majd Leuvenben és Párizsban tanult. 1953-ban doktorált a Holt-tengeri tekercsekről írt disszertációval. 1957-ben Angliában telepedett le. 1965–1991 között az oxfordi és a newcastle-i egyetemen a zsidó tudományok professzora. Számos könyvet jelentetett meg Jézus személyéről, az evangéliumok értelmezéséről, valamint Jézus és a zsidóság kapcsolatáról. Műveit több nyelvre lefordították. Magyarul hét tudományos könyvét valamint egy önéletrajzi írását adták ki. Elsőként 1995-ben jelent meg *A zsidó Jézus* (Osiris Kiadó) című kötete, melyet sorra követtek a legfrissebb írásai. Utoljára a *Passió* című műve jelent meg 2005-ben (Osiris Kiadó). Vermes Géza több alkalommal is járt Magyarországon, tartott előadásokat, adott riportokat munkájáról és életéről. Amint az említett könyvének alcímében is írja, a kereszténység kezdeteire úgy tekint, „ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa”. Nagy felkészültséggel, naprakész ismeretanyaggal és olvasottsággal írja műveit. Illusztrációként láthatjuk például a Kaifás-család 1990-ben és Jakab, Jézus testvére 2002-ben megtalált állítólagos osszáriumát (66. és 127. old.). 2004-ben kiegészítve újra megjelent az ő fordításában, angol nyelven a teljes Holt-tengeri tekercsek anyaga.

Magyarra még le nem fordított, legújabb kötetével hasznos kézikönyvet alkotott mindazoknak, akik azzal a korrallal akarnak foglalkozni, melyben Jézus élt. A képekkel, bibliográfiai referenciákkal, valamint forrásmegjelölésekkel ellátott kötet tárgyszerűen, de a szerző véleményét el nem titkoló módon egyszerre nyújt ismeretanyagot és történelmi (elfogult) véleményt. Tulajdonképpen népszerűsítő formában adja közre a szerző az összegyűjtött ismereteket arról a százhatvannyolc személyről, akiket kiemelt az első század idejéből, melyek között vannak császárok, állami tisztségviselők, zsidó (heródiánus) vezetők, júdeai és szíriai helytartók, Achája prokonzula, zsidó főpapok, vezető szerepet játszó asszonyok, rabbik, zsidó karizmatikusok, aszkéták és a rómaiak ellen lázadó személyek, valamint az Újszövetség alakjai. A hosszú névsorban Jézusról ír a szerző a legtöbbet (9 és fél oldalt), öt követi Pál apostol és Nagy Heródes (mindkettő 7 és fél oldallal). A többi százhatvanöt személyről általában 1–5 oldal terjedelemben találunk beszámolót.

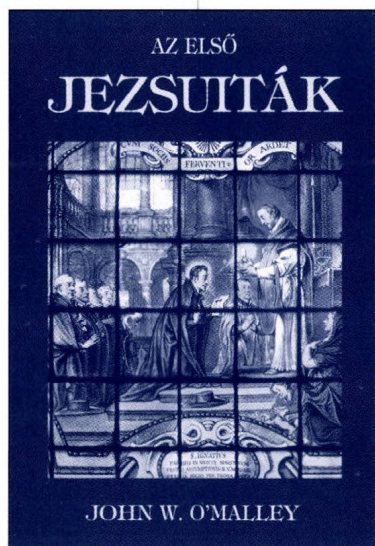
Mivel az elmúlt évtizedekben megsokasodtak a Jézusról szóló könyvek, ezért emellett, hogy ezek műfajával és állításaival a hívő keresztények gyakran nem értenek egyet, mégis ismernünk kell, mert csak így tudunk helyes választ adni arra a hatásra és kihívásra, amit ezek a most már magyar nyelven is megjelenő kötetek által kifejtettek.

