

# T

# Teológia

KRÁNITZ MIHÁLY

*A modernizmus elítélése*

MARTOS LEVENTE BALÁZS

*„Krisztus, a mi húsvéti bárányunk”*

NEMESKÜRTY ISTVÁN

*„Deáki böltőről magyar nyelvre”*

PERENDY LÁSZLÓ

*Az egyházatyák Szentírás-magyarázata*

PUSKÁS ATTILA

*A Szentírás értelmezése Aquinói Szent Tamás teológiájában*

RÓZSA HUBA

*Papság, papi szolgálat az Ószövetségben*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*Az érett középkori egyházi bíraskodás és bírósági szervezet sajátosságai*

TAJDINA JÓZSEF

*A Szentírás a lelkipásztorkodásban és a hitoktatásban*

TÖRÖK CSABA

*Inkulturáció és ökumené*



# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
XLII. évfolyam, 2008. 1–2.

LAPTULAJDONOS  
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM  
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ  
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR  
PERENDY LÁSZLÓ

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG  
BOLBERITZ PÁL  
FODOR GYÖRGY  
KRÁNITZ MIHÁLY  
PUSKÁS ATTILA  
PERENDY LÁSZLÓ  
ROKAY ZOLTÁN  
RÓZSA HUBA  
TARJÁNYI BÉLA  
TARJÁNYI ZOLTÁN  
TÖRÖK JÓZSEF  
VARGA ISTVÁN

FELELŐS KIADÓ  
KUMINETZ GÉZA DÉKÁN

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

TIPOGRÁFIA  
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 640 FT  
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1200 FT

KÉSZÜLT  
A GYŐRI PALATIA NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ

BADEK LÓZSEF IGAZGATÓ

# TARTALOM

- Beköszöntő 1–2
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** A modernizmus elítélése 3–13
- **MARTOS LEVENTE BALÁZS:** „Krisztus, a mi húsvéti bárányunk” 14–26
- **NEMESKÜRTY ISTVÁN:** „Deáki bötüről magyar nyelvre” 27–33
- **PERENDY LÁSZLÓ:** Az egyházatyák Szentírás-magyarázata 34–39
- **PUSKÁS ATTILA:** A Szentírás értelmezése Aquinói Szent Tamás teológiájában 40–57
- **RÓZSA HUBA:** Papság, papi szolgálat az Ószövetségben 58–69
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** Az érett középkori egyházi bíraskodás és bírósági szervezet sajátosságai 70–77
- **TAJDINA JÓZSEF:** A Szentírás a lelkipásztorkodásban és a hitoktatásban 78–85
- **TÖRÖK CSABA:** Inkulturáció és ökumené 86–104
- **DOKUMENTUMOK**  
A Hittani Kongregáció egyháztani dokumentuma 105–112  
Szempontok a Responsa olvasásához (*Puskás Attila*) 109–112
- **INTERJÚ**  
Beszélgetés a hatvanéves Rokay Zoltánnal 113–118
- **KÖNYVSZEMLE**  
ERDŐ PÉTER: *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht* 119–120  
ERDŐ PÉTER: *Mission et culture* 120–122  
*Istenkereső tudósok. Magyar katolikus teológusportrék a XX. század második feléből* 122–122  
UMBERTO ECO: *A Passo di gambero* 123–124  
*Documenta – Kassel 12, 16 – 23/09. 2007* 124  
RICHARD DAWKINS: *Az isteni téveszme* 125–126
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK** 127–128

## Beköszöntő



A *Teológia* folyóirat 1967-ben indult el. Első szerkesztője Radó Polikárp bencés professzor volt. Példányszáma ekkor négyezer körül mozgott, és az *Actio Catholica* adta ki. Célkitűzései között szerepelt, hogy közvetítse a II. Vatikáni Zsinat tanítását, és egyúttal megteremtse a magyar nyelvű teológia művelésének új lehetőségét. 1971-től 1995-ig, huszonnégy éven át Szennay András volt a lap felelős szerkesztője, aki a lap kezdetétől, Gál Ferencsel együtt a folyóirat főmunkatársa is volt. 1996-tól a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karához került a folyóirat és főszerkesztője Vanyó László lett, egészen haláláig, 2003-ig. Ezt követően egy évig a Hittudományi Kar dékánja, Rokay Zoltán vezette a lap szerkesztését, majd 2004–2007 között Tarján Zoltán professzor irányította a hittudományi folyóiratot.

Az 1635-ben Pázmány Péter által Nagyszombatban alapított egyetemen a teológiai fakultás, a korábbi teológiaoktatás után, éppen 370 évvel ezelőtt, 1638-ban nyílt meg, mely egyúttal kezdete is az elmúlt évszázadok magyar vonatkozású teológiai gondolkodásának. Önálló lap megjelenését azonban csak az 1930-as évek „nagy évtizede” tette lehetővé. 1934-ben indult el a *Teológia* elődjének tekintett *Theologia* hittudományi folyóirat, melynek főszerkesztője Iványi János volt. Az akkori első két számban Schütz Antal fogalmazta meg „A hittudomány jelen fázisa és föladatai” címmel a teológia előtt álló feladatokat. A szerző akkor a hittudomány „emelkedő fázisáról” írt, s a II. világháború miatt csak tíz éven át megjelent kiadvány elgondolásait később a *Teológia* vihette tovább.

2007 decemberétől kért fel a Hittudományi Kar a lap szerkesztésének folytatására. A negyvenedik évét megért teológiai kiadvány jelentős szellemi múltat tudhat maga mögött. Az első harminc évben úttörő küldetését megfelelő módon teljesítette, amikor a világ és a magyar egyház életében is újdonságot jelentő zsinati gondolatokat közvetítette és feldolgozta. A rákövetkező tíz esztendő, immár az előzőekre építve, a nagyobb lehetőségekkel is élve, az önálló magyar katolikus teológia megalapozását segíthette elő.

Az ötödik évtizedébe lépő *Teológia* az elődök nyomába kíván lépni, tovább folytatva a korábbi hagyományokat, és egyben kitekinteni az Egyház és a teológia előtt álló új kihívásokra.

A folyóirat eddigi szerkezetét megtartva néhány újítás is lehetővé válik, melyek bár eddig is jellemezték a lap karakterét, de valamiképpen kimaradtak. Ilyen lesz például a teológusokkal folytatott beszélgetések megjelentetése, melyek újra feltárhatják a teológia művelésének személyi és tárgyi feltételeit; továbbá az 1996-os új indulásnál megfogalmazott cél: a méretükben kisebb tanítóhivatali dokumentumok publikálása és magya-

rázata; valamint a Hittudományi Kar életének és működésének ismertetése. A kiadvány súlyát azonban továbbra is a benne lévő szaktudományos cikkek jelentik majd, melyek a teológia világából közölnek friss ismereteket.

A magyarországi egyházak által meghirdetett Biblia Évében a *Teológia* arra törekszik, hogy Isten szavának magyarázatával hozzájáruljon a kinyilatkoztatás egyre jobb megismeréséhez és alkalmazásához. Amikor hálás szívvel mondok köszönetet a lap eddigi főszerkesztőinek és szerzőinek, kérem a Szentlélek Úristen megvilágosító kegyelmét, hogy a magyar katolikus egyház missziós küldetésében a *Teológia* is a maga szellemi, spirituális eszközeivel megfelelően vehesse ki részét. A Bölcsesség Széke pedig, a Szepőlötelenül fogantatott Boldogságos Szűz Mária, a Hittudományi Kar pártfogója, imájával kísérje vállalkozásunkat és nemes törekvéseinket.

*Kránitz Mihály*  
főszerkesztő

## A modernizmus elítélése

1907–2007

### 1. TÖRTÉNETI ELŐZMÉNYEK

Századokon át az egyház és a világ a nyugati társadalomban kulturális közelségben élt egymással. Ráadásul az egyháznak nagyobb volt az ellenőrzési szerepe. Az emberi történelemnek a vallási értékek adtak értelmet, az egyén életét pedig az egyház liturgikus élete határozta meg. Az igazság megállapításának monopóliumával rendelkezett az egyház, s ez általánosan elfogadott volt. A tudás új megismerési formáinak a megjelenése viszont megkérdőjelezte az egyház addigi kulturális helyzetét, mivel ezek az új formák kevésbé voltak összeegyeztethetők az egyház egységesítő látásmódjával. Az egyház elveszítette hatalmát még akkor is, ha a tőle származó kulturális gyökerek meg maradtak. Időközben határozottan szembeszállt az új elképzelésekkel, melyek nemcsak a gondolkodásban, hanem a társadalmi életben is változást eredményeztek. Az elítélés világos és megkérdőjelezhetetlen volt. Az ellenfelek azonban az Egyház hatáskörén kívül estek, még akkor is, hogyha a saját kulturális környezetéből kerültek ki.

Néhányan azonban éppen az egyházon belül igyekeztek az új, modern dolgokkal szemben állást foglalni, de nem az elítélés, hanem a befogadás szintjén. A modernizmus a XIX. század utolsó évtizedeiben bukkant fel, s ez az egyházban jelentős változást eredményezett, jóllehet ez azonnal nem volt érzékelhető. Ekkor az elítélés, a megbélyegzés sújtotta a veszélyes pestisnek nevezett szellemi mozgalmat, mely az egyház saját akarata ellenére negatív vonatkozási ponttá változott. Egyfelől azok számára, akik féltek következményeitől, és természetesen azok számára is, akik az egyház történetiségét hirdetve a modernizmus irányzatát képviselték.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> KLAUS, A., *Kleine Geschichte des Modernismus*, Herder, Freiburg 2007. LANG, W., *Der Modernismus als Gefährdung des christlichen Glaubens*, Stella-Maris-Verlag, Buttenwiesen 2004. WEIB, O., *Kulturen, Mentalitäten, Mythen: zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Schöningh, Paderborn, 2004. UÖ., *Der Modernismus in Deutschland: ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Pustet, Regensburg 1995.

## 2. FOGALMI TISZTÁZÁS

Nagyon sok tudományban előfordul, hogy alapvető kifejezéseik könnyen mágikus szavakká vagy szimbólumokká változnak: egy meghatározott összefüggésben kialakulva történetileg folyamatos jelentéssel bíró állításban gyakran elszakadnak eredeti jelentésüktől, és az eredeti értelmükkel össze nem egyeztethető módon használják mint közismert kifejezést.

Valami hasonló történt a modernizmus fogalmával, mely a modernitás szóból származik. A kifejezés csak rövid ideig élte sokszoros jelentésmódját, hogy aztán hamarosan negatív jelentést vegyen fel, egészen addig, hogy egy bárkire kimondható vádat jelentsen, melyről mindenki tudta, hogy mire vonatkozik. Itt azonban egy olyan jelenséggel állunk szemben, amely nem a teológiai vagy egyházi hagyományból, hanem főképpen a világi oktatásból származik. Amikor tehát a modernizmusra gondoltak, akkor azt mindig az alkalmi ellenféllel hozták összefüggésbe, vagy pedig mint egy paradigma egyik elemét emlegették.

A XX. század első éveiben minden lehetséges rosszat elmondtak a modernizmusról, mely nem más – vélték elítélői –, mint minden eretnokség gyökere és összefoglalása. Ezért ezt az egyház történetének a legösszetettebb és legalattomosabb eretnek rendszerének tekintették, olyannyira, hogy az első századok arianizmusát és gnoszticizmusát követően a modernizmust minősítették a legfélelmetesebb egyház elleni támadásnak.

Történetileg ez a tanbeli elhajlás – vagy helyesebben ez a gondolkodásmód – gyakran a hívőket is megérintette, oly mértékben, hogy még a legutóbbi időkben is beszéltek neomodernizmusról, vagyis a modernizmus visszatéréséről. Még a XX. század nagy keresztény gondolkodója, Jacques Maritain (1882–1973), aki önmagát „garonne-i parasztnak” definiálta, megállapította, hogy a mostani idők neomodernista áramlata sokkal veszélyesebb, legalábbis az értelmiséginek mondott körökben, mint amilyen a X. Piusz által elítélt és a mostani szempontból csak egyszerű szénanáthának tekinthető modernizmus volt.<sup>2</sup>

## 3. KULTURÁLIS KÖRNYEZET

A modernista válság meghatározásához a XIX. század végi szellemi világba kell visszatérnünk, a szellemek átalakulásának és a tudomány új megfogalmazásának az idejére. A IX. Piusz által 1864-ben *Syllabus* néven kiadott tévedések jegyzéke a modern világ elutasításának csúcspontját jelentette. Az egyház elhatárolódott attól, hogy a fejlődéssel, a liberalizmussal és a modern civilizációval szövetségre lépjen. Ettől kezdve rendkívül konfliktusos helyzet alakult ki az egyházon belül, mert a legkisebb megegyezési kísérletet is ellenségesnek vélték. Ezekből a kezdeti reakciókból született a hivatalos egyházi magatartás, amely a rendíthetatlenség légkörében keletkezett. Az egymást követő pápák, köztük IX. Piusz, XIII. Leó és X. Piusz ugyanazt a vonalat képviselték. Az első elítélte a lehetséges kiegyezést, a második világosan kimondta, hogy a hívek nem fogadhatják el a francia forradalomból született világot. Ezalatt a tudomány teljesen szembefordult a vallással: itt tehát harcról volt szó, mivel először a vallás ellen léptek fel.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vö. MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt*, SZIT–Kairosz, Budapest 1999; Uő., *Az igazi humanizmus*, SZIT, Budapest 1996.

<sup>3</sup> DUROSELLE, J.-B. – MAYEUR, J.-M., *Histoire du catholicisme*, PUF, Paris 1998<sup>9</sup> (chapitre VIII: *L'Église catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*), 98–112.

A történészek általában a konfliktusos elemeket emelik ki, és a fogalomhoz, amely csak később vett magára elítélendő értelmezést, kevésbé ortodox előzményeket keresnek. Egyesek már a reneszánsz humanista mozgalomban az egyház és a modernizmus találkozását látják, s itt megemlítik Padovai Marsilius vagy Rotterdami Erasmus nevét. Lutherre is különleges figyelem vetül, mivel a korszak történésze, Fernand Mourret emlékeztet arra, hogy Luther volt az első, aki a modernizmus kifejezést a nominalista filozófusokra alkalmazta. Emellett Rousseau is használta egy 1769. januári levelében a materialistákkal kapcsolatban.<sup>4</sup>

A XIX. század folyamán pedig mindazokat, akik valamit tettek vagy írtak ebben a szellemben, a heterodox reform előidézőjének tekintették. A XIX. századi tübingeni katolikus iskola párbeszédet kezdeményezett az új korszellemmel (Drey, Möhler, Hirscher, Staudenmaier, Kuhn), ám egyes kísérleteket a tanítóhivatal megbélyegzett (Hermes, Günther, Frohschammer), és még előttük lépett fel Lammenais, Gioberti. Gyakorlatilag a XIX. század második felében kirajzolódott a keresztény hit és a modern gondolkodás szétválása. Az értelem autonómiája ekkor természettudományos irányt vett, felszabadulva a tekintélyelvű kinyilatkoztatáshittől. A tanítóhivatal az újkori filozófiát használhatatlan eszköznek nyilvánította, és szembeállította ezzel az újszolasztika igazi filozófiáját, a *philosophia perennist*.<sup>5</sup>

Az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* kezdetű konstitúciója (1870) az apologetikus hitértelmezés jegyében született.<sup>6</sup> A modernizmus szülőatyjának azonban sokan a német teológust, Ignaz Döllingert (1799–1890)<sup>7</sup> tekintették, aki meggyőződéssel hirdette, hogy a teológia tudományának meg kell állnia a kritikus tudományok előtt, melyek elsősorban az értelem, a történelem, nem pedig a tekintély alapján vizsgálódnak. Döllingert szoros barátság fűzte Lord Acton (1834–1902) liberális katolikus történészhez, aki erőteljesen harcolt a pápaság világi hatalma ellen.<sup>8</sup>

A XIX. század utolsó évtizedeiben az egyház életében megjelent szellemi válság következtében az egyházon belül és kívül sokan gyanússá váltak, a tübingeni Johann Adam Möhlertől (1796–1838)<sup>9</sup> kezdve John Henry Newman (1801–1890)<sup>10</sup> oxfordi bíboroson át Maurice Blondel (1861–1949)<sup>11</sup> keresztény vallásfilozófusig.

<sup>4</sup> Vö. MOURRET, F., *Quelques épisodes de l'histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X. La crise moderniste*, in *Revue Apologétique* (octobre 1922, mars 1923).

<sup>5</sup> Vö. LANG, A., *Fundamentaltheologie*, Hueber, München 1967, I,17; CHRISTOPHE, P., *Le Concile Vatican I*, Cerf, Paris 2000. A magyar vonatkozásról lásd. ADRIÁNYI, G., *Ungarn und das I. Vaticanum*, Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 5, Böhlau Verlag, Köln 1975.

<sup>6</sup> Vö. DS 3015–3020. A *Dei Filius* hittani rendelkezés 4. fejezete a hit és az ész kapcsolatát vizsgálja. Az I. Vatikáni Zsinat korabeli magyar értelmezését lásd: FRAKNÓI, V., *A Vatikáni zsinat*, in *Új Magyar Sion*. Egyházirodalmi folyóirat, nyomtatott Horák Egyednél, Esztergom 1870, 32–46; 97–106.

<sup>7</sup> Ignaz von Döllinger (1799–1890); *Kirchenhistoriker, Ökumeniker, Akademiepräsident; aus Anlaß seines 200. Geburtstags* (szerk. Weitlauff, M.), EOS Verlag, St. Ottilien 1999.

<sup>8</sup> John Emerich Edward Dalberg-Acton harcolt a pápaság világi hatalma ellen, és az ismert kijelentése szerint cselekedett: „Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely.”

<sup>9</sup> DENEKEN, M., *Johann Adam Möhler*, Cerf, Paris 2007.

<sup>10</sup> Vö. NEWMAN, J. H., *Apologia pro vita sua*, Európa, Budapest 2001. Lásd még: KLAUSNITZER, W., *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. ein historisch-systematischer Vergleich*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1980.

<sup>11</sup> Blondel a neoplatonizmus és a modern pragmatizmus segítségével fejlesztett ki egy cselekvésfilozófiát (*philosophie de l'action*). Vö. MÜLLER, A. U., *Christlicher Glaube und historische Kritik: Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition* Andreas Uwe Müller, Herder, Freiburg 2008.

A XIX. századi francia értelmiségiek a történeti módszert kezdték alkalmazni a bibliakutatásban, felhasználva Richard Simon (1638–1712) oratoriánus gondolatait a bibliakritikai kérdésekben.<sup>12</sup> Ennek kortárs hatása érezhető a történeti Jézus-kutatásban, melyet Albert Schweitzer (1875–1965) foglalt össze tanulmányában (*Von Reimarus zu Wrede*), mely sokszor botránysos és naturalisztikus magyarázatokat eredményezett az Ó- és az Újszövetség területén.<sup>13</sup> Ezek az irányzatok a kinyilatkoztatást a kanti és a hegeli szempontok alapján vizsgálták, és ez a kontroverz biblikusoknál számos félreértést eredményezett (David Friedrich Strauß, Ernest Renan, Albert Ritschl, Adolf Harnack, Julius Wellhausen, Johannes Weiss és Heinrich Julius Holtzmann).<sup>14</sup>

A modernizmus megértéséhez tehát azzal az alapvető tudományos tájékozódással kell számolni, mely megkívánja a teológiától, hogy egy olyan tudomány meghatározást fogadjon el, amely kizár mindent, ami tapasztalatiilag nem igazolható és nem racionális. A cél egy olyan irányzat és mozgalom kialakítása volt, amely a szellem minden területét meghatározza. Ebben az értelmezésben a modernizmus egyik legfőbb képviselője Alfred Loisy (1857–1940), akit hatásában gyakran Lutherhez vagy Erasmushoz hasonlítottak.<sup>15</sup> Franciaországban elkezdődött a *Nouvelle théologie* iskolája, melynek képviselőit szintén elítélték.<sup>16</sup>

#### 4. A MODERNIZMUS FOGALMÁNAK ÖSSZETETTSÉGE

A sajátos történelmi helyzetet leginkább a társadalmi-gazdasági háttérből fakadó politikai megváltás-elképzelések határozták meg, melyek a szocializmus és a marxizmus ideológiájával osztályra szervezték a tőkés által elnyomott munkásosztályt. A marxista tömegpártok alapelve az anyag elsősége a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus szerint, mely egyszerre nyilvánul meg a gondolkodásban, – mely nem más, mint az anyag terméke –, valamint az osztálytársadalmak történelmi küzdelmében. Ezek nem titkolt célja a vallás megszüntetése, az ember „felszabadítása”.<sup>17</sup>

A modernizmus előzményei filozófiai területen is megmutatkoztak, Auguste Comte (1798–1857) pozitívizmusa alapján a megismerés alapjai az érzékeléssel felfogható pozitív valóságok. Az agnoszticizmus viszont azt is megkérdőjelezte, vajon lehetséges-e az érzékek világán túli megismerés. A darwinizmus emellett a teremtő valóságot tagadta, bizonytalanná téve ezzel a keresők és a kételkedők gyenge hitét.

Először a belga Charles Périn (1815–1905) használta a modernizmus kifejezést 1881-ben írt művében (*Le modernisme dans l'Église*)<sup>18</sup> abban az értelemben, ahogyan a ké-

<sup>12</sup> Richard Simon legismertebb műve: *Histoire critique du vieux testament*, Paris 1680, Reinier Leers, Rotterdam 1685.

<sup>13</sup> VÖ. SCHWEITZER, A., *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1906.

<sup>14</sup> GELOS, S., *Face à la modernité: Science contre Bible*, in *Histoire du christianisme magazine* (Juin 2000), 102–103.

<sup>15</sup> BOLAND, A., *La crise moderniste hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel*, Beauchesne, Paris 1980, 8. Loisyvel együtt cenzúra és kiközösítés alá esett Lammenais, Günther, Frohschammer, Schell, Tyrrell, Buonaiuti, Erhard, Schnitzer, Heiler, Prohászka és Antonio Rosmini-Serbati, akit teljesen rehabilitáltak és 2007. november 18-án Novarában José Saraiva Martins bíboros boldoggá avatta.

<sup>16</sup> CHENU, M.-D., *Une école de théologie: le Saulchoir*, Cerf, Paris 1985 (Chenu hasonló című eredeti tanulmánya 1937-ben jelent meg). E jelenséghez sorolható Teilhard de Chardin (1881–1955) nyilvános működéstől való eltiltása is (1926).

<sup>17</sup> Erről a kérdésről lásd: METZ, J. B., *Az új politikai teológia alapkérdései*, L'Harmattan, Budapest 2004; SCHMITT, C., *Politikai teológia*, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest 1992.

<sup>18</sup> PÉRIN, C., *Le modernisme dans l'Église, d'après des lettres inédites de La Mennais*, Lecoivre, Paris 1881.



sőbbi években is értelmezték. Néhány évvel később a freiburgi Carl Braig (1853–1923) teológusnál is megjelenik a kifejezés, mely a szellemnek azon irányát képviseli, mely előszeretettel irányul a Friedrich Schleiermacher által képviselt vallási tapasztalat felé.<sup>19</sup>

A modernista egyházfogalom valójában a racionalista–nominalista és agnosztikus filozófiák kölcsönhatásából jött létre. Ezek kétségbe vonják az egyház isteni alapítását, mely pusztán egy közösségi tudatból származik. Véleményük szerint a pápa is csak politikai úton lett az egyház vezetője.

## 5. A TUDOMÁNYOK FEJLŐDÉSE

Főleg Franciaországban, Angliában és Olaszországban jelentkezett az igény a teológia korszerű megújítására. A modernisták egyik megállapítása az volt, hogy a vallás végeredményben a tudatalattiból származik, és így a teológia is az érzések világába tartozik. Az értelemnek itt nincs szerepe. A kialakult hagyományok és dogmák változásnak vannak kitéve, mivel nézetük szerint maga a kinyilatkoztatás is az immanens vallási szükséglet tudatosulása, ezért a kultúra előrehaladásával együtt a dogmáknak is változniuk kell. Az egyház sem más, mint a vallási felfogás közlési szükségszerűsége.

Egyesek szerint a modernizmus mérlege öt-hat névre és egy-két folyóiratra redukálható.<sup>20</sup> Mások szerint viszont ez a szellemi irányzat megszállta a teológusokat, elárasztotta az egyházmegyéket és a szemináriumokat. Kinek van igaza? Annyi bizonyos, hogy a tudományok fejlődésében változás állt be, mely elsősorban a biblikus tudományokat érintette. Itt a modernizmus megkérdőjelezte a kinyilatkoztatást, a sugalmazást és Isten szavának primátusát. A bibliakritika és a szövegmagyarázat más tudományok eredményeit is felhasználva gyakran került összeütközésbe a hagyományos véleményekkel. Az evolucionista elképzelések magát a teremtésfogalmat veszélyeztették, és a dogmafejlődésről szóló vita kialakulását eredményezték. A pozitivistá filozófia hatása a tomista filozófiát fenyegette, bizonytalanná téve ezzel az isteni transzcendenciát. Pasztorális modellek kerültek válságba, és maga a társadalom is az átalakulás idejét élte, melynek az élen többé már nem a hagyományos uralkodó osztály tagjai álltak. A pártok létrejötte, a demokráciáról szóló viták és a politikának minden külső tekintélytől független autonómiája jelentette ennek a kornak a háttérét.

## 6. A TANÍTÓHIVATAL REAKCIÓJA

1907-ben először a Szent Officium, majd maga X. Piusz pápa ítélte el a modernizmust. Az első *Lamentabili* kezdetű rendelet (1907. július 3.), bár nem használja a „modernizmus” kifejezést, és név szerint nem utal egyetlenegy modernista teológusra sem, mégis az ő írásaiból kiválogatja és szó szerint idézi az általa tévesnek tartott gondolatokat.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Vö. *Dizionario del cristianesimo* (szerk. Andresen, C. – Denzler, G.), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 419–422. Lásd még: *Dizionario delle religioni*, (szerk. Filoramo, G.), Einaudi, Torino 1993, 497–499. Carl Braig rendkívül kritikus volt a pszichologizmus és a filozófiai szubjektívizmussal szemben mind a liberális protestantizmus, mind a katolikus modernizmus irányában. Magát a „modernizmus” kifejezést Braig már (*avant la lettre*) 1882-ben használta, akit Martin Heidegger egyedülálló gondolkodónak tartott, Romano Guardini pedig nála doktorált.

<sup>20</sup> ROUQUETTE, R., *Bilan du modernisme*, in *Études* 6 (1956), 321–343.

<sup>21</sup> DH 3401–3466.

X. Piusz pápa 1907. július 4-én erősítette meg ezt a rendeletet (decretum). Akikre a tévedéseken keresztül a dokumentum utal, azok mégis kimondatlanul nagyon világosan megjelennek a szövegben: Alfred Loisy *L'Évangile et L'Église* (1902) és *Autour d'un petit livre* (1903) című műveiből megközelítőleg ötven elítélt tétel található az iratban, ezen kívül George Tyrrell, a Bergson-tanítvány Eduard Le Roy (1870–1954), aki a dogmákat a vallási szubjektivitás kifejeződéseként értelmezte, illetve Ernest Dimmet (1866–1954) és Albert Outin (1850–1916) műveiből ismerhetők fel elítélt tévedések.<sup>22</sup> Ezeket a szövegeket csoportosítja (a Szentírással, a kinyilatkoztatással, a dogmákkal, Krisztussal, a szentségekkel, az egyházzal és a vallással kapcsolatban). X. Piusz pápa elítélésüket megerősítette: „Őszentsége az Eminenciás Atyák határozatát jóváhagyta és megerősítette (*adprobavit et confirmavit*) és úgy rendelkezett, hogy a fent felsorolt tételeket mind és külön-külön is tartsa meg mindenki mintegy elutasítottnak, megbélyegzettnek.”

Két hónappal később X. Piusz pápa körlevele, a *Pascendi dominici gregis* összegzi és rendszerbe foglalja a modernizmus tanítását (1907. szeptember 8.).<sup>23</sup> Az enciklika szerint a modernisták az agnoszticizmusra alapozzák vallásfilozófiájukat, mely szerint az értelem pusztán a jelenségekre irányul, s így nem képes, azok határán túllépni. Ezért Istenhez sem tud felemelkedni, s így képtelen Isten létét felismerni a látható dolgokból. Istent ezek alapján a tudományok közvetlenül nem vizsgálhatják, ezért a történelemnek sem lehet alanya.

Mivel a modernisták azt állítják, hogy maga a hit a kinyilatkoztatás helye, ezért X. Piusz pápa határozottan elítéli a mozgalmat: „Tisztelendő testvérek, ebből következik a modernistáknak az az igen abszurd állítása (*affirmatio illa modernistarum perabsurda*), mely szerint különböző szempontokból bármelyik vallásról ki kell jelenteni, hogy természetes és egyben természetfeletti is.”<sup>24</sup> A pápa szerint a modernisták Krisztus személyében sem fedeznek fel semmi olyat, ami meghaladná az embert (*in persona Christi scientia atque historia nil praeter hominem offendunt*). Nézetük szerint a hit átalakította Krisztus történelmi személyét (*Christi persona historica transfigurata est a fide*), és a hit más formába öltöztette (*persona Christi a fide defigurata est*).<sup>25</sup>

A pápa a modernistáknak azt a tévedését is elítéli, miszerint a vallásos embernek el kell gondolnia a hitét (*hinc vulgata modernistarum enuntiatio: debere religiosum hominem, fidem suam cogitare*).<sup>26</sup> A legtöbb tévedés a dogmák eredetével és azok természetével kapcsolatos. A modernisták azt állítják, hogy tulajdonképpen a másodlagos megfogalmazások tartalmazzák magát a dogmát, s ezek célja, hogy a hívő rendelkezésére álljanak, amikor számot ad hitéről. Így a hívő számára a dogmák csak eszközök, közvetítők a hívő és a hívő hite között (*mera instrumenta*), és szimbólumoknak nevezik azokat (*vulgo symbola vocitant*).<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Az „új Syllabusnak” is nevezett Lamentabili határozatról, valamint a modernista vitáról lásd: NEUNER, P., *Ein mißlungener Versuch der Begegnung mit der Neuzeit. Die Modernismus-Kontroverse und ihre Folgen*, in *Kirche im 19. Jahrhundert* (szerk. Weitlauf, M.), Pustet, Regensburg 1998, 186–206. Lásd még: COLIN, P., *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893–1914)*, DDB, Paris 1996.

<sup>23</sup> DH 3475–3500. A szöveg háttérében valószínűleg Louis Billot (1846–1931) áll, aki jezsuita teológus volt, később bíboros (1911) lett, és a XX. század eleji tomista teológia kiemelkedő alakja. Vö. BILLOT, L., *Prophéties de l'Histoire*, L'Homme Nouveau, Paris 2007.

<sup>24</sup> DH 3478.

<sup>25</sup> DH 3480.

<sup>26</sup> DH 3481.

<sup>27</sup> DH 3483.

A dokumentum a hittel kapcsolatos nagy tévedések között említi, hogy az isteni valóságot mindenki saját maga megtapasztalhatja közvetítő nélkül (*in privata cuiusque hominis experientia... sine medio*).<sup>28</sup> A modernisták súlyos tévedése emellett – vallja a pápa –, hogy a hitet teljességgel kizárják a tudomány köréből (*scientia versatur in phaenomenis, ubi nullus fidei locus*), és megállapítják, hogy ezért a hit és a tudomány között sohasem lehet meghasonlás (*inter fidem et scientiam nunquam esse posse discidium*).<sup>29</sup> X. Piusz szerint ez utóbbi vélekedés megtévesztő is lehet, mert végeredményben a modernisták teljesen alárendelik a hitet a tudománynak. A dokumentum ezután a modernistáknak a szentségekről alkotott véleményét ítéli el, melyeket ők merő szimbólumoknak, vagyis jeleknek tartanak (*sacramenta autem modernistis nuda sunt symbola seu signa*)<sup>30</sup>, majd tanításukat a Szentírásról, ami számukra nem más, mint tapasztalatok gyűjteménye (*syllogen experientiarum*)<sup>31</sup>, valamint felfogásukat az egyházzól, amit a modernista értelmezés szerint kényszerűség hozott létre (*ex necessitate*)<sup>32</sup>.

Ezt követően 1910-ben minden egyházi hivatal betöltésénél előírták a *Sacrorum Antistitum* kezdetű motu proprio levél alapján (1910. szeptember 1.) az úgynevezett antimodernista eskü letételét. Ennek kötelezettsége a II. Vatikáni Zsinat utánig, 1967-ig volt érvényben. Az eskü szövegében elhangzik a tanítóhivatal rendelkezéseinek határozott elfogadása (*firmiter applector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt*).<sup>33</sup> A jelölt ezt követően, miután megígéri hűségét, egyúttal aláveti magát a *Pascendi* körlevél és a *Lamentabili* határozat előírásaihoz (*adhaereo damnationibus, declarationibus, praescriptis omnibus, quae in encyclicis litteris „Pascendi” et in Decreto „Lamentabili” continentur*)<sup>34</sup>, és különösen a dogmatörténettel összefüggésben. Emellett kárhozzatni kellett a személy kettős felfogását, mely egy hívő és egy történelmi személyre bontja fel az embert (*damno quoque ac reicio eorum sententiam, qui dicunt Christianum hominem euiditionem induere, personam duplicem, aliam credentis, aliam historici*).<sup>35</sup> Az esküben megjelenik a modernisták és téves gondolataik teljes elvetése, amely kizárja a hagyományból az isteni elemet (*in universon denique me alienissimum ab errore profiteor, quo modernistae tenent in sacra traditione nihil inesse divini*).<sup>36</sup> Végül az eskü az utolsó leheletig való kitartással zárul (*fidem Patrum firmissime retineo et ad extremum vitae spiritum retinebo*).<sup>37</sup>

A tanítóhivatal más alkalommal is tudtul adta, hogy az apostoli és katolikus hittől nem szabad eltérni, ezért mindenkinek az a kötelessége, hogy lelkiismeretesen engedelmeskedjék az egyházi tanítóhivatalnak. Mert a katolikus hithez nem lehet hozzáadni, sem pedig elvenni belőle (*vis et natura catholici fidei est eiusmodi, ut nihil ei possit addi, nihil demí: aut omnis denetur, aut omnis adiicitur*).<sup>38</sup>

<sup>28</sup> DH 3484.

<sup>29</sup> DH 3485.

<sup>30</sup> DH 3489.

<sup>31</sup> DH 3490.

<sup>32</sup> DH 3492.

<sup>33</sup> DH 3537. Ugyanez a gondolat megjelenik a katekizmusokban is. Vö. GASPARRI, P. Card., *Catechismus catholicus*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1933<sup>30</sup> (*De Ecclesiae potestate, Questio 141: Potestas docendi est ius et officium Ecclesiae doctrinam Iesu Christi custodiendi, tradendi et tuendi...*), 131.

<sup>34</sup> DH 3543.

<sup>35</sup> DH 3545.

<sup>36</sup> DH 3548.

<sup>37</sup> DH 3549.

<sup>38</sup> DH 3625.

## 7. A MODERNIZMUS EURÓPAI MEGJELENÉSE

A négy legismertebb angol modernista teológus: Maude Petre (1863–1942) Angliában született, George Tyrrell (1861–1909), A. L. Lilley (1866–1947), mindketten ír születésűek valamint Friedrich von Hügel (1852–1925), aki Olaszországban született osztrák apától és skót anyától. A modernista mozgalom idején mindannyian Angliában tartózkodtak, és csak időnként távoztak külföldre.<sup>39</sup>

Giuseppe Sarto bíborost 1903-ban X. Piusz néven választották pápává, aki a hit tisztasága védelmében igyekezett felszámolni az egyre erősödő modernizmust. A haladó franciaországi katolikusok mozgalomát a pápa a francia püspökökhöz intézett körlevelében (*Notre charge apostolique*) betiltotta (1915).<sup>40</sup>

Az olasz modernizmus elitelésének politikai okai is voltak. Romolo Murri (1870–1944), az olasz modernizmus központi alakja. Az olasz kereszténydemokraták ellenezték, hogy a pápa beavatkozzon a politikába, aki minden katolikus hívőt az egyházi hierarchiának rendelt alá. Az *Actio Catholica* ennek a szerve lett, melyet a pápa az 1905-ben kiadott *Il fermo proposito* kezdetű enciklikájában (1905. június 11.) javasolt. Murri atyát először felfüggesztették (*a divinis*), majd később kiközösítették.<sup>41</sup> 1906-ban is elítélték, mivel létrehozta a *Nemzeti Demokrata Ligát* mint a kereszténydemokrácia mozgalomának elődjét, mely autonóm módon működött, függetlenül az egyházi hierarchiától, szemben a mérsékelt klerikális megnyilvánulással.

A neves író, Antonio Fogazzaro (1842–1911) jelentős érdeklődést kiváltó regényeivel az egyházi liturgiát igyekezett megreformálni. Legismertebb alkotása az *Il Santo* (*A szent*), amelyet 1905-ben írt. Művében a narratív teológia megteremtésére tett kísérletet.<sup>42</sup> Később azonban teljesen alávetette magát az egyházi rendelkezéseknek.

A modernizmus irányzatához tartozik még Ernesto Buonaiuti (1881–1946), a pap teológus és történész, aki huszonnégy évesen alapította a *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* c. folyóiratot, melyet később indexre tettek. Buonaiutit pedig 1925. január 25-én kiközösítették, mivel műveiben (*Il programma dei modernisti*, 1908; *Lettere di un prete modernista*, 1908) kiállt a modernista irányzat mellett. Önéletrajzi írásában (*Il pellegrino di Roma*, 1945) azonban továbbra is az egyház hűséges gyermekének vallotta magát.

Németországot annyira nem érintette a modernizmus, de a pápa 1910. május 26-án kelt *Editae saepe* kezdetű körlevelében Borromeo Szent Károlyról szólva, akit igazi reformátorként mutatott be, Németországgal is konfliktusba került.

<sup>39</sup> VIDLER, A., *A Variety of Catholic Modernists*, UP, Cambridge 1970, 109–133. Vidler a jelentős angol modernisták között említi a katolikus Edmund Bishop (1846–1917) liturgiátörténészt.

<sup>40</sup> A körlevél a következő szavakkal kezdődik: „*Notre charge apostolique nous fait un devoir de veiller à la pureté de la foi et à l'intégrité de la discipline catholique, de préserver les fidèles des dangers de l'erreur et du mal.*” Vö. <http://ddata.overblog.com/xxxxyy/0/18/98/43/lettre-sur-le-sillon.pdf>. (A kutatás ideje: 2008. május 10.)

<sup>41</sup> Murri jelmondata („*libertà noi chiediamo anche nel cristianesimo: e il cristianesimo cerchiamo nella libertà*”) annak az akaratnak lett a mintája, melyet csekély mértékben tudott csak érvényesíteni. Vö. <http://digilander.libero.it/moses/modernismo03.html>. (A kutatás ideje: 2008. május 9.)

<sup>42</sup> Vö. FOGAZZARO, A., *Il Santo*, Mondadori, 1985.

## 8. VISSZATEKINTÉS AZ ELMÚLT SZÁZ ÉVRE

A modernisták téves nézeteit a Szent Officium és maga X. Piusz is elítélte, de fenyegetéseket nem tartalmazott. A *Lamentabili* főleg az Alfred Loisy tanításaiból összeállított tételeket marasztalta el. A *Pascendi* viszont a modernizmust minden tévelygés forrásaként jelölte meg, s ezzel a teológiai kutatás lehetőségét nagymértékben visszaszorította. A pápa a hitletétemény megóvását tekintette legfőbb feladatának, az újításoktól és a hamis tárgyi ellentmondásoktól. Bár a modernistáknak nem volt átfogó rendszerük, a körlevél mégis összefoglaló módon mutatja be nézeteiket. A modernisták azt kívánták, hogy az egyházi vezetés szakítson a skolasztikus filozófiával a szemináriumokban, s a spekulatív teológiát a pozitív teológia váltsa fel, a katekézist és az istentiszteletet pedig igazítsák a nép felfogóképességéhez. Az egyházkormányzatot decentralizálják, és a világi híveket is hívják meg az egyház vezetésébe. Emellett még igényük volt arra, hogy az egyház társadalmi és szociális kérdésekben változtasson álláspontján. A modernizmus a körlevélben leírtak szerint egy nagy összecsukvés volt, ami az egyház megsemmisítésére irányult, s képviselőik szóban-írásban, pozíciók megszerzésében kívántak az egyházban terjeszkedni.<sup>43</sup>

Ezt követően egyházi rendszabályok születtek, melyek az egyházi tudományok számára előírták a skolasztika művelését. Megfigyelés alatt tartották a szemináriumok és a katolikus egyetemek tanárait, az eltávolítás fenyegette azt, aki bírálni merete a skolasztikát, a tanítóhivatalt vagy éppenséggel nem engedelmeskedett az egyházi főhatóságnak. Akik a történet- vagy szentírástudományban vezettek be újításokat, azok ismét szankciókra számíthattak.<sup>44</sup> A XX. század elején Alfred Loisy öt könyvét tették a tiltott könyvek listájára. Mind az ötöt 1903-ban írta (*Études évangéliques, L'évangile et l'église, Le quatrième évangile, Autour d'un petit livre, La religion d'Israël*).<sup>45</sup> Loisy nem fogadta el a pápai iratot, ezért X. Piusz pápa 1908. március 7-én kiközösítette. George Tyrrellt már korábban, 1907-ben kiközösítették, mire Tyrrell a pápát Antikrisztusnak nevezte.<sup>46</sup> Tyrrell megjegyzése: „I believe in the Roman Church so far as it is Christian and Catholic; I disbelieve in it so far as it is papal. I see two spirits in it, as in myself, struggling for supremacy – Light and Darkness, Christ and Anti-Christ, God and Devil. At present Christ is thrown, and Anti-Christ is uppermost...” René Marlé szerint a reformáció óta a legkomolyabb bonyodalmat Tyrrell okozta a katolikus egyházban, mivel belülről támadta a pápát.<sup>47</sup>

Rómában Umberto Benigni (1862–1934) volt az, aki kutatta és elítélte a modernistagyanús személyeket 1909 és 1914 között. Létrehozta a *Sodalitium Pianum* nevű szervezetet, mely *La Sapinière* néven túlbuzgósággal és titkos módszerekkel küzdött a modernizmus ellen.<sup>48</sup> Ez a szervezet nem csak a tudósokat és a professzorokat vizsgálta,

<sup>43</sup> A visszatekintést a száz évvel ezelőtti elítélésekre lásd: SALE, G., *A un secolo dall'enciclica contro il modernismo*, in *Civiltà Cattolica* (6 Ottobre 2007), 9–19.

<sup>44</sup> Az Index Kongregációt V. Piusz pápa 1571-ben hozta létre, mely szakvéleményt mondott a feljelentett könyvekről. Lásd még: WOLF, H., *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, Verlag C. H. Beck, München 2006.

<sup>45</sup> Vö. *A római index. Nevezetesebb tiltott könyvek jegyzéke* (szerk. Müller Lajos), a „Magyar Kultúra” kiadása, Budapest 1932, 72. Lásd még: TALAR, C. J. T., *(Re)reading, Reception, and Rhetoric. Approaches to Roman Catholic Modernism*, American University Studies, New York 1999. (*Loisy Rereading / Loisy Rewriting*, 35–82.)

<sup>46</sup> PETRE, M. D., *Life of George Tyrrell, 1884–1909*, 2. vols., London 1912, II, 413.

<sup>47</sup> MARLÉ, R., *Au coeur de la crise moderniste: le dossier inédit d'une controverse*, Aubier, Paris 1960, 9. Lásd még: WELLS, D. F., *The pope as Antichrist: the substance of George Tyrrell's polemic*, in *The Harvard Theological Review*, Vol. 65, No. 2 (Apr., 1972), 271–283. Uő., *The prophetic theology of George Tyrrell*, Scholars Press, Chico, CA 1979.

<sup>48</sup> Vö. POULAT, É., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Michel, Paris 1996.

hogy mennyiben gyanúsak a modernizmus szemszögéből, hanem püspököket és bíborosokat is ellenőrzött. Az olasz Andrea Carlo Ferrari (1850–1921)<sup>49</sup> milánói és Pietro Maffi (1858–1931)<sup>50</sup> pisai érsek, valamint a belga Desiré Mercier (1851–1926)<sup>51</sup> malines-i érsek is a vádlottak padjára került, ahogy a későbbiekben a magyar Prohászka Ottokárt is feljelentették és indexre tették a megnyilatkozásai miatt. 1911-ben Prohászkanak három műve került a tiltott könyvek listájára: a *Modern katolicizmus* (1907), *Az intellectualismus túlhajtásai* (a *Hittudományi Folyóirat* 1910. évi második füzeté), valamint a *Több békeességét* (*Egyházi Közlöny*, 1910. december 23.) című írásai.<sup>52</sup> Az indexre került Prohászka írásai csak a rendszerváltást követően, 1990-ben jelenhettek meg először, Koncz Lajos gyűjteményes kiadásában.<sup>53</sup> Benigni már 1907-ben megalapította a *La Corrispondenza di Roma* című napilapot, mely számára lehetőséget biztosított, hogy számos országban befolyásolja a publikációk tartalmát.

A *Sapinière* a katolikus tevékenység és élet minden területére kiterjesztette működését, és a társadalmi és gazdasági szinten lévő egyéneket és csoportokat is fürkészte. A pápától megkapta a közvetlen támogatást a munkás szakszervezetekkel szemben is, melyekben több országban nagyon sok katolikus vett részt. Csak 1914 augusztusában, X. Piusz halálát követően sikerült megállítani a szakszervezetek elítélésének ezen mechanizmusát.<sup>54</sup>

A szigorú előírások vonatkoztak a papnövendékekre is. Az egyházmegyékben cenzorokat és felügyelő hatóságot alkalmaztak, amely a könyveket és a professzorok előadásait ellenőrizte. Az 1907. november 18-án kelt motu proprio (*Praestantia scripturae*) előírja, hogy a szent kongregációk tanítására vonatkozó, és a pápától jóváhagyott rendeleteket mindenkinek lelkiismereti kötelezettséggel kell megtartani, akár azokat, amelyeket eddig adtak ki, akár azokat, amelyeket ezután fognak kiadni (*sive quae adhuc sunt emissae, sive quae posthac edentur*).<sup>55</sup> Ha a pápa döntése ellenére valaki a *Lamentabili* és a *Pascendi* tételeit nem vallja, az kiközösítés alá esik.

Mivel a tanítóhivatal feladata az egyház hitének tisztántartása és megőrzése, ezért igazságtalan lenne a száz évvel ezelőtti modernizmus elleni reakciókat egyoldalúan kár-

<sup>49</sup> Andrea Carlo Ferrari bíboros a tudomány több területén jártas volt. Tanított matematikát, fizikát, fundamentásteológiát, egyháztörténetet és morálist. A Carlo nevet Borromei Szent Károly korábbi milánói bíboros érsek iránti tiszteletből vette fel. II. János Pál pápa 1987. május 10-én boldoggá avatta.

<sup>50</sup> Pietro Maffi a páviai szemináriumban fizikát, matematikát és természettudományokat tanított, és ő alapította a csillagvizsgálót is. 1900-ban hozta létre a *Rivista di fisica, matematica e scienze naturali* folyóiratot. Mint neves csillagász 1907-től a *Specola Vaticana* bíboros elnöke. Neve az 50.000 kötetet számláló *Biblioteca Maffi* kulturális intézményhez kötődik.

<sup>51</sup> Desiré-Joseph Mercier, Belgium prímása előbb professzorként a tomista filozófia lelkes híve volt, később azonban elhagyta a latin nyelvet, és franciául adta elő a filozófiát, ami kiváltotta a Vatikán neheztelését és modernizmussal gyanúsították. Az anglikánokkal való híres megbeszélések (*Conversations de Malines*) 1921–1925 között az ő nevéhez fűződnek. Keresztény szociológusok Mercier vezetésével hozták létre a keresztény társadalmi kódexet (*Code social chrétien*). Lásd még: VILLAIN, M., *Oecuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Paul Couturier*, Casterman, Paris 1963.

<sup>52</sup> Vö. SZABÓ, F., *Prohászka Ottokár élete és műve (1858–1927)*, SZIT, Budapest 2007, 121–173. (V. fejezet: *Prohászka és a modernizmus*)

<sup>53</sup> Vö. *Modern katolicizmus: válogatás Prohászka Ottokár műveiből* (szerk. Koncz, L.), SZIT, Budapest 1990.

<sup>54</sup> Ismert Prohászka magyar feljelentője, Szabó Szádok domonkos szerzetes, aki Rómában az *Angelicumon*, a domonkosok főiskoláján tanított, és rendtársa volt Thomas Essernek, az Index Kongregáció titkárnak. Erről részletesen lásd: ADRIÁNYI, G., *Prohászka és a római index*, SZIT, Budapest 2002 és Szabó Szádok *OP jelentései az Index Kongregációnak*, SZIT, Budapest 2007.

<sup>55</sup> Vö. <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10prasc.htm>. (A kutatás ideje: 2008. május 9.)

hozhatni, jöllehet az elítélt tételek közül a II. Vatikáni Zsinat óta többet elfogadott a teológia, azonban nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy a pápáknak mind társadalmi, mind történelmi szempontból kellett intézkedni az egyház egységének megóvása érdekében.<sup>56</sup> A jó szándék mellett azonban nagyon sok seb keletkezett, melyeknek gyógyítása szintén az egyház feladata.<sup>57</sup>

A II. Vatikáni Zsinatot követő időkben gyökereiben változott meg a tanítóhivatal és a teológusok közötti kapcsolat. 1976-ban a Nemzetközi Teológiai Bizottság tizenkét pontban foglalta össze a magisztrium és a teológia közös feladatait.<sup>58</sup> A tanítóhivatal feladata, hogy a szentségi rendből eredeztetett tekintélyével megvédje a katolikus egységet, valamint a hit és a szokások egységét. A teológusok feladata közvetítő jellegű a tanítóhivatal és Isten népe között. Tekintélyük tudományos minősítésükből származik.<sup>59</sup> 1990-ban a Hittani Kongregáció a teológus egyházi küldetéséről a *Donum veritatis* kezdetű instrukcióban szólt a püspökökhöz, és rajtuk keresztül a teológusokhoz.<sup>60</sup> A teológusok sajátos karizmájuk révén vesznek részt Krisztus teste építésében, egységében és igazságában és munkájuk elengedhetetlen a világméretű evangelizáció során. Ha kutatásaik közben nehézségekbe ütköznek, a vezetőikkel való bizalmas légkörű párbeszédben kell a megoldást keresniük az igazság, a szeretet és az egyházi közösség szellemében.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> VÖ. NEUNER, P., „Modernismus” und kirchliches Lehramt: Bedeutung und Folgen der Modernismus-enzyklika, Herder, München 1972. Lásd még: Uő., *Eine neue Epoche in der Modernismusforschung*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996), 77–81. Uő., *Religion zwischen Kirche und Mystik: Friedrich Hügel und der Modernismus*, Knecht, Frankfurt am Main 1977. A századvég és az új évezred társadalmi és szellemi kihívásairól lásd: RICCARDI, A., *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Laterza, Roma–Bari 1996; ANGELINI, I. M., *A katolicizmus*, Gondolat–Szent Gellért Kiadó, Budapest–Szeged, 1991. (*A modernség elfogadása és a kritikus éberség*: 55–56); BRESSOLETTE, Cl., *La papauté... Tout simplement*, Les Éditions de l’Atelier, Paris 2002 (chapitre 3: *Le combat contre les erreurs aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*), 69–71.

<sup>57</sup> DOROMBY, K., *A modernizmus és elítélése mai szemmel*, in *Vigilia* (1973/4), 239–245.

<sup>58</sup> Commissio Theologica Internationalis, *These Rationes magisterii cum theologia de Magisterii ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione*, 6 iunii 1976, in *Gregorianum* 57 (1976), 549–556; EV 5, 2032–2053.

<sup>59</sup> COTTIER, G., *Le vie della ragione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002., *Glaubens-wissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, Quaestiones Disputatae* 195, (szerk. Neuner, P.), Herder, Freiburg 2002.

<sup>60</sup> SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instructio Donum Veritatis de ecclesiali theologi vocatione*, 24 maii 1990, AAS 82 (1990), 1550–1570; in EV 12, 244–305.

<sup>61</sup> NIEWIADOMSKI, J., *Aufklärung durch Theologie in Erkenntniswege in der Theologie* (szerk. Bogensberger, H. – Ferschl, F. – Kögerler, R. – Zauner, W.), Styria, Graz 1998, 89–106. Protestáns területen a teológiai és tudományos kutatás összefüggéséről lásd: GAÁL, B., *Az ész igazsága és a világ valósága*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2003.

## „Krisztus, a mi húsvéti bárányunk”

RETORIKAI ÉS HAGYOMÁNYTÖRTÉNETI SZEMPONTOK  
AZ 1KOR 5,7 KAPCSÁN

„Aki nem ismeri a szentírást, Krisztust sem ismeri” – tanította Szent Jeromos.<sup>1</sup> Kijelentése két irányban is értelmezhető: Jézus Krisztus ismeretére vonatkozó legteljesebb és egyetlen lényegi forrásunk maga az (újszövetségi) Szentírás; másrészt a (teljes) Szentírás középpontja maga Jézus Krisztus. A Jézus korára vonatkozó történelmi ismeretek gazdagodása és az újszövetségi iratokra vonatkozó minden jogos forrás- és formakritika, esetleges szerzői tendenciák és korabeli szükségletek jogos elismerése mellett kijelenthetjük, hogy a történelmi ismeret útja Jézushoz a korai egyház hitén és hitvallásán keresztül vezet, amelyet ez lényegében a kánoni újszövetségi iratokban fejezett ki.

A Krisztusra vonatkozó őskeresztény hitvallás kialakulását, alakulását és végső megformálását elemzi az őskeresztény teológiatörténet. Ennek megírása természetesen rendkívül összetett feladat és bátor vállalkozás. Ráadásul ahhoz, hogy ez a vállalkozás nemcsak sikeres, hanem gyümölcsöző is lehessen, szüntelenül szem előtt kell tartania saját meghatározó szempontjai mellett – amelyek a teológiai gondolkodás korai fejlődése, a Jézusra vonatkozó tények és hitvallások kapcsolatának vizsgálata, a keresztény hitvallás forrásainak és modelljeinek elemzése – az újszövetségi szövegek „javát” is. Azt a követelményt értem e kifejezés alatt, hogy a bibliai szövegben kevésbé jártas olvasó ne üres fogalmakkal vagy egyszerűen általánosításokkal találkozzon, hanem az átfogó kategóriákat és lehetséges fejlődési íveket úgy ismerje meg, hogy közben közeli kapcsolatba kerül a szentírási szöveggel. A leírt szöveg ne merüljön feledésbe azért, mert zseniális történeti vagy szellemtörténeti rekonstrukciók születnek. A rekonstrukció mindig egyszerűsít, esetenként pedig egyenesen csal, ráadásul sohasem ad közvetlen továbbgondolási lehetőséget. A szöveg viszont, ha okos rekonstrukció tárgyát képezi, az olvasó kreativitását is mindig kihívás elé állítja.

A szöveg megértésének folyamata valójában három lépést követel. Az első a latin *lectio* fogalmával írhatjuk le. A Szentírás mint beszéd meghallásra, mint írás felolvasásra és elolvasásra való. A szöveget az olvasó vagy halló ember ugyanakkor mindig elhelyezi saját megértésének horizontjába. Megértése azt jelenti, hogy nemcsak felfogja a szövegben megjelenített helyzetet, hanem maga is elhelyezi a szöveg mondandóját annak történelmi előzményeihez és esetleges hatásaihoz viszonyítva. E két szempontot foglalja össze a *situatio* szó, mint az író tevékenységének gyümölcse, a leírt helyzet, és mint az olvasó te-

<sup>1</sup> *Comm. in Is., Prol.* In PL 24,17.



vékenysége, a szöveg fogalmainak rendszerbe szedése. A harmadik lépés nem más, mint hogy az olvasó immár a szövegen kívüli világot, a szöveg értelmezésének különböző lehetőségeit és azok történetét, sőt végül önmagát is elhelyezi a szövegben megértettek mellé. Ezt a lépést *contemplation*nak nevezem. Ez is a megértés folyamatának része, vagy inkább a lehetséges beteljesedése és célja.

A következőkben egy szövegrész és az őskeresztény hitvallás összefüggését szeretnénk megvizsgálni. A szövegrész Pál apostol korintusiakhoz írt első levelének részlete, az 5. fejezet 7. verse. Kérdésünk pedig, amely az őskeresztény teológia történetére vonatkozik, ennek a szövegrésznek egyetlen kifejezésére, illetve ennek pontos értelmére vonatkozik. Mit jelent az, hogy Krisztus a mi húsvéti bárányunk? Pontosabban: mit jelentett ez Pál apostol számára, és mit jelentett a korintusiak számára? Végül mit jelenthet lényege szerint a mai keresztény olvasó számára?

### 1. AZ 1KOR 5,7 SZÖVEGÖSSZEFÜGGÉSE

Kérdéseink megválaszolását azzal kell kezdenünk, hogy elolvassuk az 1Kor 5-öt, tehát a levél egész fejezetét. A szöveg, mivel az újszövetség része, tiszteletet érdemel, és tiszteletet is parancsol. Ennek a tiszteletnek a része, hogy valóban el is olvassuk, mielőtt kutatás és elemzés tárgyává tennénk. A többféle, köztük eredeti nyelven való olvasás természetesen segítheti a szöveg különböző szempontjainak, esetleges kérdéseinek felismerését.

Fejezetünk egyike az újszövetség kellemetlen történeteinek. Pál apostol a *porneia* ('paráznaság, nemi erkölcstelenség'; vö. a szöveggörnyezetben 6,13.18; 7,2) kifejezéssel arról beszél, hogy valaki apjának feleségével, tehát – feltehetően – elhunyt apjának fiatal második feleségével, saját mostohaanyjával együtt él. A közösség pedig ahelyett, hogy elzárkózna tőle, még dicsekszik is vele (vö. 2. és 6. vers), tehát együttélését a felebaráti szeretet jelének látja.<sup>2</sup> Pál azonban mindebben nem dicsekvésre, hanem szégyenre lát okot, amely „még a pogányoknál sem” fordulhat elő. Egy nyelvtanilag azóta is különös nehézségekkel értelmezhető mondatban könnyedén ítéletet is hirdet,<sup>3</sup> miszerint a bűnöst ki kell szolgálatni a Sátánnak.<sup>4</sup>

A konfliktus oka az eltérő erkölcsi megítélés mellett a közösség féltése is. Pál apostol kezdettől fogva arra koncentrál, hogy a közösséget megóvja az egyén félrelépésének

<sup>2</sup> Vö. MERKLEIN, H., *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1–11,1* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 7/2), Würzburg 2000, 33–34. Véleménye szerint a korintusiak ebben a tekintetben is megosztottak voltak: Apolló pártja dicsekedett a helyzettel, miközben az egyszerű emberek, „Pál pártja” ellenséges érzelmekkel tekintett az állapotra, de nem tett semmit.

<sup>3</sup> Vö. KISTEMAKER, S. J., *New Testament Commentary. Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids), Michigan 1993, 159, 8. jegyzet. Saját javaslata mellett Hans Konzelmann kommentárjában hat, Leon Morris hét különböző nyelvtani elképzelést sorol fel.

<sup>4</sup> Sokat vitatott kérdés, hogy mit jelentett pontosan a Sátánnak való átadás. Az egyháztörténet ebben a mondatban az *anathema sit*, a nagy vagy kis kiközösítés megokolását ismeri. Előbbinek társadalmi és jogi következménye is volt. Ld. ehhez W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther VII/1 (1Kor 1,1–6,11)* (EKK VII/1; Zürich Braunschweig) Neunkirchen-Vluyn 1991, 396–402. R. A. HORSLEY, *1 Corinthians* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville 1998, 82 mondata is érdekes: „First Corinthians 5 might be thought of as the beginning of community discipline, except that both the community and the discipline may have existed mainly in the mind of Paul.” De az is kérdéses, hogy mit jelent maga a mondat. Koherens, „szelíd” értelmezést találunk K.-H. Ostmeier írásában: *Passa und Satan in 1. Korinther 5*, in ZNT 9 (2002) 38–45. Ostmeier ugyanakkor nem vet számot Pál nyilvánvaló eszkatologikus gondolatával, aki az „Úr napjára”, a végső napra gondol, és szót sem ejt a kiengesztelődés aktusáról vagy lehetséges idejéről.

következményeitől, de ezt fejezik ki azok a képek is, amelyek a 6–8. verseket olyan színessé teszik (ld. alább). Sőt nemcsak saját figyelme koncentrálnak a hívő közösség életére, hanem őket is arra hívja, hogy ne is törődjenek a körülöttük élők dolgaival (9–13. versek). A közösség saját erkölcsi integritását kell megőrizni. A kívülállóknak ilyesfajta kissé negatív szemlélete természetesen nem az egyetlen szemléletmód a világgal kapcsolatban, amellyel Pálnál és az Újszövetségben találkozunk, az azonban tény, hogy ebben az esetben az az apostol szándéka, hogy a közösség lényegét, azonosságát megőrizze és megőriztesse. Azok a témák, amelyeket az apostol érint, főleg a szexuális viselkedés és a házasság, természetükből adódóan érintik a közösség kapcsolatát a világgal. Nem véletlen, hogy a levél folytatása is (6,12–20; 7. fejezet) hasonló kérdéseket tárgyal. Az a fogalom, amely köré az 5–7. fejezetek erkölcsi buzdítása csoportosítható, a közösség szentsége, amelyet a kívülről jövő támadásokkal szemben meg kell védeni, ki kell fejezni, el kell határolni.<sup>5</sup>

Nyilvánvaló, hogy a fejezet önmagában értelmezhető egésznek alkot. A 4. fejezet vége azt a gondolatsort zárja le, amely még a levél első mondataival kezdődött, s amelyben Pál szóbeli információkra hagyatkozott. A 6. fejezet pedig ismét más jellegű kérdésekről, vitáról és pereskedésről tárgyal, ezért szintén elválasztható. Pál érvelése folyamatos, egyik gondolat hívja a másikat. A bevezető mondatok (Pál szemszögéből) elemzik a tényállást és döntést hoznak (1–5.); a fejezet központi bekezdése a döntés teológiai hátterét fogalmazza meg (6–8.);<sup>6</sup> majd a befejező, harmadik bekezdés újabb általánosítást közöl, amely a keresztények és a világ kapcsolatára vonatkozik (9–13). A második bekezdést a pászkára való utalás, a harmadikat pedig egy korábbi levéllel kapcsolatos félreértés tisztázása és egy ószövetségi idézet nyomatékosítja.

A szöveg meghatározó jelensége az ítélet, azaz a megkülönböztetés:<sup>7</sup> az 1–5. versekben a bűnös férfi és a közösség között történik megkülönböztetés, az ítélet konkrét. A 6–8. versekben a kevés kovász és a sok tészta ellentéte tűnik föl, a kovászt meg kell különböztetni a kovásztalantól, a régit az újtól. Az ítélet kritériumai jelennek meg. Végül a 9–13. versekben a külső és a belső világ különül el, az ítélettel kapcsolatban pedig a tárgyra reflektál a szerző, arra, hogy kit vagy mit kell megítélnie a kereszténynek.

Hogy a Krisztusra vonatkozó hitvalláshoz visszatérjünk: hol és hogyan jelenik meg ebben a szövegben Jézus Krisztus? Először az Úr kifejezés többször említése tűnik föl, akinek nevében és akinek erejével Pál ítél és cselekszik, és akinek napján a bűnös megmentését reméli. Másodszor az a vers, amelyet a továbbiakban részletesebben is elemezni kívánunk, a 7. vers, amely a 6–8. versek összefüggésében áll. Az itt használt képek az ószövetségi és korábbi zsidó hagyományból származnak (vö. Kiv 12; MTörv 16).<sup>8</sup> A kovászra vonatkozó közmondásszerű kép, amely átjárja az egész tésztát és jelen esetben el is rontja (vö. Gal 5,9), a szinoptikus képi hagyomány jól ismert darabja (Mt 13,22; 16,6.12; Mk 8,15; Lk 12,1; 13,20–21). Az egész közösség iránti aggodalom, illetve az egyén bü-

<sup>5</sup> Vö. pl. STRACK, W., *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus* (BBB 92), Weinheim 1994, 177.

<sup>6</sup> A kommentárok messzemenőkig megegyeznek a 6–8. versek illetően szerepével kapcsolatban. Vö. FABRIS, R., *Prima lettera ai corinzi* (I libri biblici – Nuovo Testamento 7), Milano 1999, 79; HORSLEY, R. A., *1 Corinthians*, 80 és mások.

<sup>7</sup> A *krinó* ige alapjelentése közismerten ’szétválasztani, megkülönböztetni’ (vö. F. BÜCHSEL, ’*krinó*’, in TWNT III, 921–922), s innen származik az elvont gondolkodást, gondolati szétválasztást feltételező ’megítélni’ jelentés, amely a szó újszövetségi használatának is leggyakoribb formája.

<sup>8</sup> Ld. ehhez KOCSI, Gy., „A régi pászkától az új húsvétig”, in *Szenvedéstörténet. Nemzetközi biblikus konferencia 2005. szeptember 4–7.* (szerk. Benyik, Gy.), Szeged 2006, 63–78.

nének káros következményeire vonatkozó reflexió mutatkozik meg benne. Másfelől egészen konkrét háttere az a mai napig létező szokás, amelyben a zsidó családok a pászka előtt a legkisebb kovászt is kitakarítják otthonaikból az ünnep kezdete előtt (Kiv 12,18–20; MTörv 16,2.3; Lev 23,5–6; Szám 28,16–17).<sup>9</sup>

Foglaljuk össze és értékeljük azt, amit eddig az 1Kor 5,6–8-ról, az 1Kor 5,7 közelebbi összefüggéséről megtudtunk:

1. Pál a 6. versből fogva már nem a vérfertőző személyre figyel, hanem a közösség erkölcsi tökéletességével foglalkozik. A „*neon phyrama* – új tészta” kifejezés az egész közösséget jelenti. Az *azymoi* – kovásztalan kifejezés ezzel ellentétben a közösség egyes tagjaira és azok összességére vonatkozik. Ezt az értelmezést parancsolja a szövegösszefüggés is: ha egyetlen férfi bűne tisztátalanná teheti a többieket is, akkor mindenkinek külön is óvakodnia kell a bűntől és tisztátalanságtól.<sup>10</sup> A felhasznált képek kezdettől fogva feltételezik a pászkünnepet is. A kovásztalan kenyerek ünnepének és a húsvéti bárány leölésének gyakorlata korán összekapcsolódott.<sup>11</sup>

2. A szakasz verseit először allegorikus, azután tipologikus értelemben kell magyarázni.<sup>12</sup> Pál a megtisztított ház képével szeretné a belső tisztulásra bírni a közösséget. „A hasonlat egyes pontjait a hasonlított tárgy egyes pontjaival azonosítjuk” – ez az allegória.<sup>13</sup> Azután arra hivatkozik, ami a közösség tagjaival eszkatologikus értelemben és módon, tehát Isten végidőbeli üdvözítő akarata szerint történt, ahogy az Krisztusban nyilvánvaló lett, megtörtént és meg kell hogy történjen – ez a tipológia. Az allegória erkölcsi értelmű, a tipológia viszont szoteriológiát hordoz.<sup>14</sup>

3. Pál a szakasz végén arról az átmenetről beszél, amellyel a közösség a keresztyén élet állandó húsvétját kezdi meg, amely Isten üdvözítő tettén alapul.<sup>15</sup> A közösségnek azonban meg kell tennie a saját részét, hogy ez az ünnep tisztaságban és igazságban megvalósulhasson: törekednie kell az erkölcsi tisztaságra. A 8. vers már erről az ünneplésről szól. A kovászos és kovásztalan, illetve régi és új ellentéte kiegészül azokkal az erkölcsi kategóriákkal, amelyek a gonosztságot és rosszaságot elítélik, illetve az egyeneslelkűséget és igazságot követelik.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> A zsidó húsvéti ünneplés korabeli részletei, illetve ezek khatása természetesen meghaladja ennek a tanulmány-nak a kereteit. Vö legutóbb J. KULP, *The Origins of the Seder nad Haggadah, Currents in Biblical Research* 4 (2005), 109–134: a Haggada *sederje* csak a második templom lerombolása után alakult ki. Ezért lehetetlen – állítja –, hogy az utolsó vacsorát a misnai-talmudi zsidóság kategóriáival magyarázzuk és írjuk le. Úgy tűnik, hogy a zsidók és a keresztyények egymással párhuzamosan igyekeztek megalkotni saját új húsvéti szertartásukat, amelyben immár nem lehetett jelentősége a jeruzsálemi templomnak.

<sup>10</sup> Vö. SCHLUND, C., „*Kein Knochen soll gebrochen werden*” *Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium* (WMANT 107), Neukirchen–Vluyn 2005, 183.

<sup>11</sup> KREMER, J., *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, 106.

<sup>12</sup> Vö. MERKLEIN, H., *Der erste Brief an die Korinther*, 39–40. Így WOLFF, C., *1. Korinther* (THKNT 7), Leipzig 1996, 107 is, aki a szövegben Jézus engesztelő halála és a zsidóknak az egyiptomi fogságból való kiszabadulása közti tipologikus analógiát lát.

<sup>13</sup> J. Weiß, W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 379. idézetében.

<sup>14</sup> A tipológia S. G. Hall meghatározása szerint „a keresztyén írásértelmezés módszere, amely az ószövetségi személyekben, eseményekben és intézményekben Jézus Krisztusnak, az ő evangéliumának és Egyházának *ty-poi-ait...*, azaz modelljeit vagy előképeit látja.” (TRE 34, 208).

<sup>15</sup> Vö. SCHLUND, C., *Kein Knochen*, 189: „Der paulinische Passus beschreibt die Existenz der Gemeinde als immerwährendes Pesachfest (*heortazómen* – Konj. Präsens) im Anschluss an die einmalige Pesach–Opferung Christi (*etythé* – Aorist).”

<sup>16</sup> Érdekes a megjegyzés, amelyet C. Schlund tesz (vö. *Kein Knochen*, 187.). Az *azyma* szónak a *Septuagintában* (12,8.15.18.20; 13,6f; Lev 23,6; Szám 9,11; 28,17; MTörv 16,3.8; 2Krn 30,13.31f; 35,17; 1Ezdr 1,11.17;

## 2. AZ 1KOR 5,7 HAGYOMÁNYTÖRTÉNETE: KRISZTUS HALÁLÁNAK ÉRTELMEZÉSE ÉS A ZSIDÓ PÁSZKAHAGYOMÁNY

Vajon miért választotta Pál apostol éppen a leölt húsvéti bárány képét akkor, amikor a korintusiakat magatartásuk megváltoztatására akarta bírni? Miféle hagyományhoz kapcsolódott akkor, amikor mindenféle bevezetés nélkül, tehát hallgatóságának nagyfokú kompetenciát tulajdonítva, Jézusnak húsvéti bárányként való halálával érvelt?

A kérdésre adott válaszok alapvetően két típusra oszthatók. Az első típushoz tartozók a szöveg keletkezésének konkrét körülményeiben, elsődlegesen a levél megírásának időpontjában látják a pászkabárányra való hivatkozás okát. A levél végén (1Kor 16,8) az apostol azt írja, hogy „Efezusban pünkösdig” marad. Ez az időmeghatározás elképzelhetővé is teszi, hogy levele húsvét tájékán keletkezett.<sup>17</sup> Ám ha valóban a húsvéti ünnep közelsége indítja az apostolt a húsvéttal való érvelésre, felmerül az a kérdés is, hogy vajon címzettjei milyen módon tartották meg a húsvétot. Vajon ebben az időszakban már létezett egy keresztény húsvéti rítus? S ha igen, akkor milyen volt ennek viszonya a zsidó pászka-szertartásokhoz?

A kérdés eldöntése fejezetünk 8. versének értelmezésével függ össze. Vajon itt egy konkrét ünnepre adott buzdításról, esetleg utasításról van szó, vagy inkább az allegorikus látásmód érvényesül, amely az egész keresztény életet húsvéti ünnepnek látja? A versben található erkölcsi jellegű kifejezések az utóbbi megoldás irányába mutatnak. A konkrét értelmű „régí kovász” „rossz kovásszá” alakul a versben, amelynek ellentéte a „tisztaság és igazság (*eilikrineia kai alétheia*) kovásza”, immár egyértelmű erkölcsi utasításként. A *he-ortazómen* – ünnepeljünk ige alakja (*coni. praes.*) is folyamatos, illetve többszöri cselekvésre enged következtetni. Ezek alapján joggal gondolhatjuk, hogy a 8. vers a keresztény élet új valóságát fejezi ki Krisztusra és az ő húsvéti tettére emlékezve. Hasonló összefoglalást olvashatunk a Róm 12,1–2-ben is, ott egyértelmű áldozati nyelvezettel, éppen a levél erkölcsi buzdításának, parenetikus részletének bevezetéseként. Az apostol tehát használja a zsidó húsvét fogalomtárát, nem ítéli el annak ünneplését, nem szünteti meg a régi húsvétot, de annak folytatását már erkölcsi kategóriaként említi és szorgalmazza.<sup>18</sup> Önálló keresztény húsvéti rítus létrehozására tehát aligha következtethetünk ebből a szövegből.<sup>19</sup>

7,14 stb.), Josephusnál (Ant II, 317) és Philónnál (SpecLeg II, 147 stb.) való megvizsgálása után azt írja: „Es bleibt zu konstatieren, dass Paulus im Rahmen der uns zur Verfügung stehenden Quellen mit seiner Rede von den *azyma eilikrineias kai alétheias* in keiner eindeutigen Tradition zu stehen scheint, ebenso wie der mit Pesach verbundene Reinheitsbedarf bei den zugezogenen Autoren nicht explizit im Sinne moralischer Lauterkeit interpretiert wird.” Tehát itt is azzal az újdonsággal állunk szemben, amelyet Páltól semmilyen értelemben sem szabad megtagadni.

<sup>17</sup> F. Lang (*Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, Göttingen 1994) helyesen írja a szakaszról: talán közel van a húsvét ünnepe, de egyedül ennek a szöveghelynek a figyelembe vételével lehetetlen a szöveg pontos datálása. Mások meglepő módon azt vezetik le ebből a szakaszból, hogy Pál a búzakenyér helyett árpakenyeret ajánlott volna a pászka keresztény ünnepléséhez. Vö. MERKLEIN, H., *Der erste Brief an die Korinther*, 40, aki J. McHugh, Allo és J. Jeremias állításait utasítja el.

<sup>18</sup> Vö. A. L. A. Hogeterp: „Paul’s Judaism reconsidered: The issue of cultic imagery in the Corinthian correspondence”, in ETL 81 (2005) 87–108, aki azt emeli ki, hogy Pál ugyan újraértelmezte a zsidó fogalmakat, de nem akarta elítélni a zsidó gyakorlatot.

<sup>19</sup> Ld. LEONHARD, C., *The Jewish Pesach and the origins of Christian Easter. Open questions in current research* (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 35), Berlin–New York 2006, 32: a korintusi keresztényeknek nem kellett pászkaünnepet tartaniuk, Pál ezt nem tanácsolja, főként pedig nem parancsolja. Krisztus egyszer s mindenkorra meghalt, életét odaadta. Leonhard ugyanakkor megjegyzi, hogy Pál a 16,8 tanúsága szerint valóban gondol a húsvét ünnepére, számol vele, nem vesztette teljesen szem elől.

A korintusi közösség ugyan elsősorban pogányságból megtértekből állhatott, de Pál minden bizonnyal itt is épített a zsidóságból megtértekre, illetve a korábban zsidósággal szimpatizáló istenfélőkre.

A válaszok másik típusa a pászka sajátos teológiai összefüggésében keresi a megoldást, amely szerintük kifejezetten illik a Pál apostol által érintett konkrét helyzetre. Ha nem is zárható ki, hogy a levél megírásának konkrét időpontja és alkalma befolyásolta az apostol érvelésének alakításában, elsődlegesen a húsvét jelentése az, amelyet Pál a zsidó hagyományból kölcsönöz, átértelmez és használ. Természetesen ennek a második, teológiai jellegű megoldási kísérletnek is fel kell tennie a kérdést, hogy milyen – időbeli, keresztény vagy zsidó hagyománytörténeti, liturgikus-rituális – közvetítéssel váltak alkalmassá a korintusi keresztények arra, hogy Pál ilyen teológiai fogalmakkal érveljen előttük.

A közelmúlt biblikus kutatása figyelemre méltó eredményeket ért el a Jézus korábbi zsidóság húsvéti gyakorlatának elemzésében.<sup>20</sup> A szerzők az 1Kor 5,7-tel kapcsolatban azt hangsúlyozzák, hogy az az erkölcsi probléma, amelyet Szent Pál apostol megoldani szándékozott, a korintusi keresztény közösség életében a zsidó húsvéthoz hasonló kérdéseket vetett fel. A zsidó húsvét lényegét a Kivonulás könyve szövegeinek elemzése, Josephus Flavius és Alexandriai Philón húsvétra vonatkozó elbeszélései és törvénymagyarázatai fényében, illetve a Jubileumok könyvének elemzése után a közösség megmenekülésében, a közösség megőrzésében és formálódásában látják. A húsvét elsősorban egyfajta védett teret biztosít a közösség számára, amelyben a gonosz nem működhet.

Elemzésük sarokpontja a Kivonulás könyvében rögzített hagyomány (12,7.13), miszerint az Egyiptomból kivonulni szándékozó izraeliták életét a leölt húsvéti báránynak az ajtó szemöldökfájára kent vére mentette meg. A vér megmentő, menekülést jelző és eszközölő szerepét az ún. „apotropaikus vérritus”<sup>21</sup> örökíti meg. A húsvéti bárány leölése eszerint nem áldozat. Szerepe az, hogy megvédelmezzon az ólálkodó haláltól, illetve a későbbi irodalomban a gonosz mesterkedéseitől. A pászka ünneplése a zsidó hagyományban az egyént nem tisztítja meg bűneitől, hanem előzetes tisztulást követel. Ebből az is következik, hogy a zsidó húsvét értelme nem a bűnök eltörlése, hanem a közösség megvalósítása és megújulásának kifejezése. A húsvéti bárányok leölése csak egészen sajátos értelemben nevezhető áldozatnak.<sup>22</sup>

Az 1Kor 5,7-re vonatkozóan mindez azt jelenti, hogy Pál azért él a pászka képével, mert a közösség életében hasonló fordulópontot lát. A közösség úgy jelenik meg, mint amelyet fenyeget a külvilág tisztátalan erkölcsisége vagy inkább erkölcstelensége (vö. 5,9–13 is), de még inkább a közösségen belül működő rossz. Ahhoz, hogy húsvétot ün-

<sup>20</sup> COLAUTTI, F. M., *Passover in the Works of Josephus* (SJSS 75), Leiden–Boston–Köln 2002; PROSIC, T., *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE* (JSOTSS 414), London–New York 2004; SCHLUND, C., „Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition”, in FREY, J. – SCHRÖTER, J. (Hrsg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2005 (Unveränderte Studienausgabe 2007), 397–411; sowie SCHLUND, C., „Kein Knochen” soll gebrochen werden” *Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium*, in WMANT 107, Neukirchen–Vluyn 2005.

<sup>21</sup> Mit értsünk „apotropaikus” alatt? D. HARMENING, *Apotropaion*, in LThK I (1993) 883: „Abwehrmittel, Abwehrzauber; Mittel, Gebräuche und Riten zur Abwehr von Schadenzauber und negativen Einwirkungen seitens Lebender und toter, Dämonen, Teufel und Hexen oder abstrakt aufgefasster Unheilskräfte.”

<sup>22</sup> SCHLUND, C., *Deutungen*, 411: „Mit der Vergebung der Sünden eines Individuums hat das Pesachfest nichts zu tun. Auch die gelegentlich zu beobachtende Sühnopfertheologie des NT speist sich aus anderen Quellen. Dies zeigt sich schon daran, dass Paulus und der Autor des Hebräerbriefes, die ja jeweils ein Verständnis des Todes Jesu als Sühnopfer kennen, die Pesach-Tradition gerade nicht dafür hinzuziehen. Hebr 11,28 belegt hingegen die traditionelle »apotropaische« Auffassung.”

nepelhessen, és valóban a bűntől és haláltól megmenekülő közösségnek bizonyulhasson, a közösségnek tisztának kell lennie, azaz el kell távolítania köréből azt, aki bűnt követett el (4–5. vers). Az apostol célja az, hogy egyfajta félelmet keltsen. A bűnös számára a közösség védő terének elhagyása ugyanis félelmetes lehetett.<sup>23</sup> A keresztyény húsvét eszerint azt jelenti, hogy a közösség megeleveníti és megerősíti Istennel való kapcsolatát.<sup>24</sup> Krisztusnak mint húsvéti báránynak a halála ebben az esetben nem áldozati, hanem apotropaikus, azaz védelmező értékű.

Jens Schröter ezzel kapcsolatban összehasonlítja az 1Kor 5,7-et a Róm 3,25-tel. Véleménye szerint a korintusiaknak írt szöveg fókuszja más, mint a rómaiakhoz írt szakaszé. Mindkettő feltételezi, hogy Krisztus halála engesztelő értékű, azaz hogy benne és általa a közösség új életet kapott. Az 1Kor 5,7 elsődleges szándéka mégis inkább az, hogy a megváltásnak a közösségben való megvalósulását, illetve az üdvösségre rendelt közösséggel szembeni erkölcsi követelményt aláhúzza.<sup>25</sup> Schröter tehát lényegében nem ismeri el sem a húsvéti bárány feláldozásának áldozati, sem engesztelő jellegét.<sup>26</sup>

Christine Schlund arra is vállalkozik, hogy röviden vázolja annak történetét, ahogy az első keresztyények Jézus halálát a zsidó húsvéti hagyományok fényében értelmezték.<sup>27</sup> Nézete szerint külön kell választani a zsidó húsvéti hagyománynak a bárány leölésére és a kovásztalan ételek fogyasztására vonatkozó elemeit. Ennek megfelelően pedig az újszövetségben is külön kell kezelni az utolsó vacsora húsvéti értelmezését, amelyet a szinoptikus hagyomány képvisel, illetve azt a közvetlenül a Kiv 12-re hivatkozó tipologikus értelmezést, amelyet először Pál apostol, majd őt követve és tovább értelmezve a negyedik evangélium szerzője használ. Ez azt is jelenti, hogy az a húsvét értelmezés, amely Jézus utolsó vacsorájában pászkavacsorát, és ennek következményeként az ő engesztelő halálának kifejezését látja,<sup>28</sup> nem lenne fenntartható, ami Pál apostol írásait illeti.

<sup>23</sup> OSTMEYER, K.-H., *Passa und Satan*, 38–45.

<sup>24</sup> SCHLUND, C., *Deutungen*, 404–405. Ld. még SCHLUND, C., *Kein Knochen*, 190–191.

<sup>25</sup> SCHRÖTER, J., *Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphorischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus*, in J. FREY, J. ROHLS, R. ZIMMERMANN (Hgg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin–New York 2003, 67: „Die Metaphorik von Christus als Passalam hat somit einen anderen Fokus als Röm 3,25: Wird hier Leben dadurch erwirkt, dass der Tod Jesu durch den Glauben Reinigung von Sünden bewirkt, so dort dadurch, dass dieser Tod eine Gemeinschaft konstituiert hat, die vor dem Verderben geschützt ist, wenn sie ihre Reinheit bewahrt.”

<sup>26</sup> SCHRÖTER, J., *Metaphorische Christologie*, 66: „Das Blut des Passalamms diente nicht dazu, von Sünden zu reinigen, noch handelt es sich bei der Tötung dieses Lammes überhaupt um einen Opfervorgang. Das thein in 1 Kor 5,7 sollte deshalb auch nicht als „opfern”, sondern als „schlachten” wiedergegeben werden.”. Schröter gondolatainak megalapozója: WILLI-PLEIN, I., *Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang*, in B. JANOWSKI – M. WELKER (Hgg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt 2000, 150–177. Azt írja (170k): „Nicht jeder kultische Vollzug ist Opfer, nicht jedes Opfer dient der Sühne, erst recht nicht jeder Opferähnliche Ritus. Wer einen Opfercharakter und eine Sühnewirkung des Todes Christi nicht nur annehmen, sondern auch biblisch begründen will, kann dafür das Passa nicht heranziehen. Weder das Passalam noch Christus wird nach den biblischen Zeugnissen geopfert.” A finom különbségtételek ellenére ez a szerző sem tudja pontosabban meghatározni, hogy mit is ért áldozat alatt. Legfeljebb az áldozat célját írja le. A háttérben az áldozatról folytatott teológiai és kulturális vitát sejtethetjük meg. Vö. PUSKÁS, A., *Jézus üdvözítő halála mint áldozat*, in *Méreg* 42 (2006), 203–227.

<sup>27</sup> SCHLUND, C., *Deutungen*, 398.

<sup>28</sup> Ld. PUSKÁS, A., *Jézus üdvözítő halála*, in *Communio* 15 (2007), 67–88; MORRIS, L., *Sacrifice, Offering*, in G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID (ed.), *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove, Illinois and Leicester), England 1993, 856–858.

A Jézus korabeli zsidóság húsvét-értelmezésének ismerete fontos háttérismeret nyújt az 1Kor 5,7 megértéséhez, és valóban a szöveg több részletét is érthetőbbé teszi. Kétségtelen, hogy a bűnös eltávolítása és a kovász kitakarítása, a közösség mint a megmenekülés helye, a külvilág mint a gonosz működésének tere, a szöveg fontos értelmezési sarokpontjai. A szöveg ilyenén olvasata ugyanakkor kevésbé magyarázza meg azt a nyilvánvaló erkölcsi útmutatást, amelyet Pál megfogalmaz, és amely az addigi tipológikus érvelésmódtól az allegóriához pártol. A 7. versnek különösen is egy mozzanata sürgeti, hogy Krisztus halálának ne csupán apotropaikus értéket tulajdonítsunk, és így Pál húsvét-értelmezését ebben a szövegben is az áldozati terminológiához közelinek értelmezzük. Az „amint kovásztalanok is vagytok – *houtosz kai eszte azumoi* kitételről van szó. Ez nem felszólítás. Az apostol nem arról a tisztaságról beszél, amelyet a közösségnek meg kell valósítania ahhoz, hogy méltó és illő módon ünnepelhesse a húsvétot. A szöveg közvetlen összefüggése arra enged következtetni, hogy ezzel a közösséggel Krisztus halálában történt valami. A később következő erkölcsi intés már csak ennek a történéseknek a következménye lehet.

A biblikus teológia a pászkabarány leölését hagyományosan kétségtelenül áldozatnak tekintette, amelynek engesztelő értéket tulajdonított. Az erre vonatkozó kérdés természetesen külön kell feltenni az ószövetségi és zsidó hagyományokra, illetve külön az újszövetségi szövegekre vonatkozóan. Wolfgang Schrage szerint az évenkénti húsvéti bárányok leölésének nem tulajdonítottak áldozati és engesztelő értéket, az első kivonulás és a végidőbeli bárányok feláldozása és vére viszont igenis engesztelő értékű.<sup>29</sup> Josephus Flavius a kivonulás történetét elmondva azt állítja, hogy a zsidók megtisztították házaikat a (feláldozott) bárány vérével (*Ant II, 312*).<sup>30</sup> Alexandriai Philón volt az, aki a pászkáról leginkább mint „átmenetről” (*diabaszisz*) beszélt. A húsvétról többször allegorikus-erkölcsi értelmezést ad, az átmenetet arra érti, amikor a hívő a fiatalos és rendezetlen állapotból a felnőtség jobb és régebbi állapotához tér vissza (*QE I, 4*).<sup>31</sup> Philón magyarázatai a konkrét rítusról és az allegorizáló képmagyarázat között ingadoznak. Áldozatnak nevezi a húsvétot az imént idézett helyen, átvitt értelemben, amikor azonban arról szól, hogy húsvétkor minden izraelita papi méltóságot kap, a bárány leölésének konkrét módját tartja szem előtt (*QE I, 10; Spec II, 145–146; Mos II, 224*).

A zsidó húsvéti szertartások természetesen folyamatosan az ószövetségi hagyományokra hivatkoztak és támaszkodtak. Vajon milyen összefüggés volt a templom áldozati rendje és a húsvéti rítus között? A Marx<sup>32</sup> az ószövetségi áldozati rendet elemezve megállapítja, hogy a húsvéti bárányok leölésének rítusa több szempontból hasonlít a *hattat*-áldozathoz, az engesztelő áldozathoz. A hasonlóság olyan nagy, hogy jelentésbeli átfedések is elképzelhetők. A húsvéti bárányok leölésének helyszíne viszont a Papi írás szerint nem Jeruzsálem, ahogy azt a Második Törvénykönyv megkívánná, hanem az izraeliták otthona. Ebből a tényből A. Marx egyenesen arra következtet, hogy a Papi írás teoló-

<sup>29</sup> SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, 383: „Nach jüdischem Glauben hatte zwar nicht das übliche Passopfer, aber sowohl das Blut der Passalämmer in der Urzeit beim Auszug aus Ägypten als auch das der in der Endzeit geopfert Lämmer erlösende Kraft.”

<sup>30</sup> Vö. PROSIC, T., *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE* (JSOTSS 414), London–New York 2004, 49–50.

<sup>31</sup> COLAUTTI, F. M., *Passover in the Works of Josephus*, 169.

<sup>32</sup> MARX, A., *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament* (SVT 105), Freiburg–Göttingen 2000, 124. Ld. még MARX, A., *Opferlogik im alten Israel*, in B. JANOWSKI – M. WELKER (Hrsg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt 2000, 129–149. WILLI-PLEIN, I., *Opfer und Ritus*, 155: a pászkát szintén a *hattat* „typoszának” nevezi, amely egy hiba vagy bűn kifejezését és megszüntetését szolgálta.

giájában a pászka rituális hagyománya arra szolgált volna, hogy a hozzá nagyon hasonló *hattat*-áldozat értelmét világossá tegye az izraeliták előtt. Marx a *hattattal* kapcsolatban arra is felhívja a figyelmet, hogy a kiengesztelődéshez, az Istenhez és a közösséghez való visszatéréshez szükséges vérrel való meghintés azon a tényen alapul, hogy az áldozatot valójában Isten adja. A vér az ő ajándéka, amellyel lehetővé teszi a kiengesztelődést.<sup>33</sup> Más áldozatok időpontja is megfelel a kivonulás egyes mozzanatainak, tehát a kivonulás hagyománya és az áldozati rend nem volt független egymástól.<sup>34</sup> A. Schenker megjegyzi, hogy maga a *hattat* is különböző értékű volt, mert jelenthetett a bűnök megbocsátásáért való áldozatot (Lev 4; Szám 15,22–31), rituális értelemben megtisztító áldozatot (Lev 12,6,8; Szám 6,11), de olyan rítust is, amely nem volt áldozat, de megtisztított (Szám 19,9). A húsvét és a kivonulás eseménye tehát számos módon kapcsolódott az áldozati rendhez. A leírt értelmezések számos olyan vonatkozási pontot kínálnak, amely mind az újszövetségi korban, mind ma segíthet a Jézus halála/pászkabárány leölése párhuzam értelmezésében.

Ami a húsvétnek mint áldozatnak újszövetségi értelmezését illeti, ennek hívei arra gondolnak, hogy az Iz 53,7 áll a hagyomány kezdetén, majd ebből következett a többi olyan kép, amely bárányok feláldozásával kapcsolatos (*arnion, amnos theou*). Jézus „a nyírói előtt elnémuló bárányként” jelent meg, később ez az elképzelés különböző színezetet kapott az egyes szövegekben (Jn 1,29.36; vö. 19,14.36; 1Pt 1,19; Jel 5,6.9.12; 12,11).<sup>35</sup> Ezeken a helyeken azt látjuk, hogy a bárány halála egyfelől a bűnöktől megszabadított közösség örömujjongását fejezi ki (Jel 5), másrészt a bűnök hordozásának, engesztelésének jelentésével bír (Jn, Pt). A *thyein to pascha* kifejezést (Kiv 12,21; MTörv 16,2.5k; 1Ezdr 1,6) eszerint feláldozással kellene fordítani, nem pedig leöléssel, ahogy Schröter javasolja.<sup>36</sup>

Az elmondottakat így foglalhatjuk össze: a kutatók között nincs egyértelmű álláspont arról, hogy Jézus illetve Szent Pál korában a húsvéti bárány leölését áldozatnak tekintették vagy sem. Úgy tűnik, hogy a húsvéti bárány leölésének pontos értéke, illetve az áldozatnak mint olyannak értelmezése a zsidóságon belül is különböző elgondolásokat tett lehetővé.<sup>37</sup> Ezért azt mondhatjuk, hogy bár a pászkabárány leölésének áldozati

<sup>33</sup> MARX, A., *Les systèmes sacrificiels*, 125, hivatkozással SCHENKER, A., *Les sacrifices dans la Bible*, in uő. *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172), Freiburg–Göttingen 2000, 7–21, itt 17–18-ra is. MARX, A., *Opferlogik im alten Israel*, 146: az áldozatot a kinyilatkoztatás eszközeként nevezi (*Offenbarungsmittel*), amelyben Isten megmutatja magát Izraelnek. Izraelnek az áldozatban kell megismernie Istent. Úgy gondolom, hogy ez a fajta áldozat-értelmezés jelentős analógiát kínál Jézus kereształdozatának értelmezéséhez.

<sup>34</sup> MARX, A., *Les systèmes sacrificiels*, 163: a bárány leölésének idejére esik az esti egészen eléggő áldozat (Kiv 12,6; lev 23,5; Szám 9,3.5.11), a reggeli áldozat a kenyérrrel való táplálásra a pusztában (Kiv 16,2), az esti pedig a húseledel megadására.

<sup>35</sup> KREMER, J., *Der Erste Brief an die Korinther*, 106. LANG, F., *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Göttingen 1994: ez az 1Pt 1,2-re is utal a szöveg kapcsán. A közösséget Krisztus engesztelő halála tisztította meg.

<sup>36</sup> A *thüo* ige az ApCsel 14,13.18 és 1Kor 10,20 helyeken biztosan (pogány) áldozatokra vonatkozik, negatív hangsúllyal. Az Istennek tetsző áldozatokat inkább a *thüszian didómi, proszferó, anaféro* összetételek fejezik ki az Újszövetségben. Ünnepi lakomához készülve vágnak le állatot Mt 22,4; Lk 15,23.27.30 (irgalmas atya és tékozló fiú); ApCsel 10,13; 11,7 (Péterhez: „öld le és egyél!”); vö. H. THYEN, *‘thüszia, thüo’*, in EWNT II, 401. Thyen úgy tartja, hogy a húsvéti bárány leölésének áldozati értelmet is tulajdonítottak.

<sup>37</sup> Eszerint nemcsak az a kérdés, hogy Pál áldozati értelemben használta-e a húsvéti képet, de az is, hogy a kor emberei mit értettek húsvét és áldozat alatt. Ez a megfontolás a Pál által használt nyelvezetre vonatkozik. Ha a korabeli zsidóság nem is bizonyos abban, hogy mennyire vagy milyen értelemben áldozat a húsvéti bárány leölése, akkor feltételezhető-e, hogy Pál annak teljesen meghatározott értéket tulajdonított? Nem zárható ki, hogy olyan módon használja a húsvéti bárány kifejezést, tehát olyan értelmet tulajdonít Jézus halálának, amely a korabeli zsidó szövegekben nem kimutatható.



értéke nem határozható meg pontosan, áldozati hatása mégis nyilvánvaló.<sup>38</sup> Szent Pál egyrészt azért használja a húsvéti bárány leölésének képét az 1Kor 5,7-ben, mert annak apotropaikus hatása és a közösség megszabadulását kifejező mivolta megfelel a közösség adott helyzetének és az apostol mondandójának. Az ószövetségi áldozati rendben fellelhető párhuzamok viszont azt is lehetővé teszik, hogy a leölt és feláldozott bárány képén keresztül Isten szabadon adott, kiengesztelő ajándékként értékelje a húsvéti bárányt, Krisztust. A bárány leölése nemcsak védelem, hanem áldozat is, amelyben a keresztyének megismerik Istenüket, aki megszabadít és új életre hív.<sup>39</sup>

Mindez lényegében azt jelenti, hogy mind az áldozat fogalmának, mind a húsvét ünnepének a korai zsidó hagyományban való értelmezése kibővül. A két fogalom lehetséges jelentéstartománya részben fedi egymást. Ez a közös jelentéstartomány teszi lehetővé és értelmessé az apostol érvelését.

### 3. LECTIO – SITUATIO – CONTEMPLATIO: AZ 1KOR 5,7 TELJESEBB MEGÉRTÉSE

Az iménti megfontolások az újszövetségi teológiatörténet köréből már átvezettek bizonyos hermeneutikai jellegű kérdésekhez. Hogyan szabad és hogyan kell értelmezni egy metaforikus képet? Milyen módon szabad erre a képre, egy ritka, sőt egyetlen kifejezésre – hiszen az 1Kor 5,7 az egyetlen hely az újszövetségben, amely Krisztust húsvéti báránynak hívja – egész teológiát építeni? A vita, hogy Pál áldozati vagy nem áldozati értelemben beszél a húsvétról, részben a későbbi korok teológiai nyelvezetének visszavetítése a korai szövegbe. A húsvéti áldozat fogalma mégis alkalmasnak tűnik, hogy egyesítse a jézusi odaadásra vonatkozó megfigyeléseket. Ennek a levélben játszott pontos szerepét azonban csak akkor érthetjük meg, ha a szöveg mellett a levél Jézus halálára tett többi utalását is értelmezzük. A későbbi vagy később meghatározott kategóriák használata helyett az apostol által használt különböző képek egész rendszerét, annak belső szabályszerűségeit érdemes feltárnunk.<sup>40</sup>

Mit mond el az 1Kor 5,7 Jézus haláláról? A vers részletes elemzése négy tagmondatot különít el:

- 7a *Takarítsátok ki a régi kovászt,*  
 7b *hogy új tésztává legyetek,*  
 7c *mint ahogy kovásztalanok is vagytok!*  
 7d *Hiszen a mi húsvéti bárányunk feláldoztatott, Krisztus!*

<sup>38</sup> OSTMEYER, K.–H., *Passa und Satan*, 40: „Sühne ist der Hintergrund des Bildes, aber nicht sein Inhalt.” BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 16), Bologna 1996, 279, 99. jegyzet: „Non sembra necessario determinare il senso sacrificale o meno dell’agnello pasquale; resta comunque indubbio che Paolo presenta qui, sulla scorta della tradizione, la morte di Gesù in termini di vittima sacrificale.” Hivatkozással M. Hengel írására, *Crocifissione ed espiazione* (Brescia 1988).

<sup>39</sup> I. Willi-Plein már hivatkozott tanulmánya (*Opfer und Ritus*) egyfelől arra helyezi a hangsúlyt, hogy különbséget kell tenni áldozat és áldozathoz hasonló rituálé között (171), másfelől az áldozatnak ajándék jellegére, amelyet Isten ajándékozik a vele szövetségben lévő népnek (174). Az áldozatot meghatározva viszont olyan általános fogalmakat használ (175), amelyek bizvást illenek a pászkabárány leölésére is: „Im Opfer ereignet sich die Zusammenfügung von göttlichem und menschlichem Lebensbereich am Ort und Zeit seiner Begehung im Heiligen.”

<sup>40</sup> Vö. Jörg Frey és Jens Schröter írásait az általuk kiadott gyűjteményes kötetben: J. FREY – J. SCHRÖTER (Hrsg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2005; unveränderte Studienausgabe 2007, 3–50 und 51–71. A Bibliát olvasó ember szükségszerűen saját kategóriáival közelít a szöveghez, ámde azt nem várhatja el, hogy azokat pontos és egyértelmű helyzetben találja.

Először arra kell utalnunk, hogy a szövegben kétszeres okhatározói összefüggés van. Az első a 7b és 7c mondatrészek között figyelhető meg. Az erkölcsi felszólítás a közösség állapotára alapul. A *kai gar* kötőszó értelmező, kifejtő jellegű, amelyet azonban a felszólítás alapjának tekinthetünk. A második megokolás éppen az iméntit alapozza meg. Krisztus haláláról van szó, amely mint egyetlen befejezett, történeti esemény jelenik meg – aorisztosz alakban.<sup>41</sup> Krisztusnak mint húsvéti báránynak a halála az a tény, amely a közösség jelenbeli állapotának alapja. Ez a megtörtént halál ugyanakkor nemcsak a közösség állapotát érinti, hanem az erkölcsi kötelességeit, tehát a mondat első két részletét (7ab) is. Ezt éppen akkor állíthatjuk, ha megfigyeljük ismét, hogy mi módon hivatkozik Pál néhány sorral később, az 1Kor 6,19–20-ban Krisztus halálára, mint a megváltás eseményére, és az erkölcsi igény közvetlen forrására.