Mielőtt a sok szempontból értékes könyvet a kezünkbe vesszük, ki kell mondanunk, hogy a keresztények azt vallják, hogy Jézus nemcsak ember, hanem Istenember, ő az Isten Fia. Ebben az egyetlen isteni személyben két természet van, az isteni és az emberi. Őt nemcsak Jézusnak, hanem Jézus Krisztusnak hívjuk, s ez a megszólítás (amellyel a Názáreti Jézusra alkalmazva a kötetben nem találkozunk) már vallomás is, mert a Jézus Krisztus azt jelenti, hogy a Názáreti Jézus a Felkent, azaz a Messiás, az Üdvözítő, aki elveszi a világ bűneit. Ezt az igazságot tagadják Vermes Géza művei, mert ő mint nem vallásos történész, Jézust egyszerűen besorolja a haszid, karizmatikus, zsidó szent emberek közé (vö. Honi, Hanan vagy Hanin és Hanina ben Dosza), akik tanítottak és gyógyítottak (132–133. old.). Jézuson kívül Pétert, Pált és István diakónust is karizmatikus csodatevőnek írja le (238. old.). Emellett azt vallja, hogy minden mást csak kortársai (főképp a negyedik evangélium szerzője és Pál) és követői („az egyház mind a mai napig”) ragasztották rá, mert Jézus maga visszautasította a zsidó messiás-szerepköröket (140. old.). Emellett Vermes még a szemére veti a kereszténységnek, hogy – „az egyházi tanítás hatása alatt” (*A zsidó Jézus*, 245. old.) – Jézus Isten-központú vallásossága helyébe a Krisztus-központú kereszténységet állította, mely a megtestesült Isten természetfölöttiségét hangsúlyozza (140. old.). A szerző, már korábbi műveiben is, Jézust pusztán a zsidó vallásos környezetben tudja elképzelni (*Jézus és a judaizmus világa, A zsidó Jézus vallása*) és mindent, amit hittel kellene elfogadni, azt elegáns módon, a rendelkezésére álló rabbinikus és másodlagos keresztény irodalom alapján elutasítja (például a szűztől való születést, vö. *A zsidó Jézus*, 271–273. old.). Az első évtizedek kereszténységét csak „Jézus-mozgalmaként” aposztrofáló szerző szerint „a korai egyház főleg apokrif iratokon alapuló spekulációk révén fejlesztette ki Jézus anyjának szentségét és örök szüzességét” (179. old.). Még az evangéliumi szövegek is azt sugallják, – vallja Vermes –, hogy Máriának öt fia és két lánya volt, mivel egy helyen Jézus is megkérdezi, hogy „ki az én anyám és kik az én testvéreim” (178. old.). Józsefről szólva pedig, történészhez nem éppen megfelelő módon utal arra a IV. század körüli legendára, hogy „a negyvenéves Józsefnek első feleségétől volt négy fia és két lánya, majd nyolcvankilenc évesen vette el Máriát és még huszonkét évet éltek együtt, amikor száztizenegy éves korában a húszéves Jézus eltemette” (157. old.). Ezekután már nem is csodálkozunk, hogy Pál apostol bemutatásánál Vermes Géza váltig állítja, hogy „Pál számára Jézus nem volt Isten, pusztán egy magasra emelkedett emberi lény...” (197. old.). Vermes szerint a negyedik evangélium, melynek nincs történeti értéke, amint azt filozofikus-misztikus prólógusa is mutatja, nem a karizmatikus galileai profétáról, hanem egy Mennyei Idegenről szól, aki egy kis időre emberi testet vett fel az emberiség megváltására, mielőtt földi száműzetéséből visszatért volna Atyjának mennyei hazájába (147. old.). Ráadásul éppen Pál levelei és János evangéliuma – melynek szerzője Vermes szerint nem lehetett Jézus kortársa –, szolgáltatják majd az alapot a keresztény vallás létrejöttéhez (138. old.). Mária Magdolna esetében a szigorú történész nem átal Jézus és a bűnös asszony szoros kapcsolatára, valamint a *Da Vinci* kódból jól ismert legendára utalni, arra tudniillik, hogy Mária Magdolna, Mártával és Lázárral együtt Marseille-ben kötött ki és így alapította meg Galliában a keresztény egyházat (181. old.). Kaifás történetiségét csak Josephus Flavius beszámolója alapján fogadja el és „szerencsének” tartja, hogy éppen ez a főpap elnökölt Jézus ügyében (68. old.).