Pál ugyanakkor nem fejt ki ezt az összefüggést. Inkább olyan írónak tűnik, aki a közösség megfontolására bízta a tényeket,<sup>42</sup> vagy mint aki saját maga áll meg felkiáltva, elmélkedve a tárgyal és megemlített ténynél, amelyet nem pontosít, inkább meghagy a maga többrétű értelmében. Nem beszél részletesen Jézus haláláról.<sup>43</sup> Nem említi a keresztet, amelyre másutt – például a levél híres első fejezetében is – olyan szívesen emlékeztet.

A 7d nyelvtanát illetően a mondat „Krisztus” kifejezése a „pászka” értelmezője.<sup>44</sup> Már ez a szerkesztés is feltűnő. A húsvét megtörténetéhez Pál mintha hozzátenné a saját értelmezését. A pászka létezett eddig is, de Krisztus pászka báránynak léte újdonság. Az egész 7d mondat kihagyható is lenne, a szöveg enélkül is értelmezhető volna. Az érvelés itt mintegy megáll egy pillanatra, hogy a legmélyebb igazsághoz vezessen. Hasonló hatást kelt a „Krisztus” szó hátravetett használata is. Az imént még gyorsan döntő apostol váratlanul lelassít, és olvasóinak figyelmét a hitük középpontjára irányítja.

<sup>41</sup> STRACK, W., *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus* (BBB 92), Weinheim 1994, 185 szerint – BDR 318,1-re való hivatkozással – konstatáló, megállapító *aorisztosz*ról van szó. Osztom H. Merklein (*Der erste Brief an die Korinthe*, 40) véleményét, aki W. Schrage ellenében a „megjelentett áldozat” katolikus tanítása mellett kitart. Az 1Kor 5,7 voltaképpen nem érinti ezt a kérdést, sem pozitív, sem negatív értelemben. Az a zsinati szöveg, amelyet Schrage kritikus élel megemlít (LG 3), nem a történeti kritikai módszer, hanem a *sensus plenior* szabályai szerint érthető. Vö. SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, 383, 89. jegyzet.

<sup>42</sup> A levél retorikája megengedi a különböző értelmezéseket, erősen a gyakorlatra irányul. Vö. A. C. THISELTON, A. C., *Neotestamentica* 40 (2006), 320–352: „The Significance of Recent Research on 1 Corinthians for Hermeneutical Appropriation of this Epistle Today.” Szerinte Pál tulajdonképpen olyan emberekkel találkozott Korintuszban, akikre a konzumizmus, erős önösség, a sajátos helyi teológia és közösségi öntudat volt jellemző. Retorikájában – amelyet a „posztmodern” jelzővel illethetnénk, hiszen inkább a módszer, és kevésbé a tartalom kérdései vezették – Pál megkísérelte a korintusiakat a divatos eszméktől a kereszt igazságához vezetni. Kérdés, hogy ez mennyire sikerült neki. Kísérlete mindenképpen jó példa a számunkra is, amikor a szöveget mai összefüggésben értelmezni és az igehirdetésben használni akarjuk.

<sup>43</sup> E. REINMUTH, „Narratio und argumentatio – zur Auslegung der Jesus Christus-Geschichte im Ersten Korintherbrief: Ein Beitrag zur mimetischen Kompetenz des Paulus”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995) 22 az 1Kor 5,7 keijelentését következőképpen parafrázálja: „Christus wurde als unser Passalamme geschlachtet”. Reinmuth (Arisztotelész gondolatát felelevenítve) az elbeszélő mimetikus kompetenciáját elemzi. Az elbeszélő úgy mondja el történetét, hogy azzal a hallgatóságot bevonja a történetbe, méghozzá oly módon, hogy bennük a szándékolt hatást is elérje. Ennek a folyamatnak a mi szövegünk középső részében van jelentős szerepe. Reinmuth az 1Kor 1,17–18 szövegét elemzi részletesen, mint példáját annak, hogyan különböztethető meg logikailag a tény és a jelentés egy szövegben anélkül, hogy szét is választanánk őket.

<sup>44</sup> A nyelvtant illetően – miszerint Krisztus a *pascha* értelmezője – ld. többek között G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 16), Bologna 1996, 279, aki Colella véleményével száll szembe. COLELLA, P., *Cristo nostra Pasqua? 1Cor 5,7*, in *Bibbia e Oriente* 28 (1986), 197–218 a *to pascha* kifejezést időhatározóként fogja fel, és így „a mi húsvétunk idején” értelemben fordít.

Az első korintusi levelet olvasva feltűnik, hogy Pál apostol állandóan Jézus Krisztus üdvözítő kereszthalálának fényében értelmezi az eseményeket. Jézus halálát különböző szempontokból közelíti meg, és különböző fogalmakat felhasználva teszi érvelésének részévé. Hosszasan időzik Jézus kereszthalálánál, mint ami Istennek az alacsonyrendűek iránti kiválasztó szeretetét bizonyítja (vö. 1,13.18.30; 2,2). Jézus halálát a megváltás, megvásárlás, felszabadítás összefüggésében is szemléli, amely a hívők felszabadulását eredményezi (6,20; 7,23). A jézusi odaadó szeretet sajátos értéket ad annak, akire kiterjed (8,11). Az utolsó vacsora témája is felmerül, mint ami liturgikus módon feleleveníti Jézus halálának emlékezetét (10,16; 11,26), bár nem kifejezetten (zsidó) húsvéti összefüggésben. Az eredeti és alapvető kérésgma minden értelmezés nélkül, a maga sürített mivoltában jelenik meg (15,3), mint a holtak feltámadásába vetett hit alapja. A feltámadott Krisztussal való közösség pedig érinti a keresztények erkölcsi életét és magatartását is (6,9.11; 6,14–15).

Mennyire rajzolódik ki egységes kép a különböző megközelítési módokat egybevetve? Az első korintusi levél buzdításai arra a Jézusra tekintenek, aki halálával megszabadított a bűntől, de a folytonos tisztulás szükségességét annál elevebben mutatta meg. A zsidó és a keresztény húsvét egyaránt szabadulásról, a közösség próbájáról és megvédelmezéséről, Isten igazságosságának megnyilatkozásáról tanúskodik. Krisztus halála megváltó halál, amely szabaddá tesz. Ez a szabadság egyszerre megadott és ugyanakkor még elérendő, megvalósítandó szabadság. A levél címzettjei mindenképpen megértették, hogy Krisztus halála az ő tisztaságuk alapja, és megértették azt is, hogy ezt a tisztaságot őrizniük kell. Krisztusban van új életük, Krisztussal átmertek az új életbe.<sup>45</sup> Az apostol a keresztény hit és tapasztalat fényében újraértelmezte a húsvéti hagyományt. Pál tulajdonképpen spirituális exegézist művel. A szöveg *sensus spiritualis*ához ugyanis úgy jutunk el, hogy a Szentlélek vezetésével a szöveget a Feltámadottra vonatkoztatjuk, és saját gyakorlatunkra alkalmazzuk.<sup>46</sup> Ezt célozza a *contemplatio*, amelyet az apostol is elvégzett: Krisztus keresztjében és feltámadásában értette és értelmezte a valóságot.

Azok a különböző látásmódok és megközelítések, amelyekkel az újszövetségi szerzők Jézus halálára tekintettek,<sup>47</sup> a Szentírás egyetlen kánonjának részeként új, de természetes kölcsönhatásba léptek egymással. Az eredetileg más és más hagyományból táplálkozó gondolatvilágokat a szentírásban együtt olvasva egy tekintélyűnek és egybetartozónak érzékeljük.<sup>48</sup> A liturgia világa, amely már az Újszövetség keletkezésének korában is befolyásolta a szent iratok keletkezését, szintén egységbe fogja az eredetükben külön-

<sup>45</sup> Vö. VANNIER, M.-A., *Hindurchgang zum Leben. Die Geburt der christlichen Tradition des Pascha*, in *Welt und Umwelt der Bibel* (2/2006), 38–41: a húsvét mint átmenet. Ki ment át? Krisztus a halálból az életre, a keresztények a keresztségen és halálán át az új életbe (vö. Róm 6). Az első gondolat az ószövetségben a Kiv 12-re épül, ahol Isten tettei állnak előtérben. A második a Kiv 13–14-re, amely a nép átmenetére és megszabadulására koncentrál.

<sup>46</sup> Vö. *Szentírás-magyarázat az Egyházban*, II. fejezet.

<sup>47</sup> Vö. BÜHLE, P., *Az áldozat újszövetségi fogalmának hermeneutikájához*, in *Mérleg* 42 (2006), 228–235, itt 230: „A feltámadt Jézus megjelenései, a Jézussal együtt eltöltött idő tapasztalatai és a Biblia ígéret-textusai alkotta összefüggésben különböző kísérletek történnek a Jézus Krisztus halálának üdvjelentőségébe vetett hit kifejezésére. Erre törekszik többek között Pál és a páli iskola, miként a (teológiaiilag erősen különböző) négy evangélium passióstörténete is. Ezekben többek között megtalálható az az elképzelés is, amely szerint a zsidó áldozati szertartáshoz kapcsolódva a kereszthalált engesztelő áldozatként kellene értelmeznünk, ám ez csak az elméletek egyike, erősségeivel és gyengeségeivel együtt. A kereszt teológiája tehát nem csak áldozatteológia formájában létezik.”

<sup>48</sup> Vö. JELENITS, I., *Vedd és olvasd*, in *Kinyilatkoztatás és emberi szó*, Budapest 1999, 8 – a Szentírás könyveiről: „Ahogy a napfényt színekre bontja a szivárvány, úgy bomlik bennük eleven, változatos, néha akár ellentmondásosnak tetsző szálakra az egy Isten üzenete.”

böző hitvallásokat. Éppen azért válik gazdaggá, hogy Isten üdvösségszerző cselekvésének gazdagságát egyetlen ünnepbe sűrítse. A húsvét gazdagsága a feláldozott és feltámadt bárány gazdagsága, a Lélekkel felkent és lelket kilehelő Messiásé, a szenvedő igazé, a fel-emeltetett és megdicsőült Úré, az emberré lett, de a feltámadásban Isten Fiának bizonyult Jézus Krisztusé.

„Deáki bötüről magyar nyelvre”<sup>1</sup>

A keresztény Nyugat-Európa egységes egyházi kultúrájának egy latin nyelvű bibliaszöveg volt az alapja. Ez a latin szöveg egy jóval korábbi héber és egy későbbi görög szövegre épült. A *Vulgatában* tehát három, egymástól néha gyökeresen eltérő gondolkodási, fogalomalkotási rendszer találkozik: a zsidó, a görög és a latin. A nyelv, amely a gondolatokat közvetíti, az agyban-léleekben megformálódó gondolat, eszme szolgája; az agyban-léleekben viszont aszerint formálódik szavakká a gondolat, hogy milyen társadalmi, földrajzi, etnikai feltételek között, miféle közösségben élt az, akiben a gondolat megfogamzott. A bibliafordítások három, időben egymást követő és váltó fordítói felfogás gyümölcsei.

1. A könyvnyomtatás elterjedése előtti, kéziratos középkori bibliafordítások alapja a *Vulgata*, Szent Jeromos latin nyelvű fordítása.

2. Rotterdami Erasmus, a könyvnyomtatás elterjedésének időszakában, felülvizsgálta Jeromos latin fordítását és azt a göröggel egybevetve, a maga korának nyelvi-fogalmi igényeihez igazítva kijavította. 1516-ban jelent meg először Erasmus görög-latin Újszövetsége. A kor tudományosságára (nyelvészet, stilisztika, teológia) rendkívülien hatott. Erasmust, aki maga is felszentelt pap volt, az evangélium minél szélesebb körű terjesztése ösztönözte: „Mennyivel mélyebb bölcsesség árad az Újszövetségből, mint akár Arisztotelész írásaiból... Azt szeretném, ha a legegyszerűbb ájtatos asszony is olvashatná Pál apostol leveleit. Hogy minden nyelven hozzáférhető legyen ez a tanítás. Hogy a paraszterre gondoljon, ha szánt, a takács ezeket az igéket mormolja, miközben sző, hogy a vándorlegény ezzel kurtítsa meg hosszú vándorútját.” (Huizinga: *Erasmus* 1923) Erasmus arról is meg volt győződve, hogy az *Újszövetség megértéséhez nem elég a nyelvi tudás, ahhoz isteni kegyelem, a Szentlélek megvilágosító ereje is szükséges.* (Erasmus: *Hyperaspistes* 1526) Tehát a szöveg a szónak imént ismertetett értelmében „szent”.

3. A harmadik fokozat, amikor a bibliai szöveget az objektíven megismerni vélt világ tükrözésének tekintik. A hallott, olvasott szöveg azonos önmagával és a világgal. Azt mondja, amit mond. Ez: az igazság. A reformáció hívei ezt az igazságot keresik szenvedélyesen, ezért nyúlnak vissza az ősi héber-görög szöveghez. Ezért hangsúlyozza valamennyi reformáció kori bibliafordítás a héber és a görög szöveghez való hűséget, noha a legtöbb fordító valójában nem is tudott hébertül, de tán görögül sem. A fordítók mindössze azt óhajtották az olvasó tudomására hozni, hogy nem „páplisták”, hanem a zsidó-

<sup>1</sup> Az előadottakról részletesen lásd *Deáki bötüről magyar nyelvre* című könyvemet, Szent István Társulat, Budapest 2002.

görög eredet fontosságát valló reformáció hívei. Számunkra – főleg pedig, mint látni fogjuk, a reformáció korának magyar bibliafordítói számára – a Biblia egyszersmind üdvtörténet, az emberiség megváltástörténete, *hiteles krónika*, melyben az események időrendi sorrendje is fontos; kezdődik a teremtéssel, folytatódik a bűnbeeséssel, a Megváltó megjövendölésével, majd eljöttével, és végződik a végítélettel.

E három fejlődési korszakban a Biblia fordításai meghatározón befolyásolták az európai gondolkodást, irodalmat és költészetet.

„A Biblia lefordítása minden irodalmi nyelvű fejlődött vulgáris nyelvnek egyik legnagyobb erőpróbája, hiszen új fogalmakat kellett tömegesen meghonosítani s a még iskolázatlan anyanyelven visszaadni a héber, görög, illetve az azokat közvetítő latin nyelv bonyolult szerkezeteit.”<sup>2</sup>

Kétségtelen, hogy az európai nyelvek szókincse, fogalomvilága a Biblia alapján bővült. Minél hamarabb született meg valamely nyelven az anyanyelvű bibliafordítás, annál korábban indult fejlődésnek az a nyelv és annak a nyelvnek az irodalma.

Az első egyértelműen tényszerű adat arról, hogy az evangéliumot magyarul is hirdették, az 1114-es esztergomi zsinat egyik határozata. Eszerint: *evangélium et epistola et fides exponantur populo*. Az evangéliumot, az (apostoli) leveleket és a hittételeket magyarázni kell a népnek.

Az első, töredékesen ránk maradt magyar nyelvű bibliafordítás az 1400-as évek közepén keletkezett. Tehát a Hunyadiak korának magyarságát őrzi.

Kétségtelennek látszik azonban, hogy már jóval előbb, Szent István kora óta, de legkésőbb az említett 1114-es esztergomi zsinat határozatai óta közkezen foroghattak magyar nyelvű bibliafordítás részletek. Erre számos közvetett bizonyítékunk van. Az 1150 táján fogalmazott *Halotti beszéd*, első összefüggő nyelvemlékünk, egy temetési prédikáció, magától értetődő természetességgel hivatkozik nemcsak a bűnbeesésre, idézve Isten fenyegető szavát: *ki napon emdöl az gyimilcstüül, halálnak halálával halsz* – hanem Ábrahámra, Izsákra, Jákobra is! Hogy kik voltak ők – csak az tudhatja, aki hallotta bibliai történetüket. Benkő Loránd figyelmeztet arra, hogy „a nyilván nagy számban forgalomban lévő Árpád-kori magyar misekönyvek közül (noha) összesen kettő maradt meg, közülük (mégis) az egyikben magyar szöveg (maradt fenn), ami nemigen lehet véletlen”.<sup>3</sup>

Ebben a vonatkozásban érdemes figyelmet szentelni két ritkán emlegetett nyelvemlékünknek. Az 1310 körül lejegyzett *Gyulafehérvári Sorok* és az 1350 körül fogalmazott *Königsbergi Töredékek* alapján feltételezhető, hogy a prédikáció magyar hallgatói ismerték az evangéliumot (magyarul); a *Königsbergi Töredékek* az *Üdvözlégy* néhány sorát is megőrizték. Ez a két töredék olyan ritmikus prózában fogalmaztatott, ami éppúgy emlékeztet az ősi „regölés” ritmusára, mint amennyire kétségtelen, hogy az olvasni nem tudó ember emlékezetére számít, meg kívánja könnyíteni a szöveg megjegyzését. A Bibliát a honfoglalás óta élő ősi énekek mintájára, énekelhető, verses szövegben fordították – így az olvasni nem tudók is jól megjegyezheték. Kezdeményezője Tinódi Sebestyén.

Az élőszóval előadott, megverselt, énekelte Biblia néhány részlete később nyomtatásokban is napvilágot látott. Ezek a leghívebb pontossággal adják elő mondandójukat – sok irodalomtudós ezért a költőiség hiánya miatt elmarasztalja szerzőiket. Mai ismereteink szerint az első „bibliaéneklő” Tinódi Sebestyén volt. (*Judit asszony históriája, Dávid és Góliát*) Vele időben párhuzamosan működött (az énekelte Biblia fordítójaként) többek között Batizi András és Sztárai Mihály.

<sup>2</sup> *A magyar irodalom története 1600-ig* (szerk. Klaniczay, T.), Budapest 1964, 120.

<sup>3</sup> *Az Árpád-kor magyar nyelvű szövegemlékei*, Budapest 1980, 29.

Középkori kódexekben három részleges fordítás maradt ránk: Újlaki Bálint és Pécsi Tamás szerémségi papok munkája (az úgynevezett Huszita Biblia); a margitszigeti domkos apácák műhelyében készült Jordánszky-kódex (1516–1519) és Nyujtódi András fordításaként *Judit Könyve* (1526). Nyujtódi András székelyföldi ferences szerzetes hűgának, Nyujtódi Juditnak, ferences klarissza apácának írta meg, illetve fordította le Judit könyvét: „Íme, azért én szerető hűgom, Nyujtódi Judit: az te neveden való szent asszonynak könyve, melyet én, az te szegény bátyád, Nyujtódi Fráter András megírtam az *Diáki bötüről ez magyar nyelvre* az tehozzád való atyafiságos szeretetnek miatta meggyözetettvén. És, hogy ne lennél az te celládban az te szentednek könyve nélkül, de valánád ezt az te lelkednek vigasztalására. Ne nézzed kedég, szerető hűgom, az írásnak az ő paraszt voltát, hanem az ő igaz értelmét, kiben hamisat nem lelsz.”

Fontoljuk meg ezt a kijelentést: „*diáki bötüről magyar nyelvre*”. A latin szöveg is csak *bötű* volt a magyar olvasónak; ezt kellett magyarrá tenni a fordítónak.

Károlyi Gáspár méltán szüntelenül emlegetett, mert *teljes* fordítása (1590) előtt Komjáthy Benedek, Pesti Gábor, Sylvester János, Tövisi Mátyás, Eszéki Imre, Heltai Gáspár, Gyulai István, Melius Juhász Péter és Félegyházi Tamás tettek közzé nyomtatott bibliafordításokat.

Közülük esztétikailag legszebb Pesti Gábor *Újtestamentuma* (1536). Az első, mai fogalmaink szerint katolikus fordítás Káldi György jezsuita atya műve (1626).

A Biblia fordítása ősi dalkészletünkéből is merít. Más nyelvekhez képest ez különlegesség. Sylvester János döbrent rá 1541-ben: „Az Szent Pál írását igen nehéz megérteni. (...) Ez illen beszídvel tele az Szentírás, melyhez hozzá kell szokni annak, azki azt olvassa. Könnyű kediglen hozzászokni az mi nípünknek, mert nem idegen ennek az illen beszídnek neme. Íl illen beszídvel naponkint való szólásában. Íl ínekekben, kiváltkippen az virágínekekben, melyekben csudálhatja minden níp az magyar nípnek elműjinek éles voltát az lelisben – mely nem egyéb, hanem magyar poézis.” (*Új testamentum magyar nyelven*)

Az anyanyelvű Biblia elbeszélő költészetünket is megihlette. A fordító vagy a fordítást másoló-olvasó fráter vagy soror kiegészítette az olvasottakat: A Winkler-kódexként nyilvántartott, 1506-ban készült könyv merészen kibővíti Jézus keresztútjának mozzanatait és eseményeit. Egy realista elbeszélés tüzetességével részletezi a Megváltó szenvedéseit. Egyházatyák prédikációi nyomán elképzelteti a hallgatósággal és az olvasóval, amint a Getszemáni kertben elfogott Jézust kötéllel a nyakán ráncigálják, amint a mezítlábas Jézus talpa véresre horzsolódik a köveken, amint a patakon átkelve elesik és arccal a vízbe bukik, ahol egy víz alatti kő felsérti az arcát; a keresztre feszítés műveleteit, a nagy hórukolást, amivel a keresztfát fölállítják, s ekkor a felfeszített test súlyánál fogva lejjebb zökken és a vérzés ismét megindul; a Fájdalmas Anya lelki kínjait – „csak szíve alig lebeg vala” –, amint a kíváncsian tolongó tömegtől nem férközhetik közvetlenül a keresztfá alá, csak a kalapácsütéseket hallja, de ezek fülén át szívébe hatolnak, ahol „megszorulának”.

Egy lélekűbűvár kíváncsiságával elemzi a magyar szerző – a bevált prédikációs gyakorlatot és Ludolphus de Saxonia 14. századbéli egyházi író gondolatait követve – az utolsó vacsora híres Júdás-jelenetével kapcsolatban, hogy vajon miért nem kaszabolták le a tanítványok Júdást, amikor megtudták, hogy áruló. A középkori magyar szerzetes író úgy véli: csakis azért, mert nem hallották, amit Jézus halkán Jánosnak, kedvenc tanítványának mondott. János viszont ennek hallatára ijedtében elalélt.

Kétségtelen, hogy a Winkler-kódex, középkori anyanyelvű elbeszélő prózánknak ez a kis remeke, melyet a szaktudomány elhanyagolt, a magyar elbeszélő költészet legelső fontos állomása.

Íme, néhány részlet a névtelen szerzetes 1506-os passiójából.

*Júdás az utolsó vacsorán* (Winkler-kódex):

És kezdtek kérdezni ököztök, ki ez dolgot teendő volna? És a tanejtványok közöl egy vala, ki Jézusnak ölébe fejét letötte vala, kit szeret vala Jézus. Szólal neki Pétör, és azt mondá neki:

– Ki, azkiről mondja?

Azképpen, hogy lefekött volna Szent János térdén, mondá Jézusnak:

– Ki az, ki tégedet elárul?

Mondá Jézus:

– Azkinek mártott kenyeret adok.

Ők vacsorálván, vevé Jézus az kenyeret, és megmártván, adá Júdás Iskariótnak.

És tudjad, hogy Szent János nem monda semmit Pétörnek az elárulásról, mert hallván és látván, mikoron Krisztus vevé a kenyeret és megmártá, Júdás Iskariótnak adá: legottan ő nagy bánatjába Úrnak hagyása miatt elaluvék urunknak mellyén.

Mert ha ő megmondotta volna Szent Péternek és egyéb tanejtványinak: ők ottan Júdást megölték volna és tagonként elszaggatták volna.

És az falat kenyér után beméne Júdásba az Satanas...

Egy beavatatlan, gyanútlan hallgató joggal vélhette, hogy a hiteles szenvedéstörténet szövegéről van szó. Holott az író, a költői képzeletű budai domonkos szerzetes, egyházatyák és tudós kortársak elmélkedéseinek nyomán (ezeket az 1988-as hasonmás kiadás gondozója, Pusztai István felsorolja a 27–28. lapon) saját gondolataival toldja meg az evangélium szövegét; a józan ész alapján igyekszik az eseményt rekonstruálni, és arra a következtetésre jut, hogy János kivételével senki sem hallhatta meg Jézus halk szavait, csak kedvence, János, aki viszont ott feküdt „urunknak mellyén” és ijedtében elalélt. Ki is szól a szerző a szövegből, megszólítván az olvasót: „És tudjad, hogy Szent János nem monda semmit Pétörnek...”

*Jézus elfogatása* (Winkler kódex):

Ó, szent Atya, te fiad kötözve vitetik! Ó, angyalok, ti királtok húztatik! Ó, mennyég, ó, csillagok, ó, embörök, ó, lelkök, ó, szent atyák!

Gondoljad azért keresztyén: mely nagy sebességgel viszik vala ötet, kötéllel nyakon kötven! Nyakon ütik vala ötet, kardfokkal, vállközbe! És nékik [némelyek] ököllet, nékik bottal, pálcával, némelyek öszöggel verik vala, annyéra, hogy ugyanazon helyen öbenne egészségöt nem hagyának, hanem ugyanottan a próféta Izajásnak mondását megteljesíték: „Talpától fogva tetejeiglen nem vala öbenne egészség.”

És a köves úton rángatják vala és taszigálják vala mezejtelen lábbal. És a kövek neki körmeit eltörök vala, és a Kedron vizére hogy jutottanak volna, úgy ránták ötet által, hogy a vízbe arccal beesék és az ő orcája mindenestől megvérösöle. Mert, úgymond néminemő ájtatos doktor, hogy Idvezejtónk a vízbe köre esött volna arccal, és két foga kiszökött volna.

Ennek a részletnek két helye utal az átköltésre: az idézet legelején a költői fohászkodás, irtózat, felháborodás: „Ó, szent Atya, te fiad kötözve vitetik!...Ó, angyalok (...) Ó, mennyég, ó, csillagok, ó, embörök...” A másik hely, amikor „néminemő ájtatos doktor”-ra hivatkozik.



*A Szűzanya a kereszt alatt* (Winkler-kódex):

És édes Szűzanya, hallván az verőknek csengését – mert az sokaságnak kívüle vala és az sokaságtól nem láthatja vala Jézust –, mikoron a verőknek csengése beméne fülébe és az szűznek szívében tahát megszorulának, monda:

– Ó, énneköm én fiam! Meghalok!

És mikoron hallá az verőknek másod cserdölését, esmég azonképpen monda:

– Lábam és kezem!

És ez szöveget kibocsátván, földre leesék, miként holtelevenen. Csak szíve alig lebeg vala.

És vasvellákkal felemelék az keresztfát. Míglen a fa a földbe ment vala: addéglan a sebök megnyílának a testnek nehézségéért, és ő vére kezde tahát kijönni...

Akibe ennyi költői talentum szorult, és aki ennyire tiszteli a Szűzanyát, elképzelvén az egyházatyák és más jámbor szerzők nyomán, amint fia szenvedését látva elájul, az nem csoda, ha két szép verssort is ránk örökített Máriáról ebben a kódexben:

„Édes anya, bódog anya,  
Verágszülő Szűz Mária.”

A Winkler-kódex névtelen szerzetese nem maradt egyedül írói lélekbúvár buzgalmával. Hét esztendővel az első ránk maradt bűnbeesés-történet után, 1525-ben a Teleki-kódexben már kész regényt kapunk Ádámról, Éváról és a csábító harmadikról, Luciferről, aki mindig hamarabb terem ott, ahol Éva jár, mint Ádám, a férj.

1525 húsvétján, székelyföldi apácák számára, egy ferences barát tollával „három hét alatt íratatott” a Teleki-kódexnek az a szövege, mely igen hamar végez a bűnbeesés „hivatalos” históriájával, és nagy buzgósággal meséli-képzeli el a paradicsomból kiűzött Ádám regényes életét egy réges-régi legenda alapján.

A paradicsomból kiűzött Ádám elkekeredésében a folyóba gázol, és arra kéri a Jordán vizét, hogy „bánkódjék vele”; a partra sereglett csudálkozó állatokat is felszólítja: „sírjatok énvelem az én bűneimért”. Ádám kétségbeesésének hatására a folyó megáll „és nem tevő az ő folyását tizenennyolc napiglan”, az állatok pedig Ádammal együtt „sírának nagy sírással”. Naiv humorával is megejtően szép kép; Ádám a folyam vizében kesereg, az állatok és a vizek pedig vele együtt sírnak. Éva is belemártja magát a folyóba, de úgy meggémbereedik, hogy „az ő teste vala miképpen az zöld pázsit a víznek hidegségétül”. Az ájult asszonyt maga Lucifer menti ki és viszi Ádámhoz, akivel megbeszéli a bűnbeesés körülményeit.

*A bűnbeesés:*

Tahát felkajálta Ádám, mondván az ördögnek:

– Jaj teneköd, Sátán, mit háborgatsz münket hejába avagy ingyen? Minemde mü vöttük-e el a te dicsőségödet, avagy müérettönk üzettettél-e ki? Mire háborgatsz münket mendhalálíg?

Felele kedig az ördög, és monda:

– Bizonyába temiattad üzettettém ki az én dicsőségömből és a napon, melyön te teremtetél, én akkoron Istennek színe elől az angyaloknak társaságiközül levettetém. És

mikoron Isten a lelket tebeléd lehellé, lón a te orcád és hasonlatosságos Istennek képére. És előhoza tégedet Mihály arkangyal és Istennek színe előtt imádtata tégedet. És monda Úr Isten:

– Íme, Ádámot töttük a mü képönkre és hasonlatosságunkra.

És legottan kimene Mihály arkangyal, hívá mend az angyalokat, és monda:

– Istennek képét imádjátok! És így ekképpen Mihály öcsém imádá őtet, és monda énnéköm:

– Bátya, imádjad a mü Istenönknek képét, miképpen a mü Uronk parancsolta.

És én mondék öcsémnek:

– Nem imádom gonoszbát, hitványbát, gennyedtbat és nyavalyásbat énnálamnál, mert menekelötte ő lenne, én voltam: őneki kell engömet imádnia.

És ezöket hallván a több angyalok, kik mend én alattam valának, mondának:

– Bátya, nem akarjuk Ádámot, a gennyedtöt, imádnok.

És monda Mihály öcsém:

Bátya, ha nem imádandjátok őtet, megharagszik türeátok Isten.

És én mondék Mihály öcsémnek:

– Öcsém, ha megharagszik müreánk Isten, mit gondolok vele! Tudom, mit teszek. Vetem az én székömet a csillagos égre, és hasonlatos leszök a Felségöshöz.

És így ekképpen megharaguék Úr müreánk, és hagyá engömet az én angyalimmal kiüznie a dicsőségből, és így ekképpen te vagy oka, hogy ennye dicsőségből megfosztattonk. Azért így ekképpen álnaksággal megcsalám a te feleségödet. És így ekképpen üzete ki tégedet Isten a te dicsőségödnék és vígasságödnék gyönyörüsügúből. Én is teérötted az én dicsőségemből ekképpen üzettetém ki.

Hallván ezt Ádám, felkajálta Úrhoz, mondván nagy sírással:

– Én Uram, Isten, az én életöm te kezeidben vagyon, tegyed, hogy az én ellenségöm távozzék el éntölem, mert keresi az én lelkömet elveszteni!

És legottan az ördög elenyészék.

Lucifer bátya és Mihály öcsém, mint két falusi kocsmatöltelék vitatkozik – „NEM AKARJUK ÁDÁMOT, A GENNYEDTÖT, IMÁDNONK” –, Lucifer pedig egy népmeséi hős büszkeséggel hencge: „VETEM AZ ÉN SZÉKÖMET A CSILLAGOS ÉGRE”.

Éva világgá bújdosott; így kesereg:

„Másodsor is megcsalattatám az ördögötül, mostan elválasztom én magamat tetöled (...) és megyök mend napestiglen és ott leszek, míglen meghaljak.”

Ádám azonban megérzi, hogy a világgá bújdosott „elvált” Éva „küseded hajlékában”, ott a messzi napnyugaton, szülni készül, és megkeresi feleségét, aki nagy örvendezéssel fogadja hités urát:

„Mastan nagy vígasságba vagyok, ezért, hogy látalak tégedet, édes uram, és az én fájdalomba-bánatba vetött lelköm megvígasztaltaték.”

A vallásos képzelet és lélektani ábrázolás szépírói igénye találkozik, illetve szövödik egybe Mária Magdolna húsvéti sírlátogatásának leírásakor. A Sövényházy Márta soror, domonkos rendbéli margitszigeti apáca kezével 1530-ban másolt Érsekújvári-kódexben jelentösen kibövíül a tömör fogalmazású evangéliumi e részlete így hangzik:

János 20:

Mária kediglen áll vala az koporsónak kívüle, sírván. Mikoron azért ott sírna, lehajla és bétekénté az koporsóban és láta két angyalokat fejr ruhában ott ilvén, egyeket fejénél, és az másikat lábánál, hol letétetött vala Jézusnak teste. Mondának üneki azok: Asszonyállat! Mit sírsz? Monda ünekik: mert elvették az én uramat, és nem tudom, hová tették ütet? Ezeket hogy megmondotta vóna, hátrafordulván látá Jézust hátul állván, és nem tudja vala, mert Jézus vón. Monda üneki Jézus: Asszonyállat! Mit sírsz, mit bánkódot, kit keressz? Ű kediglen alojtván, mert kertész vóna, monda üneki: Uram, ha te vetted el ütet, mondjad meg énnekem és én elviszem ütet. Monda üneki Jézus: Mária! Ottan ű hátrafordulván, monda üneki: Rabboni! Ki mondatik: mester. Monda üneki Jézus: Ne akarj engemet illetned, mert még fel nem mentem én atyámhoz, menj el kediglen az én atyámfiaihoz, és mondjad azt ünekik: Ím, felmegyek az én atyámhoz és a ti atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istentekhez.

A jámbor apáca másolta Érsekújvári-kódexben ez a jóval bővebb, az „égi vőlegény” iránti érzelemgazdagság csordul ki a szöveg fogalmazójából:

Minekokáért az szent asszony, Mária Magdaléna urunkat nagy buzgósággal szereti vala, méne el keresnie, ilyen siralmas beszédeket mondván:

– Oh, én édes Istenem, az én lelkem megkeseredék, és én szívem meghasada, mert én szerető mesteremnek testét elvették; keresem, sem lelem, kiáltám, se szóla énhozzám. Keljek fel azért, keressem meg Jeruzsálemnek utcáját és fussam be mind ő kerülését, keressem meg, kit ez én lelkem kíván. Meggejtézek az én szívem én uramnak szerelmében. Kévánnám láthatnom én uramat.

És mikoron Magdaléna ezt mondaná, szóla az édes Jézus őneki kertész képében, és mondá:

– Asszonyállat mit sírsz?

És mit keres Mária: meg sem ismeré. Monda:

– Uram, ha te vetted el az én uramnak testét, mondd meg, hová tetted és én elviszem ötet.

Szóla az édes Jézus őneki, mondván:

– Mária! Te vagy-é?

Mária mondá azonnal:

– Oh, én édes mesterem!

És akara lábához békéltni. De mondá az édes Jézus:

– Ne akarj engem illetni, mert még fel nem mentem az én szent Atyámhoz. De menj el, mondjad az én tanítványaimnak, hogy Galileában látnak meg engemet.

És ezt megmondván, elenyészék őelőle. Amen, amen.

Ne gondolj véle, ha nem szépen írtam, de nézjed idvességés használatját, ha ki olvassa és róla gondolkodik.

Így válik fokozatosan a magyarrá „fordított” deáki bötü erkölcsi-esztétikai élménnyé. Bár minél többen néznénk ma is *idvességés használatját*.

*Amen, amen.*

## Az egyházatyák Szentírás-magyarázata

A magyar olvasó nagyon szerencsés helyzetben van, ha pontos képet akar alkotni az ókeresztény kor bibliamagyarázatáról, hiszen néhány évvel ezelőtt, 2002-ben jelent meg Vanyó László professzor úr műve: *Az egyházatyák bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*.<sup>1</sup> A szerző részletesen foglalkozik a *Septuagintával* és az *Ószövetség* többi görög fordításával, a héber szöveg történetével, az evangéliumharmóniákkal és a különböző latin nyelvű változatokkal, továbbá mindezek kölcsönhatásaival. A könyv második részében először a zsidó és a görög exegézis jellegzetességeit tárgyalja, majd a görög és latin keresztény szerzők exegetikai módszereit ismerteti. A görög exegeták tárgyalása során a közismertebb alexandriai és antiochiai iskola mellett foglalkozik a kis-ázsiai szerzőkkel is.

Az alexandriai és az antiochiai exegetikai iskola módszereinek összevetése patológiai kézikönyvekben mindenütt megtalálható. Tudjuk, hogy az alexandriai allegorizáló módszer legjelentősebb képviselője Origenész. Időnként talán elfeledkezünk arról, hogy éppen a mélyebb, rejtett jelentés kutatása tette szükségessé számára a gondos szövegkritikát, amelynek gyümölcse a *Hexapla*, az *Ószövetség* héber és görög szövegeinek kiadása. Tehát az alexandriaiak sem vették semmibe magát a szöveget. Az antiochiai módszerrel a szó szerinti, a történeti exegézis kifejezéseket szokás asszociálni. Az antiochiai iskola ismertetését általában a 312-ben vértanúhalált halt Lukianossal szokás elkezdni, pedig – amint látni fogjuk – már a második század végéről fennmaradt egy jelentős mű, amely részben exegetikai jellegű. Az antiochiai exegetikai módszer egyébként Aranyszájú Szent János munkásságában éri el a csúcspontját.

Konferenciánk időkeretei nem teszik lehetővé, hogy a patrisztika korának mintegy hét évszázadát exegetikai szempontból áttekintsük. Közismert, hogy az atyák műveinek döntő többsége kötődik a *Szentírás* magyarázatához: számos kommentár, homília, *szkholion* és katéna maradt fenn leginkább görög, latin és szír nyelven, és talán még több veszett el. A szóbeli igehirdetés számtalan alkotása pedig egyáltalán nem maradt az utókorra.

Az alábbiakban egyetlen szerző munkásságának vonásaival szemléltetem az ókeresztény kor exegetikai módszereinek néhány jellegzetességét.

<sup>1</sup> VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Budapest 2002.

Ritkán történik említés arról, hogy a legelső keresztény szerző, akinek egyetlen fennmaradt művében terjedelmes exegetikai traktátus található, éppen egy antiochiai szerző, a város hatodik püspöke, Szent Theophilosz. Theophiloszt inkább apologétaként szoktuk számon tartani. Ennek oka leginkább az, hogy művei közül kizárólag az *Autolükoszhoz* címmel írt három könyve maradt fenn. Ezt a művet hagyományosan az apológiák közé szokás besorolni, pedig inkább katekétikai célzatú műnek tekintendő.<sup>2</sup> Ugyanakkor nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy Theophilosz még számos művet írt, amelyek a fennmaradt adatok alapján több műfajba sorolhatók. Ezek azonban sajnos elvesztek. Jeromos is több műről tud:

„Theophilosz, az antiochiai egyház hatodik püspöke, Marcus Antoninus (= Aurelius) Verusz idejében könyvet állított össze Markion ellen, és ez mindmáig fennmaradt. Ismert tőle még Autolükoszhoz írt három kötete, Hermogenész eretneksége ellen írt könyve, meg több rövid, jó stílusban megírt értekezése az egyház építéséről. Magam is olvastam a nevével jelzett magyarázatokat, melyeket az evangéliumhoz és Salamon példabeszédeihez kapcsolt, de ezek a fenti kötetekkel, azoknak szép stílusával, de még tartalmával sem mutatnak egyezést.”<sup>3</sup>

Jeromos egyébként nagyrészt Euszebioszra támaszkodik, aki *Egyháztörténetében* kétszer is említést tesz Theophiloszról. A IV. könyv 24. fejezetében így ír:

„Theophilosznak pedig, akiről említettem már, hogy az antiochiai egyház püspöke volt, három alapvető műve van, melyet Autolükoszhoz címzett, valamint egy másik, melynek címe: »Hermogenész eretneksége ellen«, melyben János Jelenéseinek Könyvéből vett kijelentéseket használ fel, és bizonyos más, hitoktató jellegű könyvei is vannak. Az eretnekek akkor is ugyanúgy beszennyezték az apostoli tanítás tiszta gabonáját, mint a konkoly, ezért az egyházak pásztorai mindenütt, mint a vadállatokat elűzték őket Krisztus juhaitól, és hol visszaszorították őket azzal, hogy intették és buzdították a testvéreket, hol pedig nyíltan harcoltak ellenük, amikor szemtől szemben szóban kérdezték és megcáfolták őket, sőt írásos visszaemlékezésekben is a legpontosabb bizonyításokkal cáfolták meg tanaikat. Theophilosz a többiekkel karöltve harcolt ezek ellen, ami kitűnik egy Markión ellen bátran harcoló művéből, mely mindmáig fennmaradt azzal a többi művel együtt, amelyeket említettem. Utódja az antiochiai egyház élén, az apostoloktól számítva nyolcadikként Maximinosz volt.”<sup>4</sup>

Érezhető, hogy egyik szerzőnek sem elég pontosak az ismeretei Theophilosz műveiről. A rendelkezésünkre álló források alapján mindenesetre egyértelmű, hogy az antiochiai püspök műveinek jelentős része volt exegetikai jellegű. Látható, hogy Euszebiosz inkább hereziológiai tevékenységét emeli ki, Jeromos pedig az exegetikait. Ő még arról is tud egy levelében (*Ep. cxxi*, 6, 15), hogy Theophilosz egy evangéliumharmóniát is írt. Érdemes felfigyelni arra a tényre, hogy forrásaink szerint a püspök mind ószövetségi, mind pedig újszövetségi irathoz írt kommentárt.

Számos modern szerző hívja fel a figyelmünket arra a jelenségre, hogy Theophilosz elveszett műveinek címei, műfajai és ellenfelei feltűnnek a kortárs, vagy közvetlenül utána következő szerzőknél (Tatianosz, Ireneusz, Tertullianus). Ez azt mutatja, hogy az

<sup>2</sup> Lásd PERENDY, L., *The Outlines of Systematic Theology in the Ad Autolyicum of Theophilus of Antioch*, in *Folia Theologica* 18 (2007), 171–178.

<sup>3</sup> *Hieronymus presbiter. A kiváló férfiakról* (ford. Ladocsi, G.), in *Apostoli atyák* (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1980, 20–90, 46–47.

<sup>4</sup> BAÁN, I., *Euszebiosz Egyháztörténete* (ÓÍ 4), Budapest 1983, 180.

által felvetett problémák tovább éltek a következő évtizedekben és bizonyára az általa javasolt megoldások is hatást fejtettek ki a második század végi, harmadik század eleji írókra.

Elgondolkodhatunk azon, hogy az exegetikai művek és a hereziológiai művek témái valójában mennyire térhettek el egymástól, hiszen a választóvonal az ortodoxok és a heretikusok között gyakran bizonyos szövegek exegézise során vált érezhetővé.

Más korai szerzőktől, például Athénagoraszról eltérően Theophilosz már az ókorban gyakran idézték. Ez a tény is arra utal, hogy olvasott, következésképp jelentős hatású szerző volt, tehát a legelső keresztény exegetikai mű témája és módszere meghatározó lehetett nemcsak az antiochiai iskola követői, hanem más szerzők számára is. Ireneusz és Tertullianuson kívül idézte még fennmaradt művét Novatianus, Methodius és Lactantius. Érdekes ugyanakkor megemlítenünk, hogy nem tudunk olyan alexandriai szerzőről, aki idézte volna. Elképzelhető tehát, hogy munkássága nem volt hatással az alexandriai iskolára.

Az antiochiai püspök exegetikai munkásságát vizsgálva első kérdésként felvetődhet, hogy Theophilosz milyen szentírási szövegeket használt. Egyáltalán, beszélhetünk-e arról, hogy az *Újszövetséget* exegetizálta, hiszen tudomásunk szerint először Ireneusz tekintette *γραφή*-nak, vagyis az ószövetségi szent könyvekkel egyenrangú *Írásnak* azokat a könyveket, amelyek a kánonképződés során az újszövetségi *Szentírás*sá álltak össze.

Robert M. Grant már egy korai cikkében (1947) felhívja a figyelmet arra, hogy Theophilosz milyen fontos számunkra a *Biblia* szövegtörténete szempontjából.<sup>5</sup> Ő az első keresztény szerző, aki egész oldalakat idéz az *Ószövetségből*, és – többnyire a forrás megjelölése nélkül – szintén gyakran az újszövetségi könyvekből. Fennmaradt művéből egyértelmű, hogy teológiai meggyőződése teljesen az *Írásokra* alapozódott. Az eddigiekből kitűnik, hogy nemcsak szövegkritikai, hanem kánon-történeti szempontból is rendkívül jelentős szerző.<sup>6</sup>

Alapos elemzés kimutatta, hogy az általa idézett Ter 1,1–3 hasonlóságot mutat az a szövegváltozattal, amelyet régebben Lukianosznak, a 312-ben mártírhalált halt antiochiai szentíráskutatónak, Áriusz mesterének tulajdonítottak. Ez a szöveg azonban már Iosephus Flaviusnál is szerepel, és valószínűleg az alexandriai szövegnek valamilyen igen régi antiochiai változata volt. Az egybeesés Theophilosznál azonban csak mintegy 30 százalékos, tehát Grant szerint nem vonhatók le belőle messzemenő következtetések.<sup>7</sup>

Grant sorra veszi, hogy mely egyéb ószövetségi könyvekből idéz Theophilosz. Említsünk meg néhányat (abban a sorrendben, ahogyan nála megjelennek): *Exodus*, *Zsoltárok*, *Példabeszédek könyve*, *Ozeás*, *Habakuk*, *Malakiás*, *Izajás*, *Jeremiás* és *Ezekiel*. Műve kronográfiai részében utal más könyvekre is, például a *Bírák könyvére*, továbbá a *Királyok 3. és 4. könyvére*. Az *Autolükoszhoz* írt II. könyvben szereplő idézetek gyakran térnek el a *Septuagintától*, időnként talán stilisztikai okokból. A III. könyvben szereplő idézetek pedig mintha közelebb állnának a *Septuaginta* szövegéhez.<sup>8</sup>

Az *Újszövetséggel* kapcsolatban Theophilosz fontosságát mutatja, hogy a második századból rajta kívül egyedül egyik utódjától, Szerapiontól rendelkezünk olyan informá-

<sup>5</sup> GRANT, R. M., *The Bible of Theophilus of Antioch*, in *Journal of Biblical Literature* 66 (1947), 173–196; reprint: ID., *Christian Beginnings: Apocalypse to History* (Variorum Reprints), London 1983.

<sup>6</sup> *Ibid.* 173.

<sup>7</sup> *Ibid.* 174–175.

<sup>8</sup> *Ibid.* 176–177.

cióval, hogy mely könyveket tekinthettek kánoninak a II. század végén. Antiochiai Szent Ignác leveleiben szoros értelemben vett idézetekkel ugyanis nem találkozhatunk, hanem csak utalásokkal, például *Máté evangéliumára* és a páli levelekre. Vele ellentétben, Theophilosz azonban az első két könyvben 10 páli kifejezést használ, például a következőket: „Isten szerfölött sokrétű bölcsessége” (ἡ πολυποικίλος σοφία τοῦ θεοῦ, Ef 3,10), „Istentől rendelt” (ὑπὸ θεοῦ τεταγμένος, Róm 13,1), „(Isten) ereje és bölcsessége” (δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ, 1Kor 1,24), „az egész teremtés elsőszülöttje” (πρωτότοκον πάσης κτίσεως, Kol 1,15), „örökölni a halhatatlanságot” (κληρονομήσαι τὴν ἀφθαρσίαν, 1Kor 15,50).

Már Harnack felvetette azt a kérdést, hogy Theophilosz a *Szentírás* részének tekintette-e Szent Pál leveleit.<sup>9</sup> Grant több érveléssel is bizonyítja, hogy Harnack véleményétől eltérően Theophilosz isteni igének (θεῖος λόγος), vagyis a prófétáknak adott kinyilatkoztatáshoz hasonló értékűnek tekintette a páli levelekben foglaltakat.<sup>10</sup> A többi újszövetségi könyvre vonatkozó vizsgálat után Grant azt a következtetést vonja le, hogy Theophilosz idejében Antiochiában az újszövetségi szent könyvek gyűjteményében legalább három megvolt a négy kánoni evangéliumból. Olvasták továbbá az *Apostolok Cselekedeteit*, legalább nyolc páli levelet, talán *Péter leveleit* és a *Jelenések könyvét*. Ezeket a könyveket inspirált műveknek tekintették. Grant szerint azonban leginkább úgy jellemezhetjük őket, mint a scilliumi vértanúk aktáiban olvasható a páli levelekkel kapcsolatban: „libri, et epistolae Pauli, viri iusti.”<sup>11</sup> Az imént említett kifejezés (θεῖος λόγος) azonban valószínűsíti, hogy a páli levelek is – az evangéliumok pedig még inkább – igen közel jutottak ahhoz, hogy az ószövetségi könyvekhez hasonlóan, teljesen szent iratoknak tekintsék őket.<sup>12</sup>

A többi második századi apologétához hasonlóan Theophilosz művében is számos idézet található a klasszikus költőktől.<sup>13</sup> Érdekes jelenség, hogy a pogány szerzők műveit elég pontosan, többnyire a szerző nevének említésével idézi, az újszövetségiakat viszont meglehetősen szabadon, a szerző nevét általában elhallgatva. Ez a jelenség első pillantásra nagyon különösnek, szinte botrányosnak tűnik. Ráadásul az újszövetségi idézetek valójában inkább utalások. Igaz azonban, hogy annyira átszövik a mű szövegét, hogy nem pontatlanságra vagy nemtörődömségre kell gyanakodnunk, hanem éppen ellenkezőleg: a szerző gondolatait teljesen átjárja az újszövetségi íráskor világa.<sup>14</sup> Az újszövetségi idézetek és utalások esetében tehát többnyire nem szerepel a forrás megjelölése, és emiatt szinte észrevétlenek a pogány olvasó számára. Az ószövetségiakhez képest mindenképpen másodlagosnak tűnnek. Még olyan – nyilvánvalóan tipikusan újszövetségi – témával kapcsolatban, mint a feltámadásba vetett hit, sem hivatkozik explicit az evangéliumokra. Megelégszik azzal, hogy az elhaló és új életre támadó búzaszemről beszél. Ez a kép az újszövetségi szerzők közül megjelenik Jánosnál és Pálnál is, ugyanakkor nem ismeretlen a sztoikus szerzők számára sem.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> HARNACK, A. von, *Theophilus von Antiochia und das Neue Testament*, in *Zeitschrift der Kirchengeschichte* 11 (1889–90) 1–21.

<sup>10</sup> GRANT, R. M., *The Bible of Theophilus of Antioch*, 183–184.

<sup>11</sup> *Acta Scill. Mart.* 12.

<sup>12</sup> GRANT, R. M., *The Bible of Theophilus of Antioch*, 188–189.

<sup>13</sup> ZEEGERS-VANDER VORST, N., *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1972, 26–27.

<sup>14</sup> ZEEGERS-VANDER VORST, N., *Les citations du Nouveau Testament dans les Livres à Autolycus de Théophile d'Antioche*, in *Studia Patristica* 12 (= TU, 115), Berlin 1975, 371–382, 372–373.

<sup>15</sup> *Ibid.* 375.

Már-már botrányosnak tűnhet tehát számunkra, hogy egy püspök éppen a keresztény szerzők műveit kezeli ilyen módon, mintha nem is tekintené őket hiteles és szent iratoknak. Nicole Zeegers-Vander Vorst próbál választ találni erre a különös jelenségre. Theophilosz eljárás módjának első oka nyilvánvalóan apologetikai. Ha a kereszténységet valamilyen újdonságnak igyekezett volna feltüntetni, nyilvánvalóan nem kerülhette volna el azt a vádat, hogy megháborodott, hiszen a kor nem tudta volna elfogadni, hogy hiteles vallási tanítás jelenhetett meg a közelmúltban. A kereszténységet mint újfajta tébolyt (μωρία) azonnal elvetette volna a hallgatósága.

Ugyanakkor bizonyára nemcsak taktikai okból maradnak háttérben nála az újszövetségi iratok. Valójában ahhoz, hogy megértse Jézus új törvényét, az *Ószövetséget* kellett előtérbe állítania, és mint hiteles, ősi igazság-forrásra hivatkozni rá. Zeegers-Vander Vorst nyomán szemléltessük egy példával az antiochiai püspök exegetikai módszerét. A módszer lényege abban áll, hogy egy ószövetségi szöveg elemzése során újszövetségi utalást alkalmaz, amelynek eredete azonban először nem lehet nyilvánvaló a pogány hallgatóság számára, hiszen a forrást nem jelöli meg. Például, miután a második könyvben Istennek, a mindenség atyjának mérhetetlenségéről és helyhez nem kötöttségéről beszél, így folytatja: „Igéje azonban, aki által a mindenséget létrehozta, s aki Ereje és Bölcsessége neki...”<sup>16</sup>. A δύναμις ὦν καὶ σοφία αὐτοῦ idézet az 1Kor 1,24-ből, ahol pedig egyértelműen Krisztusra vonatkozik: „A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztus hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége.”<sup>17</sup>

Néhány sorral lejjebb pedig egyértelműen a *Kolosszeieknek írt levél* egyik jellegzetes kifejezését használja: „Mert mielőtt bármi is létrejött volna, tanácsadója volt ő neki, lévén az ő értelme és gondolkodása. S amikor Isten létre akarta hozni mindazt, mit eltervezett, akkor nemzette kimondott (prophorikosz) Igéjét, minden teremtmény elsőszülöttjét: ám Igéje híján nem maradt üresen, hiszen úgy nemzette Igéjét, hogy mindenkor társalgott is vele.”<sup>18</sup> A πρωτότοκος πάσης κτίσεως kifejezés pedig kizárólag a *Kolosszeiekhez írt levél*ben fordul elő, mégpedig a Fiúra vonatkoztatva: „Benne nyertük el a megváltást, búneink bocsánatát. Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte.”<sup>19</sup>

Zeegers-Vander Vorst elismeri, hogy ezek a kifejezések arról is árulkodnak, hogy Theophiloszra bizonyára hatással volt a bölcsességi irodalom, azonban emlékezetünkbe idézi, hogy már Szent János is, és Jusztinosz is Krisztus előképének tekinti Isten Bölcsességét. Jánost egyébként – szokásától eltérően – Theophilosz név szerint is idézi.<sup>20</sup>

Theophilosz exegetikai módszerének újabb jellegzetes példáját találjuk a teremtés ötödik napjához fűzött magyarázatában: „Isten meg is áldotta a vizekből keletkezett lényeket, hogy még ez is példaként (εις δειγμα) szolgáljon a jövő számára, mikor az emberek majd víz és újjászülő fürdő révén (διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας)<sup>21</sup>

<sup>15</sup> *Három könyv Autolikoszhoz* (ford. Orosz, L.) in *A II. századi görög apologeták* (Ókeresztény Írók, 8) Budapest 1984, 445–522, 478.

<sup>17</sup> 1Kor 1,22–24. (*Biblia*, Budapest 2005, 1656.)

<sup>18</sup> *Három könyv Autolikoszhoz*, 478–479.

<sup>19</sup> Kol 1,14–15. (*Biblia*, Budapest 2005, 1704.)

<sup>20</sup> ZEEGERS-VANDER VORST, N., *Les citations du Nouveau Testament...*, 376–377.

<sup>21</sup> διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ (vö. Ef 5,26); διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας (Tit 3,5).



megtérést és bűnbocsánatot (μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)<sup>22</sup> nyerhetnek, amennyiben az igazsághoz közelednek, újraélednek s befogadják Isten áldását.”<sup>23</sup> Az apologéta püspök számára a két szövetség szinte összeolvad, hiszen Isten ugyanazon üdvözítő tervének részei. A Teremtő a teremtés kezdetétől fogva akarja és meg is valósítja az ember üdvösségét. E szemléletmód szerint a régi szövetség az új szövetségnek előkészítő szakasza és előrevetítése. A teremtő Isten gesztusai az új szövetség során érik el beteljesedésüket. Azzal, hogy megáldja a vizekből előjövő élőlényeket, Isten már jelet ad: a teremtés hajnalán elhangzó áldás már a keresztségből új életre támadó embereknek is szól. Ennek illusztrálására a keresztségi szakszókincs elemeit használja, az *Újszövetségből* vett rejtetett idézetek segítségével.

A keresztségen kívül még más utalásokat is találunk a két szövetség közötti kapcsolatra, és az exegetikai módszer is hasonló.<sup>24</sup> „Ne hitetlenkedj hát, hanem légy hívő. Hiszen valamikor magam sem hittem még, hogy ilyen a jövő, most viszont – miután mindent átgondoltam, – hiszek (πιστεύω), tudniillik rábukkantam a szent próféták írásaira, kik Isten Lelke révén megjövendölték múltunkat, ahogyan történt; a jelent, amint épp zajlik; és a jövőt, amilyen rendben majd megvalósul. Így bizonyosságot szerezvén a beteljesült jóslatokból nem vagyok már hitetlen, hanem hiszek, s engedelmeskedem Istennek.”<sup>25</sup> Theophilosz másutt is beszél arról, hogy azért hisz a próféták szavának, mert már máskor is beteljesedett. Zeegers-Vander Vorst szerint a jelen beteljesedés nem másra vonatkozik, hanem éppen a keresztség megjelenésére és kibontakozására. A keresztség megjelenése nem egy esemény a többi között, hanem teljesen egyedi megvalósulása Isten üdvözítő tervének. A keresztségben Isten egy történelmi eseményen keresztül nyilatkoztatja ki önmagát, mégpedig teljesen egyedülálló módon. Az Isten által korábban adott jelek tehát a keresztségben mint történelmi jelenségben mutatják meg teljes értelmüket. Az általa a teremtés kezdetén kiadott parancs a keresztség megjelenésével lett végrehajtva. A beteljesedés kifejezésére egyébként mind a πληρῶν, mind pedig a τελειῶν kifejezést használja.<sup>26</sup>

Theophilosz szerint a prófétákat és az evangélistákat Istennek ugyanaz a Lelke inspirálta, ezért az utóbbiak is éppen olyan hitelesek, mint az előbbiek. Ezért nyilvánvaló, hogy nem azért hivatkozik ritkán az evangélistákra, mert tudatlan vagy gyenge a hite. Nem is pusztán az „örült újítás” vádjának elhárítása magyarázza viselkedését, hanem elsősorban azt akarja elfogadtatni az olvasóval, hogy a régi és az új szövetséget egy ugyanazon történelem köti össze. Az a tény is a keresztség hittartalom része és fontos tétele Theophilosz szerint, hogy létezik történelem.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Lk 24,47; vö. Mt 26,28, Kol 1,14.

<sup>23</sup> *Három könyv Autolükoszhoz*, 473.

<sup>24</sup> ZEEGERS-VANDER VORST, N., *Les citations du Nouveau Testament...*, 379–380.

<sup>25</sup> *Három könyv Autolükoszhoz*, 454–455.

<sup>26</sup> ZEEGERS-VANDER VORST, N., *Les citations du Nouveau Testament...*, 381–382.

<sup>27</sup> *Ibid.* 382.

## A Szentírás értelmezése Aquinói Szent Tamás teológiájában

Henri de Lubac a középkori exegézisről készített nagy monográfiájában írja, hogy az Egyházat a középkor folyamán az az egyöntetű meggyőződés vezette, hogy a Szentírás a teljes isteni kinyilatkoztatást tartalmazza, és a teológia alapvetően a Szentírás magyarázatát jelenti. Sőt maga a Szentírás az igazi teológia eminens értelemben – ahogyan Szent Tamás fogalmaz: „Theologia quae Sacra Scriptura dicitur” –, hiszen az nem pusztán Istenről szóló emberi beszéd, hanem Isten önmagáról kimondott szava, Isten önismeretében részesítő igéje.<sup>1</sup> A teológus elsőrendű feladata ennek az isteni szónak az értelmezése, „Isten teológiájának” a megértése és közvetítése.

A Szentírást azonban az Egyházban kell hallgatni és olvasni, mert az apostoli hagyományt átörökítő élő tradícióban táruul fel a szent iratok hiteles értelmének gazdagsága. Az újszövetségi írásokban – különösen is a páli levelekben – már fellelhető a Szentírás betű szerinti és lelki-szellemi értelmének a megkülönböztetése, mely a II. századi egyházatyáktól kezdődően, majd főként Alexandriai Kelemen, Órigenész, Jeromos és Ágoston munkálkodásának köszönhetően a bibliai szövegek többsikű értelmezéséhez vezetett. A középkori exegézis örököse és továbbépítője ennek a tradíciónak. A Szentírás jelentéssíkjainak a megkülönböztetésében két egymással párhuzamos hagyományszál fut végig a középkoron. Az egyik, Órigenész és Jeromos nyomán, a bibliai szövegek hármas értelmét: a historikusát, a morálisat (tropologikus) és a misztikusát vagy allegorikusát különbözteti meg. A Cassianusra és Ágostonra visszanyúló, Beda Venerabilis és Rabanus Maurus közvetítette másik hagyományszál a Szentírás négyes értelméről tud: a literálisról vagy historikusról, az allegorikusról, a morálisról vagy tropologikusról, és az anagogikusról.<sup>2</sup> A kettős hagyományszál azonban nem jelent két szigorúan különálló vagy egymással szembehelyezkedő interpretációs irányzatot. Alkalmanként ugyanazon szerzőknél, néha ugyanazon művükön belül megtaláljuk mindkettőt (Sevillai Izodor, Canterbury Anzelm), amikor a Szentírás hol hármas, hol négyes értelméről beszélnek. Máskor kifejezetten szóvá teszi a szerző, hogy például az anagogikus jelentést az allego-

<sup>1</sup> In Boet. *De Trin.*, q. 5, a 4. LUBAC, H. de, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma 1959, 92. A *Summa theologiae* első *quaestio*jában, mely a szent tudományról, a teológiáról értekezik, a „sacra doctrina” és a „sacra Scriptura” váltakozva és egymás szinonimájaként szerepelnek. Tamáshoz hasonlóan fogalmaz Bonaventura is: „sacrae scripturae, quae theologia dicitur”, *Brevil.*, prolog.

<sup>2</sup> Vö. LUBAC, H. de, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 246.

rikus alá tartozónak tekinti (Meluni Robert), vagy az allegorikus értelmet előbb Krisztusra, majd az egyházra alkalmazza, ami tartalmilag megfelel az allegorikus/anagógikus kettős értelmezésnek (Szentviktori Richárd).<sup>3</sup>

Abból a szempontból is különbség állapítható meg a teológusok által felsorolt szentírási értelmezési síkok listája között, hogy milyen sorrendbe állítják az egyes jelentéseket, közelebbről, hogy a második illetve a harmadik helyre az allegorikus vagy a morális értelmet teszik-e. Az Órigenészt és Jeromost követők többnyire a morális értelmet hozzák a második s az allegorikusát a harmadik helyen (pl. Abelard, Deutz-i Ruppert, Saint-Thierry Vilmos, Johannes Scotus), míg a Beda Venerabilis és Rabanus Maurus értelmezésének nyomán haladók éppen fordítva teszik ezt (pl. Damiani Péter, Szent Viktori Hugo). Ez utóbbi megoldás lett az elterjedtebb. Ugyanakkor itt is megfigyelhető az a jelenség, hogy ugyanaz a szerző más-más sorrendet alkalmaz különböző műveiben (pl. Szent Bernát), egészen odáig elmenően, hogy akár az anagógikus értelem is megelőzheti az utolsó helyre kerülő morális jelentést (Rabanus Maurus, Bonaventura). Lubac értékelése szerint a Szentírás négyes értelmének a historikus/literális, allegorikus/misztikus, morális/tropológikus és anagógikus sorrend szerinti formája az, ami klasszikusnak és teológiai nevezhető, mert ez a leginkább alkalmas arra, hogy a keresztény misztériumot a maga tisztaságában és teljességében kifejezze.<sup>4</sup> Daciai Ágoston (†1282), a skandináv származású dominikánus szerzetes a Szentírás értelmezésének e klasszikus formáját versbe szedve így adja vissza: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia.”<sup>5</sup> E két verssor annak a fejezetnek a mondanivalóját foglalja össze, melyben a szerző Aquinói Szent Tamás *Summa theologiae* c. művének első *quaestiója* tanítását összegezte, ahol az Angyali Doktor maga is foglalkozott a Szentírás értelmezésének alapelveivel. Tanulmányunk a továbbiakban a Biblia tamási hermeneutikájának legfontosabb vonásait igyekszik bemutatni, s ezen keresztül enged bepillantást a középkori szentírás-értelmezés világába.

## 1. TAMÁS PÁLYAFUTÁSA ÉS A BIBLIA

Amikor Aquinói Szent Tamás életművét felidézzük, valószínűleg elsőként spekulatív, átfogó és összegző teológiai írásaira, summáira (*ScG*; *STh*) gondolunk. Emellett aztán megjelennek előttünk az Arisztotelész-művekhez írt nagy filozófiai kommentárjai, ahogy Petrus Lombardus *Szentenciák könyvének* vagy más klasszikus teológiai szövegeknek (Dionüsziosz Areopagitész, *De divinis nominibus*) a magyarázatai is. A filozófiai-teológiai kommentárok és a nagy összegző munkák mellett természetesen eszünkbe jutnak a vitatott teológiai kérdésekről írt részletes fejtegetései (*Quaestiones disputatae*), de kisebb lélegzetű filozófiai és teológiai értekezései is. A legtöbbször azonban figyelmünk elsiklik

<sup>3</sup> Uo. 248k.

<sup>4</sup> Uo. 299k.

<sup>5</sup> Uo. 35k. A szerző *Rotulus pugillarís* c. művének első fejezetét, mely a *De introductoris scientiae theologiae* feliratot viseli, ez a versike foglalja össze. Lyrai Miklós idézi a *Galata-levélhez* írt *Postilla* c. munkájában (1330), majd őt követően sokan teszik ugyanezt. Amint Fabiny Tibor megjegyzi, az idézett vers Cassianusra (Kr. u. 365–435) vezethető vissza, aki *Conlationes* c. művében (XIV,8) különbséget tett a történelmi értelmezés és a szellemi tudás között, s ez utóbbit tovább osztotta tropológiára, allegóriára és anagógiára, bibliai igazolásul a Péld 31,21 Septuaginta szerinti szövegét használva fel. Vö. FABINY, T., *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, Budapest 1998, 189.

afölött a természetesnek tekintett tény fölött, hogy Tamás mindenekelőtt a Biblia embe-  
re volt: a Szentírást elmélyülten olvasó, elmélkedő, a szentírási szövegeket nap mint nap  
imádkozó, a Bibliát tanító, magyarázó és prédikáló teológus, pap és szerzetes.

Tomás teológusi pályafutásának az első állomása a *baccalaureus biblicus* státusza volt,  
mielőtt a *baccalaureus sententiarium* – Petrus Lombardus *Liber sententiarum* művének ma-  
gyarázója – és a *baccalaureus formatus* – a disputációk alkalmával a magiszternek segédkező  
képzett oktató – fokozatot elnyerte volna. Tamás Nagy Szent Albert *baccalaureus biblicus*  
volt Kölnben 1250 és 1252 között. Feladata az volt, hogy ún. „gyors” kurzusokat, azaz  
első betekintést nyújtó előadásokat tartson a szentírási szövegek szó szerinti értelméről  
anélkül, hogy a lehetséges teológiai értelmezések részleteibe belebocsátkozna. A későbbi  
oktatói hivatásra felkészítő ezen bibliamagyarázó gyakorlatnak a gyümölcsei az *Izajás*  
és a *Jeremiás* könyvéhez, valamint a *Jeremiás siralmái*hoz írt kommentárjai.<sup>6</sup>

Magiszterre válása után Tamásnak – hasonlóan teológiai magisztertársaihoz – to-  
vábbra is elsődleges feladata maradt a „legere”, vagyis a Szentírás szövegeinek „olvasása”  
és magyarázata. Ez a *lectio* megelőzte és megalapozta a *disputatio* és a *praedicatio* tevékeny-  
ségét, melyek ugyancsak a magiszter feladatkörébe tartoztak.<sup>7</sup> Tamás magiszteri műkö-  
désének minden korszakában és állomáshelyén – Párizs, Orvieto, Róma, Párizs, Nápoly  
– elsődleges oktatói tevékenysége maradt a *lectio*, a Szentírás értelmező olvasása, teoló-  
giai magyarázata. A *baccalaureus biblicus* számára engedélyezett szó szerinti interpretáció-  
val szemben a teológus magiszter számára fenntartott tanítási forma egy sokkal elmélyül-  
tebb és a kinyilatkoztatás egészét jobban szem előtt tartó teológiai értelmezést kívánt.  
Ennek kiváló példái Tamásnál többek között az *Expositio super Iob* és az *Lectura super Jo-  
annem* kommentárok.<sup>8</sup> Az előbbiben a domonkos magiszter úgy beszél, mintha Jób és  
barátai döntőbíróvá tették volna vitájukban őt, aki hol igazat ad a beszélgetőtársaknak,  
hol cáfolja őket. A kommentár bevallott alapvető szándéka az, hogy valószínű érvek se-  
gítségével igazolja: az emberi dolgokat az isteni gondviselés kormányozza. Amint a Leo-  
nina Bizottság megállapítja: „Tamás Jób beszédeinek három fajtáját különbözteti meg:  
azokat, amelyekben (Jób) hagyja, hogy érzékei vezessék, azokat, amelyekben racionáli-  
san vitatkozik barátaival, és végül azokat, amelyekben enged az isteni sugallatnak”.<sup>9</sup> Ez  
az isteni sugallat Jóbnak, a szenvedő igaznak az egyre jobban megvilágosodó megértésé-  
ben nyilvánul ki, azokon az állomásokon keresztül, melyeken áthaladva az érzékek teljes  
összeomlásától eljut a *conversio ad Deum* állapotáig.<sup>10</sup> A *János-evangéliumról* írt komment-  
árt a kutatók szinte egyöntetűen Tamás egyik legkiválóbb teológiai munkájának tartják,  
mely a megtestesülés titkáról és a vigasztaló Szentléleknek az igazság teljességére elve-  
zető tevékenységéről szemlélődő teológus legkiérleltebb meglátásait fogalmazza meg.  
Tamás biblikus előadásainak további szép gyümölcsei a fentebb említetteken kívül a *Má-*

<sup>6</sup> TORELL, J.-P., *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in: *Storia della Teologia nel Medioevo II. La grande fioritura*, (ed. G. d'Onofrio), Piemme, Monferrato 1996, 850k. Megjegyezzük, hogy Tamás latin nyelvű szentírási szöveget használt, a Vulgatának a XIII. század elején Párizsban megjelent és a párizsi egyetem által gondozott kiadását, az ún. *Biblia Parisiensis*it.

<sup>7</sup> „A tanár (magister) Isten Szavának teljes körű magyarázatát jelöli a következő három azonos jelentőségű tevékenység tárgyalása szerint: olvasás (alapszöveg), tárgyalás (egy kérdés /*quaestio*/, egy probléma) és igchirdetés (...) Az exegezist, a pasztorálist és a dogmatikát egymással szoros összefüggésben kell tekintenie annak, aki meg akarja érteni az evangéliumot, mivel ez csak akkor megértés, ha bekapcsolódik az Ige jelenvaló működésében való részvételbe.” CHENU, M. D., *Aquinói Szent Tamás és a teológia*, SZIT, Budapest 1999, 28.

<sup>8</sup> TORELL, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Osiris, Budapest 2007, 105.

<sup>9</sup> Leonina, 26. kötet, 29, in TORELL, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, 205.

<sup>10</sup> Uo.

té-evangéliumhoz, a Zsoltárok könyvéhez, az Énekek énekéhez és a páli levelekhez írott kommentárjai.<sup>11</sup>

A Zsoltárok könyve magyarázatának előszava világosan elárulja, hogy Tamás értelmezése itt már jócskán meghaladja a szó szerinti jelentés keresésének síkját és az ágostoni hagyományt követve a Krisztus-központú, ekkleziológiai távlatú és spirituális teljesebb jelentés közegeiben mozog: „A Zsoltárok könyvében olyan világosan van kifejtve mindaz, ami a megtestesülés céljával kapcsolatos, hogy szinte azt hihetnénk: magát az Evangéliumot olvassuk, nem pedig egy próféciát. [...] ennek a könyvnek a tárgya Krisztus és tagjai [ti. az egyház]”.<sup>12</sup> Érdemes figyelni arra is, hogy Tamás az idézett előszóban számot vet a szentírási könyvek különböző műfajaival (elbeszélő, történeti, emlékeztető, buzdító, előíró, vitázó) amikor úgy fogalmaz, hogy „amit a többi könyv a fenti műfajok szerint elmond számunkra, megtalálható ebben a könyvben imádság és dicsőítés formájában.” E megállapítást követően a Zsoltárok könyvének műfaját a következőképpen határozza meg: „Itt kezdődik a himnuszok könyve, vagyis Dávid próféta Krisztusról mondott soliloquiuma. A himnusz Isten tiszteletére mondott dicsőítés ének formájában. (...) A *soliloquium* az ember személyes beszélgetése vagy Istennel, vagy csak önmagával; ez illik ahhoz, aki dicsőíti Istent vagy imádkozik hozzá.”<sup>13</sup> Az idézetből jól kiolvasható, hogy Tamás a zsoltárok műfajának szintetikus, egyszerre irodalmi és teológiai definícióját adja, mely három mozzanatot tartalmaz: (1) himnusz (dicsőítő ének – formai, irodalmi elem); (2) imádság (személyes beszélgetés Istennel, Istenhez szóló dicsőítés – teológiai elem általános értelemben); (3) prófécia (Dávid próféciája Krisztusról – teológiai elem a spirituális jelentés síkján). A zsoltárok céljáról szólva aztán Tamás az ima megvalósulásának, mint a lélek Istenhez emelésének négy módjáról beszél: a hit, a remény, a szeretet és az igazságosság felemelkedéséről. A hit Isten hatalmának nagyságát és a prófécia titkait szemléli. A remény az örök boldogság elérésére törekszik. A szeretet egyre szorosabban kapcsolódik Isten jóságához és szentségéhez. Az isteni igazságossághoz hasonlóvá válás a cselekedetek révén valósul meg. Nem nehéz észrevennünk az összefüggést a zsoltárimádságok e négyes célmegjelölése és a szentírási szövegek négyféle értelmezési módja között, melyet Tamás a tradícióból átvett és teoretikusan feldolgozott. A hit a *sensus historicus et allegoricus*, a remény a *sensus anagogicus*, a szeretet és az igazságosság a *sensus moralis* értelmezési síkkal áll nyilvánvaló összefüggésben.

Szent Tamás azonban nem csak saját szentírás-magyarázatokat készített, hanem IV. Orbán pápa megbízásából összeállította a négy evangéliumnak az egyházatyáktól származó idézetekből álló kommentárját, melyet *Catena aurea* néven ismerünk. A domonkos magiszternek ehhez florilégiumok és munkatársak egész csapata állt rendelkezésére. E gyűjtemény *expositio continuaként* tárja elénk az egyházatyák szövegeit, „versről versre haladva végig a négy evangéliumon, mintha a kommentár egyetlen szerző műve volna”.<sup>14</sup> Huszonkét latin és ötvenhét görög szerzőtől olvashatunk idézeteket a *Catena-*

<sup>11</sup> Tamás az újszövetségi írásokat valószínűleg a kánoni sorrendet követve kommentálta. Máté evangéliuma után azonban közvetlenül János evangéliumát magyarázta, mert úgy vélte, hogy az első evangélium helyettesíti a másik két szinoptikus evangéliumot, míg János evangéliumának sajátos a látásmódja: míg a Máté, Márk és Lukács inkább Krisztus emberségének a misztériumáról írnak, addig János Krisztus istenségét állítja előtérbe. Vö. TORELL, JEAN-PIERRE, *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, 320. A páli levelekről tartott előadások és a róluk írt kommentárok szövegeiből csupán néhány maradt meg, s azok is csak töredékesen, így többek között: a Római-levél, a Korintusiaknak írt első levél és a Zsidóknak írt levél magyarázatainak részletei. Uo. 399k.

<sup>12</sup> *Proemium in Psalm.*, ed. Vivés, 18. kötet, 228, in TORELL, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, 74.

<sup>13</sup> Uo. 415.

<sup>14</sup> Uo. 229.

ban, közöttük olyan, korábban a latin nyugaton ismeretlen teológusok szövegeit is, mint Theophülaktosz. Tamás a nagyszabású munka során számos görög szöveget lefordított latinra, többek között Antiochiai Viktor, Hérakleiai Nikétász és Nagy Szent Baszileiosz szentírásmagyarazatait. Tamás az egyes idézeteket a szerző nevének megadásával vezeti be, ennek ismeretlensége esetén ennyit jelez: *Glossa* vagy *Grecus*. A mű bevezetőjében előrebocsátja, hogy bizonyos esetekben a folyamatosság kedvéért rövidített a szövegeken, illetve fel is cserélt mondatokat. Kritikai érzékére jellemző, hogy jól meg tudja különböztetni Aranyszájú Szent János hiteles homíliáit a neki tulajdonított egyéb szövegektől. Az előbbieket gyűjteményét *Homiliarum*nak nevezi, az utóbbiakat tartalmazó munkát *Commentarium*nak (*Opus imperfectum*). A *Catena* valóságos kincsebányaként szolgált a Szentírás teológiai értelmezésében magának Tamásnak is a később keletkezett exegetikai és szisztematikus műveihez (vö. *Lectura super Ioannem*, a *Summa theologiae* krisztológiai része), de más teológusok számára is. Ugyanakkor a hatalmas patrisztikus anyagot magába építő munka módosítja a spekulatív és metafizikus Tamásról kialakult egyoldalú képet, megmutatva a domonkos magiszter valódi jártasságát a pozitív teológia és a patrisztika területén is.<sup>15</sup>

## 2. A SZENTÍRÁS NÉGYES ÉRTELME

Aquinói Szent Tamás már az *Izajás könyvéhez* írt szó szerinti exegézist kínáló kommentárjának lapszéli jegyzeteiben összegyűjtette Izajás egy-egy kifejezéséhez vagy mondatához társítható azon szentírási idézeteket, melyeknek nem lehetett helyük a szöveg szó szerinti exegézisében, ám spirituális illetve morális szempontból hasznosnak bizonyultak és kifejezetten bővítették a szöveg szó szerinti jelentését.<sup>16</sup> Ez a tény arra mutat rá, hogy már *baccalaureus biblicus*ként is számolt a szentírási szövegek többféle jelentéssíkjaival, s valószínűleg elmélkedés vagy prédikációkészítés céljából gyűjtötte össze a spirituális, morális értelmű szentírási idézeteket. Tamás, noha alapvetőnek és meghatározó jelentőségűnek tartja a Biblia szó szerinti jelentését, mégis átveszi a spirituális exegézis alapelveit, melyek a Szentírás négy értelméről szóló tanításban kristályosodtak ki. Ebben a legmeghatározóbb forrás számára Szent Ágoston *De doctrina christiana* című munkája. A domonkos magiszter nem fogalmaz meg teljesen önálló és eredeti szentírási hermeneutikát, ennek legfontosabb alapelveit Ágoston jelzett művéből sajátítja el. H. de Lubac ezért így jellemzi Tamás exegézisének az „újdonságát”: „Gyakran megtapasztalható egészséges egyszerűségének, éleslátásának és szabatoságának köszönhetően Szent Tamás szerencsés módon foglalja össze az általánosan elfogadott tanokat”.<sup>17</sup> Ez az összefoglalás azonban nem egyszerűen a tradíció örökségének mechanikus megismétlését jelenti nála, hanem egyúttal (1) a Szentírás négyes értelméről szóló tanítás teológiai megalapozását; (2) az ezzel szemben felmerülő ellenvetések mégcáfolasát; és végül (3) az egyes jelentéssíkok kiterjedésének, szerepének és egymáshoz való viszonyának a pontosítását.

<sup>15</sup> TORELL, J.-P., *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in: *Storia della Teologia nel Medioevo II. La grande fioritura*, 851k.

<sup>16</sup> Meglehető az a módszertani egyértelműség, mellyel Tamás dolgozik, s mellyel elkülöníti a kommentár fő szövegében megfogalmazott szó szerinti exegézist – melynek értelmében pl. az Iz 7,4-ben szereplő „puer” Izajás prófétának a fiát jelenti – a lapszéli collationesben olvasható spirituális, morális jelentéstartalmú idézetektől. Vö. TORELL, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, 65k.

<sup>17</sup> LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de L'Écriture*, 4/2,2 kötet, Párizs 1964, 285–302.

## 2. 1. A Szentírás négyes értelmének teológiai megalapozása

Tamás többféle teológiai megokolását is adja annak, hogy a szentírási szövegek szó szerinti értelme mellett létjogosultsága van a spirituális értelem feltételezésének és kifejtésének is. Az első indok arra hivatkozhat, hogy maga a Biblia tanúskodik arról, hogy a benne írásba foglalt isteni igének többféle célja és hatása van. Noha még nem a teoretikus igazolás végett, de Tamás már az Izajás könyvéhez írt korai kommentárjának egyik *collatió*jában az Iz 48,17-hez („...tanítalak, hogy *hasznodra* váljék...”) összegyűjti azokat az idézeteket, melyek jól érzékeltetik, hogy Isten igéje hányféleképpen lehet hasznos az embernek, azaz milyen sokféle funkciót tölthet be, hatást érhet el bennünk. Isten szava megvilágítja az értelmet (Péld 6,23), megörvendeztet (Zsolt 119,103), lánggra lobbantja a szívet (Jer 20,9), helyes útra tereli a munkálkodást (Zsolt 24,5), ennek révén elnyerhetjük a dicsőséget (Péld 3,21), másokat taníthatunk általa (2Tim 3,16).<sup>18</sup> Nos, ha ennyiféle funkciója, célja van Isten írott igéjének – mely egyébiránt a szentírási szövegek műfaji sokféleségében szembetűnően kifejeződik –, akkor indokoltnak látszik elfogadni egyfelől azt, hogy különböző szentírási szövegeket más-más jelentéssíkon olvassunk, annak megfelelően, hogy melyik funkció, célkitűzés dominál bennük; másfelől azt, hogy akár ugyanazon szöveget, ha több funkciója, célja van, egyszerre több jelentéssíkon értelmezzünk.

Tamás a Petrus Lombardus *Szentenciák könyvéhez* írt kommentárjában<sup>19</sup> kifejezetten össze is kapcsolja egymással a Szentírás hármas célját, mely egyben a teológia három alapfunkcióját is megadja, a bibliaértelmezés (*modus exponendi*) négyes síkjával. A Szentírás egyik célja a hit igazságának elfogadtatása (*acceptio veritatis fidei*), mely egyben a tévedések kiküszöbölését (*destructio erroris*) is jelenti (vö. Tit 1,9; 1Pét 3,15). Ennek a funkciónak felel meg a bibliai szöveg történeti/szó szerinti értelme (*sensus historicus/literalis*). Isten írott igéjének másik fő célja az erkölcsös életre tanítás, nevelés (*instructio moris*), mely a Szentírásban különféle módokon és más-más műfajú könyvek révén történik: parancsok (törvény), fenyegetések-ígérettek (prófétai írások) és példák elbeszélése (történeti könyvek) útján. Ennek az alapfunkciónak felel meg a szentírási szövegek erkölcsi jelentése (*sensus moralis*; vö. 2Tim 15–17). Végül Tamás szerint a Biblia harmadik fő célja az igazság szemlélése (*contemplatio veritatis*), mely vonatkozhat az üdvösség történetében megvalósuló igazságokra (*veritates quae sunt viae*: a zarándokállapot igazságai), illetve a beteljesedés állapotát érintő igazságokra (*veritates quae sunt Patriae*: az örök haza állapotára vonatkozó igazságok). Az igazság szemlélése e két fajtájának felel meg a Szentírás allegorikus és anagogikus értelme (*sensus allegoricus et sensus anagogicus*).<sup>20</sup>

A szó szerinti értelemről különböző, noha azon alapuló és tőle függő ún. szellemi értelem (*sensus spiritualis*) létjogosultságát Tamás további teológiai indokokkal támasztja alá. A *Quodlibetum* 7 és a *Summa theologiae* idevonatkozó szövegeiben a következő három egymással szorosan összefüggő tétellel alapozza meg a spirituális értelem lehetőségét. (1) Isten mint a Szentírás fő szerzője, aki értelmével mindent egyszerre megért, többet ki tud fejezni a Biblia szövegeiben, mint amit maga az emberi szerző megért. (2) Valaminek az igazsága megnyilvánulhat szavak vagy dolgok révén, ugyanis a szavak dolgokat jelentenek, ám egy dolog képe (*figura*) lehet egy másik dolognak. (3) A dolgok

<sup>18</sup> Vö. TORELL, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, 69.

<sup>19</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super primum librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Prologus, Quaest. I, art. V.*, Editio Nova, curat R.P. Mandonnet, 1. Bd., Paris 1929.

<sup>20</sup> REYERO, M., *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971.

teremtő Istene nemcsak szavakat használhat valaminek (egy igazságnak) a kifejezésére, hanem hatalma van rá, és ténylegesen úgy rendelkezhet, hogy egy dolog egy másik dolog képe legyen. Így a Szentírásban kétféleképpen nyilvánul ki az igazság: úgy, hogy szavak jelölnek dolgokat – ez a szó szerinti értelem; és úgy, hogy maguk a dolgok lesznek képei más dolgoknak – ez a szellemi értelem.<sup>21</sup> Vagy ahogy a *Summa theologiae* még pontosabban fogalmaz: „Azon első jelentés tehát, melynek esetében szavak jelentenek dolgokat, az első vagyis a történeti vagy literális értelemre vonatkozik. Azon jelentést pedig, amikor a szavak által jelentett dolgok ismét más dolgokat jelentenek, szellemi értelemnek mondjuk, amelyik a literálisra épül és azt feltételezi”.<sup>22</sup> Megjegyezzük, hogy Tamás a *Quodlibetum* egyik szövegében e statikus jellegű szemléletmódot kiegészíti egy dinamikus szemponttal, amikor arról beszél, hogy a szellemi értelem a gondviselő Isten terve szerint zajló események történelmi menetében és célhoz érkezésében<sup>23</sup> alapozódik meg. Ahogy a tamási helyet értelmező Maximino Reyero fogalmaz: „Az isteni gondviselés célra irányítja a dolgokat. E cél elérését követően ezek a dolgok számunkra új értelmet nyernek. A múltbeli valóságok ekképpen új látószögbe kerülnek, az eljövendő valóság fényében és az elért cél világosságánál lehull róluk a lepel. [...] Kétségtelenül Tamás szerint a jövőbeli konkrét események megismerhetők okaik felől, de hogy ezen események célja bennük már elrejtve jelen van, csak e cél elérését követően ismerhető fel. Így világossá válik, hogy a szellemi értelem nem új igazságokat ismert meg, hanem a Krisztusban már felismert igazságot a múltban tárja fel és erősíti meg.”<sup>24</sup>

Tamás a *Galata-levelet* kommentálva, de a szentírási szövegek értelmezéséről szóló szisztematikusan műveiben is átveszi ezt az üdvtörténeti látásmódot és az erre épülő tipológiát, s ebben az értelemben spirituális szentírás-értelmezést.<sup>25</sup> Az üdvtörténetben három nagy korszakot különböztet meg: a természeti törvény, a régi vagy mózesi törvény, és az új vagy evangéliumi törvény (a kegyelem és a dicsőség törvénye) időszakát.<sup>26</sup> Az egyes ember állapotára vonatkozóan pedig a következő szakaszolást adja: a régi törvény ideje – mely magában a foglalja a természeti és a mózesi törvényt –, az új törvény ideje – mely tovább tagolható Krisztus, az apostoli Egyház és az Egyház korára – valamint a mennyei hazába jutás állapota (*patria*).<sup>27</sup> Minden üdvtörténeti korszak vagy egyéni életállapot előfeltételezi a megelőzőket és azoktól függ; bennük tartalmazott és egyúttal meg

<sup>21</sup> *Quodl.*, VII, q.6, a.14.

<sup>22</sup> *Sth* I, q.1, a.10. Tamás ezzel a megközelítéssel jelentősen kiegészíti Ágoston jeleméletét. A jel fogalmába immár nemcsak a nyelvi jelek tartoznak, hanem maguk a nyelvi jelek által jelölt dolgok (res), valóságok is. Vö. MURA, G., *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990, 103.

<sup>23</sup> „res cursum suum peragentes”, „ipsum cursum suae Providentiae subiectarum” *Quodl.*, VII, q.6, a.16.

<sup>24</sup> REYERO, M., *Thomas von Aquin als Exeget*, 85k.

<sup>25</sup> Vö. *Super epistolam ad Galatas lectura*, c. IV, lect. VII. A szentírási szövegeknek a szó szerinti értelem túlmutató szellemi értelmezése kétségkívül magában az újszövetségi iratokban, talán legmarkánsabban a páli levelekben megtörténik. Az apostol számára az ószövetségi történések eleve egy jövőbeli központi jelentőségű történelmi fordulatra, a Krisztus-eseményre és az általa meghatározott új történelmi helyzetre utalnak, azt készítik elő és vezetik be. Az Ó- és az Újszövetség személyei és eseményei között – Pál apostol látásmódjában – az előkép és a megvalósulás tipológiai kapcsolata áll fenn. A *Galata-levél* szerint a szabad Sára az Egyháznak, a szolgáló Hágár a zsinagógának, Izsák a keresztényeknek, Izmael a zsidóknak az előképe, tüposza. Hasonlóképpen az Izraellel a pusztában történt események a keresztények számára előképek, tüposzok az első *Korintusi-levél* szerint (1Kor 10,1-11), ahogy Ádám is tüposza Krisztusnak a *Római-levélben* (Róm 5,14). Az ószövetségi szövegek a páli értelmezés szerint túlmutatnak tehát saját szó szerinti értelmükön, és egy az üdvtörténet Isten által irányított terében megalapozott, Krisztusra és az Egyházra irányuló szellemi, tipológiai értelmet hordoznak magukban.

<sup>26</sup> Vö. *Sth* I-II, q 90–108.

<sup>27</sup> Vö. *Sth* I-II, q. 101, a.2; q. 103, a.3.



is haladja azokat. Az üdvtörténeti korszakok közötti egységet, s így az egész történelem egységét két dolog biztosítja. Egyfelől az, hogy ugyanaz az üdvözítő Isten cselekszik minden korban; másfelől az, hogy az egész történelemnek van egy értelemadó középpontja, a Krisztus-esemény, melyben Isten felülmúlhatatlan módon munkálja az ember üdvösségét. Az egész történelmet és minden szentírási szöveget ebből a középponti üdv-eseményből, Krisztus felől kell tekinteni. A múltbeli történeti eseményeket éppúgy erre a célra irányítottként kell értelmezni, mint a jövőbeli történéseket. Végso soron ez az üdvtörténeti szemlélet és a belőle fakadó történelemkorszakolás, valamint az egyes üdvtörténeti korok közötti analógia alapozza meg a Szentírás spirituális értelmezésének a lehetőségét és négyes értelmének a tanát. Az újszövetségi tipologikus szentírás-értelmezést követve Tamás is meg van győződve arról, hogy a Szentírás fő szerzője, Isten, az emberi szerző által elbeszélte események segítségével az adott szöveg szó szerinti értelmén túlmutató igazságokat, jövőbeli eseményeket is ábrázolhat. Az isteni szerző többlétszándéka és az emberi szerző szövege egységet alkotnak, összetevői annak, amit Tamás „figurának”, előképnek nevez. Ez a Tamás által szívesen használt kifejezés a páli „tüposz” fordítása. A „figura”, a különböző üdvtörténeti korszakokhoz tartozó valós történeti események vagy személyek közötti objektív hasonlóságot fejezi ki, mely végso soron az üdvösség történetét irányító és a Szentírást sugalmazó, ezen objektív hasonlósági kapcsolatot kifejezni akaró Isten szándékában alapozódik meg.<sup>28</sup>

Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy a Szentírás négyes értelmének teológiai megalapozásában Tamásnál szemmel láthatóan egyre erőteljesebben előtérbe lépett a Krisztus-központúság és az üdvtörténeti látószög.<sup>29</sup> Magiszteri működésének kezdetén a Petrus Lombardus *Szentenciák könyvéhez* írt kommentárjának vonatkozó szövegében még csak meg sem jelenik a krisztológiai szempont, hanem csupán nagy általánosságban a Szentírás hármias alapcéljával hozza összefüggésbe a négyes értelmet. Ennek következményeként mind az Ószövetség, mind az Újszövetség úgy jelenik meg, mint amelyek önmagukban, külön-külön is rendelkeznek mind a négy értelemmel. A *Quodlibetum* 7-ben már felbukkan a krisztológiai, s vele egységben az ekkleziológiai szempont. Ennek köszönhetően az Ószövetségről itt már úgy beszél, hogy az nem rendelkezik önmagában allegorikus értelemmel, csak az Újszövetségre, pontosabban Krisztusra és az Egyházra való irányultságában. Emellett azonban továbbra is fenntartja, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetségnek van literális, morális és anagogikus értelme. Az Ószövetség anagogikus értelme a győzedelmes Egyház állapotát ábrázolja. Az újszövetségi szövegek allegorikus, morális és anagogikus értelme természetesen nem Krisztusra, hanem az Egyházra vonatkozatható. Amit Krisztusról, az Egyház fejről, az ő életének eseményeiről szó szerint mond az Újszövetség, az allegorikus módon érthető az ő titokzatos testére, az Egyházra; morálisan vonatkozatható a cselekedeteinkre, melyeket az ő példája szerint kell végeznünk; és anagogikusan értelmezhető az Egyházra, amennyiben a jövőbeli dicsőségünk állapota megmutatkozott Krisztusban.<sup>30</sup> Végül a *Galata-levélhez* fűzött

<sup>28</sup> REYERO, M., *Thomas von Aquin als Exeget*, 103.

<sup>29</sup> Lásd Reyero összefoglaló táblázatát: uo. 121 köv.

<sup>30</sup> *Quodl.*, VII, q. 6, a. 15: „Sensus ergo spiritualis, ordinatus ad recte credendum, potest fundari in illo modo figurationis quo vetus testamentum figurat novum: et sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quae in vetero testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia; vel potest fundari in illo modo figurationis quo novum simul et vetus significant Ecclesiam triumphantem; est sic est sensus anagogicus.” *Quodl.*, VII, q. 6, a. 15, ad5: „unde ea quae ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus eius mysticum; et moraliter, referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari; et anagogice, in quantum in Christo est nobis iter gloriae demonstratum.”

kommentárban és a *Summa theologiae*-ben az erőteljes Krisztus-központúság és a hangsúlyozott üdvörténeti látószög miatt Tamás az Ószövetségnek csak literális és allegorikus értelméről beszél, és ez utóbbit kifejezetten az Újszövetségre, pontosabban a Krisztusra való irányultsága alapján és ennek megfelelő tartalommal állítja. Nem beszél arról, hogy az Újszövetségnek lenne allegorikus értelme. Az Újszövetség a literális értelem kivül anagogikus és morális értelemmel rendelkezik, s mind a kettő krisztológiai meghatározottságú. Ez azt jelenti, hogy az Egyház tagjai, mint Krisztus titokzatos testének részei, ezen Test megdicsőült fejében, Krisztusban szemlélhetik életük célba érkezett üdvösséges állapotának igazságát, és Krisztus magatartásából, mint példából kiolvashatják, hogy erkölcsi döntéseikben és cselekvésükben milyen utat kell követniük.<sup>31</sup>

## 2. 2. A Szentírás négyes értelméről szóló tanítással szemben emelt kifogások megválaszolása

Aquinói Szent Tamás szisztematikus teológiai műveiben, elsősorban a *Quodlibetum* 7-ben és a *Summa theologiae*-ben, sorra cáfolta a Szentírás többes, illetve négyes értelmével szemben megfogalmazott fenntartásokat. A tamási válaszok közül a legfőbb kifogásokra adottakat vegyük számba.

Az első ellenérv azt állítja, hogy ha ugyanazon szövegnek több jelentése lenne, akkor ez a jelentések teljes különbözőségéhez (*aequivatio*), a jelentés elhomályosodásához és zavarához, a tévedés lehetőségéhez, önkényes értelmezéshez, a Szentírás tekintélyének csorbításához, valamint a helyes és biztos teológiai érvelés és következtetés megakadályozásához vezetne. Tamás válasza a következő. A jelentések többsége nem abból ered, hogy ugyanazon szó több, egymástól teljesen különböző dolgokat jelent, ami valóban *aequivoc* értelemezéshez vezetne, hanem abból, hogy a szavak által jelölt dolgok (*ipsae res significatae per voces*) maguk is jelei lehetnek más dolgoknak (*aliam rerum possunt esse signa*). Az egymástól teljesen különböző jelentések (*aequivatio*) abból adódnának, ha az egyik jelentés semmilyen összefüggésben nem lenne a másikkal. Ám a Szentírás spirituális értelme mindig a szó szerinti jelentésen alapszik és belőle fakad. A teológiai érvelésnek, következtetésnek mindig ebből a literális értelemről kell kiindulnia. Ráadásul, a spirituális értelem nem tartalmaz semmi olyan a hithez szükséges igazságot, amelyet a Szentírás más szövege ne fejezne ki világosan a szó szerinti jelentés síkján.<sup>32</sup>

A következő kifogás, mellyel Tamás számot vet, arra hivatkozik, hogy valamely szövegnek az a jelentése, melyet a szerző maga nem szándékol, nem tekinthető a szöveg saját értelmének (*sensus proprius*). Ám Arisztotelész szerint a szerző egy szövegben több jelentést nem, csakis egyetlen egyet érthet és szándékolhat. Tamás ezen a ponton a Filozófus tekintélyének ellentmondva a Szentírás isteni és emberi szerzőjének a szempontjára

<sup>31</sup> *Super epistolam ad Galatas lectura*, C. IV, lect. VII: „Et ideo secundum quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae: est sensus allegoricus. ... Et ideo secundum quod ea quae sunt in nova lege et in Christo, significant ea quae sunt in Patria: est sensus anagogicus. ... et ideo secundum quod ea quae in nova lege facta sunt in Christo et in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos facere debemus: est sensus moralis.” *Sth* I, q.1, a.10: „Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt nova legis, est sensus allegoricus; secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quae sunt in eterna gloria, est sensus anagogicus.”

<sup>32</sup> *Sth* I, q.1, a.10, ad 1; *Quodl.*, VII, q.6, a.14, ad 1–4.

ból nézve a kérdést, két választ fogalmaz meg. Egyfelől állítja, hogy a Szentlélek, mint a Biblia fő szerzője egy-egy kijelentéssel teljesebb jelentéstartalmat érthet, mint amennyit az emberi magyarázók kifejtenek vagy megkülönböztetnek. Másfelől, az sem zárható ki, hogy az eszköz-okként működő emberi szerző maga is több mindent értsen egy-egy mondaton. Például a próféták a jelenbeli eseményekről szólva jövőbeli történéseket is akartak jelezni. Tehát lehetséges egyszerre több mindent érteni ugyanazzal a nyelvi jellel kifejezve, amennyiben az egyik jelentés előképe (*figura*) a másiknak.<sup>33</sup>

Végül az ellenvetések harmadik csoportja vagy azt vitatja, hogy az allegorikus, az anagogikus és a morális értelem valóban különböznék a szó szerinti vagy történeti értelemtől (*sensus litteralis vel historicus*), s így a kifogások azt próbálják meg igazolni, hogy az előbbi három értelem valójában visszavezethető a szó szerintire;<sup>34</sup> vagy éppen ellenkezőleg, a fenntartások azt igyekeznek megmutatni, hogy az előbb említett négyes értelem kívül más értelme is lehet a szentírási szövegeknek, mint pl. a parabolikus, az etimológiai vagy az analóg értelem.<sup>35</sup> Tamás az első típusú ellenvetésekkel szemben azzal érvel, hogy tisztázza az allegorikus, a morális és az anagogikus értelem pontos jelentését és megmutatja, hogy ezek nem esnek egybe egyszerűen az általános értelemben vett metaforikus vagy szimbolikus jelentéssel. A második típusba tartozó kifogásokat azzal hárítja el, hogy a parabolikus, az etimológiai és az analóg értelem visszavezeti a szó szerinti értelemre, s így bizonyítja, hogy a fenti négy értelem kívül valójában nincsenek további önálló jelentéssíkjai a szentírási szövegeknek.