Az talán már fel sem tűnik az olvasónak, hogy a képmellékletek csak római császárokat és egyéb leleteket ábrázolnak, véletlenül se egy apostolt vagy éppen magát Jézust. Az viszont szinte meglepő, hogy itt-ott elvétve, Péter, Gamáiel, Jakab az Úr testvére és Barnabás összefüggésében „Szent” Pálról olvasunk (59, 97, 125 és 201. old.), illetve egy helyen „Szent” Jeromossal találkozunk (128. old.).

Sajnos, kiváló történeti értéke mellett ez az új Vermes-könyv ismét abba a hibába esik, mint a korábbiak, hogy a tájékozódni kívánó olvasó kezébe nem történeti mű kerül, hanem a keresztény hit tudatos meghamisítását célzó tudományos formába öntött alkotás. A Názáreti Jézus és az ő üzenete a legszorosabban összetartozik. S ha az egyes szerzőknek megvan a joga, hogy bármit is megkérdőjelezzenek – s ennek a II. századi Kelszosztól Bultmannig hosszú listája van –, akkor talán az olvasónak is van joga ahhoz, hogy az aktuális történelmi tudásban kételkedjen.

Kránitz Mihály



JOHN W. O'MALLEY

Az első jezsuiták

Fordította: Török Péter

Loyolai Szent Ignác 1535-ben érkezik Itáliába. Hamarosan csatlakozik hozzá kilenc másik férfi is – mindnyájan ismerik egymást Párizs egyeteméről –, s az ő összefogásukból alakul ki az a mag, melyből az 1540. szeptember 27-én kiadott pápai bullával megszületik az újkori kereszténység legnagyobb hatású szerzetesrendje, a Jézus Társasága.

486 oldal
3200 Ft

John W. O'Malley könyve a Jézus Társasága történetének első negyedszázadát követi nyomon. Kezdetben a rend tagjai leginkább olyan tevékenységet folytatnak, melyeket már a kolduló szerzetek is végeztek, de ezekre építve fokozatosan kiépítik saját szolgálataikat. Huszonöt év alatt átalakítják a hagyományos igehirdetés formáit, az általuk alkotott Tanulmányi Rend az egész világon befolyásolja az oktatási rendszert, szemléletmódjuknak köszönhetően megújul a protestantizmus támadásaitól meggyengült katolicizmus.

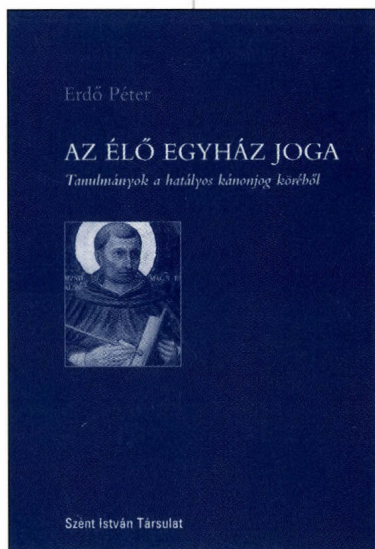
A kötet a jezsuita rend hármaskör-jubileumának évében, Szent Ignác halálának 450., és első társai: Xavéri Szent Ferenc és Boldog Faber Péter születésének 500. évfordulója alkalmából jelent meg.

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>



ERDŐ PÉTER

Az élő Egyház joga

Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből

A jelen kötetet a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézete fennállásának tizedik évfordulója alkalmából veheti kézbe az olvasó.

Ez az Intézet tudományos szakemberképzést folytat a katolikus egyházjog terén, amellyel elősegíti, hogy elsősorban Magyarországon kellő számú képesített kánonjogász álljon az egyházi intézmények rendelkezésére; továbbá hogy a jogi kultúra egyházjogi ismeretekkel gazdagodjék.

372 oldal
3860 Ft

A kötetben olyan, a hatályos egyházjoggal kapcsolatos írások kaptak helyet, amelyek a kánonjog egy-egy aktuális, nyitott kérdésére keresik a választ. Az Egyház mindennapos élete szempontjából kiemelkedően fontos, hogy a krisztushívők minél inkább értsék egyházuk működési logikáját, és az apostoli korig visszanyúló fegyelmi hagyományát. Erdő Péter bíboros úr új munkája ebben segíti a papokat, a világiakat, és minden, a Katolikus Egyház jogrendje iránt érdeklődő olvasót.

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>

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XL. ÉVFOLYAM, 3–4.

Ára: 390 Ft