### 2. 3. A Szentírás négyes értelméről szóló tanítás pontosítása

A Szentírás négyes értelméről szóló hagyományos tanítást Tamás sok szempontból pontosította. Egyfelől egyértelművé tette, hogy alapvetően csak négy, egymástól valóban megkülönböztethető értelem lehet a szentírási szövegeknek, s ez a négy értelem akár egy és ugyanazon szakasz négy jelentéssíkja is lehet. Másfelől azt is világosan megfogalmazta, hogy nem minden bibliai szövegnek kell feltétlenül rendelkeznie mind a négy értelemmel. Vannak olyan szövegek, melyek csak három, kettő vagy csupán egy jelentést, értelmezést engednek meg.<sup>36</sup> Az alapvető különbséget Tamás a szó szerinti és a spirituális vagy misztikusnak is nevezett értelem között húzza meg, s ez utóbbin belül három további értelem típust tart lehetségesnek: az allegorikus vagy tipikus, a morális vagy tropologikus, valamint az anagogikus értelemet.

<sup>33</sup> „Unde non est impossibile simul plura intelligere, in quantum unum est figura alterius” *Quodl.*, VII, q. 6, a. 14, ad 5. Tamás hasonló érveléssel él pl. a Ter 1,2 („A föld pusztá volt és üres”) értelmezése kapcsán azzal a kérdéssel összefüggésben, hogy vajon az alakatlan anyag időben megelőzhette-e az egyes létezők megalkotását. Erre vonatkozóan a következő hermeneutikai alapelvet rögzíti: „hoc enim ad dignitatem divinae scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat (...) Unde non est incredibile, Moysi et alii Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus.” *De Pot.* q. 4, a. 1 (corp).

<sup>34</sup> *Quodl.*, VII, q. 6, a. 15.

<sup>35</sup> *Sth* I, q. 1, a. 10.

<sup>36</sup> *Quodl.*, VII, q. 6, a. 15, ad 5.

Tamás minduntalan és nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a Szentírás első és alapvető jelentőségű értelme a szó szerinti.<sup>37</sup> Váltakozva *sensus litteralis*nak illetve *sensus historicus*nak nevezi ezt az elsődleges jelentést.<sup>38</sup> Szentírást értelmező gyakorlata is tükrözi ezt az elvi álláspontot, hiszen elég csak arra gondolnunk, hogy ő volt a keresztény exegézis történetében az első, aki Jób könyvét literális értelemben kommentálta „döntő állomást kijelölve ezzel e könyv interpretációjának a történetében” (C. Spicx).<sup>39</sup> A szó szerinti értelem három szempontból is abszolút primátussal rendelkezik a domonkos magiszter szerint. Először is a spirituális értelmezésnek mindig a literális értelemre kell támaszkodnia és abból kell kiindulnia. Ez a szabály gátat szab a lelki értelmezés szubjektívizmusának és segíti az exegétát az önkényesség elkerülésében.<sup>40</sup> Másodsor a szigorú értelemben vett teológiai érvelés, azaz a téves álláspontok megcáfolására alkalmas argumentálás csak a szó szerinti értelmezés alapján lehetséges. Végül a literális exegézist az a tény is kiűntetetté teszi, hogy Tamás szerint nem létezik olyan a spirituális értelmezés által a Szentírásból kiolvasott hitigazság, melyet a Biblia valamely más helyén ne állítana kifejezetten és világosan a szó szerinti jelentés síkján.<sup>41</sup> Ez a megállapítás nemcsak relativizálja a lelki értelmezés szükségességét, hanem egyben ismét csak korlátot állít neki, amennyiben burkoltan azt állítja, hogy a spirituális exegézis nem „fedezhet fel” a teljes Szentírás literális értelmétől különböző, vagy ahhoz képest merőben új hitigazságokat a Bibliában. Ezt joggal nevezhetnénk a literális értelem elégségessége alapelveként.

Egyébiránt Tamás a szó szerinti értelem meghatározása és a lehetséges lelki értelem körülírása során a hitanalógia szabályát követte. Bibliai szövegeket párhuzamos bibliai szövegekkel magyarázott, a nehezebb és homályosabb szentírási szakaszokat az egyértelmű és világos szakaszok fényében olvasva. Emellett az értelmezéshez irányadónak tekintette az egyházatyák exegézisét, a hitvallások szövegét és természetesen az Egyházi Tanítóhivatal dogmatikai döntéseit. Ágostonnak a *De doctrina christiana* c. művében megfogalmazott megállapításával egyetértve vallotta, hogy a szent iratok értelmezésében a profán emberi tudás minden összetevője hasznos lehet: a grammatika, a történelmi is-

<sup>37</sup> Az Aquinói Szent Tamás működését megelőző időszakból az ún. viktoriánus iskolát szokás megemlíteni (Szent Viktori Hugó, Richárd és András), mint azt az exegetikai irányzatot, mely a korábbi túlzó allegorizálással szemben a bibliai szövegek literális értelmezésére helyezett nagy hangsúlyt. Tamás után majd a sokak által a középkor legnagyobb exegétájának tartott Lyray Miklós (1270–1340) lesz az, aki még nagyobb eltökéltséggel száll síkra a literális exegézis mellett. Ebben fontos szerepet játszhatott a kortárs zsidó literális exegézis rá gyakorolt hatása, ahogy ez Szent Viktori Hugó esetében is sejthető. Vö. FABINY, T., *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, 192. 211. Mások szerint a literális értelem iránti fogékonyság növekedése és a túlzó allegorikus értelmezés háttérbe szorulása összefügg az arisztotelészi filozófia térnyerésével is a keresztény Európában. Megfigyelhető ugyanis az a jelenség, hogy amint a döntően platonikus filozófia hatása alatt álló szimbolikus természetértelmezést az arisztotelészi filozófia nyomán felváltja a természet szimbolikus gondolkodástól mentes, oksági kategóriákkal történő megközelítése, úgy ezzel párhuzamosan a szentírási szövegek allegorikus értelmezése is szűkebb mederbe kerül és egyre erősebbé válik a historikus/literális értelmezés. Vö. JEANROND, W., G., *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Brescia 1994, 51k.

<sup>38</sup> Úgy tűnik, hogy a *Szentenciák könyvéhez* írt kommentárjában még némi tartalmi különbséget feltételezett a kettő között, későbbi műveiben azonban szinonimákként használja a két kifejezést. Petrus Lombardus könyvét kommentálva Tamás a *sensus litteralis* értelmet tartja alkalmasnak arra, hogy a tévedéseket cáfolja, ugyanezt nem mondja a *sensus historicus*ról. Később ez a megkülönböztetés eltűnik nála. Vö. *Scriptum super primum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Prol., q. 1, a.5.; REYERO, M., *Thomas von Aquin als Exeget*, 47.

<sup>39</sup> MONDIN, B., „Esesesi”, in: *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 222–226, itt 224.

<sup>40</sup> *Quodl.*, VII, q.6, a.14 ad 3.

<sup>41</sup> *Sih* I, q.1, a.10, ad 1.

meretek, a filológia, a filozófia stb.<sup>42</sup> Tamás számára a filozófia különösen is fontos segítség a kinyilatkoztatás értelmezésében, hiszen a filozófiai megértés, mint a metafizikai igazság megragadása érintkezik a hit megértésével (*intellectus fidei*), mert mindkettő a maga módján az isteni értelem fényében részesedik. A metafizikai igazság nem külsődleges, és főleg nem idegen a kinyilatkoztatás igazságához képest, hanem lényeges és elengedhetetlen eszköz a Szentírásban tanúsított isteni igazság mélyebb megértéséhez és fogalmi tisztázásához. Tamás nagy szellemi teljesítménye, hogy kidolgozta az emberi megértés metafizikáját, mely minden hermeneutika, így a Szentírás értelmezésének a filozófiai előfeltételeit is feltárta.<sup>43</sup>

Amint fentebb már jeleztük, Tamás a parabolikus, metaforikus, szimbolikus jelentést egyértelműen a szó szerinti vagy történeti szentírási értelemhez rendeli hozzá, mint annak szerves elemét. A metaforikus, vagy ahogyan ő mondja, a „figuratív” szóhasználat sajátossága ugyanis az, hogy általa nem magának a képnek, hanem az általa átvitt értelemben jelzett tulajdonságnak a valóságát akarja kifejezni a beszélő: pl. az „Isten karja” képes beszéd Isten cselekvő erejét állítja, nem testi mivoltát. Mivel a szentírási szövegek emberi szerzői is élnek e metaforikus-figuratív nyelvhasználattal egy-egy hitigazság kifejezésére, ezért a metaforikus-szimbolikus értelem az általuk szándékolt jelentés részeként a történeti-literális jelentéssíkhoz tartozik.<sup>44</sup> Noha a metaforikus-szimbolikus valamint a spirituális-típusú értelem is valamiféle hasonlóságon alapul, mégis a tamási felfogást következetesen alkalmazva két döntő különbséget állapíthatunk meg a kettő között, aminek köszönhetően a metaforikus beszédmódot a literális jelentéssíkhoz kell rendelni, nem pedig az azt meghaladó spirituális értelemhez. Míg a spirituális értelem esetében két különböző üdvtörténeti kor vagy állapot valós személyei, illetve valóságos eseményei közötti hasonlóságról van szó, addig a metaforikus jelentés esetében maga a hasonlat, a kép nem üdvtörténeti valóság, hanem a teremtmények világából származó, hétköznapi emberi tapasztalaton alapuló vagy egyszerűen képzeletbeli.<sup>45</sup> A másik különbség az isteni intenció oldaláról jelentkezik. A Szentírás spirituális értelme esetében már magukban a különböző üdvtörténeti korokhoz tartozó eseményekben, ezek egymással való objektív összefüggésének a megalkotásában és hasonlóságában működik az üdvözítő Isten szándéka, terve, mely aztán az emberi szerző által megfogalmazott és egyben sugalmazott szent szövegben is kifejeződik, addig a metaforikus jelentés esetében az isteni szándék megvalósulása csak a sugalmazás aktusában valósul meg, melynek révén az emberi szerző által használt kép megfelelően juttat kifejezésre üdvözítő igazságot.

Kézenfekvőnek tűnne, amint azt néhány tamási szöveg hely is sugallja, hogy a domkos magiszter a Szentírás literális/historikus értelmét azonosítsa az emberi szerző

<sup>42</sup> MONDIN, B., „Esesi”, in *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, 223.

<sup>43</sup> MURA, G., *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990, 101k.

<sup>44</sup> *Sth* I, q.1, a.10, ad 3. Tamás hangsúlyozza, hogy a metaforikus beszédmód alkalmazkodást jelent Isten részéről az emberi megismerés módjához, mely mindig az érzékelésből veszi kezdetét, és soha nem tudja maga mögött hagyni egészen a képi, szemléletes megismerést.

<sup>45</sup> Vö. *Quodl.*, VII, q.6, a.15, ad 1. Véleményünk szerint ilyen értelemben érvényes a tamási különbségtétel a „voces significant res” és a „res significatae per voces, iterum res alias significant” (*Sth* I, q.1, a. 10) között, ahol az előbbi a metaforikus jelentést is magában foglaló historikus-literális értelemre, az utóbbi a spirituális értelemre vonatkozik. Véleményünk szerint az idézett kijelentésben szereplő „res” kifejezés az üdvtörténet eseményeiben és szereplőiben feltáruló, megvalósuló isteni igazságokra értelmezve adja meg a tamási megkülönböztetésnek a teljes súlyát. A tulajdonképpeni és a metaforikus literális értelem közötti különbség reyeró-i megközelítése a „verba significant res” és a „verba significant intellectum conceptum” tamási formulák alapján véleményünk szerint kevésbé eredményes és célravezető. Vö. REYERO, MAXIMINO, *Thomas von Aquin als Exeget*, 195–207.

által kifejezetten szándékolt jelentéssel. Valójában azonban Tamásnál a szó szerinti értelemnek tágabb jelentése van. Ez különösen is megmutatkozik a *Summa theologiae* egyik szöveghelyén, ahol a következőképpen fogalmaz: „Mivel valójában a literális értelem az, amit a szerző szándékol: a Szent Íratok szerzője azonban Isten, aki mindent egyszerre és kimerítően megért, ezért nem jelent nehézséget, ahogy Ágoston mondja a Vallomásokban (12, 31), ha a literális értelem szerint egy szövegnek több értelme van”.<sup>46</sup> Anélkül, hogy belemennénk a szöveghely lehetséges értelmezéseinek taglalásába, elfogadhatjuk a megállapítást, hogy Tamás – úgy tűnik – megengedi a literális értelem különböző rétegeit, úgy mint: az emberi szerző által közvetlenül szándékolt egyetlen jelentést; egy szövegnek az emberi szerző által előrelátott, szándékolt és általunk kifejtendő több lehetséges szó szerinti értelmét, melyek között azonban nem lehet ellentmondás, s melyek egymást kiegészítik; illetve az isteni szerző által szándékolt teljes értelmet. Összegezve azt mondhatjuk, hogy Tamás felfogásában a literális/historikus jelentés nem azonosítható szükségképpen egy szöveg egyetlen lehetséges, az emberi szerző által eredetileg szándékolt értelmével. A domonkos magiszter számára a szó szerinti értelem ennél jóval tágasabb, az Egyház hitének fényében és a Szentírás egészének az összefüggésében megállapítható egész jelentéssel azonos. Ezzel a szellemi és a literális értelem közötti elvi különbségtételt elhalványul, mely aztán megmutatkozik Tamás exegetikai gyakorlatában, melynek során a különböző jelentéssíkok egymásba játszanak.<sup>47</sup>

A fentiekben már láttuk a spirituális értelem létjogosultságának a Tamás által megadott teológiai indokait, valamint a spirituális értelem belüli megkülönböztetett allegorikus, morális és anagogikus jelentés visszavezethetetlenségét a szó szerinti értelem síkjához tartozó metaforikus jelentésre. Azt is láttuk, hogy a lelki jelentések értelmezésében Tamásnál egyre erőteljesebbé és egyértelműbbé vált a krisztológiai szempont érvényesítése. A három spirituális jelentés megkülönböztetésének az alapja az üdvtörténeti korszakok egymásutánja: a zsinagóga korának, az Egyház idejének és a mennyei haza állapotának a különbsége. A spirituális jelentések valamiképpen magából a szentírási szövegből adódnak, vagy úgy, hogy maga a szöveg egy eseményt ezen üdvtörténeti korokkal kifejezetten kapcsolatba hoz, vagy úgy, hogy legalább a lehetősége fennáll annak, hogy egy eseményt ezekkel a korszakokkal vonatkozásba állítsunk. Az egyértelmű tehát, hogy a szó szerinti értelem kell, hogy alapul szolgáljon a lelkieknek, de az már nem világos, hogy a három spirituális értelmezés egymással pontosan milyen összefüggésben áll. Mindenesetre az a tény, hogy a különböző szövegekben Tamás más és más sorrendben beszél az allegorikus, a morális és az anagogikus értelemről, azt sugallja, hogy nincsen közöttük szigorúan meghatározott kapcsolatrendszer.<sup>48</sup> A három spirituális értelem közül mégis az allegorikus és az anagogikus mutat bizonyos hasonlóságokat egymással. Például mindkettő a helyes hitre, a hitigazságok szemlélésére vonatkozik, és bizonyos gyenge argumentációt megenged, noha ez nem alkalmas a tévedések cáfolására. A morális értelem

<sup>46</sup> *Sth* I, q.1, a.10. c.; vö. *De Pot.* q.4, a.1.

<sup>47</sup> Vö. REYERO, M., *Thomas von Aquin als Exeget*, 143k. Úgy tűnik, hogy Tamás ingadozik az isteni többlettudásból eredő, az emberi szerző által tudatosan szándékolt és kifejezett értelemhez képest lehetséges többletjelentés kategorizálása kérdésében. A szóban forgó többlettudás és jelentés míg a *Sth* fent idézett helyén a literális jelentés több rétegűségének az alapja, addig más helyeken éppen a spirituális jelentéssíkok megalapozására szolgál.

<sup>48</sup> A következő sorrendekkel találkozunk a különböző szövegekben. A *Szentenciák könyve* kommentárjában: morális – allegorikus – anagogikus. A *Quodlibetum* VII, q.6, a.15-ben kétfajta sorrend olvasható, előbb: morális– allegorikus – anagogikus, majd az q.6, a.15, ad 1-ben: allegorikus – morális – anagogikus. A *Galata-levél* kommentárjában: allegorikus – anagogikus – morális. A *Summa theologiae*-ben: allegorikus – morális – anagogikus.

ezzel szemben a helyes cselekvésre, magatartásra vezet, s nem sajátja az érvelésre való alkalmasság. Az allegorikus és anagogikus értelem hasonlósága, valamint a morális jelentés viszonylagos különállása egyébiránt a terminológiában is kifejezésre jut néhány szöveg esetében. Például abban, hogy a „figura” kifejezést Tamás csak az allegorikus és anagogikus értelemre használja, s általában a spirituálisra, de a morálisra nem. Ez utóbbi esetben az „exemplum” szót alkalmazza inkább. Végül meg kell jegyeznünk, hogy Tamás a legtöbbször, amikor szentírási szövegeket exegetizál, nem találja meg, vagy nem fejt ki a bibliai szöveg mindhárom spirituális értelmét. Általában úgy jár el, hogy megállapítja a szöveg szó szerinti jelentését, esetleg azt, hogy metafora fejezi-e ki azt. Majd megkeresi a szövegrészben rejlő általános értelmű igazságot, és ezt alkalmazza a keresztények helyzetére. Ennek során Tamás a leggyakrabban a morális értelmet bontja ki, viszonylag sokszor még az allegorikusát, s csak ritkán az anagogikusát. Amikor ritkán mindhárom szellemi értelmet kifejti, az a benyomásunk támad, hogy a hármas spirituális értelem a konkrét tamási exegézisben inkább csak áttételes és asszociatív kapcsolaton nyugszik, mintsem a literális értelem teljesebb jelentésének kibontásán. Tamásnál például a szombatnak, mint a nyugalom napjának az ószövetségi intézménye allegorikusan jelenti Krisztus sírban nyugvását, morálisan az emberi értelem nyugalomát minden bűntől, anagogikusan az örök megnyugvást, melyben a szentek vannak.<sup>49</sup> A „legyen világosság” szó szerinti értelemben a testi fény teremtését jelenti, allegorikusan Krisztus születését az Egyházban, anagogikusan Krisztus által a dicsőség fényére jutásunkat, morálisan Krisztus által értelmünk megvilágosodását és szeretetünk lánggra lobbanását.<sup>50</sup> E példák jól mutatják, hogy a literális és a spirituális értelem összefüggése a tamási exegézisben adott esetben sokkal lazább, mint amit esetleg a Szentírás négyes értelméről szóló teológiai és teoretikus fejtegetései alapján várnánk.

### 3. SZENTÍRÁSI EXEGÉZIS ÉS RENDSZEREZŐ TEOLÓGIA

Szent Tamás teológiájában az exegézis és a dogmatika sokféle kölcsönhatásban áll egymással. Egyfelől megfigyelhetjük, hogy exegetikai műveiben a rendszerező teológia szempontjai jócskán érvényesülnek. Erre jó példa a páli levelekhez írt kommentárjának az előszava, melyben Tamás felvázolja a levelek átfogó szerkezetét, s ezen belül az egyes iratok sajátos célját. Ebből kiderül, hogy az apostol írásait egységes korpuszként kezeli, mintegy a Krisztus kegyelméről szóló egységes és rendszerező tanítás különböző szempontú kifejtéseként. Ennek megfelelően Tamás értelmezésében a *Zsidó-levél* (Tamás ezt is Pálnak tulajdonítja) arról szól, hogy a kegyelem, hogyan valósul meg magában a Főben, Krisztusban; a lelkipásztori levelek arról, hogy miként van jelen a kegyelem Krisztus misztikus Testének, az Egyháznak az előljáróiban; a pogányoknak írt levelek pedig arról, hogy hogyan működik magában a misztikus Test egészében. Ez utóbbi esetben Tamás újabb megkülönböztetéseket tesz. A *Római-levél* önmagában mutatja be Krisztus kegyelmét; a *Korintusi levelek* és a *Galata-levél* az Újszövetség szentségeiben jelenlévő kegyelemről beszélnek, illetve arról, hogy fölösleges és meg nem engedett az Újszövetség szentségeinek a kiegészítése az ószövetségi szentségekkel (pl. körülmetélkedés). A többi pogányokhoz írt levél pedig arról szól, hogy a kegyelem az egységet munkálja az Egy-

<sup>49</sup> *In III Sent*, d. 37, a. 5, sol. 1.

<sup>50</sup> *In Gal.*, c. V, lect. 7.

házban, létrehozza (Ef), megerősíti (Fil), védi a tévtanokkal szemben és az üldözések közepette (Kol, 1–2Tessz).<sup>51</sup> Egy ilyen szisztematikus igényű megközelítés egy bibliai kommentár előszavában első pillantásra talán szokatlan és idegen a mai exegétának, de a dogmatikusnak is, akik a történeti-kritikai módszer szemléletmódjában gondolkodnak. Úgy tűnik, mintha Tamás nem vetne számot azzal a ténnyel, hogy Pál apostol levelei alkalmi jellegű írások, nem pedig egy összefüggő kegyelemtani traktátus részei. Ugyanakkor, ha belegondolunk a szavát ma egyre erőteljesebben hallató „kánoni exegézis” jogos törekvéseibe, melyek arra serkentenek, hogy a Biblia egyes könyveit ne csak önálló alkotásokként és keletkezésük felől, hanem a kánonban elfoglalt helyük, szerepük és a többi kánoni írással való összefüggésük szerint is értelmezzük, akkor máris nem tűnik annyira idegennek a tamási előszó szemléletmódja és megláthatjuk annak pozitív és elfogadható alapintencióját.

Érdekes ellenkező irányból is röviden megvizsgálunk a szentírási exegézis és a rendszerező teológia kapcsolatát Tamásnál és feltenni azt a kérdést, hogy átfogó szisztematikus művében, a *Summa theologiae*-ben hogyan van jelen a Biblia, illetve mi a kapcsolata a szentírás-magyarozatnak a dogmatikával. Vizsgálódásunk során azt találjuk, hogy rendkívül összetett és sokrétű viszonyban áll a kettő egymással. Egyfelől észrevehetjük, hogy magának a Summának a szerkezetét, mégpedig több szinten, legalábbis részben, a Szentírás történelemszemlélete alakítja ki. A *Summa* „egressus-reditus” séma szerint elrendezett felépítése, mely az Istentől eredés és a hozzá való visszatérés logikáját követi, megfelel a Biblia kánoni alapszerkezetének, mely a teremtéstől a Jelenések könyvének mennyei Jeruzsáleméig rajzolja meg az üdvtörténet egyetlen nagy ívét. Ugyanakkor ez a logika nagy hasonlóságot mutat a János-evangélium krisztológiai szemléletével is, mely az Atyától jövő és a hozzá visszatérő Fiú üdvözítő küldetését mutatja be.<sup>52</sup> A *Summa* szerkezetét eggyel alacsonyabb szinten vizsgálva könnyen észrevehetjük, hogy a *tertia pars* felépítése alapvetően az evangéliumok elbeszélését követi, amikor Krisztus megtestesülésének, személyének, életének, megkísértésének, tanításának, csodáinak, szenvedésének, halálának, föltámadásának, mennybemenetelének és megdicsőítésének a misztériumait értelmezi. Tamás megváltástana, mely már az Istenember szavainak, tetteinek és egész életútjának végtelen megváltói-üdvözítő értéket tulajdonít – ellentétben például Canterbury Szent Anzelm felfogásával –, különösen is Szent Lukács evangéliumának szotériológiájával mutat belső szemléletbeli rokonságot. Még eggyel alacsonyabb síkon, az egyes *quaestio*k szintjén vizsgálódva azt tapasztaljuk, hogy nem túl gyakran, de azért előfordul, hogy egy-egy teológiai kérdés megvitatása tulajdonképpen egy bibliai szövegrész értelmezését bontja ki, adott esetben még az artikulusok rendjében is követve a szentírási szakasz logikáját. Ezzel találkozunk például a testi létezők teremtéséről tárgyalt *quaestio*ban, ahol a teremtés, a szétválasztás és a felékesítés isteni cselekvéseinek az első teremtéselbeszélés szerinti rendjét követi és értelmezi a tamási szöveg.<sup>53</sup> Láthatjuk tehát, hogy a Biblia több szinten is meghatározó és szerkezetalkító jelentőségű Szent Tamás összefoglaló dogmatikájában.

Ehhez a megállapításunkhoz ugyanakkor azt is hozzá kell tennünk, hogy más szempontból a Szentírás a *Summá*ban bizonyos értelemben a szisztematikus reflexiónak

<sup>51</sup> Vö. TORELL, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, 408.

<sup>52</sup> Ezzel a párhuzammal nem kívánjuk kétségbe vonni azt az állítást, mely szerint az „egressus-reditus” séma egyszersmind az újplatonikus szemléletmódnak is örököse lehet.

<sup>53</sup> *Sth* I, q. 65.



alárendelt szerepet játszik. Itt Tamás elsősorban nem kibontja, elemzi vagy magyarázza a bibliai szövegeket, hanem a szentírási mondatok az eredeti kontextusukból kiemelve úgy jelennek meg, mint a teológiai vitákban egymással szemben álló érvek és ellenérvek igazolási helyeként szolgáló kijelentések. Továbbra is megőrzik ugyan normatív értéküket, de funkciójuk elsődlegesen, néha szinte kizárólag, teológiai álláspontok bizonyítására szűkül. Azt is megfigyelhetjük, hogy Tamás gyakran filozófiai eszközökhöz folyamodik bizonyos nehezen értelmezhető vagy egymásnak ellentmondani látszó szentírási kijelentések magyarázatánál. Ezt teszi például akkor, amikor azt a kérdést tárgyalja, hogy szükségszerű volt-e Krisztus szenvedése az emberi nem megváltásához. Tamás itt Arisztotelészre hivatkozva megkülönbözteti a szükségszerűség (szükségesség) különböző fajtáit. Krisztus szenvedésének esetében kizárja a dolog természetéből fakadó szükségszerűséget mind Isten, mind az ember oldaláról, ahogy a külső ható-okszerű szükségszerűséget is. Egyedül elfogadhatónak a szabadon kítűzött cél megfelelőbb vagy semmilyen más módon nem lehetséges megvalósulásából fakadó szükségszerűséget tekinti.<sup>54</sup>

Arra a kérdésre, hogy a Szentírás értelmezésének milyen módjával találkozunk a *Summában*, azt válaszolhatjuk, hogy Tamás az esetek döntő többségében a literális/historikus értelemben idézi és használja igazoló helyekként a bibliai kijelentéseket. Ez nyilván következik abból az elméleti megfontolásából, hogy a téves nézetekkel szemben egyedül ez a típusú értelmezés szolgáltatja a kellően és elegendően erős argumentumokat. Ugyanakkor megfigyelhetjük, hogy a *Summa* krisztológiai részében az egyházatyákat követő spirituális értelmezést is alkalmazza mint konvenció-érvelést, főként akkor, amikor Jézus szenvedéséről beszél, és a passió részleteinek (hely, idő, latrok között stb.)<sup>55</sup> megfelelőségéről értekezik. Végül érdemes felfigyelnünk egy párhuzamra Tamás exegézise és szentségtana között. Láttuk, hogy a Szentírás spirituális értelmének a teológiai megalapozását abban látja, hogy Isten szándéka szerint a szavak által jelölt dolgok, valóságok maguk is jelölhetnek más valóságokat; pl. az üdvtörténet ószövetségi eseményei, szereplői előremutathatnak Krisztus misztériumára és a belőle fakadó életre. Nos, végső soron ezen összefüggés alapján beszél Tamás az Ószövetség „szakramentumairól”, vagyis azokról a szent dolgot jelentő szent jelekről<sup>56</sup> – pl. körülmetélkedés, az áldozatbemutató rítusa, a húsvéti bárány leölése és elfogyasztása –, melyek előre jelzik Krisztus misztériumát, értelmük Krisztus húsvéti titkában és az ezt megjelenítő újszövetségi szakramentumokban, különösen a keresztségben és az Eukarisztiában teljesebben be. Az ószövetségi szakramentumoknak nem önmagukban volt megigazító kegyelmet közlő erejük, hanem csak annyiban, amennyiben Krisztus szenvedésére előre utaltak.<sup>57</sup> Végső soron Krisztus üdvözítő misztériuma az a szent valóság, melynek az ószövetségi szakramentumok, túl a közvetlen jelentésükön, mint szent jelek az előképei. Tamás szentségtanában tehát az ószövetségi szakramentumokról szóló megfontolás az ószövetségi Szentírás spirituális, allegorikus jelentésrétegének az elfogadásán alapszik. Ugyanakkor, ha figyelmesen vizsgáljuk a tamási szentségtant, akkor felfedezhetjük, hogy maguknak az újszövetségi szentségeknek a struktúrája is bizonyos szerkezeti hasonlóságot mutat a Szentírás négyes értelmével. Az üdvtörténet különböző szakaszaihoz, a megtörtént Krisztus-eseményhez, a hívő jelenéhez és az örök beteljesedéshez viszonyulva a szentsé-

<sup>54</sup> *Sth* III, q. 46, a. 1.

<sup>55</sup> *Sth* III, q. 66, a. 9–11.

<sup>56</sup> *Sth* III, q. 60, a. 1–2.

<sup>57</sup> *Sth* III, q. 62, a. 6.

geknek hármasszoros dimenziója van: a történeti krisztusi alapítás és ennek emlékezete, a kegyelmi-morális jelenbeli hatás az egyes hívőre és az Egyházra, valamint a beteljesedett örök életre irányulás és ennek elővételezése. A szentségek esetében azonban a történeti dimenzió már eleve magában foglalja a lelki jelentést, sőt egybeesik vele, hiszen Krisztus misztériuma, melyet a szentségek megjelenítenek, egyszerre történeti valóság és kegyelmi forrás.<sup>58</sup>

#### 4. ÉRTÉKELÉS

Mi lehet a mondanivalója a Szent Tamás-i bibliaértelmezésnek a mai exegézis és teológia számára? Melyek azok a szempontjai, melyek máig megőrizték érvényüket, sőt ismét aktuálissá válnak? Nos, ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásához érdemes fellapoznunk a Pápai Bibliikus Bizottság, *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című dokumentumát. A vatikáni irat egyik fejezetében mérlegre teszi a Biblia négyes értelméről szóló hagyományos tanítást. Ezzel összefüggésben a szó szerinti értelmezésről szólva kifejezetten hivatkozik Szent Tamásra, amikor megállapítja: „Nem csak megengedett, hanem feltétlenül szükséges meghatározni a szövegek pontos értelmét, azt, ahogyan azokat szerzőik értették. Ezt nevezzük szó szerinti értelemnek (*sensus litteralis*). Ennek alapvető jelentőségére már Aquinói Szent Tamás rámutatott (*STh I, q. 1, a. 10, ad 1*)”.<sup>59</sup> Ha figyelmesen tovább olvassuk a literális értelemről szóló fejtegetéseket, akkor átfedéseket veszünk észre a tamási tanítás egyéb alaptételeivel is. Ilyenek a Pápai Bizottság következő kijelentései: a képletes-metaforikus szövegek szó szerinti értelme nem az, ami a szavak elsődleges, közvetlen jelentése, hanem az, amire a hasonlatot alkalmazták; lehetséges, hogy ugyanazon szövegnek több szó szerinti jelentése is legyen, mert az emberi szerző képes egyidejűleg a valóság több síkján mozogni (vö. János-*evangélium*), vagy ugyanazon valóságnak egymással összefüggő, de különböző jelentésrétegeire gondolni (vö. királyszoltások dinamikája: konkrét király és a királyság Isten akarata szerinti eszménye), vagy az isteni sugalmazás irányítására válhat többjelentésűvé ugyanaz a mondat (vö. Jn 11,50); elutasítandó minden olyan értelmezés, mely ellenkezik azzal a jelentéssel, melyet az emberi szerzők leírt szövegükben kifejeztek.<sup>60</sup> A Pápai Bibliikus Bizottságnak ezek a megállapításai maximálisan figyelembe veszik az utóbbi évtizedek exegetikai kutatásának eredményeit, melyek a szentírási szövegek jelentésének többretegűségét, az eredeti jelentésnek a hagyományozás folyamatában az újraolvasások révén bekövetkezett bővülését, az olvasói-befogadói kör változásával és a kánonba történő beilleszkedésével járó gazdagodását hangsúlyozzák. Ennek fényében a bibliai szövegek *sensus litteralis*áról szóló tamási fejtegetések ma is megállják helyüket, sőt kifejezetten időszerűnek mutatkoznak.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Ezt a hármasszoros dimenziót legrészletesebben az Eukarisztia esetében dolgozza ki Tamás, mely az egész szentségi üdvrend középpontja. Az Oltárszentség hármasszoros elnevezéséről és jelentéséről beszél. A múlthoz való viszonya szerint *sacrificium*, az Úr szenvedésének emlékezete és megjelenítése (*commemorativum, repraesentativum Dominicæ passionis*); a jelenbeli vonatkozása alapján *communio (synaxis)*, vagyis az emberek összegyűjtése az Egyháznak, Krisztus titokzatos testének az egységébe, egyesülés Krisztussal, kegyelmi betöltekezés; a jövőre vonatkozóan *viaticum*, mert Isten mennyei élvezésének az előjele (*praefigurativum fruitionis Dei; Sth III, q. 73, a. 4-5*).

<sup>59</sup> PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 49.

<sup>60</sup> Uo. 49-51.

<sup>61</sup> SÖDING, TH., *Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn*, in *Theologie und Philosophie* 80 (2005), 512k.

A vatikáni dokumentum megállapításai a bibliai szövegek lehetséges spirituális és teljesebb értelméről, legalábbis többnyire, szintén kapcsolódnak a tamási tanításhoz. Noha az irat nem részletezi az allegorikus, morális és anagogikus jelentéssíkok szerepét külön-külön, hanem általában beszél a szövegek lelki jelentéséről, ez utóbbi létjogosultságát részben ugyanúgy alapozza meg, mint Tamás, vagyis a Krisztus húsvéti misztériuma révén előállt új üdvtörténeti helyzettel. Némi különbség azért észlelhető a két gondolkodásmód között. Míg Tamásnál egyértelmű, hogy a spirituális értelem egészének vonatkozásában az ószövetségi üdvtörténeti eseményeknek és szereplőknek a Krisztus-misztériummal való, Isten által szándékolt kapcsolata magának a történelemnek a síkján is mindig létezik, s aztán ez fejeződik ki a sugalmazott szerző szövegében az Újszövetség fényében olvasva az Ószövetséget, addig úgy tűnik, hogy a vatikáni dokumentum látószögében ez az Isten által szándékolt valós kapcsolat, bizonyos esetekben, pl. a tipológiai értelemnél általában, csak a Szentírás által létrehozott értelem, s nem feltétlenül a történelmi esemény síkján előzetesen adott.<sup>62</sup> Mindazonáltal a *sensus plenior*ról beszélve elismeri annak lehetőségét a dokumentum, amit Tamás is állít, hogy létezhet a bibliai szövegnek olyan „mélyebb értelme, amelyet Isten ki akart mondani, de amit az emberi szerző nem fejezett ki világosan” (pl. Iz 7,14 olvasata a Mt 1,23-ban). Ez a teljesebb értelem „azon alapul, hogy „a Szentlélek, a Biblia fő szerzője az emberi szerzőt úgy tudja vezetni kifejezéseinek megválasztásában, hogy azok olyan igazságot fejeznek ki, ami magában a szerzőben nem tudatosult egész mélységében”.<sup>64</sup> A különbség itt pusztán ennek a jelentéstartalomnak a kategorizálásában figyelhető meg: míg Tamás a szó szerinti értelem egyik lehetséges rétegének tartja ezt a jelentéssíkot, addig a vatikáni dokumentum – mivel a szó szerinti értelmet leszűkíti arra, „amit a sugalmazott emberi szerzők közvetlenül kifejeztek”<sup>65</sup> – külön kategóriaként, mint *sensus plenior* tárgyalja. A Bibliai Bizottság irata felhívja a figyelmet arra is, hogy a kánonba kerülés révén az eredeti szöveg új és teljesebb jelentést nyer, mellyel az értelmezésnek számolnia kell.<sup>66</sup> A korábbi történeti-kritikai exegézis esetleges egyoldalúságait kiigazító kánoni exegézis, mely manapság egyre fontosabb részévé válik a szentírás-értelmezésnek, éppen ennek a ténynek kíván megfelelni. Itt ismét észlelhetjük Aquinói Szent Tamás bibliamagyarázata alapelveinek aktualitását, mert az ő exegézisének döntő szempontja az egyes szentírási könyveknek a környező bibliai iratok csoportjában elfoglalt helye és szerepe, ahogy a teljes szentírási kánonba való beilleszkedése is. Ennek pontos értékeléséhez ma természetesen nélkülözhetetlen a történeti-kritikai módszer alkalmazása, melynek segítségével Tamás exegézisének eredményeinél szakszerűbb és a Szentírás jelentésgazdagságából többet feltárni képes ismeretekhez juthatunk.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 53.

<sup>63</sup> Uo. 53. A *sensus literalis*, *allegoricus* és *plenior* kapcsolatát vizsgáló terjedelmes irodalomból lásd magyarul: *A sensus literalis hermeneutikai kérdései* (szerk. Fabiny, T.), in *Hermeneutikai füzetek* 25, Budapest 2001.

<sup>64</sup> PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 54.

<sup>65</sup> Uo. 49.

<sup>66</sup> Uo. 54; 70.

<sup>67</sup> A kánoni exegézis jelentőségéhez és a történeti-kritikai módszerhez való viszonyához lásd többek között: BÖHLER, D., *Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussion in der Bibelwissenschaft*, in *Theologie und Philosophie* 77 (2002), 161–178; SÖDING, THOMAS, *Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn*, in *Theologie und Philosophie* 80 (2005), 490–516; RATZINGER, J., *A Názáreti Jézus*, Első rész, SZIT, Budapest 2007, 15k.

## Papság, papi szolgálat az Ószövetségben

### 1. STATUS QUAECTIONIS

Az ószövetségi papság és papi szolgálat az Izrael vallástörténetében elfoglalt jelentősége ellenére sem tartozik a biblikus kutatás kiemelt témái közé. Ennek több oka is megnevezhető, amelyek kialakították az ószövetségi papság átmeneti és tökéletlen voltáról kialakított szemléletmódot. Az ebből fakadó beállítottság eleve fékezte a biblikus tudományt abban, hogy fokozottabban elmélyedjen a téma kutatásában<sup>1</sup>. A következőkben röviden kitérünk azoknak a tényezőknek ismertetésére, amelyek befolyásolják az ószövetségi papságról és papi szolgálatról alkotott felfogásunkat.

#### 1. 1. Az ószövetségi papság az Újszövetség, az 1–2Makkabeusok könyve és az intertestamentárius zsidóság irodalmának tükrében

Az ószövetségi papságról alkotott szemléletünket mindenekelőtt az Újszövetség – közvetlenül a négy evangélium és az *Apostolok cselekedeteinek* elbeszélése – határozza meg.

<sup>1</sup> Az ószövetségi papsággal foglalkozó tudományos irodalom mennyiségileg az elmondottaknak megfelelően szerényebb. Itt csak a további információ szempontjából fontos monográfiákat és értekezéseket soroljuk fel: BAU-DISSIN, W. G., *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, Leipzig 1899, Osnabrück 1967; VAUX, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, 195–231, Paris 1967; GUNNEWEG, A. H. J., *Leviten und Priester* (FRLANT 89), Göttingen 1965; COPY, A., *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Roma 1969; DEISSLER, A., *Das Priestertum im Alten Testament*, in *Der priesterliche Dienst* I (QD 46), Freiburg 1970, 9–80; ABBA, R., *Priests and Levites in Deuteronomy*, VT (1977) 257–267; *Priests and Levites in Ezekiel*, VT 28 (1978) 1–9; SCHMITT, G., *Der Ursprung des Levitentums*, ZAW 94 (1982), 575–599; DOMMERSHAUSEN, W., Art. *קֹהֵן kohen*, in ThWAT IV (1984), kol. 62–79 (III–VIII); KELLERMANN, Art. *לֵוִי lewi*, in ThWAT IV (1984), kol. 499–521; PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments* II, Stuttgart 1992, 56–71 (Priestertum und Leviten); REHM, M. D., Art., *Levites and Priests*, in ABD 4 (1992), 297–310; DEISSLER, A., *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg 1995, 2006; 124–129; DOHMEN, U., *Priester und Leviten im Deuteronomium*, (BBB 110), Bodenheim 1996, recenziója OTTO, E., *Die post-dtr. Levitisierung des Deuteronomius*, in ZAR 5 (1999) 277–284; REVENTLOW, H. G. – EGO, B., Art. *Priester/Priestertum I/2–III, 3*, in TRE 27 (1997), 383–391, 391–396; ACHENBACH, R., *Levitische Priester und Leviten im Deuteronomium*, in ZAR 5 (1999), 285–309; SCHAPER, J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, (FAT 31), Tübingen 2000, recenziója OTTO, E., *Gab es „historische“ und „fiktive“ Aaroniden im Alten Testament*, in ZAR 7 (2001) 403–414; ACHENBACH, R., Art. *Levi/Leviten*, RGG V (2002), kol. 293–295; OTTO, E., Art. *Priestertum II/1–2*, in RGG VI (2002), kol. 1646–1650; LEUCHTER, M., „*The Levite in Your Gates*“ *The Deuteronomic Redefinition of Levitical Authority*, in JBL 126 (2007), 417–437.

Ezekből olyan kép alakul ki, amely a papságot a jeruzsálemi klérus vezető köreivel, méghozzá a szinedrionban befolyást élvező legjelentősebb jeruzsálemi papi családok képviselőivel azonosítja. Az evangéliumi elbeszélésekből úgy tűnik, hogy a papság kultikus feladata szorosán összefonódott politikai szerepével, amellyel biztosítani akarta a templomi kultusz zavartalanságát, a vallás és nemzeti hagyomány autonóm gyakorlatának elismerését. Ezt a helyzetet jól tükrözi János evangéliuma a főtanács Jézus ellen hozott határozatának elbeszélésében: „Sok zsidó jött Máriaához és Mártaához. Látták, amit Jézus tett és hittek benne. Némelyek azonban a farizeusokhoz mentek és hírül vitték nekik, amit Jézus cselekedett. A főpapok és farizeusok erre összehívták a főtanácsot és tanakodni kezdtek: Mit tegyünk? Ez az ember sok csodát művel. Ha tovább tűrjük, mindnyájan hinni fognak benne, aztán jönnek a rómaiak, elpusztítják szentélyünket és népünket. Egyikük, Kaifás, aki abban az évben főpap volt, közbeszólt: Ti nem értetek semmit. Nem látjátok át: jobb, hogy egy ember haljon meg a népért, mintsem hogy egy egész nép elpusztuljon.” (Jn 11, 45–50) Az Újszövetség azt a tényt is sejteti, hogy a templomhoz és a kultuszhoz kapcsolódó szolgálat egyúttal a papság tevékenységének bizonyos megmerevedését eredményezte. Feladatuk volt az áldozati rend fenntartása, s a vele összefüggő kultikus–rituális törvény őrzése. A nép széles rétegeitől – már társadalmi helyzetüknél fogva is – távolabb álltak, míg velük szemben a vallási élet mozgatói az általános köztiszteletet élvező, a nép körében élő farizeusok voltak, akik jobban érzékelték a kor változásait, és ennek megfelelően az örökölt vallási hagyományt is készségesebben alkalmazták a megváltozott feltételekhez.

Az Újszövetség által a római kor papságáról és papi szolgálatáról nyújtott képet a makkabeusi korig visszamenően kiegészíti az 1. és 2. Makkabeusok könyve, valamint Josephus Flavius *Zsidó régiségek* és a *Zsidó háború* című munkája. Már IV. Antiokhosz Epifanész a makkabeusi felkelést kiváltó erőszakos hellenizálása idején megtörtént a főpapi méltóság politikai megvesztegetés árán való megszerzése (Jason és Menelaosz). A makkabeusi kortól megszakad a szádoki főpapi vonal: Jonatán Kr. e. 153-ban felvette a főpapi címet, egy személyben összekapcsolva a vallási és politikai hatalmat. Ettől kezdve a főpapi méltóság egyre inkább a politika eszközévé válik, s elindul a papság fokozottabb belebonyolódása a kor politikai eseményeibe. Mindez összefügg a szaduceus párt kialakulásával és szerepével is. Ennek a főként politikai pártnak eredete nem egészen tisztázott, de megjelenése kétségtelenül összefügg azzal a ténnyel, hogy a Makkabeusok felvették a főpapi méltóságot. Ellentmondva ennek a hatalmi összpontosításnak, a szádoki származásukat valló ősi papi családok fokozatosan érdekszövetségbe tömörültek, amelyből létrejött a túlnyomóan a papság soraiból álló és a farizeusokkal a hatalomért rivalizáló szaduceus párt. Politikai szerepük mellett a szaduceusok meghatározott vallási magatartást is képviseltek. Josephus Flavius így jellemzi őket: „A szaduceusok tanítása szerint a lélek a testtel együtt elpusztul; ezek egyetlen zsinórmértékül a Törvényt ismerik el... Csak kevés embert hódított meg ez a tanítás, de ezek mind nagy tekintélyű férfiak.” (*Zsidó régiségek* 13, 5, 9)

Mindezt összevetve nem a legkedvezőbb kép alakul ki a makkabeusi és az azt követő római kor papságáról. A bibliai szövegek figyelmes elemzése azonban rávilágít arra, hogy esetükben egy történeti folyamat végső állomásával találkozunk, amely egészében nem azonosítható az ószövetségi papság eredeti feladatával és üdvtörténeti jelentőségével.

A mondottakhoz még hozzá kell venni a *Zsidókhöz írt levél* tanítását, amely Jézust és üdvözítő művének, elsősorban keresztalálának hatékonyságát valamint végérvényességét az ószövetségi papsággal és kultikus renddel történt összehasonlításával magyarázza. Eszerint az ószövetségi papság és kultikus rend nem tudta kieszközölni a bűnök bocsálatát és üdvösséget szerezni, csupán előképe volt annak a tökéletes és végérvényes áldo-

zatnak, amely Jézus papságában és kereszthalálában valósult meg. Az előképiségnek és a hatástalanságnak valamint a tökéletességnek és a végérvényességnek összehasonlító ket-tösségéből úgy tűnik, hogy az ószövetségi papság és kultikus rend esetében átmeneti je-lenségéről van szó, és legfeljebb a vallástörténeti kutatás számára érdekes.

## 1. 2. Az ószövetségi papság értékelése a bibliakutatásban

Az izraelita papság és kultusz elutasító értékelése összefügg még egy másik tényezővel is. A XIX. század második felében kibontakozott *Pentateuchus*-kutatás eredményeit hosszú időre meghatározóan J. Wellhausen foglalta rendszerbe.<sup>2</sup> A *Pentateuchus* szövegének elemzésével próbálta megállapítani a mű forrásait, majd ezeket időrendbe állítva Izrael történetébe helyezte. Szerinte a források kronologikus rendje elvezet az izraelita vallás fejlődésének felismeréséhez, mert ezek egyenként ennek a fejlődésnek egy-egy fázisát jelentik. A végső állapotot a *Pentateuchus* korban legkésőbbi rétege, a papi írás tükrözi. Benne Izrael vallása megmerevedett, elvont lett, elveszítette az étellel való kapcsolatát. Izrael egész nemzeti életét meghatározta az a hit, hogy JHWH Izrael Istene, Izrael pedig JHWH népe. Kezdetben ez a teokrácia minden kényszer nélküli volt, nem szabályozták intézmények, a vallás gyakorlata kötetlen volt. A vallásfejlődés során azonban az ősi hit fokozatosan intézményessé vált, a különböző szokások rituálévá merevedtek. A fogság után létrejött izraelita közösség alkotmánya a papi gyakorlatban kialakult kultikus rend lett. Így a teokrácia hierokráciává, papi uralommá merevedett, amely a papi írásban nyerte el végső, rendszeres megfogalmazását.

A papságnak ez a negatív szerepe azonban csak Izrael vallásfejlődésének végén ér-vényesül. J. Wellhausen szerint a *Pentateuchus*ból a levitizmus valamint a papság eredetéről és szerepéről kibontakozó kép (Exodus, Levitikus és Numer) nem felel meg reális helyzetnek, mert ez nem a kezdet, hanem valójában az izraelita papság fejlődésének utolsó fázisa. A papság egészen Jozija uralkodásáig (Kr. e. 629–609) nem játszott jelentős szerepet a királyság idején, mert nem létezett a levitákból álló önálló papi osztály vagy csoport. Létezett ugyan egy Lévi törzse, de ennek semmi köze sem volt a papi szolgálat-hoz, és már megszűnt a királyság intézményének megjelenésekor. Azok, akik a papként tevékenykedtek nem voltak leviták. Először a Deuteronomium nevezi a papságot levi-táknak, de a név fölvétele csupán arra szolgál, hogy a papság egyetlen osztállyá kapcsolódjon össze. Nem arról van tehát szó, hogy a papság a királyság előtti kor Lévi törzséből vezetődik le. A Deuteronomium programja (Dt 18,6–7), hogy minden levita, a vidéki leviták is áldozatot mutathatnak be a központi szentélyben, nem ment át a gyakorlatba (2Kir 23,9). Ez a helyzet Ezekiel, a papi írás és a Krónikás szemléletében a papok és levi-ták közti megkülönböztetésben jelentkezik.

Izrael vallásfejlődésének végső állomása tehát hanyatlás, s a dekadencia akkor kö-vetkezik be, amikor érvényre jut a papi kultikus rend és szemlélet. J. Wellhausen szerint Izrael vallásának tetőpontja a prófétizmus. A próféták a kinyilatkoztatás valódi közvetítői minden intézményes elem kikapcsolásával. J. Wellhausen rendszerében a papságnak te-hát nincs tüdvtörténeti feladata, sőt éppen ellenkezőleg, ők azok, akik Izrael vallási életét intézménnyé merevítették.

<sup>2</sup> WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883, 1899, 1972, 1981; *Die Compositions des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1889, 1963<sup>4</sup>.

### 1. 3. Összefoglalás

Az eddig vázolt szempontok vitathatatlanul hatással voltak – egészen napjainkig – az ószövetségi papság és kultusz mibenlétének negatív értékelésére. Ennek nyomai elsősorban a protestáns bibliakutatásban mutatkoztak meg.<sup>3</sup> Mindenekelőtt J. Wellhausen hatásának tulajdonítható az is, hogy a papságot előszeretettel állították szembe a próféta-sággal, természetesen az utóbbi javára billentve a mérleg nyelvét.<sup>4</sup> Az újabb kutatás azonban rámutatott arra, hogy az Ószövetség hagyományai szoros kapcsolatban állnak a kultusszal és a papság szerepével. Ezzel utat nyitott a papság és a kultusz üdvtörténeti szerepének pozitív, J. Wellhausen következtetéseitől eltérő értékelésére.

### 2. A PAP MIBENLÉTE

Abból az alapvető tényből kell kiindulni, hogy a bibliai hagyomány tükrében – a próféta-ták minden kritikája mellett is – az áldozati rend és a papság Istentől Izraelnek adományozott intézmény, ezért meghatározott feladata és szerepe van az üdvösség történetében. Sarkalatos feladata a közvetítés Isten és ember között. A szentírási szövegek egyúttal arról is tanúskodnak, hogy a papság és a kultusz Izrael történetének során változásokon ment át, de mindig megőrizte jelentőségét a kinyilatkoztatásban.

A papi szolgálat koronkénti megjelenési formáinak bemutatása előtt azonban fordítsunk figyelmet az ószövetségi papság mibenlétére. Izraelben a papi szolgálatba lépés nem külön isteni meghívás vagy választás alapján történt, mint pl. a próféta-ták esetében, hanem a papi törzshöz való tartozás volt a feltétele.

A *Pentateuchus* papi szövegei szerint Isten kiválasztotta Lévi törzset a szentély szolgálatára (Num 3; 8; 18), közülük Áront és fiait a papi szolgálatra (Ex 28k; 39k; 1Krn 5,27–6,28), de a továbbiakban már nem történik említés isteni meghívásról, egyetlen jogcím a testi leszármazás. Míg a próféta-i meghívás meghatározott időre szólt, addig a papság egész életre lefoglalt Istennek. A papok nem a különleges kegyelmet és meghatalmazást közlő felszentelés révén léptek hivatalukba, beiktatásuk az áldozat rítusának első bemutatásával történt. Bár a fogság után, mint arról a *Pentateuchus* fogság utáni redakciója tanúskodik, a főpapot (Ex 29,7; Lev 8,12) és a papokat (Ex 40,12–15) felkenték, s a levitákra az izraeliták feltették kezüket (Num 8,10), de a szertartásnak nem tulajdoní-

<sup>3</sup> Ebben a tekintetben H. G. Rewentlow találon így foglalja össze a helyzetet: „Wegen der Neigung besonders der protestantischen Forschung, die Bedeutung des Priestertums für Glauben und Leben des alten Israels zu unterschätzen, wurden in andere Richtung weisende Befunde im Alten Testament vielfach übersehen oder in ihrer Relevanz nicht erkannt. Postulate wie oft behauptete Gegensatz zwischen Kultus und Ethos, zwischen Amt und Charisma, zwischen Theokratie und Eschatologie (Plöger) turgen dazu bei. Römisch-katholische Exegeten waren hier gewöhnlich unbefangener.” (Art. *Priester/Priestertum I/2*, in TRE 27 (1997), 383–391, 389.

<sup>4</sup> A papság és a próféta-ság mibenlétének vizsgálatát és egymáshoz való viszonyának egyensúlyozott értékelését adja G. Fohrer, aki szerint a pap és a próféta nem egymással ellentétben állva viszonyultak a hívő közösséghez, hanem mint Isten és ember közötti közvetítő tervékenyekedtek benne. Lásd: *Priester und Prophet – Amt und Charisma?*, in KuD 17 (1971) 15–27, in *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* (1966–1972), (BZAW 155) Berlin–New York 1981, 149–160. A papság és próféta-ság viszonyát lásd még DOMMERSHAUSEN, W., Art. *177 kohen*, in ThWAT IV (1984), kol. 62–79 (III–VIII), 76–78 (VII); GROSS, W., *Prophet gegen Institution im alten Israel? Warnung vor vermeintlichen Gegensätzen*, in ThQ 171 (1991), 15–30, in *Studien zur Priesterschrift und uz alttestamentlichen Gottesbildern*, SBAB 30, Stuttgart 1999, 255–273. A próféta-ták kultuszkritikáját lásd DEISSLER, A., *Das Priestertum*, 46–61, de szerinte ez a kritika nem a próféta-ság és a papság lényegi ellentétéből, hanem a kultusz helytelen gyakorlatából ered.

tottak kegyelemközlést. Mindazonáltal a pap hivatalánál fogva megszentelt személy volt (Lev 21,6k), nem tartozott a profán rendhez, miként a szentély és az áldozatok sem. JHWH tulajdona volt, akit lefoglalt szolgálatára, s ezért Lévi törzsenek tagjait, a levitákat és a papokat a néptől is különválasztották (Num 8,14k; Dt 10,8).<sup>5</sup>

Az Ószövetség bibliai hagyományában a papi szolgálatot teljesítő személyek megnevezése – „pap” (כֹּהֵן), „levita” (לֵוִי) és „levita papok” (הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּים)<sup>6</sup> – nem egységes. A terminológia a különböző hagyományokhoz tartozó szövegekben a szolgálat minőségében és a szolgálattelvők egymáshoz való viszonyában jelentésbeli árnyalatokat takar, amelynek háttérében a papi szolgálat történeti alakulása ill. a különböző papi csoportok pozícióváltása húzódik meg. Az egyes terminusok, mint a pap és a levita eredeti jelentése és egymáshoz való viszonya nem tisztázott végérvényesen, akárcsak a levita papok jelentése is vitatott a kutatók között.

### 3. HÁRMAS FELADAT: ÁLDOZATBEMUTATÁS, TANÍTÁS, PAPI JÓSLAT

A pap szolgálata Izraelben jóval szerteágazóbb, mint első pillanatra látszik. Ebből a szempontból fontosak a *Deuteronomium* papi szolgálatra vonatkozó teológiailag sokrétű kijelentései, amelyből megismerjük a papság feladatát a királyság idejében, főként a Kr. e. VIII. századtól. Mózes törzsekről mondott áldásában (Dt 33), Lévi feladatait és privilégiumát így foglalja össze (Dt 33,8–11)<sup>7</sup>: „Add Lévinek urimodat, szeretett emberednek tummi-modat... Tanítják Jákobot parancsáidra, Izraelt törvényeidre. Illatáldozatot tesznek orcad elé, ol-tárodra teszik az égőáldozatot.” (Dt 33,8.10) A feladat tehát hármast: áldozatbemutató, tanító és JHWH akaratának közlése orákulum által.<sup>8</sup>

Minthogy a papság a szentély szolgálatára elkülönített, ezért elsődleges feladata a nép áldozatát Istennek felajánlani, Izrael imádságát és hódolatát Istennek közvetíteni, s egy-

<sup>5</sup> VAUX, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, 196–199. 213–219, 226–231; DEISSLER, A., *Das Priestertum*, 18–24.

<sup>6</sup> A levita papok megnevezés elsősorban a *Deuteronomium* sajátja (Dt 17,9; 18,1; 24,8; 27,9; vö. Ez 44,14).

<sup>7</sup> Mózes áldása (Dt 33) a Kr. e. IV. században került a *Deuteronomium* szövegébe, annak a redakciónak révén, amely a *Deuteronomiumot* mint a *Pentateuchus* lezárását a megelőző négy könyvhöz kapcsolta (BRAULIK, G., *Das Buch Deuteronomium*, in *Einleitung in das Alte Testament*, (szerk. Zenger, E.), Stuttgart 2006<sup>4</sup>, 134–155, 146). Az áldás szövege többszörös átdolgozáson és értelmezésen esett át, szövegében megkülönböztetjük a keretszoltárt (Dt 33,2–5; 26–29), és a törzsekre mondott orákulumok gyűjteményét (Dt 33,6; 7–25). Az orákulumok függetlenek a keretszoltártól, és a gyűjtemény ősbibliai hagyomány mint a Gen 49, azaz Jákob áldása a törzsekre. Egyik vélemény szerint az orákulumok gyűjteményében az eredeti alapréteg kora a Kr. e. VIII. század, észak királyság, Izrael gazdasági felvirágzásának idején (NOTH, M., *System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 52), Stuttgart 1928, 21–23; NIELSEN, E., *Deuteronomium*, HAT I/6, 1995, a Lévi-orákulum korát úgy határozza meg, hogy egy levitától ered, aki 722 után Júdába menekült, 303), másik vélemény szerint legalább részben a Kr. e. XI. századra, a királyság előtti korra vagy a királyság kezdetére mehet vissza (BRAULIK, G., *Deuteronomium* II, NEB, Würzburg 1992, 236; BEYERLE, S., *Der Moseesegen im Deuteronomium*, BZAW 250, Berlin–New York 1997, 279). A késői datálás mellett csak kevesen foglalnak állást (fogság vége: CAQUOT, A., *Les bénédictions de Moïse* (Deutéronome 33, 6–25), Sem 33 (1983) 67–81,76; SCHORN, U., *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels* (BZAW 248), Berlin–New York 1997, 105). Mózes áldásának szövegében a Lévi-orákulum (Dt 33,8–11) JHWH-hoz szóló imaszerű megszólítás formájában megfogalmazott. A Dt 33 fejezetének, benne a törzsek áldásának tárgyalását lásd GUNNEWEG, A. H. J., *Levitén und Priester*, 37–44; SCHORN, U., *Ruben*, 104–114; BEYERLE, S., *Der Moseesegen*; MACCHI, J. D., *Genèse 49 et les „tribus” d’Israël* (OBO 171), Göttingen, 276–278; OTTO, E., *Art. Moselied/Moseesegen*, in RGG<sup>4</sup> V (2002).

<sup>8</sup> VAUX, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, 199–210; DEISSLER, A., *Das Priestertum*, 24–42; DOMMERSHAUSEN, W., *Art. כֹּהֵן kohen*, in ThWAT IV, kol. 69–73 (III); PREUSS, H. D., *Theologie*, 67–70; REVENTLOW, H. G. – EGO, B., *Art. Priester/Priestertum*, in TRE, 386–388.



ben JHWH áldását kiesdeni. A *Deuteronomium* idézett sorai szintén megerősítik, hogy az áldozatbemutatás a Kr. e. VIII–VII. századtól kezdve a papság kizárólagos privilégiuma volt. Az áldozatot a szentélyekben mutatták be, ezért a papi szolgálat összekapcsolódott az áldozatot bemutató helyekkel, a kultusz fejlődésének későbbi fázisában pedig kizárólag Jeruzsálemmel. Kötött volt, s így Izraelben ismeretlen volt a szentélyektől független, vándorló–tanító–papi szolgálat. Első pillanatra ez a mi szemléletünknek idegen, de éppen ez felelt meg a kor körülményeinek. Tudni kell, hogy a szolgálat nem az egyén, hanem a közösség, Izrael, JHWH népe felé irányult. Az egyén mindig a választott nép tagjaként volt fontos. A szentélyek voltak azok a helyek, amelyek vonzották az embereket, és ahol összegyűlve az ünnepek alkalmával a kultusz keretében felidéztek Izrael üdvtörténeke nagy eseményeit. Egyedül itt találkozhatott a pap Izrael közösségével, itt adhatta át azt a szent, és az üdvtörténetben kinyilatkoztatott hagyományt, amely Izrael megteremtette, és újra aktualizált élményével életben tartotta. A hely és a családi lezármazás kötöttsége tette lehetővé a hagyomány megtanulását és megőrzését, majd pedig nemzedékről nemzedékre való átadását. Csakis ebben a helyzetben válhatott a papság közvetítővé, Isten és ember kapcsolatának megteremtőjévé.

Már a mondottakból is következik, hogy az áldozatbemutatás mellett a papság alapvető feladata volt a tanítás. Erre vonatkozólag a *Deuteronomium* ad meghatározást: tanítani kell JHWH parancsait vagy rendelkezéseit (*mispatim* מִשְׁפָּטִים) és a törvényt (tóra תּוֹרָה). Ezt következő módon fejezi ki a *Deuteronomium*: „Aztán Mózes leírta ezt a törvényt, s átadta a papoknak, Lévi fiainak... ezzel az utasítással: »Hét év elteltével... a sátoros ünnepen, amikor azon a helyen, amelyet JHWH kiválaszt, egész Izrael összegyűlekezik... Olvasd fel hangosan ezt a törvényt egész Izrael előtt. Gyűjtsd egybe a népet... , hogy hallják, s megtanulják félni JHWH-t, a te Istenedet, s ügyeljenek a törvény minden szavának megtartására. Különösen a gyermekeiteknek kell, akik nem ismerik, hallaniuk JHWH-t.«” (Dt 31,9–13) A tanítást a szentélyekben adták, ahová az emberek zarándokként vagy tanácsért jöttek. A tanítás rövid oktatás volt a viselkedésről, a kultusz teljesítéséről, döntés, mi a szent és a profán, tiszta és tisztátalan (pl. Lev 1k; 10,10–11; 13,8–28; 19,7). Tartalma azonban fokozatosan bővült. A törvényen azokra az előírásokra kell gondolnunk, amelyeket a *Deuteronomium*ból ismerünk, a vallási, erkölcsi és a szociális életet szabályozó rendelkezésekre. A papoknak ezeket kellett értelmezni és magyarázni, s így fokozatosan a vallási és erkölcsi élet mesterei lettek.

Ha mindezt egybevetjük a próféta-sággal, a következőket mondhatjuk: a próféta a „dabar”, az ige embere, aki azt mondja el, hogy Isten itt és most mit kíván az embertől. Küldetésében nincs kötve a szentélyhez, noha a nyilvánosság miatt gyakran éppen ott beszél. Fellépésének aktuális helyét sokszor Isten határozza meg. A pap viszont a „tóra”, a tanítás embere, aki a kinyilatkoztatott és mindig érvényes hagyomány letéteményese és magyarázója. Nem két ellentétes, hanem egymást kiegészítő küldetés Isten népében.

Végül a papi szolgálathoz tartozott Isten akaratainak közlése orákulum által. Ez a feladatkor a bírák és a kora királyság idejében az ősi Izraelben töltött be jelentős szerepet. Az izraelita elment a szentélyhez, hogy ott életének valamilyen számára fontos dolgában megtudakolja JHWH akaratát. Sámuel könyve több alkalommal leírja, hogy Saul, majd Dávid is a szentélynél tudakolta meg a pap révén JHWH akaratát (1Sám 14, 36–42; 23, 10; 28, 6 stb.), amely sorsvetés útján történt. Az is előfordult, hogy nem volt válasz. A sorsvetés módja a bibliai leírásokból nem elég világos, de az eszközt megnevezi: az efod, az urim és a tummim segítségével történt. A próféta-ság megjelenésével a papi jóslat szerepe fokozatosan megszűnik, s a fogság után már csak a főpapi öltözék részei emlékeztetnek rá.

Az áldozatbemutatásnak, a tanításnak és a papi jóslatnak, e három feladatkörnek közös vonatkozási pontja van, amely a papság intézményét Istentől meghatározott üdv-történeti feladatára emeli. A papok az áldozatbemutatás révén Isten előtt a hívek áldozatát és imáit *közvetítik* – a jóslat révén a hívőnek Isten válaszát *közvetítik* –, a tanítás révén a hívőnek JHWH akaratát *közvetítik*. Mindhárom feladatkört ez a közös alap kapcsolja egybe: a pap *közvetítő* Isten és ember között. Ha a *pap közvetítő* szerepét összehasonlítjuk a prófétáéval, akkor azt mondhatjuk: a prófeta meghívása által lesz közvetítő, míg a pap Istennek lefoglalt állapota révén.

#### 4. A PAPI SZOLGÁLAT IZRAEL TÖRTÉNETÉBEN

A bibliai hagyomány mint forrás<sup>9</sup> csak töredékes ismereteket szolgáltat az ószövetségi papságra vonatkozóan, ezért annak történetét végigkövetni rendkívül nehéz és nem is végérvényes megoldott feladat.<sup>10</sup> A rendelkezésre álló szövegekből sokszor csak következtetni lehet a háttérben meghúzódó eseményekre vagy azok összefüggésére. Ebben a tekintetben *Pentateuchus* papi szövegeit, a Krónikás történeti mű írásait (1–2Krón; Ezd; Neh), a *Deuteronomiumot* és a deuteronomisztikus történeti műhöz tartozó könyveket (Józs; Bír; 1–2Sám; 1–2Kir) és Ezekiel könyvének egyes kijelentéseit kell megvizsgálni. A felsorolt írások adatai különböző korúak, és a mózesi korra tekintő utalásokban, főként a genealógiákban teremtett kapcsolatokban a fogsági/fogság utáni kor papi csoportjainak rivalizálása, illetve egymáshoz való viszonya jut kifejezésre. Értekezésünkben a papság történetére vonatkozóan részletekbe menő elemzésébe nem bocsátkozhatunk, csak a főbb szempontokat foglaljuk össze.

Ismereteink a papság szervezetéről, tevékenységéről a bírák korától kezdve fokozatosan bontakoznak ki. A papság kezdetei visszamennek az államot megelőző időszakra, a magát JHWH népének valló törzsszövetségre. Az államalapítás előtt kor papjai: Éli és fiai Silóban (1Sám 1–2), Achija, Achitub fia, Éli leszármazottja (1Sám 14,3), Achimelech Achitub fia és Ebjatar apja Nobban (1Sám 21,2–10; 22,9–22), majd Ebjatar Dávid papja (1Sám 22,20–23; 23,6;30,7), akiket genealógiailag is összekapcsol a bibliai hagyomány és szolgálatuk örökletes.

A királyság létrejötte a papság helyzetében is változást hozott. Ennek során kezd kialakulni a kultusz szolgálatát ellátó papság zártabb és meghatározottabb csoportjának köre és tagozódása. Jeruzsálemben Éli családja látta el a papi szolgálatot, de Salamon eltávolította az Éli családjából való Ebjatar, Anatotba száműzte és helyére a salomoni templomban Szádok családja lépett (1Kir 2,26–35), maga Szádok már Ebjattárral együtt Dávid papja volt (2Sám 8,17; vö. 2Sám 15,24–29 stb.). A fogság után a Krónikás genealogikus

<sup>9</sup> A papságra és levitákra vonatkozó bibliai és biblián kívüli források részletes kiértékelését kutatástörténeti eredmények bevonásával a perza korra vonatkozóan lásd SCHAPER, J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, 18–78.

<sup>10</sup> A papi szolgálat kialakulásának és fejlődésének bemutatást Izrael történetében lásd VAUX, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, 133–277 (a királyság idején és a fogság utáni korban); GUNNEWEG, A. H. J., *Leviten und Priester*, 14–116; 117–218 (Jozija reformjáig terjedő időszakban, és a Józija reformtól terjedően); PREUSS, H. D., *Theologie*, 56–66 (kezdetektől a fogság utáni korig); REVENTLOW, H. G. – EGO, B., Art. *Priester/Priestertum*, in TRE 27, 383–386; 391–396 (a patriarkák korától egészen Jeruzsálem lerombolását [Kr. u. 70] követő időszakig); SCHAPER, J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, 79–129; 162–302 (a királyság idején és a fogság után a perza korban); ACHENBACH, R., Art. *Levi/Leviten*, in RGG V (2002), kol. 293–295 (a királyság idején és a fogság után a perza korban).

kapcsolatba hozta Szádokot Áronnal (1Krón 5,27–41; 6,35–38; Ezd 7,1–5). A jeruzsálemi templomban egészen a fogságig Szádok családja látta el a papi szolgálatot. Az áronidák Bételben tevékenykedtek (Józs 24,33; Bír 20,27–28).<sup>11</sup> A bibliai hagyomány a kultusz szolgálatát Lévi törzsével kapcsolja össze. Lévi Jákob fia, akit elkülönítettek a papi szolgálatra (Num 1,50–53; 3,6k), a Lévi törzsének tagjai az elsőszülöttek helyett szolgálnak a kultuszban (Num 3,12; 8,16). A papi szolgálatot Áron és fiai látják el (Ex 28; Lev 8–9; Num 3,1–3). Az Ex 4,14 szerint Áron levita.<sup>12</sup> A bibliai hagyomány alapján joggal arra következtethetünk, a királyság idején a kultuszt a papi szolgálatra elkülönített személyek látták el, örökletesen, akik különböző papi nemzetségek tagjai voltak, de szervezett és egységes papságról vagy papi rendről azonban nem beszélhetünk, vagy arról, hogy minden pap áronida volt. Sőt az egyes papi csoportok rivalizálására is következtetni lehet.

A Biblia ugyan szórványosan megemlékezik arról, hogy a honfoglalás idejétől végeztek áldozatot olyanok is, akik nem Lévi törzsből származtak, pl. Gedeon (Bír 6), Sámson apja, Mánoah (Bír 13), Sámuel, aki efraimita volt, csak a későbbi hagyomány sorolta a levitákhoz (1Krón 6, 18–23), Saul, Dávid és Salamon (1Sám 13; 2Sám 6,1–23; 1Kir 8,5.14.55.62k), sőt Dávid fiai is (2Sám 8,18), vagy királyi hivatalnokok (1Kir 4,2; Ám 7,13) végeztek papi teendőket, de az áldozat bemutatása általában a papok feladata volt. Salamon halála után a királyság kettészakadásával I. Jerobeám (Kr. e. 927–907) visszaállította a bételi szentélyt, amelyben a papi szolgálatra „papokat választott a nép közül, olyanokat, akik nem Lévi fiai közül valók voltak” (1Kir 12,31).

A papi szolgálat kérdésében új helyzetet teremtett Jozija király kultuszcentralizációja (Kr. e. 622). Ez ideig Júdában, és Kr. e. 722-ig Izraelben országszerte léteztek szentélyek, amelyekben a leviták JHWH tiszteletére kultikus cselekményeket végeztek. A jeruzsálemi templom, mint királyi szentély, papságával egyetemben kétségtelenen privilegizált helyzetben volt, de semmi esetre sem Izrael népének egyetlen törvényes kultuszhelyeként. A vidéki szentélyek legitimitását visszatekintőleg először a kultuszcentralizációt sürgető deuteronomikus-deuteronomisztikus szemlélet vonta kétségbe: a jeruzsálemi templomon kívül található valamennyi szentély kezdettől fogva JHWH akaratára ellenére volt. Jozija király a pogány vagy szinkretista kultuszhelyekkel együtt megszüntetett országszerte minden szentélyt, a levita papságot pedig Júda városaiból Jeruzsálembe vitette. A Deuteronomium ezeknek egyenlő jogokat biztosít a jeruzsálemi templomban az oltár szolgálatában és a javadalmakban (Dt 18,1–18), míg a Királyok könyvének leírása szerint ezt a rendelkezést – valószínűleg a jeruzsálemi papság ellenállása miatt – nem hajtották végre (2Kir 23,8–9).

Annyi bizonyos, hogy a Jozija király által kezdett kultuszreform a papság babiloni fogság alatti, illetve fogság utáni formálódásához vezet. Jozija kultuszreformja ugyanis a papi szolgálatot a jeruzsálemi templomhoz kötötte, és a továbbiakban, a fogság utáni korban is így maradt. Ez a helyzet átrendezte a kultuszreform előtti időszak a papság egyes csoportjainak helyzetét és egymáshoz való viszonyát, amely a fogság alatt és után folytatódott, amikor kialakult a főpapság intézménye is. A jeruzsálemi templomban folytatott JHWH kultuszban való részvétel minősége határozza meg papi szolgálatot teljesítők elnevezését és annak új tartalmi jelentést is adott.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> GUNNEWEG, A. H. J., *Levitén und Priester*, 98–116.

<sup>12</sup> Uo. 95–98.

<sup>13</sup> Uo. 118–126.

Mind a mai napig megoldatlan kérdés a papság és a leviták egymáshoz való viszonya a papi szolgálat tekintetében. A Deuteronomium papságra és a papi szolgálatra vonatkozó kijelentései nem egységesek, és mint már említettük a különböző irodalmi rétegekben található kijelentések háttérben feltehetően a különböző papi csoportok helyzetének változása áll. A Deuteronomium ősbibliai hagyományrétegei egyszerűen csak a papról (כהן) (Dt 17,2; 18,3–5; 20,2; 23,3–4), míg a későbbi eredetű rétegei levita papokról (הכהנים הלויים) (Dt 17,9; 18,1; 24,8; 27,9) beszélnek, és arról, hogy Lévi egész törzse papi szolgálatot teljesíthet (10,8; 18,6–8; 33,8–11)<sup>14</sup>. A papi szolgálatot nem teljesítő levitákat pedig a szociális hátrányban élő csoportokhoz számítja (Dt 12,12.18; 16,11.14; 26,11). Ugyanakkor a papoknak és a levitáknak, azaz a Lévi egész törzsének a központi szentélyben egyenlő jogot biztosító rendelkezés (Dt 18,1–8), mint már említettük, nem érvényesült – „a magaslatok papjai nem mehettek föl Jeruzsálemben JHWH oltárára, csak kiválasztalán kenyeret ettek, testvéreik közt” (2Kir 23,9) – nyilván a jeruzsálemi papság ellenállása, privilegiumuk feltétele következtében.<sup>15</sup>

A leviták és a papság megkülönböztetése Ezekiel könyvének záró részében (Ez 40–49), az új templomról szóló látomásban már a szolgálat tekintetében mutatkozik meg. A szerint a templom és az oltár szolgálatát kizárólag a papság látja el, mégpedig „Lévi fiai közül csak Szádok fiai, ők közeledhetnek JHWH-hoz, hogy szolgáljanak neki” (Ez 40,45–46; 44,15–16). Az Ez 44. fejezet templommal kapcsolatos törvénye szerint a leviták csak alacsonyabb feladatokat teljesíthetnek a templom szolgálatában azzal az indokkal, hogy „Azok a leviták, akik elhagytak abban az időben, amikor Izrael elpártolt tőlem, hogy bálványait kövessék, viseljék bűnük terhét ... Ne közeledjenek többé hozzám, hogy papi szolgálatot teljesítsenek, ne érintsék szent és nagyon szent dolgaimat: viseljék szégyenletes tetteik gyalázatát ... Így arra rendelem őket, hogy ellássák a templomi szolgálat minden munkáját: végezzenek mindent, ami azzal kapcsolatos” (Ez 44,10–14). Ezekiel egy olyan helyzetet normalizál, amely már korábban is létezett, és a Jozija kultuszreform csak fokozott. Ugyanakkor arra is következtetni enged, hogy fogságba került szádokita papság a levitákkal szemben érvényesítette monopol helyzetét, és ez a fogság után a második templom papi szolgálatában egyértelmű gyakorlattá vált.<sup>16</sup>

II. Nabukodonoz újbabiloni uralkodó Kr. e. 587/86-ben megostromolta és elfoglalta Jeruzsálemet, a várost és templomot leromboltatta. A jeruzsálemi papság a szentély szolgálatában álló leviták jelentős része elpusztult a háború vagy az ostrom idején, más részüket fogságba vitték Babilonba. Az így kialakult helyzet a továbbiakban nagy hatással volt a papságra nézve. A Babilonba került, majd onnan Palesztinába visszatért papságnak döntő szerepe lett a fogság után Júdeába hazatelepedett zsidóság újjászervezésében. Tevékenységükben a szervezés konkrét tényein, a templom és kultusz helyreállításán túl különösen az új közösség szellemi/vallási alapjainak megteremtését kell értékelni.

<sup>14</sup> SCHMITT, G., *Der Ursprung des Levitentums*, in ZAW 94 (1982), 575–599.

<sup>15</sup> GUNNEWEG, A. H. J., *Levitén und Priester*, 69–81; 126–138; ABBA, R., *Priests and Levites in Deuteronomy*, in VT (1977), 257–267; ABBA, R., *Priests and Levites in Ezekiel*, in VT 28 (1978), 1–9; DOHNEN, U., *Priester und Leviten im Deuteronomium* (BBB 110), Bodenheim 1996, recenziója OTTO, E., *Die post-dtr. Levitisierung des Deuteronomius*, in ZAR 5 (1999), 277–284; ACHENBACH, R., *Levitische Priester und Leviten im Deuteronomium*, in ZAR 5 (1999), 285–309; LEUCHTER, M., „The Levite in Your Gates” *The Deuteronomic Redefinition of Levitical Authority*, in JBL 126 (2007), 417–437.

<sup>16</sup> A Deuteronomium és Ezekiel szóhasználatát összefoglalóan lásd VAUX, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament II*, 219–224; GUNNEWEG, A. H. J., *Levitén und Priester*, 188–218.

A közvetlenül a fogságot követő időszakra nézve a papságot illetően csak korlátozott számú és szűkszavú forrásokra támaszkodhatunk. Ezdrás könyvének listája négy családra osztva sorolja fel a visszatért papokat (Ezd 2,36–39; vö. Neh 7,39–42), anélkül, hogy megjelölné származás szerinti hovatartozásukat, de feltételezhetően szádokitákról van szó. Ez a négy papi család alkotja a jeruzsálemi klérust, amikor Ezdrás Palesztinába érkezik (pontos időpontja vitatott, a Kr. e. V. század második fele, IV. század eleje). A visszatértek csoportjában leviták is voltak (Ezd 2,40; Neh 7,43). Aggeus könyvéből ismerjük a Zerubbábellel érkező Jehocadak fiát, Józsue (יהושע) papot (Agg 1,1.12.14; 2,2.4; az Ezd 2,2; 3,2.8; 5,2; Neh 7,7 *Jesua* néven [ישוע] néven említi), akit már főpapnak (הכהן הגדול) nevez a szöveg. Józsue az utolsó fogság előtti jeruzsálemi (fő)papnak (כהן הראש), Szerájának unokája (1Krón 5,40), akit Riblában kivégeztek (2Kir 25,18–21), fiát Jehocadakt pedig deportálták Babilonba (1Krón 5,41). Így tehát Józsue a szádokita papsághoz tartozik.

Ezdrás könyvében egy másik papi csoportról értesülünk, amely Ezdrással érkezett Palesztinába (Ezd 8,1–14). A nemzetségtábla alapján az eredetüket különböző ősoktól levezető papi nemzetségekről van szó, a magukat Pinchásztól származtató szádokitákról és Ebjatar leszármazottairól, akik magukat Itamárról eredeztetik.

Pinchász és Itamár neve a fogság utáni idő papságán belüli törekvést tükrözi, amennyiben minden pap Áron leszármazottja, és a rivális papi csoportok, nevezetesen a szádokiták és Ebjatar a magukat Aron fiainak nevező utódainak a kiegyezését. A papi genealógiákban a papság Áron fiain, Eleázáron és Itamáron keresztül folytatódik. A szádokiták Eleázár fiához, Pinchászhoz kötik ősük, Szádok nemzetségtábláját (1Krón 5,30–34; 6,35–38), míg Itamár viszont Ebjatar leszármazottainak őse (1Krón 24,3; vö. 1Sám 22,20). Ezzel mindkét csoport Áron személyében összekapcsolódik (1Krón 24,1–3) a kiegyezés jeleként. Ez azt is jelenti, hogy Ebjatar utódai most ismét visszazerték a Salamontól megfosztott jogaikat a papi funkcióra. A papi nemzetségek levezetése az áronida Pinchásztól és Itamártól (Ex 6,23.25; 28,1; Lev 10,1k; Num 25,7k) a papság fogság utáni egységesítéséhez vezetett, minthogy minden pap Áron szolgálatát folytatja.<sup>17</sup>

Az izraelita papság történetében fogság utáni időben különleges súlyt kap a főpap szerepe, akit a papi szövegek főpapnak (a héber Bibliában הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל; a Szeptuagintában ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας) neveznek, de más titulussal is vannak, mint „a pap, akit fölkenetek” (Lev 6,13.15; 16,32), a „felkent pap” (הַכֹּהֵן הַמְשֻׁחַ) (Lev 4,3.5.16), „Isten házának fejedelme” (נָגִיד בֵּית הַאֱלֹהִים) (1Krón 9,11; Neh 11,11)<sup>18</sup>.

Mint titulussal is jelzik, a főpapot fölkenéssel iktatták be hivatalába, akárcsak Áront (Ex 29,4–7; Lev 8,6–12). Beiktatása közel áll a király beiktatásának rítusához, amelyben a fölkenés lényeges része volt a szertartásnak. Öltözéke szintén a királyéhoz hasonlít. A királyság megszűnése után a fogságot követő időben a főpap valami módon átveszi a király szerepét, és ő lett a nemzet képviselője Isten előtt, de politikai súlya is volt a Palesztinát uralmuk alatt tartó idegen hatalmak előtt. Maga a főpapi méltóság örökletes volt, és birtokosai a szádokiták közül kerültek ki.<sup>19</sup> Az utolsó legitím szádokita főpap III. Oniás, akit Kr. e. 175-ben leváltottak hivatalából, amikor testvére Jázon pénzen megszerezte a főpapi méltóságot IV. Antiochosz Epifanész szeleukida uralkodótól (Kr. e. 175–164),

<sup>17</sup> GUNNEWEG, A. H. J., *Leviten und Priester*, 81–98; 138–171.

<sup>18</sup> A főpapságról, történelmi dimenzióban is lásd VAUX, R. de, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, 266–274.

<sup>19</sup> A Neh 12,10–11 felsorolja a főpapokat Józsuétól Jadduáig, II Dáriusz (Kr. e. 425–405) koráig.

ezt követően a nem szádokita Menelaosz ugyancsak pénzen vette meg azt (Kr. e. 173). Ezután a szeleukidák ellen kitört makkabeusi felkelés idején két évtizedre a főpapi méltóság politikai alku tárgya lett, majd Kr. e. 152-ben a felkelés vezetője Makkabeus Jonatán felvette a főpapi címet. Makkabeusok családja a papsághoz tartozott, de nem volt szádokita<sup>20</sup>. A főpapi címet Jonatán testvére Simon, és tőle származó Hasmoneusok örökletesen mintegy 120 éven át birtokolták.

## 5. A PAPSÁG ÉS A PAPI SZOLGÁLAT JELENTŐSÉGE A BIBLIAI KINYILATKOZTATÁSBAN

A papság jelentősége kiolvasható a bibliai hagyományból ismert feladatköréből, a kultusz szolgálatából és a tanításból.

A papság kultuszhelyekhez kapcsolódva végezte szolgálatát, Ezek közül számos szentély eredete visszamegy az állam előtti időszakra, mint pl. Szichem, Bétel, Gilgal, ahol az izraelita törzsek összegyűltek, s az üdvtörténet nagy eseményeit megünnepezték a kultusz keretében. A szentélyek döntő szerepet játszottak a kánaánita városállamok övezeteiben szétszórt törzsek egyesítésében, az összizraelita tudat kialakításában. Ezekben formálódott az Izrael őseiről és JHWH Izrael javára cselekedett üdvtörténeti tetteiről szóló hagyomány.

A papság volt az őrzője a szakrális és jogi hagyományoknak is. Az üdvtörténeti hagyomány és a hit elmélyítése mellett a papságnak döntő jelentősége volt a szentélybe zárandokló és tanácsot kérő emberek oktatásában, jogi, etikai vagy más vitás kérdésekben JHWH szavának közvetítésével. A papság a kultuszban alakította ki a szakralitás fogalmát, a szent és profán, a tiszta és a tisztátalan éles szétválasztását, amely a rituális törvénykezésben jutott érvényre. A papi felfogásban Isten szentsége megköveteli, hogy az ember a szent Istenhez járulva kilépjen hétköznapi világából. Ezért megteremtették az Istenhez tartozó szentség körét azért, hogy az idő dimenziójából elkülönítették a szombatot és az ünnepi szent időket, a tér dimenziójából a templomot, mint szakrális teret, s végül a körülmetélés révén Izraelt elkülönítették a pogány népek köréből. A rituális törvények megtartása figyelmeztette az embert, hogy a végtelenül szent Isten színe elé lép, de ez a rituális törvénykezés sem mondott le az erkölcsi felszólításról, sem pedig belső hódolat igényéről.

A papi teológia szerint Isten a dicsősége (כבוד: kabod) révén jelen van a szentélyben, és kegyelmi adományának megnyilvánulása, hogy a kultusz megtisztulást és bocsánatot szerez a bűntől. Izrael népe kultikus közösség, amelynek közepette a szentélyben jelen van az egyetlen igaz és szent Isten, és a rituális törvények révén az egész nép bekapcsolódik az igaz és szent Isten kultuszába. A kultusz keretében, főként a jeruzsálemi templomban bontakozik ki az ószövetségi imádságnak a szoltárokból ismert gazdagsága. A papság tehát a kultusszal összefüggésben megteremtette a bűn és az engesztelés, az áldozat és megtisztulás, a szent és a profán, vagy a kultikus közösség fogalmát, olyan örökséget, amely a keresztény teológiában és liturgiában jelen van.

A papság szerepe a babiloni fogsággal új dimenziót öltött. Izrael népe a fogsággal elvesztette önálló állami létét, ettől kezdve Palesztina valamelyik nagybirodalom távoli tartománya lett, és Izrael népéből a hazatérést biztosító Kürosz-rendelet (Kr. e. 538)

<sup>20</sup> A téma tárgyalását lásd SCOFIELD, A. – VANDERKAM, J. C., *Were the Hasmoneans Zadokites?*, in JBL 124 (2005), 73–87.

után is sokan idegen földön éltek. A papi teológia a fogság utáni időben a hazatérő nép számára a hagyomány folytonosságát biztosította, és megszervezte az új közösséget. A papság a kultikus megfogalmazott sínai hagyományt állította átfogó programként a hazatértek elé. Az ennek az alapján létrejött új – tiszta és szent – közösség: kultuszközösség, s a kultusz tökéletes gyakorlata által tapasztalja meg Isten kegyelmi jelenlétét. E rend legitimitását, végső és visszavonhatatlan jellegét azzal alapozták meg, hogy Isten Sínai-hegyen adott utasításaira vezették vissza. Izrael közösségéhez azok is hozzátartoztak, akik ugyan nem éltek Júdeában, de a közösség tagjai voltak a közös hit és rituális hagyomány elfogadása révén. Ebben a munkában Ezdrás pap tevékenysége fontos szerepet játszott.

A fogságtól kezdve egészen a Kr. e. III. századig a papság körében páratlan irodalmi tevékenység kezdődött el, amely döntő szerepet játszott az Ószövetség szent könyvei kialakulásának folyamatában. Ekkor keletkezett a *Pentateuchus* utolsó forrásrétege – szaknyelven a papi írás –, összefoglalva az üdvösség történetét a világ teremtésétől egészen Mózes haláláig. Ez az üdvtörténet a monoteizmus és egyetemes világlátás kiemelkedő tanúja. A papi írásba került a sínai törvényhozáshoz kapcsolva a jeruzsálemi templom szakrális hagyománya is, amelynek legkiemelkedőbb része a Szentség törvénye (Lev 17–26). A papi írást és a *Pentateuchus* ősbibliai hagyományait, az ún. jahvista elbeszélést egyetlen nagy irodalmi művé, Mózes ma kezünkben lévő öt könyvévé ugyancsak a papság körében dolgozó redaktor vagy redaktorok formálták a Kr. e. V. században. Szintén a papság soraihoz tartozó szerző vagy iskola a szerzője a IV. és III. században keletkezett, ún. Krónikás történeti műnek (1–2Krón, Ezdr, Neh), amely Izrael történetének szintézise Ádámtól egészen Ezdrás és Nehemiás reformtevékenységéig, igazolva a jeruzsálemi kultuszközösség és a fogság előtti Izrael jogfolytonosságát. E korszakban a papság kiemelkedően a kinyilatkoztatás letéteményesének bizonyult.

## 6. VÉGSŐ KÖVETKEZTETÉS

Mint az elmondottakból kitűnik, a papi szolgálat a bibliai Izrael egész történetét végig kísérte, s csak Kr. u. 70-ben, a templom lerombolásával, és az ostrom során a papság pusztulásával fejeződött be. A bibliai hagyomány arról tanúskodik, hogy a papság a prófétákkal és Izrael bölcsességtanítóival együtt része annak az ószövetségi üdvrendnek, amelyben Isten kinyilatkoztatta magát az emberiségnek. Noha szolgálatát nem kerülte el az emberi gyengeség, mégis egészében véve betöltötte feladatát, mint a kinyilatkoztatás tanúja. Ezért az Ószövetség papjaira is érvényes, amit Pál apostol az ószövetségi üdvrendet megjelenítő törvényről mond: „Mielőtt a hit megérkezett, a törvény fogott össze és őrzött meg minket a hitnek, amelynek kinyilatkoztatása a jövőre várt. Így a törvény nevelőnk lett Krisztusra, hogy a hit által igazuljunk meg.” (Gal 3, 23–24)<sup>21</sup>

<sup>21</sup> A tanulmány az OTKA T 049108 számú kutatási támogatásával jött létre.

## Az érett középkori egyházi bíraskodás és bírósági szervezet sajátosságai<sup>1</sup>

### BEVEZETÉS

Az egyes egyházi bíróságok működését a középkorban a területi, egyházmegyei szinten és a szokásjog szabályozta.<sup>2</sup> Fontosnak kell azonban tekintenünk az egyetemi oktatás következtében megjelenő jogtudó értelmiséget, akiknek köszönhetően a *Decretum Gratiani* (1140) és a *Decretalis Gregorii IX* (1234) ismerete eljut egyházmegyei szintre és a joggyűjtemények nyomán kialakuló másodlagos jogi irodalom (vö. summák) nagy segítséget nyújt az egyes területi bíróságok tevékenységéhez. Az egyházmegyei jogszolgáltatást a püspök helyett, elsődlegesen német területen, a dómdékán gyakorolta, de az archidiaconus is rendelkezhetett önálló bírósággal. A dómdékán által vezetett bíróságot gyakran *consistorium*nak is hívták. A XII. század végétől megnőtt a küldött bírák jelentősége, akik a pápa személyes utasítására jelentek meg konkrét ügyek kapcsán az egyes egyházmegyeikben.<sup>3</sup> Ilyenkor általában társas bíróságokban ítélték, hiszen a kúriai gyakorlat azt előnyben részesítette. Lehetek azonban érseki, vagy a káptalanok által megbízott küldött bírák is.

<sup>1</sup> Elhangzott a Kaposvári Püspöki Bíróság megalakulásának tizedik évfordulójára rendezett konferencián (Kaposvár, 2007. szeptember 17.). A tanulmányt az OTKA *A középkori kánonjogi gyűjtemények és az európai ius commune* című (T 048584) kutatási program keretében támogatta.

<sup>2</sup> A középkori egyházi bíraskodáshoz általában vö. BALOGH, E., *A középkori bajor egyházi bíraskodás* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/2), Budapest 2000. Bónis, GY., *Az egyházi bíraskodás fejlődése a Mohács előtti Magyarországon*, in BÓNIS GY., *Szentszéki regeszták. Iratok az egyházi bíraskodás történetéhez a középkori Magyarországon* (Jogtörténeti Tár 1/1), Budapest 1997, 621–658. ERDŐ, P., *Tribunali ecclesiastici medievale in Polonia e in Ungheria*, in *Studi Medievali* 1995, 323–343. Helmholtz, R. H., *Spanish and English ecclesiastical courts (1300–1500)*, in LINEHAN, P. – PÉREZ MARTIN, A. – SANZ GONZALES, M. (ed.), *Life, law letters. Historical studies in honour of Antonio García y García* (Studia Gratiana 28–29), I. Rome 1998, 415–435. SURÁNYI, J., *A Magyar Katholikus Szentszékek Rendtartása. Különös tekintettel a házassági és bűnügyekben való eljárásra*, Győr 1891, 3–17.

<sup>3</sup> Vö. SZUROMI, SZ. A., *Les Synodes d'Esztergom et les collectiones canonique en Hongrie au XIIe siècle*, in SZUROMI, SZ. A. (ed.), *Medieval Canon Law Collections and European Ius Commune* (Középkori kánonjogi gyűjtemények és az európai ius commune) [Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8], Budapest 2006, 32–46, különösen 45–46.



## 1. AZ EGYHÁZI BÍRÓSÁGOK SZERVEZETE

Az egyházmegyei bíróság élén a püspök által kinevezett *officialis* állt,<sup>4</sup> aki lehetett a dómdékán is (vö. Salzburg), sőt betölthette az általános helynök hivatalát. Az *officialis* a püspöki, vagy érseki szék megüresedése esetén elveszítette hivatalát. Saját rendes helyettes bírói hatalommal rendelkezett (*potestas ordinaria vicaria*). Ítéletet a püspök nevében hozott, így ítélete ellen nem volt helye fellebbezésnek a püspökhöz. Helyettese az egyházmegyei bíraskodásban a *commissarius* volt, aki lehetett *commissarius generalis* és *commissarius surrogatus*. Ők az *officialis* helyett elnököltek a bírósági eljárás során. A *commissarius* hivatala a jogban való járatossághoz volt kötve, továbbá ismernie kellett a bírósági eljárási gyakorlatot. Ennek következtében leggyakrabban az *assessorok*, azaz jogtudók nyerték el ezt a posztot. Az *assessorok*, szemben az *officialissal*, aki nem feltétlenül rendelkezett egyetemi tanulmányokkal, általában egyetemi jogi végzettséget mondhattak magukénak és gyakran tanácsukkal is segítették az *officialist*. Beosztásuk szerint csak *jogtanácsosok* voltak, így nem vettek részt a konkrét ítékezésben. Azokban az esetekben, amikor nem a bírák szorultak jogban járatos szakember segítségére, hanem az egyes ügyfelek, akkor kaptak szerepet a *procuratorok*, azaz ügyészek. Az *ügyész* (*procurator*) szolgálatra feljogosított személyek egy testületet alkottak (*consistorii procuratores generales*), akiknek az *officialis* által jóváhagyott listájából választhattak a felek. Ügyviteli joguk mindenre kiterjedt, sőt még a megkívánt esküket is maguk tették le és saját belátásuk szerint dönthettek a fellebbezés benyújtásáról. Egy bíróságon a XV. századtól legfeljebb négy ügyészt alkalmazhattak. Lehetőség volt még *advocatusok*, ügyvédek alkalmazására is, akiknek szintén a jogsegély volt a feladatuk és feltételezte a jogban való járatosságot.<sup>5</sup> A jegyzők szerepe már korábban is megvolt az egyes szentszékek bíraskodásában, de ez különös hangsúlyt kapott a IV. Lateráni Zsinat (1215) rendelkezése folytán, ami minden fontosabb bíróság előtt zajló aktus írásba foglalását írta elő.<sup>6</sup> Közülük csak néhányan viselték a „közjegyző” megnevezést (*notarius publicus*), akik császári vagy pápai felhatalmazással rendelkeztek. Ők vezették a bírósági jegyzőkönyveket, határidőket, ügyészi megbízásokat és a bírósági eljárás pontos menetét. De ők állították ki a bírósági okiratokat is. A közjegyzők az általuk kiállított iratukat pecsétjükkel is ellátták, amely minden *notarius publicus*nak egyéni volt.<sup>7</sup> A bíróságok eljárási menetét és tevékenységét az *ordo iudiciariusok* és a *formuláskönyvek* rögzítették,<sup>8</sup> míg az egyes peres ügyeket a *protocollumok* és a bírósági oklevelek.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> ERDŐ, P., *A középkori officialis bíraskodás intézményei Kelet-Közép-Európában*, in ERDŐ, P., *Egyházjog a középkori Magyarországon*, Budapest 2001, 109–124, különösen 116, 119–121.

<sup>5</sup> BALOGH, E., *A középkori bajor egyházi bíraskodás*, SzIT, Budapest 2000, 117–118.

<sup>6</sup> *Conc. Lateranense IV*, can. 38: Quoniam contra falsam assertionem iniqui iudicis innocens litigator quandoque non potest veram negationem probare, cum negantis factam per rerum naturam nulla sit directa probatio (...) index semper adhibeat aut publicam, si potest habere, personam, aut duos viros idoneos, qui fideliter universa iudicii acta conscribant (...) conscripta partibus tribuantur, ita quod originalia penes scriptores remaneant, ut si super processu iudicis fuerit suborta contentio, per haec possit veritas declarari. Hoc adhibitio moderamine, quatenus sit honestis et discretis deferatur iudicibus, quod per improvidos et iniquos innocentium iustitia non laedatur. Iudex autem qui constitutionem istam neglexerit observare, si propter eius negligentiam aliquid difficultatis emerserit, per superiorem iudicem animadversione debita castigetur, nec pro ipsius praesumatur processu, nisi quatenus in causa legitimis conciterit documentis. *Decrees of the Ecumenical Councils I*, Washington D.C. 1990, 252.

<sup>7</sup> BADER, K. S., *Klerikernotariat des Spätmittelalters in Gebieten nördlich der Alpen*, in *Speculum iuris et ecclesiarum. Ex aequo et bono* (Festschrift für Willibald M. Plöchl), Wien 1967, 1–15.

<sup>8</sup> ERDŐ, P., *A középkori officialis bíraskodás írott emlékei Lengyelországban és Magyarországon*, in ERDŐ P., *Egyházjog a középkori Magyarországon*, Budapest 2001, 89–99, különösen 92–95.

<sup>9</sup> ERDŐ, P., *A középkori officialis bíraskodás*, 96–98; vö. ERDŐ, P., *Az esztergomi vikáriusi bíróság könyvkultúrája legrégebbi protocolluma tükrében*, in ERDŐ P., *Egyházjog a középkori Magyarországon*, 100–108.

Az eddig felsoroltakon kívül a bírósági személyzethez tartozott még további segéd-személyzet is, akik elsősorban a bírósági értesítések kézbesítésével (*cursores, nuncii*) foglalkoztak, de gyakran szerepeltek hivatalos tanúkként is.

A *fellebbezési* bíróság a metropolitai szinten helyezkedett el, melyekhez a szuffragá-neus egyházmegyékből lehetett fellebbezni. Ezen túlmenően az érseki szék gyakran ítelt *commisarius* útján, aki ebben az esetben az érsek által megbízott küldött bírót jelentette. Voltak olyan esetek, amikor a püspöki bíróságon tárgyaló ügyet jogorvoslatra az archidiakónus bírósága elé vitték.<sup>10</sup> A XV. századból már több *bírósági rendtartás* is ismert, amelyekből képet kaphatunk az egyházi bíróságok korabeli szervezetéről és működéséről. A *bambergi rendtartásból* (1463) tudjuk,<sup>11</sup> hogy az egyházmegyei bírókat a dómdékán nevezi ki, akiknek nőtlen, jó hírnévnek örvendő és a jogban járatos személyeknek kellett lenniük. Az ügyvédek kinevezéséhez szükség volt az általános helynök és a dómdékán beleegyezésére, majd az így elismert jogban és bírósági gyakorlatban jártas személy eskütételre volt kötelezve. Tevékenységük gyakorlása közben minden peres iratot kézjegyükkel kellett ellátniuk. A bíróságoknak ügyelni kellett arra, hogy minden tárgyalás közjegyző jelenlétében történjen. A rendtartás rendelkezik az összeférhetetlenségekről is. Így az ügyben bíróként, ügyvédként, ügyészként és közjegyzőként eljáró személyek nem szerepelhetnek ugyanazon ügyben két funkcióban. Fontos, hogy az egyházi per megindítására *ex officio* nem kerülhetett sor, csak olyan esetben, ha a személy nyilvánosan gyanúsított volt. Egyébként a bírósági idézésnek pontosan tartalmaznia kellett a keresetet, illetve a vádat és a per lefolytatására alapot adó jogcímet. Büntető ügyekben az egyházi bíróság továbbra is alkalmazta a *purgatio canonicát*, azaz a tisztító esküt, abban az esetben, ha a vádlott bűnösségét nem lehetett bizonyítani. A meg nem engedett perbeli magatartások esetében a bíró jogosult volt eljárni, és nemcsak, hogy tisztségétől foszthatta meg a bírósághoz tartozó személyt, hanem még más büntetést is kiszabhatott. Ugyan-így, büntetendő volt a per keretében elkövetett nyereszkesedés is.

## 2. AZ APOSTOLI SZENTSZÉK BÍRÓSÁGAI

Már a VII. századtól működött Rómában egy penitenciárius, aki segítette a pápa tevékenységét a belső fórumot érintő ügyekben. III. Sándor pápa uralkodása alatt (1159–1181) három főre növekedett a számuk és a fontosabb fenntartott ügyekkel, illetve a diszpenzációk megadásával foglalkoztak. Ettől kezdve komoly fejlődésen ment keresztül a penitenciáriusi szervezet, amelynek végső keretét XII. Benedek (1334–1342) *In agro dominico* kezdetű bullája adta meg 1338-ban.<sup>12</sup> A penitenciária élén az úgynevezett *fő-*

<sup>10</sup> Az archidiakónus bíraskodásáról vö. KRIEG, J., *Der Kampf der Bischöfe gegen die Archidiakone im Bistum Würzburg unter Benutzung ungedruckter Urkunden und Akten* (Kirchenrechtlichen Abhandlungen 82), Stuttgart 1914, 63–132.

<sup>11</sup> BALOGH, E., *A középkori bajor egyházi bíraskodás*, 137–152.

<sup>12</sup> *In agro Dominico uniuersalis Ecclesiae operarii et custodes a Domino, licet immeriti, constituti, desideramus in eo talem exercere culturam, per quam sanctorum operum fruges, grataque Deo messis et sincera fidelium, euulsis exinde peccatorum spinis et tribulis, coalescat. Hinc est, quod nos attenta meditatione pensantes, quod ad Sedem Apostolicam uniuersorum matrem fidelium et magistram, uelut singularem portum salutis pro confessionis lauacro et medela poenitentiae salutaris, praesertim in casibus eidem Sedi specialiter reseruatis, uniuersi christifideles cum indigent, deuote recurrunt, tam nobis quam maiori, et aliis minoribus Poenitentiaris nostris suorum peccaminum pro obtinenda spirituali salute uulnera detegentes: hoc uotis cupimus, hoc totis desideriiis ardentius affectamus, ut officium Poenitentiarie nostrae in omni puritate et sinceritate procedat, et ut maior et*

penitenciárius állt, aki bíborosi rangban volt. A hivatalt mind VI. Kelemen (1342–1352), mind pedig VI. Ince (1352–1362) átszervezte. A főpenitenciáriust segítették az *al* (vagy kisebb) penitenciáriusok, akikből a XIV. századtól kettőt alkalmaztak. Alájuk tartozott a segédszemélyzet, ami *auditorokból*, *jegyzőkből* (notarius), *plumbatorokból*, *scriptorokból*, *correctorokból*, és *procuratorokból* állt. Az alpenitenciáriusi tisztséget előszeretettel töltötték be a koldulórendekhez tartozó személyekkel. Tevékenységükhöz elengedhetetlen volt az egyetemi grádus, illetve a nyelvismeret. A penitenciárián dolgozó írók (scribes) *kollégiumba* tömörültek, amelynek nagyon szigorú előírásai voltak, melyek betartását a főpenitenciárius ellenőrizte. Tevékenységi körük főleg a pápának fenntartott ügyek megoldására, a diszpenzáció megadására házassági szabálytalanságok és akadályok esetében, továbbá a privilégiumokkal kapcsolatos törvénytelenység vagy jogtalanság ügyeiben való eljárásra terjedt ki.

A Rómába felterjesztett egyes peres ügyek esetében már a XII. században felmerült a bizonyos fokú centralizáció szükségessége. III. Ince pápa (1198–1216) egy bíborost és egy káplánt nevezett ki a Rómában lévő peres iratok rendezésére. Feladatkörüket a pápa hivatalosan megerősítette 1212-ben. A XIII. században bekövetkezett változások szükségessé tették egy központi bíróság kiépítését.<sup>13</sup> 1252-ben IV. Ince pápa (1242–1254) kinevezett egy *általános auditort* (auditor generalis) a Szent Apostoli Palota ügyeinek intézésére. Húsz évvel később Gulielmus Durantis vezetésével<sup>14</sup> már auditorok kollégiumáról beszélhetünk, amely az általános auditor tanácsát képezi. A XIII. század végére pedig a Palota Auditoriumának joghatósága már kiterjed minden olyan világi és büntető ügyre, amelyben az Egyház illetékes. A pápa a fontosabb ügyekben való ítélkezést (*causae maiores*), fenntartotta a hivatalt vezető bíborosnak. Az auditorium tényleges szervezete 1331-ben, XXII. János pápa (1316–1334) alatt épül ki. Az eljárási szabályok kialakításában fontos szerepet játszott Guy Foulcoi, a későbbi IV. Kelemen pápa (1265–1268), aki hosszasan tevékenykedett a francia kúriában, és így alapos ismeretekre tett szert az egyes peres ügyek kezelésében, amelyet hasznosított a pápai kúriában.

A *Signatura Apostolica*<sup>15</sup> kezdetei a XIII. századra nyúlnak vissza, amikor az igazságot, illetve kegyeket érintő kérdésekben egy bíborosokból és a kihallgatást végző káplánokból álló kommisszióra bízta a döntési jogot a pápa. Stabílan működő szignatúráról IV. Jenő pápa idejétől (1431–1447) beszélhetünk. VI. Sándor pápa (1492–1503), majd pedig II. Gyula pápa (1503–1513) átszervezésének köszönhetően a Szignatúra két területre bomlott (*gratiae et commissionum*). Már a XV. század végére mindkét terület élén bíboros prefektus állt. A *Signatura iustitiae* volt hivatva az egyházi bíróságok jogtalan ítéleteinek a megváltoztatására.

alii minores Poenitentiarum superdicti, et scriptores eiusdem Poenitentiarum praesentes et posteris, ac procuratores, caeterique ministri dicti officii nitide, pure ac sincere, quae eis ratione dicti officii imminent uel imminere agenda, studeant exercere; seque sollicitos et obsequiosos exhibeant ad salutem et celerem expeditionem eorum, qui de diuersis mundi partibus ad eosdem maiores et minores Poenitentiarum tamquam medicos animarum duxerint recurrendum, eis de spiritali salute, prout ad eorum spectat officium, caute, discrete et salubriter prouidendo (...) *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio*, ed. F. GAUDE, I-XXIV+App., Augustae Taurinorum 1857–1867. IV. 416–417; vö. TAMBURINI, F., *La penitenzieria apostolica durante il papato avignonese*, Roma 1990, 251–268.

<sup>13</sup> Maga a Rota kifejezés a XIV. század végéről származik és kerekét jelent.

<sup>14</sup> ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma 1999, 102, 124.

<sup>15</sup> *Dictionnaire de droit canonique*, sous la direction de R. NAZ, I–VII, Paris 1924–1965. VII. 1012–1013.

## 3. AZ EGYHÁZI BÍRÓSÁGOK JOGKÖRE

Az egyházi bíróságok hatásköre a XII. századra egyre nagyobb területre terjedt ki. Az 1215-ben megtartott IV. Lateráni Zsinat<sup>16</sup> nemcsak az egyházi hivatalok elnyerésével kapcsolatban beszélt a világi hatalom illetéktelenségéről, hanem az egyház minden nemű lelki tevékenységének vonatkozásában is.<sup>17</sup> Ezek a kánonok így megfelelő teoretikus alapját képezték a *privilegium fori* következetes alkalmazásának. Érthető tehát, hogy miért nem jogosult a világi bíróság lelki tárgyú ügyben eljárni, még laikus állapotú személy esetében sem.<sup>18</sup> Érdemes megjegyezni, hogy III. Ince pápa egyik levelében már 1206-ban rendelkezett arról, hogy világi személyt akarata ellenére ne idézzenek világi fórumra tartozó kérdésben egyházi bíróság elé.<sup>19</sup> De még ugyanebben a levelében a pápa mégis lehetőséget biztosított az eljárás lefolytatására, abban az esetben ha a világi hatóság nem lenne hajlandó eljárni az ügyben, vagy pedig nem adott volna jogorvoslatot.<sup>20</sup> A IV. Lateráni Zsinat 35–49. kánonjaiban tehát főképp az egyházi bíróságok illetékességére, a peres eljárás előfeltételeire és lefolyására vonatkozó fegyelmi előírásokat találunk.<sup>21</sup> A vi-

<sup>16</sup> Vö. SZUROMI, SZ. A., *The Constitutions of the Fourth Lateran Council (1215) according to its Theological, Canonical and Historical Aspects*, in *Rivista Internazionale di diritto comune* 15 (2004), 185–199.

<sup>17</sup> *Conc. Lateranense IV*, can. 43: *Nimis de iure divino quidam laici usurpare conantur, cum viros ecclesiasticos, nihil temporale detinentes ab eis, ad praestandum sibi fidelitatis iuramenta compellunt. Quia vero secundum Apostolum, servus sui Domini stat ad cadit, sacri auctoritate concilii prohibemus, ne tales clerici personis saecularibus praestare cogantur huiusmodi iuramentum.* Vö. can. 45: *In quibusdam provinciis ecclesiarum patroni seu vicedomini et advocati se in tantam insolentiam erexerunt, quod non solum, cum vacantibus debet ecclesiae de pastoribus idoneis provideri, difficultates ingerunt et malitias, verum etiam de possessionibus et aliis bonis ecclesiasticis pro suo voluntate ordinare praesumunt et, quod horrendum est dicere, in necem praelatorum prorumpere non formidant. [...]* *Decrees of the Ecumenical Councils* I. 253–254.

<sup>18</sup> *Conc. Lateranense IV*, can. 48: *[...] Porro commonito ad appellationem convolante, si eius excessus evidentia rei vel ipsius confessione aut alio modo legitime fuerit manifestatus, cum appellationis remedium non sit ad defensionem iniquitatis se din praesidium innocentiae institutum, non est provocationi huiusmodi deferendum; excessu quoque dubio existente, ne frivole appellationis diffugio appellans iudicis processum impediatur, coram eodem probabilem causam appellationis exponat, talem videlicet quae si foret probata deberet legitima reputari. Et tunc si habuerit adversarium infra terminum, secundum locorum distantiam et temporis qualitatem et naturam negotii ab eodem iudice moderandum, appellationis causam prosequatur; quam si prosequi non curaverit, extunc ipse iudex non obstante appellatione procedat. Nullo autem adversario comparente, cum ex suo iudex procedat officio, appellationis causa coram superiore probata, superior suae iurisdictionis officium exequatur. (...)* *Decrees of the Ecumenical Councils*, I. 256–257. Megjegyzendő, hogy Magyarországon a korai Árpád-korban még létezett az egyházi bíróságoktól a világi bíróságokhoz való továbbítás, főleg súlyos büntetés kiszabása és alkalmazása céljából, vö. BÓNIS GY., *Az egyházi bíraskodás fejlődése a Mohács előtti Magyarországon*, 624–627.

<sup>19</sup> POTTHAST, A. (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, I–II. Berlin 1875. (repr. Graz 1957) no. 2785.

<sup>20</sup> X 2. 2. 10; vö. X 2. 2. 6–7.

<sup>21</sup> Vö. *Conc. Lateranense IV*, can. 35: *Ut debitum honor deferatur iudicibus et litigatoribus consulatur super laboribus et expensis, statuimus ut ubi quis coram idoneo iudice convenerit adversarium, ille ante sententiam ad superiorem iudicem absque rationabili causa non provocet, sed coram illo suam iustitiam prosequatur, non obstante si dicat quod ad superiorem iudicem nuncium destinaverit, aut etiam literas impetraverit ab eodem, priusquam delegatus fuerit assignatae. Cum autem ex rationabili causa putaverit appellandum, coram eodem iudice causa probabili appellationis exposita, tali videlicet quae si foret probata, deberet legitima reputari, superior de appellatione cognoscat, et si minus eum rationabiliter appellasse cognoverit, illum ad inferiorem remittat et in expensis alteri parti condemnet. Aliquin ipse procedat, salvo constitutionibus de maioribus causis ad sedem apostolicam perferendis.* *Decrees of the Ecumenical Councils*, I. 251. Can. 49: *Sub interminatione divini iudicii penitus interdicimus, ut causa cupiditatis nullus audeat excommunicationis vinculo aliquem innodare vel absolvere innodatum, in illis maxime regionibus in quibus ex consuetudine, cum excommunicatus absolviatur, pecuniaria poena mulcatur; statuentes ut cum excommunicationis sententiam iniustam fuisse constituerit,*

lági büntető ügyek vizsgálatakor alkalmazott bizonyítási eljárásban való egyházi részvétel kérdésére még a XI. században sem született egyértelmű válasz. A XII. század végén azonban a dekretisztika egyik legnagyobb alakja, Pisai Huguccio<sup>22</sup> már világosan állást foglalt mindennemű egyházi közreműködéssel szemben, amely vélemény III. Ince 1206-ban és 1211-ben írt leveleivel hivatalos jelleget kapott.<sup>23</sup> Ennek hatására a IV. Lateráni Zsinat elutasította az egyházi személyek közreműködését a világi büntetőeljárás jogban gyakran használt<sup>24</sup> bizonyítási formákban, a tüzesvaspróbában, vagy a forróvíz próbában. Sőt kifejezetten tiltotta a papok számára, hogy megáldják a *purgatio*hoz használt eszközöket.<sup>25</sup> Az egyházi bíróságok joghatósága mindezek tükrében meglehetősen tágnak volt nevezhető. Eléjük tartoztak a privilegium fori alapján az egyházi személyek peres és büntető ügyei;<sup>26</sup> az árvák, az özvegyek, a gyámoltalanok és a szegények peres ügyei (*miserabilium personarum*);<sup>27</sup> a házassági perek; az eljegyzéssel és a gyermekek törvényességével foglalkozó ügyek;<sup>28</sup> az örökösödési, hozománnyal, továbbá özvegytartással kapcsolatos esetek; esküvel megerősített, akár polgári, ügyek;<sup>29</sup> az egyházi javadalmakat,<sup>30</sup> a kegyuraságot,<sup>31</sup> a tizedet érintő esetek;<sup>32</sup> a végrendeletek,<sup>33</sup> kegyes alapítványok, hagyományok és az egyházi temetés<sup>34</sup> ügyei; az olyan konfliktusok amelyben a hit, vagy az erkölcs érintve volt; végül azok az esetek amelyben a civil bíróság az igazságszolgáltatást megtagadta, vagy késleltette.<sup>35</sup> Szokásjogi alapon az egyháziak világi alperesek ellen is benyújthatták keresetüket.<sup>36</sup>

Szép Fülöp francia király (1285–1314) és VIII. Bonifác pápa (1294–1303) alatt lezajló illetékességi vita hatására a kegyuraságra, a tizedekre és az egyházi javadalmakra vonatkozó kérdéseket kivették Franciaországban az egyházi bíróságok joghatósága alól. Német területen már a XIV. században rendelkezéseket találunk arról, hogy tilos a polgári pereket egyházi fórum elé vinni. A XV. századra a királyi törvényhozás következtében csökken az egyházi bíróságok illetékességi köre, amely így főképp a hitre, szentségekre

excommunicator ad restituendam pecuniam sic extortam per censuram ecclesiasticam compellatur et, nisi probabili fuerit errore deceptus, tantumdem iniuriam passo persolvat et, si forte solvendo non fuerit, animadversione alia castigetur. *Decrees of the Ecumenical Councils*, I. 257.

<sup>22</sup> Vö. ERDŐ, P., *Storia della scienza del diritto canonico*, 53.

<sup>23</sup> GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994, 522.

<sup>24</sup> *Magyar jogtörténet* (szerk. Mezey, B.), Budapest 1996, 224; 231. A nagyváradi káptalan hiteleshelyként jegyzőkönyvezte a területén 1208 és 1235 között lezajlott perbeli bizonyítási eljárásokat, amely *Váradai Regestrum* néven vált ismertté. A leírt perek zömében a bizonyítás az istenítélet valamilyen formájára épült az egyházi tilalom dacára, vö. *Korai magyar történelmi lexikon (9–14. század)* (szerk. Kristó, Gy.), Budapest 1994, 713.

<sup>25</sup> *Conc. Lateranense IV*, can. 18: (...) Nullus quoque clericus rottariis aut balistariis aut huiusmodi viris sanguinum praepnatur, nec illam chirurgiae artem subdiaconus, diaconus vel sacerdos exerceant, quae ad unctionem vel incisionem inducit, nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigidae seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendat, salvis nihilominus prohibitionibus de monomachiis sive duellis antea promulgatis. *Decrees of the Ecumenical Councils*, I. 244.

<sup>26</sup> X 2. 2. 1–9; X 2. 1. 17. FRIEDBERG II. 248–250, 254–255.

<sup>27</sup> X 2. 2. 15. FRIEDBERG II. 252–253.

<sup>28</sup> X 4. 17. 6–7. FRIEDBERG II. 712.

<sup>29</sup> X 2. 2. 3. FRIEDBERG II. 249.

<sup>30</sup> X 3. 7. 2. FRIEDBERG II. 483.

<sup>31</sup> X 3. 38. 15, 21. FRIEDBERG II. 614, 616.

<sup>32</sup> X 3. 30. 5. FRIEDBERG II. 557–558.

<sup>33</sup> X 3. 26. 3, 6. FRIEDBERG II. 539–540.

<sup>34</sup> X 3. 28. 11–14. FRIEDBERG II. 553–554.

<sup>35</sup> X 2. 2. 6. FRIEDBERG II. 249.

<sup>36</sup> X 2. 2. 5. FRIEDBERG II. 249.

re, eretnekségre, végrendeletre, házasságra, uzsorára, özvegyek és szegények dolgaira, esküszegésre és a kiközösítést maga után vonó esetekre terjedt ki.<sup>37</sup>

Magyarországon V. Miklós pápa 1452. március 24-én kelt *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae* kezdetű privilégiumlevelétől fogva,<sup>38</sup> amely a magyar prímás kiváltságait rögzítette, harmad fokon is ítéelkezhetnek egyházi perben az Esztergomi Prímási Főszentszéken. A privilégiumot X. Leó pápa is megerősíti 1513-ban,<sup>39</sup> és mind a mai napig hatályban van.<sup>40</sup>

A székesegyházi káptalanok, illetve jelentősebb szerzetesi központok (pl. premontrei prépostságok) a XIII. századtól kezdve uralkodói privilégium alapján *hiteleshelyi* (*loca credibilia*) tevékenységet folytattak Magyarországon. Ezek a közhitelességet élvező központok jogosultak voltak az oklevélkiállításra, illetve a perbeli bizonyítás kapcsán rájuk bízott feladatok ellátására.<sup>41</sup> A hiteleshely saját pecséttel rendelkezett, amely igazolta az általa kiállított oklevelek közhitelességét.<sup>42</sup>

#### 4. A PERES ELJÁRÁS LEFOLYÁSA

A középkori egyházi peres eljárások három fő részből álltak: a bírósági előkészítésből (I.), a bírósági eljárásból (II.), valamint az ítélet kihirdetéséből és végrehajtásából.<sup>43</sup> A bírósági előkészítés magába foglalta a keresetlevél benyújtását, a perbehívást, a képviselők megnevezését, az érintett személyek számbavételét, az illetékesség megállapítását, továbbá a felmerülő kifogások betérjesztését és megválaszolását. A bírósági eljárás kezdetét a litis contestatio jelentette. Ezt követte a felek és minden arra kötelezett esküjének kivétele; a tanúk szóbeli meghallgatása; az írásban benyújtott bizonyítékok vizsgálata, valamint az ügy tényleges, adott helyen történő felmérése és kivizsgálása.<sup>44</sup> A bíróság négy fajta vélelemmel élhetett: az erkölcsi megbízhatóság vélemével; a tett elkövetése lehetőségének vélemével; a sérelem vélemével; végül a szükséges, vagy magánál a jognál fogva fenn álló jog vélemével. Mindezt követte a bírósági döntés, amelynek az egész ügyet vagy annak egyik lényegi elemét kellett eldöntenie. De lehetett egyszerű kiegészítés, amely az ügy egyik lényegi eleméhez kapcsolódóan foglalt állást.

Ezt követték a hozzászólások és a perbezárás. Az ítélet kihirdetése mindig vallásos formulával történt: „Krisztus nevében [...]”. Az ítélet akkor lehetett lényegileg semmis, ha a bíróság illetéktelen volt az eljárás lefolytatására; ha méltatlan személyek működtek közre a perben (vö. kiközösített, infámiás); ha a bíróság eljárási hibát vétett; de több indok együttes fennállása esetén, vagy más külső ok miatt is.

<sup>37</sup> BÉLI, G., *Magyar*, 249–251.

<sup>38</sup> NICOLAUS V. *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae* (24 mart. 1452): THEINER, A., *Vetera Monumenta Historica Hungarum Sacram illustrantia*, II. Romae 1860. 600–601.

<sup>39</sup> LEO X. *Regimini* (6 mai. 1513): THEINER, A., *Vetera Monumenta*, II. 593–594. LEO X. *Decret Romanum Pontificem* (6 aug. 1513) THEINER, A., *Vetera Monumenta*, II. 597–606.

<sup>40</sup> A Prímási Főszentszék létesítéséről és történetéről vö. ERDŐ, P., *Il potere giudiziario del Primate d'Ungheria*, in *Apollinaris* 53 (1980) 272–292; 54 (1981), 213–231.

<sup>41</sup> TÓTH C., *Adatok a megyék és a hiteleshelyek közötti viszonyra a 14. és 15. században*, in *Századok* 136 (2002), 351–364.

<sup>42</sup> *Magyar jogtörténet* (szerk. Mezey, B.), 70–72.

<sup>43</sup> A kérdésről részletesen vö. GARCÍA Y GARCÍA, A., *El proceso canónico medieval en los archivos españoles*, in GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.), *Iglesia, sociedad y derecho*, Salamanca 2000, 481–501.

<sup>44</sup> Vö. *Speculum Iudiciale. Illustratum a Giovanni Andrea et Baldo degli Ubaldi*, Basel 1574 (Aalen 1975). I (II. 1. De confessionibus) 603–612a.

Amennyiben a tanúk, a cselekmények, az eszközök (pl. dokumentumok) hibásak voltak és séreelmesen befolyásolták a bírósági döntést, lehetőség volt az ítélet megtámadására (vö. *querela falsi*). *Appellatio*, azaz fellebbezés benyújtása történhetett az egész ítélet, vagy annak egy része ellen. A fellebbezésnek három hatása lehetett: felfüggeszthette az ítélet végrehajtását; megakadályozhatta, hogy az ítélet „jogot” eredményezzen; illetve megsemmisíthette az ítélet azon részét, amire vonatkozott. Az előző állapotba való visszahelyezést (vö. *restitutio in integrum*) súlyos esetben az ítélethirdetést követően lehetett kérelmezni a magasabb hatóságtól. A kiskorúak, az egyházak és az erkölcsi személyek ezt négy éven belül teheték meg. Amennyiben semmilyen nemű felfolyamodás nem történt, úgy az ítélet végrehajtható volt. A bírósági helynök vagy delegáltjának volt a kötelessége, hogy az ítélet végrehajtására felügyeljen.

## 5. EPILÓGUS: AZ EGYHÁZI BÍRÓSÁGOK JOGHATÓSÁGÁNAK CSÖKKENÉSE

A Trentói Zsinat meghagyta a középkori egyházi bíraskodás rendszerét és megerősítette az egyházi fórum és jurisdikció immunitását. A püspököknek és a metropolitának megmaradt a legfőbb bírói helyzete egyházmegyéjének területén, illetve jogosult volt officialist kinevezni saját maga helyettesítésére a bíróság élén. A metropolita továbbra is ítélkezhetett küldött bíró útján a suffraganeus püspökségek területén és élt az Apostoli Szentszék által küldött delegátus, vagy notarius gyakorlata a problémás ügyekben. Az egyházi bíróságok illetékessége kiterjedt az egyházi perekre és ügyekre, továbbá az olyan esetekre, ami lelki kérdéseket érintett. A zsinat kötelezővé tette az egyházi bíróságok tevékenységének vizitátorok útján való ellenőrzését.

Az egyházi bíraskodás világi hatóság számára releváns hatásköre a XVII. századtól egyre inkább a végrendeletek alakísági kifogásaira, illetve a házassági és esküszegési ügyekre korlátozódott.<sup>45</sup> Magyarországon 1894-ben, a 31. tc. megszüntette a szentszéki bíróságok házassági ügyekben való korábbi kompetenciáját, amely az előtte lefolytatott eljáráshoz állami jogkövetkezményeket kapcsolt. Az új törvénycikk előírta a házasság kötelező polgári megkötését, amelyet kizárólag az arra illetékes polgári hatóságok előtt tehetnek meg a felek érvényes formában.<sup>46</sup>

A fentebb már ismertetett egyházi hiteleshelyi tevékenység, amelyet továbbra is leginkább a káptalanok gyakoroltak, uralkodói privilégiumhoz kötődött. A hiteleshelyen legalább öttagú testületnek kellett működnie, akik esküt tettek hivataluk törvényes gyakorlására. Minden újonnan kiállított oklevelet a testület előtt olvastak fel, majd ellátták a hitelességet igazoló pecséttel, illetve két tag hitelesítő aláírásával. A XVIII. század közepétől hanyatlak az egyházi hiteleshelyek szerepe. A XIX. század második felétől egész Európában elterjed a *közjegyzői* rendszer, amely fokozatosan kiszorította a hiteleshelyeket az aktív tevékenységből.

A XIX. századra, mint láthattuk, elenyészik az egyházi bíróságok előtt folyó perek polgári jogi relevanciája, de a katolikus Egyház tagjai tekintetében, a jogok védelmére és érvényesítésére mind a mai napig önálló eljárásjoggal rendelkezik, saját szakrális jogrendjén belül.

<sup>45</sup> Vö. A magyarországi 1647. évi 15. tc.

<sup>46</sup> *Magyar jogtörténet* (szerk. Mezey, B.), 186.

## A Szentírás a lelkipásztorkodásban és a hitoktatásban\*

### 1. BEVEZETŐ GONDOLATOK

„Én veletek vagyok minden nap a világ végezetéig.” Jézus ezzel a biztatással küldte apostolait a világba. Jézus tehát, ha testben fel is ment a mennybe, valójában köztünk él, velünk van, vezet az örök célunk felé. Jézus velünk van az Oltáriszentségben, jelen van közösségeinkben, ott, ahol ketten vagy hárman összejönnek az ő nevében. Jelen van az életünkben.

A pasztorációnak és a hitoktatásnak is célja, hogy tudatosítsa az emberekben: Jézus velünk, velük is van. Ahhoz, hogy Jézussal kapcsolatot létesítsünk, szükséges, hogy őt megismerjük. Minél jobban megismerjük, annál inkább meg tudjuk őt szeretni személy szerint.

Jézus megismerése elsősorban a Biblián keresztül történik. Ahhoz viszont, hogy a Bibliát hitelesnek tartsák, tekintélyt kell annak biztosítani. Részletes és következetes bibliaismeretre van szükség. Ezzel kezdem a katekumenátusi foglalkozást, de a gimnáziumi hitoktatást is.

Mindig a hallgatóim, tanítványaim konkrét, megélt tapasztalataiból, élményeiből indulok ki. Mennyi pénzt adnánk azért a gyógyszerért – teszem fel a kérdést növendékeimnek –, amellyel egy orvos száz esztendő egészséges földi életet garantálna? Első dolgunk lenne a személy után érdeklődni, hogy igazat mond-e, vagy szélhámós, aki ilyen ajánlatot tesz.

Eljött valaki, aki a halál utáni örök életet garantálja. Mi az első logikus teendő? A személy után érdeklődni. Kicsoda az a Jézus Krisztus, aki képes nekünk örök, boldog életet biztosítani?

A gyermekek számára ezt izgalmasan vezetem be: nyomozást indítunk és végzünk, egy felkutatási tervet készítünk:

\* Elhangzott a Teológiai Tanárok Konferenciáján Budapesten, 2008. január 28-án.



JÉZUS KRISZTUS					
Történeti személy					Legenda
Írások			Tárgyi bizonyítékok		
Világi	Biblia		tárgyak	helyek	nevek
	Jézusról mások				
	próféták	evangélisták			
1. Josephus Flavius 2. Suetonius 3. Tacitus		1. Tanítása 2. Csodái 3. Feltámadása			

ISTEN FIA	
Józan ész (Róm 1,19–23)	Kinyilatkoztatás
Következtetés	az Atyáról, a Szentlélekről és Isten országáról
Tudósok vallomásai	Isten országának értékrendje – a Tízparancsolat (szeretettörvény).
	Alaptörvénye: A nyolc boldogság.

## 2. BIBLIA A PASZTORÁCIÓBAN

### 2. 1. Az igehirdetés

Az igehirdetésben Jézus szava az irányadó: „Menjete az egész világra és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek.” (Mk 16,15) Nekünk is az evangéliumot, az örömhírt kell hirdetnünk – ez a parancs.

De könnyebb elővenni az újságot és a bajokat, problémákat felemlíteni, mert az emberek erre kíváncsiak. A televízió is ezt használja ki, amikor akár a hírekben, akár a kommentárokból a társadalmi gondokról beszél. A hírek 80%-a negatív ismeretet közöl, sőt a prédikációkban is nagy előszeretettel beszélünk a világban előforduló botrányokról. Ez a sok rossz az embereket észrevétlenül depresszióssá teszi. Ezzel szemben mi hirdessük az evangéliumot, az örömet! Ha Jézus módszerét alkalmazzuk, akkor bemutatjuk Isten szeretetét, az emberek szeretetét, a közösségekben, például a családban megélt boldogságot. Illusztrációként pozitív példákat állítunk, és biztatjuk az embereket, hogy bátran vállalják barátjukat, testvérüket, Jézus Krisztust, szem előtt tartva, amit megígért: „Aki megvall engem az emberek előtt, azt én is megvallom mennyei Atyám előtt.” Ebben a sötét világban egy gyertyafény is tud tájékoztatást nyújtani. Ne tegyük véka alá sem hitünket, sem reményünket!

A nehézségekkel küszködve fel kell tennünk a kérdést Jézusnak: „Uram, mit akarsz, hogy cselekedjem?” A kalocsa-kecskeméti érsek úr ezért nagyon ajánlja, hogy a Biblia éve alkalmából a hétköznapi szentmiséken kétperces bibliamagyarozást tartunk.

Legyen egy vasárnap, amikor a hívek elhozzák a templomba Bibliájukat, és ott a miséző pap megáldja azt. Ezzel az otthoni Biblia kiemelkedik a többi könyv közül, és megszenteltnek tekintik.

## 2. 2. Bibliaórák

Ne stúdiumokat tartsunk az összejövetelen, hanem „Ige-táplálkozás”-t. Engedjük, hogy az Ige lelkünk legmélyére hasson. A *Jeromos-füzetek* számtalan módszert, ötletet adnak a közösség vezetőinek ezekre az alkalmakra. Jómagam a Magyarországi Németek Általános Művelődési Központjának gimnazistái számára tartom a bibliaórát minden második hétfőn este, felváltva a református vezetővel.

Amikor az összejövetelen felteszem a kérdést: Neked mit üzen az Isten a felolvasott Ige által? Ekkor a megszólított nemcsak az üzenetet mondja el, hanem megnyílik a szíve, és a befogadás mellett előkerülnek a személyes problémák is. A bibliaórát úgy élem meg, mint Isten Igéjének szívnyitogató képességét.

## 3. BIBLIA A SZENTSÉGEK KISZOLGÁLTATÁSÁNÁL

### 3. 1. Kereszttség

A keresztelésnél a papoknak feltétlenül el kell olvasniuk a Bibliából, hogy Jézus mi módon viszonyult a gyermekekhez. Ő a saját életpéldájával a nevelés három alappilléreire hívja fel a figyelmet, amely a gyermeknevelés három *sine qua non*ja.

Az alapige: „Kisgyerekeket hoztak hozzá, hogy érintse meg őket. De a tanítványok elutasították őket. Amikor Jézus észrevette, helytelenítette. »Hagyjátok – mondta –, hadd jöjjenek hozzám a kicsinyek, ne akadályozzátok őket, hisz ilyeneké az Isten országa. Bizony mondom nektek, aki nem úgy fogadja az Isten országát, mint egy gyermek, nem jut be oda.« Azután megölelte, és kezét rájuk téve megáldotta őket.” (Mk 10, 13–16)

Az első tanúság, hogy Jézus fáradt, mégis azt mondja: „Engedjétek hozzám a gyermekeket!” A szülő, nevelő bármilyen fáradt vagy elfoglalt legyen is, ha a gyermek közelik hozzá, nem utasíthatja el.

A második tanúság, hogy Jézus ölébe vette a gyermekeket. Akit ölünkbe veszünk, azt szeretjük. A gyermek csak a szeretet légkörében tud testileg, lelkileg egészségesen fejlődni.

Jézus harmadik tanúsága, hogy „megáldotta őket”: a szülő feladata, hogy gyermeke sorsát Isten gondviselő szeretetébe ajánlja.

### 3. 2. Bérmlálás

A bérmlálás esetében a megtérést és a bátor hitvallást kell kiemelni. Erre kiváló példa, hogy Saulból hogyan lett Pál (ApCsel 9), illetve Pál határozott igenhirdetése (ApCsel 9,25). Az etióp udvarnok megtérésénél érzékeltetni kell a Biblia jelentőségét (ApCsel 8,26–40).

Fontos, hogy a bérmlálkozók megtanulják, hogy a különböző élethelyzetekben miképpen használhatják a Bibliát. Ennek az olvasása többet ér, mint a segélykérő telefon, hiszen a Szentírás által Isten üzenetét halljuk. Erre, vagyis a hallás képességére kell megtanítani a fiatalokat. A középiskolások és a felnőttek bérmlálkozására való felkészítés során a befogadó szertartásban a celebráns felteszi a kérdést: „Te a Szentírás melyik igéjét választottad útmutatóul magadnak? Miért ezt választottad?” Természetesen erre az ak-

tusra fel kell készíteni a növendékeket. Éppen ezért mi első lépésként Bibliát ajándékozunk minden jelöltnek.

### 3. 3. Oltáriszentség

Az Oltáriszentség vétele akkor lesz számunkra lelki táplálék, ha befogadjuk Jézust az életünkbe. A Bibliában található eukarisztikus beszéd (Jn 6,22–71) elolvasása és magyarázata nélkül csupán automatikus cselekedet lesz a szentáldozás.

Jelenleg igen súlyos pasztorációs probléma, hogy a templomba ritkán járó emberek, amikor látják, hogy a hívek áldozni mennek, úgy gondolják, hogy ez így illik, ezért ők is felsorakoznak. Ennek ellensúlyozására tudatosítani kell az következő bibliai üzenetet: „Ezért aki méltatlanul eszi a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, az Úr teste és vére ellen vét.” (1Kor 11,27)

### 3. 4. A bűnbánat szentsége

E szentség használatánál két probléma merül fel. Az egyik, hogy az embereknek nincs bűntudatuk, sőt a bűn fogalmáról téves elképzelésük van: „Ami nekem jó, az nem lehet bűnös.” Ezért nem bűn a házasságtörés, a házasságon kívüli együttélés, nem értik, miért bűnös dolog a homoszexuálisok együttélése vagy a munkahelyi lopás. A másik probléma éppen ellenkező jellegű. A megélt szeretetlenséget, gyűlölködést megbocsáthatatlannak tartják. Úgy vélik, hogy még Isten sem tudja levenni róluk az önvádat.

A gyónatószékekben jelen kell lennie az Isten Igéjének, vagyis a Szentírásnak. A gyónónak éreznie kell, hogy nem a pap személyes, egyéni véleménye az, amit mond, hanem Isten üzenete számára. Szavainak isteni tekintélyt kell adnia, és a bűnös emberhez úgy kell közelítenie, mint ahogy Jézus tette. Sokat kell elmélkednie a jézusi magatartásról, a bűnös emberekkel, például a házasságtörő asszonnyal vagy a Zakeussal való kapcsolatáról.

A gyónónak meg kell éreznie, hogy a számára sokszor nem kedvező papi szavakat a szeretet vezérli. Penitenciául bibliaolvasás adható.

### 3. 5. A betegek kenete

A betegek az egyház kincsei. Amikor tehernek érzik önmagukat, de látják, hogy a családban is tehernek számítanak, akkor nemcsak a testi szenvedés gyötri őket, hanem lelkileg is összetörnek. Ha ekkor adjuk a kezükbe Isten üzenetét, megjelölve azokat a sorokat, amelyeket elolvasásra ajánlunk, vagy felolvassuk azokat, akkor nyugalom tölti el őket.

Nemrég halt meg egy súlyos rákbetegségben szenvedő, de hívő tanártársam. Tudta, hogy napjai meg vannak számlálva. Amikor meglátogattam, nem a múlttól beszélgettünk, hanem a jövőről. Ezzel kapcsolatban a Biblia szavai látható módon megnyugtatták: „A mi hazánk a mennyben van. Onnan várjuk az Üdvözítőt is, az Úr Jézus Krisztust.” (Fil 3,20) „Ne nyugtalanodjék szívetek! [...] Atyám házában sok hely van, ha nem úgy volna, megmondtam volna, hiszen azért megyek, hogy helyet készítssek nektek.” (Jn 14,1–2) Együtt emlegettük e sorokat.

Amikor a betegek kenetét feladom, Szent Jakab levelét minden esetben érthetően felolvasom. Ha ezt kórházban teszem, többször olyan hangosan mondom, hogy más beteg is hallhassa. Ha valahol hittel, meggyőződéssel kell az Igét olvasni, akkor ott még inkább. A szenvedőknek látniuk kell az arckifejezésem, a hangsúlyom, hogy a Biblia minden szava az én hitemet is tükrözi.

### 3. 6. Az egyházi rend

A papi hivatás gyökere Krisztus szavában található. „Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket.” (Jn 14,16) „Barátaimnak mondalak titeket.” (Jn 15,15)

Az ember mindig szívesen van barátja társaságában, örömmel hallja hangját, és bizalommal van iránta. De a pap is szívesen hallja-e Jézus hangját? Jól érzi-e magát a közéletben? Egy lelkipásztor élete akkor szürkül el, amikor pasztorációs munkáját tehernek érzi, nem pedig istenszolgálatnak, illetve amikor barátját, Jézust nagyon távolinak véli, vagy már nem is gondol rá. Ekkor szakad rá a magány. Estéknént, ha csak tíz percre előveszi a Bibliát úgy, ahogy előveszi a telefonját, és beszélgetve olvassa Jézus szavait, vagy is azonnal reflektál az isteni üzenetre, akkor béke és öröm költözik szívébe.

Itt említeném meg Belon Gellért püspök urat, a bibliás embert, aki egyszer ezt mondta nekem: „Sokan azt gondolják, hogy kívülről tudom a Bibliát. Nem. Csak tudom, hogy hol kell kinyitnom.” Ezt pedig nem kényszerből tanulta meg, hanem mert saját lelki igénnyel nap mint nap találkozott az Isten üzenetével.

### 3. 7. A házasság

A házasulandóknak minden esetben fel szoktam tenni a kérdést, hogy találkoztak-e már Jézussal, milyen kapcsolatban vannak Vele, illetve van-e Bibliájuk. A jegyes oktatás lényege, hogy a házasságra készülők a Biblián keresztül találkozzanak Jézussal, aki garantálja nekik a boldogságot, ha megfogadják, hogy megtartják a házasság használati utasítását, amit a Bibliából olvashatnak ki, amely családi életük garancialevele lesz. Éppen ezért meg kell tanítani őket a Szentírás használatára, melynek vannak olyan szavai, amelyek megoldásokat javasolnak az élet problémáira.

Amikor a hívek az úgynevezett beszélgetésre jönnek, és bejelentik, hogy a plébánossal szeretnének beszélni, akkor sok esetben nem a pap egyéni véleményére kíváncsiak, hanem élethelyzetük, problémáik megoldását, sokszor csak megnyugvást várnak a találkozástól.

Míg ezeket a sorokat írom, szól a telefon. Fiatal házaspár jelentkezik, akik néhány hónappal ezelőtt esküdtek. Panaszolják, hogy saját életüket nem tudják irányítani, mert a szülők beleszólnak terveikbe és jövőjükbe. A szülők jót akarnak, mondják, de a fiataloknak más az elgondolásuk. Kérdezik, mi az én véleményem. A Bibliát veszem elő, és Mt 19. fejezetét idézem: „A férfi elhagyja atyját és anyját, feleségéhez csatlakozik és a kettő testben egy lesz.” Tehát a fiataloknak van igazuk, amikor nem a szülők tervei szerint akarják az életüket leélni, ugyanakkor a szülők iránti szeretet nem múlhat el, mert az jószágos, nem tapintatlan (1Kor 13).

#### 4. BIBLIA A HITOKTATÁSBAN

Szent Pál felhívja Timóteus figyelmét arra, hogy a Biblia alkalmas az ember egyéniségének formálására, élete jobbá tételére. „Gyermekkorod óta ismered a Szentírást: az képes arra, hogy a Krisztus Jézusba vetett hit által az üdvösségre oktasson téged. Minden Istentől sugalmazott Írás hasznos a tanításra, az intésre, a feddésre, az igaz életre való nevelésre, hogy Isten embere tökéletes és minden jócselekedetre kész legyen.” (2Tim 3,15–17)

Ez jelzi, hogy milyen hasznos lehet a Biblia a hitoktatásban. Am Szent Pál egy feltételhez szabja a Biblia eredményes alkalmazását a pedagógiában: a könyvek könyvét „Krisztus Jézusba vetett hittel” kell a kezünkbe venni.

A Püspöki Szinódus 1977. október 28-án kiadta a *Nuntium ad Populum Dei* című írást a katekézisről, amelyben ezt írja: „A katekézisnek „hiteles bevezetésnek kell lennie a *lectio diviná*ba, azaz a Szentírásnak az Egyházban lakó Lélek szerinti olvasásába.” (9. c)

Továbbá a Magyar Katolikus Direktórium világosan beszél, amikor kimondja, hogy „a Szentírás a katekézisnek nem eszköze, hanem forrása, amely Isten szavaként a benne rejlő teremtő isteni erő következtében közvetlenül hatással van a befogadó személyre: alakítja, formálja és újjáteremti őt”. (7. 1.)

A Biblia történetei, tanításai nem szemléltetési eszközök, mint ahogy némely hit-tankönyvben tapasztaljuk. A Szentírásban szereplő események nem csupán illusztrációk, mintha csak emberi történetek volnának, hanem azokban Isten szeretetét kell látnunk, miközben belsőleg formálják az embert. Úgy is mondhatnám, hogy a Szentírást a katekézis során az imádság légkörében kell megközelíteni. Ezt a *Dei Verbum* zsinati dokumentum fejt ki, amikor ezt írja: „Akkora erő, hatékonyság van az Isten ígében, hogy támasz és életerő az egyháznak, hiteleshűség az egyház gyermekeinek, táplálék a léleknek és el nem apadó forrása a lelki életnek.” (DV 21)

##### 4. 1. A Biblia mint a hitoktatók „kézikönyve” vagy „tankönyve”

A *Kateketika* című főiskolai jegyzet a hitoktató személyéről szólva külön felhívja a figyelmet arra, hogy számára „elsősorban szükséges, hogy komoly teológiai tudása legyen, ismerje jól a Szentírást”. Majd hozzátámasztja: „A hitoktatónak ismernie kell a biblikus kutatások eredményeit.” (*Kateketika*, 40.)

Ezek a megállapítások, illetve követelmények valóban fontosak, de a hittanárnak azért is kell ismernie a Bibliát, mert benne találja meg a legfőbb pedagógus, Jézus személyének a példáját. Jézus mint katekéta példaképpül szolgál a mai hitoktatóknak.

A jó katekéta ismeri növendékeinek lelki világát, akárcsak Jézus, aki a halászokhoz szólva egészen más hangnemben beszél, mint amikor az írástudók és farizeusok hallgatják. „Hasonlít a mennyek országa a tengerbe vetett háléhoz...” (Mt 13,31) A földműveseknek pedig ezt mondja: „Kiment a magvető vetni...” (Mt 13,4) A gőgös farizeusokhoz és írástudókhoz másként szól: „Jaj nektek, írástudók és farizeusok!” (Mt 23, 24–36) Az alázatos Nikodémussal, a törvénytudóval azonban, aki őszinte érdeklődéssel keresi fel őt, leül beszélgetni (Jn 3).

A katekétának úgy kell tanítania, hogy növendékei érezzék rajta az élő hitet, amint Jézus tanításán is érezhető volt az átélte igazság: „A nép álmélkodott tanításán, mert úgy tanított, mint akinek hatalma van, és nem úgy, mint az írástudók és farizeusok.” (Mt 7,28) A rossz katekéta elve: „Aliter in teoria, aliter in praxi.” Jézus ezekre mondja: „Tartsátok

meg mindazt, amit mondanak, de tetteikben ne kövessétek, mert mondják ugyan, de nem teszik.” (Mt 23,3)

A *Catechesi Tradendae* hangsúlyozza: „Ha a tanító Krisztust figyeljük, nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy tekintélye, vonzó és meggyőző ereje abból fakad, hogy szavai, példabeszédei, vitái elszakíthatatlanok az életétől és a személyétől.” (9.)

A tanulók a tanítás anyagában félreérthetetlenül benne érzik a nevelőjük őszinte véleményének kifejeződését is. Ezért figyelmeztet az Általános Hitoktatási Direktórium, hogy a hitoktatás hatékonysága nagyban függ a hitoktató személyes és az Egyház közösségi tanúságtételétől. Üresen kopognak a szavak, és nem lehet érdemleges nevelési eredményre számítani, ha a katekéta közömbös semlegességgel, „kötelezően előírt” jelleggel végzi oktatói-nevelői munkáját. Ezért a ma sokat hangoztatott semleges nevelés „fából vaskarika”.

Ebben rejlik a mostani átvett katolikus iskolák legnagyobb problémája is. Hogy a mai katolikus iskolai nevelés nem tud úgy hatni a gyermekekre, mint ahogy kellene, azért van, mert az Egyház az iskolával együtt a pedagógusokat is átvette. A pedagógusok nagy része ateista volt, és ma sem tudja megtagadni múltját, sőt titokban egyenesen vállalásellenes, de legalábbis vallásilag közömbös lett, és nem gyakorolja hitét. Hogy tudna keresztény nevelési hatást gyakorolni növendékeire egy ateista beállítottságú pedagógus? Bármilyen szépen beszél is Istenről és az Egyházról, mert most így illik, a mellézközrej kihallatszik. A helyes kateketikai magatartást Jézustól tanulhatjuk csak meg.

Nem véletlen, hogy Jézust Rabbinnak szólítják. Valóban, ő „vérbeli” tanító volt. Máté így vezeti be a hegyi beszédet: „A tömeg láttára Jézus fölment a hegyre. Ott leült, tanítványai pedig köréje gyűltek.” (Mt 5,1) Názáretben pedig a zsinagógában „olvasásra jelentkezett” (Lk 4,16), majd a felolvasás után „minden szem rászzegeződött” (Lk 4,21), vagyis várták a tanítást, a Szentírás magyarázatát, amit meg is tett.

Jézusból sugárzott az a meggyőződés, szavainak és a tetteinek összhangja. „...Én mindenkor azt teszem, ami neki (az Atyának) kedves.” (Jn 8,29)

Jézus a mondanivalója igazságát a saját anyagiakban szegény életével, a földi dolgokkal szembeni közömbös magatartásával igazolta, például akkor, amikor a vagyonszerzés veszélyességéről beszélt: „Boldogok a lélekben szegények, mert övék a mennyek országa.” (Mt 5,3)

Nem véletlen, hogy megkérdezik tőle: „Mester, hol lakol?” (Jn 1,38). Erre a válasza őszinte: „A rókának odúja van, az ég madarának fészke, de az Emberfiának nincs hová lehajtsa a fejét.” (Lk 9,58)

Tehát „a hitoktatónak csak akkor van esélye arra, hogy ténylegesen és a szükséges módon meg tudjon újulni a hitoktatásban, ha a tanító Krisztussal való szoros kapcsolatból meríti a fényt és az erőt” –írja a *Catechesi Tradendae*.

A pedagógus személyisége a nevelési folyamat meghatározó tényezője. A nevelő – minthogy a nevelési folyamat célatörő – vezető szerepet játszik a nevelésben. A nevelés valamennyi tényezője közül a céltudatosan nevelő ember a legfontosabb. A nevelő személyisége semmilyen módszerrel nem pótolható. Aligha túlzás tehát kimondani, hogy a pedagógus legfontosabb és legnagyobb hatású „nevelési eszköze” tulajdon személyisége, és az abból eredő pedagógiai hatásrendszer tudatos irányítása. Ezért nem pótolható sem videóval, sem CD-vel, vagy DVD-vel. Hogy Jézus küldetését helyesen tudja betölteni, „Krisztus Jézusba vetett hittel” (2Tim 3,15) kell tanulmányoznia Jézus személyiségét.

## 4. 2. A Biblia mint hittankönyv

A Bibliát úgy kell használni, hogy egyben megtanítsuk növendékeinket arra, hogy otthon, egyedül is képesek legyenek azt használni. Külön buzdítsuk őket arra, hogy egyházi ünnepeken, például karácsonykor a családban együtt olvassák, vagy növendékünk olvassa fel a Biblia megfelelő részét.

Gondot kell fordítani rá, hogy a bibliai szimbólumokat, jelképeket megmagyarázzuk.

Érvényesülniük kell a pedagógiai elveknek, mint milyen például az egyszerűség, a fokozatosság vagy a közérthetőség elve.

Figyelembe kell venni az életkori sajátosságokat. A Biblia már az óvodában is központi szerepet játszhat a gyermekek nevelésében. A következőket tapasztaltam a bajai Szent László Katolikus Óvodában tett hospitálásomkor: az óvónő a karácsony előtti adventi időszakban négy nyitható ablakot rajzolt. Elmondta, hogy minden héten egy-egy ablakot nyit ki. Amikor mind a négy nyitva lesz, akkor itt a karácsony. Az első ablak kinyitása előtt felolvasta a Bibliából Zakariás találkozását az angyallal, aki megnémította, mert nem hitt abban, hogy gyermeke születhet. A gyermekek figyeltek a szövegre, mert az óvónő nagy átéléssel olvasta fel, és a gyermekek figyelmét teljesen lekötötte. Az ezt követő rövid visszakérdezésben hangsúlyt kapott, hogy hinni kell Isten üzenetének. Majd kinyitották az ablakot. Ezután eljátszották a történetet a dramatizálás szabályai szerint. Végül annak örömeiben, hogy Isten szeret, és mi hiszünk az Ő üzenetének, énekeltek és táncoltak.

Jézus a meglévő ismeretekre épít, és a példabeszédekből vonja le a következtetést, vagyis az ismerttől halad az ismeretlen felé: „Hallottátok a régieknek szóló parancsot... Én pedig azt mondom nektek...” (Mt 5,33)

A katekéta a Bibliát olvasva Jézustól tanulja meg, hogy a konkrét példából hogyan lehet elvonatkoztatni: „Kiment a magvető vetni...” (Mt 13) Ügyesen felkelti a hallgatók érdeklődését a konkolyról és a búzáról szóló példabeszéddel. Odamentek hozzá tanítványai és kérték: Magyarázd meg nekünk a szántóföldről és a konkolyról szóló példabeszédet.” (Mt 13,36)

Végezetül pedig kerülni kell a szentírási történetek pusztán erkölcsi célzatú magyarázatát, vagy azok fegyvelmezési eszközként történő alkalmazását. (MKD 7.3.3.2.)

## Inkultúráció és ökumené

### 1. AZ INKULTURÁCIÓS PARADIGMA TÖRTÉNETE

Minél inkább globalizálódik a világ, annál inkább egyértelművé válik, hogy Földünkön megannyi kultúrának kell nem csak egymás mellett, de együtt is élnie. Ugyanakkor az is tény, hogy a régi nagy egységek, mint pl. a keresztény Európa vagy az Óvilág, apránként szétmorzsolódnak, összetartójuk immár nem a szellem vagy a lelkeség egy-egy jelentős ideálja, hanem a praktikum, a közgazdaságtani szükséglet, az anyagi javak mind teljesebb fel- és kihasználása, cseréje, kereskedelme, áramlása. Az Egyház különös erővel szembesül mindezzel, hisz az elmúlt ezer évben nem csak kulturális, de önnön belső egységét is elvesztette.<sup>1</sup> A modern korig a keresztény egy – bár két tüdős, mégis – egységes kultúrvilághoz kötődött. Mit kezdjen azonban a mai pluralizmussal? Hogyan határozza meg identitását?<sup>2</sup>

Világos, hogy új önértelmezésre, új paradigmára van szükség. A kérdés már csak az, hogy miként is történjék a váltás? Beszélhetünk szükségszerű pluralitásról, dialógusról és sok más egyébről, de akkor is fennáll a kérdés: mi mindennek a végső célja? Merre igyekszünk? Az Egyház ebben a helyzetben az inkultúrációs paradigmával próbál megválaszolni az igencsak égető kérdésekre.

<sup>1</sup> Ezen változások történelmi gyökere a XVI. századig visszakövethető, ám valódi mértékük és mélységük csak a XIX–XX. században vált megragadhatóvá.

<sup>2</sup> „Inkulturation beschreibt das wechselseitige Verhältnis von der christlichen Botschaft bzw. Evangelium und der Vielfalt der Kulturen.” – COLLET, G., *Inkulturation. I. Begriff und Problemstellung*, in LThK<sup>3</sup> 5, 504k, 504.



2. AZ INKULTURÁCIÓ FOGALMA<sup>3</sup>

Tisztán terminológiai szinten megállapíthatjuk, hogy az inkultúráció a kultúrantropológiai *enkultúráció* szakkifejezésből ered<sup>4</sup>, amely azon folyamatot írja le, amely által az emberi egyed egy meghatározott társadalomba és kultúrába beletagozódik<sup>5</sup>; „amelynek során egy *individuum kultúráját (értékeket és viselkedési módokat) sajátít el, és ennek a kultúrájának része lesz*”.<sup>6</sup> Mindennek során központi szerepet játszik a nevelés<sup>7</sup>, amely az enkultúráció első, passzív fázisát vezeti. Miután azonban ez lezárul, az *individuum* felnő a társadalomban, lehetővé válik egy másik, aktív vagy performatív fázis, amelynek során immár a kultúra tagjaként fejleszti, változtatja is azt. Itt az ember már nem pusztán teremtménye, de teremtője is az adott kultúrájának.<sup>8</sup>

Az inkultúráció szakkifejezése először a 29. Löweni Missziológiai Hét tanácskozásain bukkant fel.<sup>9</sup> 1962-ben J. Masson SJ alkalmazta, aki szerint a misszió célja semmi egyéb, mint egy „*polimorf alakú inkultúrált katolicizmus*”.<sup>10</sup> Ez a kulturális sokféleség Masson szerint az Egyház katolicitásának magától értetődő posztulátuma, amelyet az „*igazságok naturalizációja*”<sup>11</sup> és a „*nézőpontváltás*”<sup>12</sup> révén valósíthatunk meg. Az egész folyamatot az interkulturális párbeszéd szabályai szerint kell elfolytatni.<sup>13</sup> A francia jezsuita

<sup>3</sup> Az inkultúrációról számos mű jelent meg, az alábbiakban csak pár fontosabbat sorolunk fel: KRAFT, C., *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural perspective*, Orbis, Maryknoll 1979; SCHREITER, R. J., *Constructing Local Theologies*, Orbis, Maryknoll 1985; LUZBETAK, L. J., *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*, Orbis, Maryknoll 1998; SHORTER, A., *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis, Maryknoll 1988. Bibliográfiai áttekintést ad: OTT, M., *African Theology in Images* (Kachere Monograph Nr. 12), CLAIM, Blantyre (Malawi) 2000; 37–44; vö. AMALADOSS, M., *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle chiese*, EMI, Bologna 2000; DHAVAMONY, M., *Inculturazione*, Paoline, Cinisello Balsamo 2000; *Inculturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle* (Hrsg. von Frei, F.), Academic Press Fribourg, Freiburg (CH) 2000; GIGLIONI, P., *Inculturazione*, Libreria Editrice Vaticana Città del Vaticano 1999; PEELMAN, A., *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993.

<sup>4</sup> Az enkultúráció fogalmát az észak-amerikai funkcionalista isola teremtette meg. M. J. Herskovits a következőképpen definiálta: „*This is in essence a process of conscious conditioning, exercised within the limits sanctioned by a given body of customs.*” – HERSKOVITS, M. J., *Man and His Works*, New York 1952, 39.

<sup>5</sup> Vö. AZAVEDO, M. C. de, *Inculturation and the Challenges of Modernity*, Rome 1982, 7.

<sup>6</sup> COLLET, G., *Inculturation. I. Begriff und Problemstellung*, in LThK<sup>3</sup> 5, 504k, 504.

<sup>7</sup> Vö. SANTOS HERNANDEZ, A., *Teología sistemática de la misión. Progresiva evolución del concepto de misión*, Estella (Navarra) 1991, 408; A. A. Roest Crolius szerint az enkultúráció „... *the learning experience by which an individual is initiated and grows into his culture.*” – ROEST CROLIUS, A. A., *What is so new about Inculturation? A concept and its implications*, in *Gregorianum* 59 (1978), 721–737, 725.

<sup>8</sup> Ld. DHAVAMONY, M., *Christian Theology of Inculturation*, PUG, Roma 1997, 27.

<sup>9</sup> P. Charles már 1953-ban beszélt az inkultúrációról, azonban ez nála még ugyanazt jelentette, mint a kultúrantropológiai irodalomban az enkultúráció: „*L'inculturation ne concerne pas seulement quelques détails du comportement; elle prend toute la vie de l'individu, la fusionne avec celle du groupe auquel il appartient et détermine parfois des réactions psycho-physiologiques qui paraissent instinctives.*” – CHARLES, P., *Missiologie et Acculturation*, in NRTh 75 (1953), 15–32. A folyamatot, hogy miként jutott el a katolikus teológiai az inkultúráció fogalmának használatára, leírja: *La mutation des modèles missionnaires au XXe siècle. Expériences d'inculturation chrétienne. Cours de missiologie historique* (ed. Gadille, J.), Faculté catholique de Lyon, Lyon 1983.

<sup>10</sup> MASSON, J., *L'Église ouverte sur le monde*, in NRTh 84 (1962), 1032–1043, 1038.

<sup>11</sup> Uo. 1038.

<sup>12</sup> Uo. 1039.

<sup>13</sup> Vö. „*Point seulement, avec quelque orgueil, offrir aux autres nos richesses, même nos richesses d'Église; mais, avec quelque humilité, désirer, accueillir les leurs, l'esprit et le cœur ouverts. Forme culturelle, forme psychologique d'une Église ouverte au monde.*” – Uo. 1040.

szerint a folyamatnak a következők a lépcsőfokai: tudatosítás – elfogadás – átalakítás – az ember üdvösségéért.<sup>14</sup>

A hit megtestesüléseként értelmezett inkulturáció fogalma ezután diadalmenetben vonult be a teológiai nyelvezetbe<sup>15</sup>: az 1974-es harmadik rendes püspöki szinódus elkezdte kritikával illetni az adaptáció fogalmát<sup>16</sup>, s már ugyanebben az évben a jezsuiták általános rendi gyűlése önálló dekrétumot szentel az új modellnek, az inkulturációnak.<sup>17</sup> Ezután nem csoda, hogy 1977-ben a negyedik rendes püspöki szinódus már alkalmazza ezt az új kifejezést. 1978-ban a közvélemény is megismerkedhetett vele, hiszen a jezsuiták *La Civiltà Cattolica* című folyóirata két terjedelmes editoriót szentelt a témának.<sup>18</sup> Még ebben az évben – május 4-én – P. Pedro Arrupe jezsuita generális kifejti az inkulturáció témáját egy a Jézus Társaságához intézett levelében.<sup>19</sup> Másfél évvel később, 1979. október 16-án (megválasztása első évfordulóján) II. János Pál pápa kiadja a *Catechesi tradendae* k. dokumentumot, amelyben ekkor először tűnik fel az inkulturáció fogalma legmagasabb szintű tanítóhivatali megnyilatkozásban.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Ld. uo. 1042–1043.

<sup>15</sup> Bár *expressis verbis* nem találjuk meg ezt a fogalmat VI. Pálnál, ám a témakör és gondolat gyakran felmerül. Az ő tanítóhivatali megnyilatkozásai által megkezdett utat bejárva jutunk el az inkulturáció fogalmáig. Erről ld. MANATHODATH, J., *The Inculturation of the Local Churches according to the Teaching of Pope Paul VI*, PUG, Roma 1984, 76–77. Ez a folyamat érinti a teljes keresztény egzisztenciát, kezdve a teológiától egészen a liturgiáig és a katekéziséig (uo. 80–81). Ezt a témát nem lehet elválasztani a vallásközi párbeszédetől (uo. 83–83). Minderről ld. FRANÇA MIRANDA, M. de, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico* (gdt Nr. 292), Queriniana, Brescia 2002, 28–35.

<sup>16</sup> Vö. PIOMBINO, A., *La Chiesa di fronte all'inculturazione. Un tema sinodale del 1974*, PUG, Roma 1982.

<sup>17</sup> 32. GENERALKONGREGATION DER GESELLSCHAFT JESU, *Dekret 5. Inkulturation des christlichen Glaubens und Lebens*, in *Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*, Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenzen, München 1997, 246–247.

<sup>18</sup> Ld. Editoriale. *Il problema dell'inculturazione oggi*, in *La Civiltà Cattolica* 129 (IV/1978), quad. 3082, 313–322; Editoriale. *Condizioni e limiti dell'inculturazione*, in *La Civiltà Cattolica* 129 (IV/1978), quad. 3083, 417–427.

<sup>19</sup> „Inkulturation ist die Inkarnation des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem bestimmten kulturellen Umfeld, und zwar dergestalt, dass sich die christliche Lebensweise nicht bloß in kulturspezifischen Ausdrucksformen äußert, sondern zu einem Bestandteil dieser Kultur wird, der sie beseelt, ihr Richtung und Einheit gibt, sie verwandelt und neu schafft und so zu einer «neuen Schöpfung» werden lässt.” – ARRUPE, P., *Brief an die ganze Gesellschaft zum Thema Inkulturation*, in *AR* 17 (1978), 230; idézi: *Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*, 423. Világos, hogy itt az adaptáció felszínisége elleni erős kritikáról van szó.

<sup>20</sup> II. JÁNOS PÁL, *Catechesi tradendae*, apostoli buzdítás napjaink katekézisééről, 1979. X. 16., in *EV* VI (1977–1979), 1764–1939; nr. 53: „Az *Evangelium* beleszövődése a kultúrákba”. Figyelemre méltó, hogy a pápa – követve korábbi beszédeinek terminológiáját – az *akkulturációt* és az *inkulturációt* szinonimaként alkalmazza. A teológiai irodalomban két fő irányvonal figyelhető meg, amelyek az inkulturációt két eltérő fogalomból vezetik le, s így eltérő hangsúllyal alkalmazzák ezt a kifejezést: **1)** az *enkulturáció* (az *individuum* behelyezkedése a kultúrába) felől; ld. ROEST CROLIUS, A. A., *What is so new about inculturation? A concept and its implications*, 725; SANTOS HERNANDEZ, A., *Teología sistemática de la misión*, 408k; **2)** az *akkulturáció* (kultúrkontaktus) felől; ld. AMALADOSS, M. M., *Inculturation and Tasks of Mission*, in *EAPR* 2/1980, 117–130, 117–119; CROWE, D., *Consultation on Inculturation*, in *EAPR* 2/1981, 142–145, 148skk, GROOME, T. H., *Inkulturation. V. Praktisch-theologisch*, in *LThK*<sup>3</sup> 5, 509k, 509.

## 3. II. JÁNOS PÁL TANÍTÓHIVATALA

A fenti rövid felsorolással már a nyolcvanas évek elejéig, II. János Pál pontifikátusának egy igen termékeny szakaszáig értünk el.<sup>21</sup> Ez az az időszak, amelyben az inkulturáció fogalmát egyfelől a Tanítóhivatal, másfelől a teológiai irodalom beveszi szóhasználatába, elmélyíti és kidolgozza.<sup>22</sup> A pápa tanításának, gondolkodásának központi elemeit számos dokumentuma, beszédes és homíliája mutatja fel, amelyeket 1979-től kezdődően publikált.<sup>23</sup> Itt nincs hely és idő ezek részletes ismertetésére, ezért alant a fontosabb elemeket foglaljuk össze szisztematikus, és nem kronológiai szempontból.

Az inkulturáció általános elméletét – ahogyan Krisztus megtestesülve magára vette emberségünket, úgy ölti magára minden kultúra testét a kultúra-feletti hit az inkulturáció során – itt most nem elemezzük. Azonban kiemeljük a pápa szemléletmódjának néhány sajátos és érdekes szempontját<sup>24</sup>:

- A pápa tanítása az inkulturációról filozófiai és teológiai gondolkodásán alapul, amely a II. Vatikáni Zsinat örökségét pontosítja, mélyíti el és dolgozza ki egyre részletesebben. Mégis felfigyelhetünk II. János Pál gondolkodásában egyfajta etnocentrizmusra, lévén hogy a kulturális dimenzió nála igen sokszor összeforr az etnikaival, amelyet nem egyszer erőteljesen hangsúlyoz. R. J. Schreiter szerint ez a pápa lengyel származásának következménye.<sup>25</sup>
- A pápa hangsúlyozza a kultúrák variabilitását, amelynek folyamánya egyfajta evolúciós kultúraszemlélet. Az emberi kultúra folyton változik – s ezen változási folyamatba illeszkedik be az inkulturáció is, amely a fejlődés, felfelé emelkedés záloga. Itt a misszió úgy tűnik fel, mint a kultúra, az emberi világ megtérésének (egyfajta lelki felfelé lendülésének, fejlődésének) munkálása, amely a Szentlélek erőterében lehetséges. „*Eleendő emlékeznünk Szent Pálra és beszédére az athéni Areopaguson. A missziós lelkületű ember mindig nagy tisztelettel van az iránt, ami «az emberben» van: megbecsüli mindazt, amit az emberek szívük mélyén és a legsúlyosabb kérdések kutatásában megtaláltak; és tiszteli mindazt, amit az emberekben a Szentlélek művel, aki »ott fű, ahol akar«.* A missziós tevékenység soha nem rombol, hanem a már létező értékeket elfogadja és újakat épít belőle, ámbar a gyakorlatban ezt az eszmét nem mindig valósították meg. A lélek megtérése pedig, melynek a misszionálásból következnie kell, a kegyelem eredménye, mert – mint jól tudjuk – a megtérésben az embernek újra teljesen meg kell találnia önmagát.”<sup>26</sup> Ez az álláspont – első olvasásra szemünkbe tűnő

<sup>21</sup> Ld. FRANÇA MIRANDA, M. de, *Inculturazione della fede*, 36–42; GEORGE, F. E., *Inculturation and Communion. An essay on the Theology of Local Church according to the Teaching of Pope John Paul II*, PUU, Rome 1987.

<sup>22</sup> A Tanítóhivatal hangjáról ld. OTT, M., *African Theology in Images*, 44–49; az inkulturáció egy deskriptív definícióját ld. A KULTÚRA PÁPAI TANÁCSA, *Per una pastorale della cultura*, 1999. 05. 23., Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, nr. 4. A teológiai nyelvezet recepcióját mutatja számos lexikon szócikke. Ld. KRÁNITZ M. – SZOPKÓ M., *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, SZIT, Budapest 2003, s benne az alábbiakat: *Evangelizáció* (56), *Inkulturáció* (79–80), *Kultúra* (102), *Kultusz* (102k) stb.

<sup>23</sup> II. János Pál inkulturációs teológiájáról ld. FRANÇA MIRANDA, M. de, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, 36–43; GALLAGHER, M. P., *Fede e cultura*, 66–80.

<sup>24</sup> Ld. SCHREITER, *Faith and Cultures: Challenges to a World Church*, in *ThSt* 50 (1989), 744–760, 752k; a cikk gondolatainak alapja: SHORTER, A., *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis, Maryknoll (NY) 1988, 222–238.

<sup>25</sup> Az etnikai kérdés és az inkulturáció viszonyát alaposan kielemezi: *Effective Inculturation and Ethnic Identity* (szerk. Aymes, M. de la Cruz – Buckley, F. J.), Centre Cultures and Religions – Pontifical Gregorian University, Roma 1987.

<sup>26</sup> RH 12.

nyitottsága és az emberi iránt való figyelmessége mellett – egyszersmind determinálja azt a szerepet, amelyet az egyház ezen folyamatban betölt: az emberek megváltoztathatják saját kultúrájukat, azonban ezen változásnak az egyház, a Szentlélek megbízható és hiteles szentségi működésének hordozója kell, hogy irányt szabjon, különben az emberi törekvés önmagában kudarca van ítéelve.

- Teológiai szempontból nézve mindenképpen ki kell emelnünk, hogy a hit és a kultúrák viszonyának értelmezési horizontja a GS (57–58) által megrajzolt keret, folytatva annak VI. Pál által megkezdett pontosítását. Ez tetten érhető egyfelől a kifejezőmódokban (*megtisztítás, felemelés* stb.), másfelől pedig a teológiai alapkoncepcióban: Krisztus életének misztériumai állnak a középpontban<sup>27</sup>, másfelől ezen misztériumok közül kifejezetten (és olykor kizárólagosan) az inkarnációra tolódik el a hangsúly, amely így a hit–kultúra–viszony *par excellence* teológiai értelmezési kulcsává lesz.<sup>28</sup> Szükség van azonban emellett arra is, hogy Krisztus életének misztériumait a Szentlélek működésének, hatékony jelenlétének fényében szemléljük. II. János Pálnál megtaláljuk az erre vonatkozó kezdeményezéseket, ám azok sokkal inkább csak bűvópataként kísérik a nagy krisztológiai témákat: feltűnik a Szentlélek kivételes szerepe a megtestesülésben, nyilvános élete messiási küldetésében<sup>29</sup>, a húsvéti eseményekben<sup>30</sup>, pünkösdben<sup>31</sup> s az Egyház pünkösöd utáni létében<sup>32</sup>. Végző soron ez a rejtett pneumatológiai jelenlét a keresztény ember s az emberi kultúra Krisztussal való egyesülésének foglalatává válik: „*Ha szabad és hasznos végiggondolni Krisztus misztériumának különböző szempontjait, sohasem szabad figyelmen kívül hagyni az Ő egységét. Miközben arra törekszünk, hogy felfedezzük és értelmezzük Istennek minden ajándékát, amelyet a népeknek adott – különösen a szellemeket –, ezeket nem szakíthatjuk el Jézus Krisztustól, aki az isteni üdvösségterv középpontjában áll. Ha »Isten Fia a megtestesülésben minden emberrel eggyé lett«, akkor »vallanunk kell, hogy a Szentlélek minden lehetőséget felkínál – Isten elgondolásának megfelelően –, hogy a húsvéti misztériumba kapcsolódjunk«. Isten szándéka »mindent újra egyesíteni Krisztusban, ami az égen és a földön van.«.*”<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Ld. ennek a szempontnak fontosságát a GS kultúrafejezetének keletkezéstörténetében!

<sup>28</sup> Épp ez a teológiai analógia vethet fel komoly kérdéseket, hisz míg Krisztus preegzisztens módon, teljességben létezett megtestesülése előtt, addig egy meg nem testesült, vegytiszta kereszténység soha nem volt, soha nem is lesz. A keresztény hit kultúrára (inkulturációra) utalt, hogy létezhesen, Krisztus azonban tökéletesen létezik megtestesülés nélkül. A hit–kultúra–viszony tehát a dolog természetéből fakadó és megkerülhetetlen szükség-szerűség, az örök Ige megtestesülése azonban üdvrendi történés, isteni kegyelem. Többen felhívják a figyelmet az analógia egyéb problémás pontjaira, ld. SHORTER, A., *Toward a Theology of Inculturation*, 80–82; vö. még AMAFILI, L., *Inculturation*, 182skk.

<sup>29</sup> Vö. RM 13.

<sup>30</sup> Vö. RM 10; hivatkozással GS 21-re.

<sup>31</sup> Ld. EE 5, sajátos hivatkozással pünkösöd és az eucharisztikus Egyház viszonyára.

<sup>32</sup> Pl. IM 3: „Jézus föltárja Istennek, az »virgalmos és könyörületes« Atya (Jak 5,11) arcát, és a Szentlélek elküldésével kinyilatkoztatja a szeretet szentháromságos misztériumát. A Szentlélek Krisztus Lelke, aki az Egyházban és a történelemben működik: szüntelenül Órá kell hallgatnunk, hogy fölismerhessük az új idők jeleit, és mindig ébren tudjuk tartani a hívők szívében a megdicsőült Úr visszatérésére való várakozást.”

<sup>33</sup> RM 6.

II. János Pál szemléletének más pontjai azonban bizonyos kritikus vonásokat mutatnak fel. Hogyha kijelentéseit tisztán teoretikus síkon elemezzük, néhány súlyos kérdésbe ütközünk<sup>34</sup>:

- Az egyház–evangélium kapcsolat nem kerül pontosan meghatározásra. Különösen az jelent veszélyt, hogy az „egyházat” könnyen az európai kultúra által meghatározott egyházzal azonosítjuk – e kettő világos megkülönböztetése nem mindig kap elegendő hangsúlyt.
- A leegyszerűsített megközelítés – az egyház mint bíró és vezető, a kultúra mint befogadó – világosan felmutat egy problémát: egyrészt állítjuk a kultúra autonómiáját, másrészt leértékeljük azt az öt korlátozó Egyház önállítása révén.
- A pápa gyakran szólt a saját kultúra megőrzésének témájáról, ugyanakkor azt is hangsúlyozta, hogy annak rossz elemeitől meg kell szabadulni. Így egyfajta hiány áll fenn, hiszen nem kerülnek meghatározásra a jó–rossz megítélésének kulturális szempontjai, ahogyan az sem kerül elemzésre, hogy milyen határok között gyakorolható egy ilyen alapállás.<sup>35</sup>
- Az inkultúráció cselekvő alanya – a helyi vagy az egyetemes – egyházi hierarchia.<sup>36</sup> Lehetséges így valódi inkultúrációról beszélni? A kultúrát valóban szükségszerű ebben a folyamatban egyfajta passzív szerepre kárhoztatni?

Mint látjuk tehát, II. János Pál szemlélete az inkultúrációs modellt gazdagította, aprólékosabban kidolgozta. Ugyanakkor megközelítési módjában még sok kérdés nyitott, sok kritikus pont megválaszolatlan. Emellett a pneumatológiai hangsúly és megközelítés, bár jelen van, jelenléte mégis igen rejtett. Olykor kifejezetten a Szentlélek formális említésére szorítkozik.<sup>37</sup> Ez nem is tekinthető csodának, hisz ő az első pápa, aki a tanítóhivatali szokincsbé felvette ezt a neologizmust. Természetesen elgondolkodtató, hogy az inkarnációs megközelítés – „...megtestesült a *Szentlélek* erejéből...” – nem egészül ki az elmélyült és részletes pneumatológiai vizsgálódással. Különösen is fontos lenne ez a hitnek a kultúrákhoz való viszonya kapcsán. Ugyanakkor a pneumatológia hangsúly erősítené az inkultúrációs modell nyitottságát ökumenikus szinten, hiszen legfőképp a keresztény kelet egyházai – nem egyszer okkal és joggal – szemünkre vetik, hogy a Szentlélek szerepe elsikkad a latin teológiában. Mindez természetesen azzal is összefüggésben lehet, hogy az olykor túlkapasokkal élő krisztocentrikus hangsúly a hierarchia és a pápa alá rendelt egyház szemléletében nehezen elfogadhatóvá válik a nem katolikus egyházak és egyházi közösségek számára.

<sup>34</sup> Ld. AMAFILI, L., *Inculturation*, 176k. További kritikái megjegyzéseket találhatunk még: OTT, M., *African Theology in Images*, 49–51.

<sup>35</sup> Ezzel megint a tekintély problematikáját érintjük: ki döntheti el, mi jó vagy mi rossz egy kultúrában? Amennyiben az egyház abszolút döntőbírónak számít, akkor ezáltal nem tagadjuk meg a kultúra autonómiáját?

<sup>36</sup> M. M. Amaladoss ezzel szemben úgy véli, hogy az inkultúráció alanya a helyi egyház közössége illetve a bázisközösség, amely a folyamat során Keresztelő Jánoshoz hasonlít. Az egyházi hierarchia vezetőinek az a feladata, hogy az inkultúráció számára megteremtsék a szabadság és a bizalom légkörét; ld. AMALADOSS, M. M., *Inculturation and Tasks of Mission*, 119k.124k.

<sup>37</sup> Pl. a szokásos szentháromságos formulákban.

#### 4. AZ INKULTURÁCIÓS PARADIGMA SZEMPONTJAI

##### 4. 1. Az inkultúráció modelljei

Az inkultúráció témájával foglalkozó irodalom az elmúlt két évtizedben nyomon követhetetlen méretűvé dagadt, szinte lehetetlenné téve a megjelent szempontok áttekintését.<sup>38</sup> A Nemzetközi Teológiai Bizottság önálló dokumentumban foglalkozott a kérdéssel, anélkül azonban, hogy a nyitott és olykor igen kritikus kérdéseket megválaszolta volna.<sup>39</sup> A jobb áttekinthetőség végett tehát szeretnénk az inkultúráció S. Bevans által megkülönböztetett hat modelljét felvázolni.<sup>40</sup> Ezen hat modell előnye az, hogy olyan kategória-rendszert nyújtanak, amelyet a legtöbb teológus elfogad.<sup>41</sup>

1. *Antropológiai modell:* Ennek kiindulópontja az emberi kultúra alapvető jósága és identitása. Ebből kiindulva kell a keresztény hitet minden emberi kultúrában artikulálnunk. Ezen modell esetében az evangéliumi üzenet integritása könnyen veszélybe kerül a kultúroptimizmus okán.<sup>42</sup> Erre jó példát szolgáltat a kultúrprotestantizmus esete.
2. *Fordítási modell:* Az evangéliumi üzenet a kultúrák fölött áll, s az inkultúráció révén kerül behelyezésre az egyes kultúrákban. A fordítás során azonban fennáll a félreértések veszélye, amelyre válaszul nem egyszer leértékelik a célkultúrát, mivel végső soron még az evangéliumi üzenet is kultúrafüggő, hisz egy adott nyelven íródott.<sup>43</sup> Ennek a vitának elgondolkodtató hozadék a vatikáni rendelkezés a Szentírás szó szerinti fordításáról még azokban az esetekben is, ha ez értelmezési nehézséget okoz az adott helyi nyelvben.
3. *Gyakorlati (felszabadítási) modell:* Ezen megközelítés alapja az a meggyőződés, hogy Isten az emberi történelem és társadalom változásaiban jelenvaló, sőt cselekvő alany. Ezért az adott kultúrában megvalósuló ortopraxis az ortodoxia elé kerül. Nem csak ez jelent azonban problémát. Ebben a modellben igen nehéz megtalálni a helyes egyensúlyt a kulturális szintek teljességével. A szociális változtatás vágya olykor magának a kultúrának az identitását sem veszi figyelembe.<sup>44</sup> Ennek káros következményeit láthatjuk nem egy kisiklott latin-amerikai eset kapcsán.

<sup>38</sup> Ez a túlzó publikációs mérték terminológiai pluralizmushoz vezetett (transzkultúráció, interkultúráció, partikularizáció stb.); ld. CASTRO QUIROGA, L. A., *Fino a quando siamo invitati. Il processo di inculturazione e le giovani chiese* (Perché la gioia sia piena Nr. 6), EMI, Bologna 1996, 7–17.

<sup>39</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, in *La Civiltà Cattolica*, 140 (I/1989), quad. 3326, 158–177. Ez a dokumentum alig jelenik meg a későbbi teológiai irodalomban, recepciója csekélynek tekinthető.

<sup>40</sup> LD. BEVANS, S., *Models of Contextual Theology*, in *Missiology* 13 (1985), 195–211 (= *Modelle kontextueller Theologie*, in *TGA* 28 /1985/, 135–147).

<sup>41</sup> Ld. pl. MÜLLER, K., *Inkulturation*, in *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe* (Hrsg. von Müller, K. – Sundermeier, T.), Reimer, Berlin 1987, 176–180, 179; SCHREITER, R. J., *Faith and Cultures: Challenges to a World Church*, 756–758.

<sup>42</sup> Pl. L. Mercado.

<sup>43</sup> Pl. Ch. Karft és a vatikáni megfontolások.

<sup>44</sup> Pl. a legkülönbözőbb inkultúrációk és inkultúrált teológiák.

4. *Szintetikus modell*: Ebben a modellben az előző hármat kísérlük meg szintézisbe foglalni. Alapfelismerése az, hogy az egyes kultúrák egymással is kapcsolatban állnak, s hatnak egymásra. Mindegyikükben jelen van Isten, ezért mindegyikkel párbeszédet kell folytatnunk. Ezáltal az inkultúráció multidirekcionális karaktert ölt.<sup>45</sup> Mindazonáltal felmerül a kérdés, hogy létezhet-e az inkultúrációnak egyetlen egy legjobb modellje, amely minden kulturális szint és minden kultúra kapcsán a leginkább követendő, s amely minden fontos elemet egyesít magában?
5. *Szemiotikai modell*: A kultúranalízis módszere itt szemiotikai jellegű.<sup>46</sup> A missziók révén magát Krisztust keressük a kultúrák szimbólumaiban, értékeiben, viselkedési normáiban. Ezen keresés eredményeire épülhet aztán fel a helyi teológia: Ebben a szövegkörnyezetben a Szentírás és a Szentagyomány nem annyira forrás, mint inkább kritérium, próba és norma. Ezen modell legfőbb baja az, hogy alkalmazása a gyakorlatban túlon túl komplikált, elvont és szellemi.<sup>47</sup>
6. *Transzcendentális modell*: Ezen modell alapja a transzcendentális filozófia és teológia.<sup>48</sup> Az emberi individuum szubjektivitását a megismerés egyetemes formáinak fényében szemléljük. Ezáltal lehetővé válik az interkulturális kommunikáció megkönnyítése és előmozdítása. Ez a modell a leginkább életképtelen, mert alapvetően a nyugati ismeret- és kommunikációelmélet alapján áll, s így próbálja megválaszolni az egységre s a sokaságra vonatkozó régi kérdést. Csak akkor működhet ez a modell, ha előfeltételezzük a transzcendentális filozófiai princípium egyetemes érvényességét – ám ez már rávilágít a modell gyakorlati alkalmazhatatlanságára.

Ezzel felvázoltuk röviden az inkultúráció *status quaestionis*át. Bár nem mutathattunk be minden nézőpontot részletesen, az érvényes főbb irányokat mégis láthattuk.

## 4. 2. Az inkultúráció általános előfeltételei<sup>49</sup>

Az inkultúráció szükségessége a kereszténység lényegéből fakad. „*A keresztény hit autentikus struktúrája szerint megköveteli, hogy meg legyen szabadítva »ruháitól«, amelyek nem sajátjai, és hogy megújult módon helyeződjék bele a változó világ embereinek életébe.*”<sup>50</sup> A kultúrafüggő, nem saját öltözetek, ruhák identifikálása nehéz feladat, épp úgy, mint a kultúra világába való behelyezkedés. Ehhez szükséges, hogy az Egyház mélyreható kultúranalízisbe fogjon, s megtegye a jó és rossz közötti „*antropológiai distinkciót*”.<sup>51</sup> Ehhez termé-

<sup>45</sup> Pl. D. Tracy.

<sup>46</sup> Ld. C. Geertz megfontolásait, M. Douglas és V. Turner munkásságát.

<sup>47</sup> Pl. R. J. Schreiter.

<sup>48</sup> Pl. K. Rahner és B. Lonergan.

<sup>49</sup> Ld. CASTRO QUIROGA, L. A., *Fino a quando siamo invitati*, 18–25.

<sup>50</sup> GIUÈ, R., *La teologia del rapporto chiesa-mondo e l'inculturazione nei documenti della Conferenza Episcopale Italiana, 1966–1989*, PUG Roma 1990, 25.

<sup>51</sup> Ld. CARRIER, H., *Inculturación*, in UÖ., *Diccionario de la cultura para el análisis cultural y la inculturación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, 278–288, 283–286.

szetesen hozzátartozik az is, hogy különbséget teszünk a vallás (hit) és a kultúra között.<sup>52</sup> Ezt a feladatot csak akkor tudjuk beteljesíteni, hogyha az Egyház eléri „a Lélekben való érett szabadságot”,<sup>53</sup> és ebből a szabadságból fakadó tartással és mély tisztelettel<sup>54</sup> vállalkozik a kultúrákkal való találkozáásra.

Az Egyháznak ezt a pozitív hozzáállását mindenekelőtt a kulturális pluralizmus tényének elfogadása kell, hogy jellemezze – teljesen függetlenül attól, hogy ezt értéknek vagy negatívumnak tartjuk<sup>55</sup>. A merő tisztelet azonban nem elegendő, mivel az előbbutóbb negatív relativizmushoz, végső soron indifferenciához vezethet. A pluralizmus jelenségét az alapvető egység fényében kell értelmeznünk. Az egység azonban nem csak egy princípiumot, de egy célt is előfeltételez. A misszió célja a közösség létrehozása és megóvása, egy *communió*e, amely a hitből fakad, Szent János apostol első levelének értelmében: „Amit láttunk és hallottunk, azt nektek is hirdetjük, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi ugyanis az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben.”<sup>56</sup> Ez azt is jelenti, hogy még mielőtt belevágunk az inkultúráció nagy kalandjába, ki kell fejlesztenünk önmagunkban – szinergiában az egyetemes Egyházzal – a *sensus fidei*t, amely később az egész folyamat normájaként és kontrolljaként szolgálhat.

Azonban a legfontosabb előfeltétel éppen abban áll, hogy ugyanazzal a nyitottsággal és áldozatkészséggel vállalkozzunk erre a feladatra, mint maga Jézus, jól tudva, hogy ez az út nem egyszer kereszthez vezethet, amely által elérhetjük a feltámadást, az új teremtést.<sup>57</sup>

#### 4. 3. Az inkultúráció kontextusai<sup>58</sup>

Egy inkultúráció egy összetett folyamatot jelent, amely ott valósul meg, ahol a hitnek egy kulturálisan meghatározott alakja<sup>59</sup> és egy idegen kultúra találkoznak. Ezen találkozás során az evangéliumi örömhír kerül az idegen kultúra számára meghirdetésre. Ebből kifolyólag világos, hogy az inkultúráció nem csak az enkultúrációval, hanem az akkultúrációval, vagyis a kultúrák találkozásával, egymásra hatásával is kapcsolatban áll, mivel-  
 hogy számos interkulturális problémát vet fel, amelyek egy valódi hálózatot alkotnak,

<sup>52</sup> Ld. uo.; vö. AMALADOSS, M. M., *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle chiese*, Bologna 2000, 82k; DHAVAMONY, M., *Christian Theology of Inculturation*, 32–37.

<sup>53</sup> AMALADOSS, M. M., *Inculturation and Tasks of Mission*, 124.

<sup>54</sup> Ld. CARRIER, H., *Inculturación*, 283–286.

<sup>55</sup> Itt is megragadhatóvá válik, mennyire eltérően lehet értékelni a kulturális sokféleség jelenségét. Azokkal értünk egyet, akik úgy vélik, hogy a pünkösdi misztérium értelmében nem az a célunk, hogy megszüntessük ezt a sokféleséget, hogy ezáltal a kezdeti egység helyreálljon, hanem sokkal inkább az egység új perspektíváját valósítsuk meg a sokféleségben. Ld. PANIKKAR, R., *El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia*, in Uő., *Sobre el diálogo intercultural* (Aletheia 15), San Esteban, Salamanca 1990, 15–70; WALDENFELS, H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2000<sup>3</sup>, 67; Uő., *Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen*, in *Die Kirche Christi. Enttäuschung und Hoffnung* (szerk. Gordan, P.), Graz 1982, 303–350, 334–350.

<sup>56</sup> 1Jn 1,3.

<sup>57</sup> Vö. RM 88; AMALADOSS, M. M., *Inculturation and Tasks of Mission*, 124.

<sup>58</sup> Ld. AMALADOSS, M. M., *Inculturation and Tasks of Mission*, 117–119.

<sup>59</sup> A keresztény hit minden formája már eleve inkultúrált, azaz amikor egy misszionárius Isten szavát egy nem keresztény kultúrának meghirdeti, akkor ezt nem csak az Egyház, hanem egy meghatározott kultúra tagjaként, képviselőjeként is teszi. A hit nem létezik kultúra mentes, vegytiszta formában. Ld. CROWE, D., *Consultation on Inculturation*, 148k.



amelyben az Egyház és az általa áthagyományozott és átadni szándékozott üzenet párbeszédbe kezd a konkrét kulturális kontextussal.<sup>60</sup> Azon országokban, ahol a keresztény misszióknak immár évszázados története van, megragadhatóvá válik az, hogy mennyire sokrétű probléma-komplexumot vet fel a hitnek a kultúrákkal való találkozása. Nem csak arról van ugyanis szó, hogy eltérő nemzetek kapcsolatba lépnek egymással, hanem sokszor arról is, hogy a két fél nem egyenlő. A kereszténység felvétele olykor előrelépést jelent primitivitástól a kulturálisan fejlettebb állapot, egy retrográd társadalomtól egy modernebb felé. Ez a helyzet még napjainkban is sok helyütt fennáll.<sup>61</sup>

Ezen felmerülő kérdésekre a párbeszéd, az interkulturális dialógus révén lehet választ találni. Ugyanakkor fel kell lépni a válaszhoz méltó *modus vivendi* is. Ez jelentős nehézség, hogyha szemünk előtt tartunk olyan jelenségeket, mint a rasszizmus, a nacionalizmus vagy éppenséggel az indiai kasztrendszer.<sup>62</sup> Azt sem feledhetjük, hogy minden kultúra egyszersmind számos szubkultúra komplex rendszere, mint pl. a társadalmi csoportosulásoké vagy kasztoké. Ez még nehezebbé teszi a dialógust, a megoldás keresését.

Igen nehéz a kultúra és a hit, kultúra és vallás viszonyának problémája. Minden kultúrának megvan a maga vallásos-spirituális magva, amelyet a keresztény misszió természetesen nem hagy érintetlenül. Ez azt is jelenti, hogy az inkultúrációt nem lehet elválasztani a vallásközi párbeszédétől. Ez egy olyan szempont, amelyet a katolikus fél igen gyakran elfeled vagy alábecsül. Indiában elterjedt szlogen volt a katolikus missziókban: „Indianizálás, de nem hinduizálás” – ez egy olyan elvárás, mondhatni utópia, amely szem elől téveszti a valóságot, és éppen ezért soha nem teljesülhet.<sup>63</sup> Az inkultúráció magától értetődően találkozást jelent az adott kultúrát alkotó vallással is, ebből kifolyólag csak akkor lehet sikeres, hogyha ezen a területen is megtalálja a helyes és megfelelő utat.

<sup>60</sup> „So realisiert, wird sich die Inkulturation als dialektische Begegnung zwischen einer geschichtlichen Gestalt des christlichen Glaubens und einem spezifischen Kontext erweisen, in der die Kultur angenommen, herausgefordert und auf das Reich Gottes hin transformiert wird und gleichermaßen der christliche Glaube aufgenommen, herausgefordert und durch diese spezifische Form seiner Verwirklichung bereichert wird.” – GROOME, T. H., *Inkulturation. V. Praktisch-theologisch*, 509.

<sup>61</sup> Feltehetjük a régi kérdést: minél több keresztény, annál kevesebb analfabéta? A keresztény misszió sokáig nem csak kereszténnyé, de nyugatíva tételt is jelentett, egyfajta út volt a társadalmi és kulturális felemelkedéshez. Ez azonban előbb-utóbb kontraproduktívá vált, hisz épp a nyugati mentalitás lett a kereszténység egyik jelentős kritikusa, ha nem egyenesen ellensége. „Die Menschen, die in der Wüste lebten und die Steppe durchwanderten, seien religiös. Die durch eine Schule gegangenen Menschen aber lebten immer weniger aus der Religion heraus.” – OHM, T., *Machet zu Jüngern alle Völker*, Herder, Freiburg i. Br. 1962, 680. H. U. Beier ugyanezt a jelenséget veszi észre. A legtöbb megtérőt Afrikában az iskolázás révén nyerik a keresztények, ám a kereszténnyé válás, „... bedeutet in Afrika in erster Linie sozialen Aufstieg, neue Berufs- und Verdienstmöglichkeit und Eintritt in das wohlhabende, politisch mächtige Bürgertum. Die neue Religion geht in vielen Fällen nur mitdrein. So helfen paradoxerweise die christlichen Institutionen in Afrika, die christliche Bauern in materialistische Bürger zu verwandeln.” – BEIER, H. U., *Christliche Kunst in Nigeria*, in FAZ 1957.XII.21.; idézi: OHM, T., uo. Ezért egyre világosabban belátjuk, hogy a misszió nem lehet a nyugatíva tétel eszköze, hanem hangsúlyt kell fektetni a helyi értékekre. A kihívás nem más, mint „die Bewahrung der volkseitigen Art mitten in unvermeidlichen Wandel der Kultur” – FREYTAG, W., *Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens*, Berlin 1938, 260. Bár sokan örömmel hirdetik, hogy ez a helyzet megszűnt, kérdés, hogy örömiük megalapozott-e. „Es verdad que ha habido épocas en que, por un rigorismo mal entendido, se ha pecado demasiado de occidentalización en la presentación del evangelio y en la sistematización de la vida cristiana. Hoy, gracias a Dios, ya no es así...” – SANTOS HERNANDEZ, A., *Teología sistemática de la misión*, 414.

<sup>62</sup> Az indonéz elnök Szukarno egyik mondata megerősíti ezt: „For us nationalism is everything!” – idézi: DAWSON, C., *The Revolt of Asia*, Sheed & Ward, London – New York 1957, 13. Nem hallgathatunk a fehérék felelősségéről sem – ld. MASON, P., *Christianity and Race*, Lutterworth Press, London 1956. Banton az idegen archetípusból kiindulva így értelmezte ezt a jelenséget: 1) találkozom az idegennel; 2) vele szemben én is idegen vagyok; 3) ezért szegényérzet tölt el; 4) ebből kifolyólag visszariadok a vele való kommunikációtól. Ld. OHM, T., *Machet zu Jüngern alle Völker*, 705.

<sup>63</sup> Ld. AMALADOSS, M. M., *Inculturation and Tasks of Mission*, 119.

#### 4. 4. Az inkultúráció főbb területei<sup>64</sup>

Miután néhány általános kijelentést tettünk az inkultúrációról, most röviden fel akarjuk sorolni azon főbb területeket, amelyeken a keresztény hit és élet inkultúrációja megvalósul. Minden részletesebb kommentár nélküli felsorolás következik:

1. *Spiritualitás*: ima- és meditációs technikák, aszkézis, szimbólumok alkalmazása, a népi jámborság formái, szent helyek és idők.
2. *Istentisztelet*: a szentségek elidegeníthetetlen magvának és ünneplésük kultúrafüggő elemeinek elkülönítése, új rítusok bevezetése, a tradicionális (katolikus) ünnepek újraolvasása, újraértékelése.
3. *Egyházi struktúrák*: az egyházi hierarchia felépítése és belső szabályozása.
4. *Katekézis*: új koncepció – a katekézis „értékekre, attitűdökre, egy életmódra, világnézetre, karakterisztikus viselkedési modellekre szóló meghívás.”<sup>65</sup>
5. *Teológia*: új formák fellelése a vallási és kulturális pluralizmus kontextusában, a túlkomplikált és túlhajtott absztrakt-konceptuális speciális teológiai kérdése lemetszése, a teológia „*inspiráló vízióként*” és „*gyakorlatból született reflexióként*” való új felfogása.<sup>66</sup>
6. *Igehirdetés*: az inkultúráció nem pusztán fordítása, amely pusztán az idegen nyelv külsőleges alkalmazását jelenti, hanem egyszersmind fel kell vállalnia az új kultúra új kérdéseit is, amelyekre nem lehet a régi, paneles, előre rögzített válaszokkal válaszolni.
7. *Média*: minden szövegkörnyezetben meg kell találni a megfelelő utat a nyilvánosság előtti fellépéshez, akár „*csoport-média*”, „*réteg-média*” létrehozásával is, amelyek függetlenek az állami médiától és azon médiától, amelyet a gazdagok és befolyásosak tartanak kézben.
8. *Klasszikus értelemben vett kultúra*: fájdalmas tény a missziós országokban (s hozzá kell tennünk: immár Magyarországon is) az, hogy az Egyház szinte teljesen jelentéktelenné vált és eltűnt a művészetek, a zene és az irodalom szintjeiről.

<sup>64</sup> Ld. AMALADOSS, M. M., *Inculturation and Tasks of Mission*, 120–123; a mi felsorolásunk kicsit részletesebb, mint A. HASTINGSÉ, aki a következőket említi: **1)** liturgia; **2)** diakónia; **3)** ökumené; **4)** miniszteriális struktúrák. Ld. HASTINGS, A., *La réforme de l'Église doit-elle commencer par le haut ou par le bas?*, in *Concilium* nr. 73, 8 (1972), 81–89; vö. CONGAR, Y., *Christianity as Faith and as Culture*, in *EAPR* 3 (1981/4), 304–319, 315k; GALLAGHER, M. P., *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1999, 145skk.

<sup>65</sup> AMALADOSS, M. M., *Inculturation and Tasks of Mission*, 122.

<sup>66</sup> Uo.

#### 4. 5. Az inkultúráció módszertana<sup>67</sup>

Miként D. Crowe írja, ott valósul meg az inkultúráció, ahol eltérő szimbólumrendszerek találkoznak. Ezen találkozás során világosság lesz, milyen mély az összefüggés a hit (a meggyőződések) és a kultúra között. Amennyiben a kereszténység részt kíván venni egy ilyen jellegű találkozásban azért, hogy hirdesse a keresztény hitet, akkor első lépésként – még mielőtt a tulajdonképpeni párbeszéd megkezdődne – le kell szögeznie, melyek azok a pontok, amelyekhez ragaszkodik, amelyekből nem engedhet. Másképp megfogalmazva: tudnia kell kommunikálni, hogy melyek a hit esszenciális, és melyek az akcidentális elemei.<sup>68</sup> Csak ezen különbségtétel révén lehet megteremteni a folyamat szilárd alapját.

Célként nem tarthatunk mást a szemünk előtt, mint a közösség, a helyi egyház életének átalakítását (*conversio, metanoia*). Ezt a célt csak úgy érhetjük el, hogy a közösség konkrét tapasztalataiból, kérdéseiből, problémáiból indulunk ki, s így lépünk be a dialógusba. Egy *l'art pour l'art* inkultúráció az eredeti célkitűzés meghamisítását jelentené.<sup>69</sup> Azért vágnak bele ebbe a hosszú és nehéz folyamatba, hogy az evangélium gyökeret verjen az új helyi egyház életében, s hogy az emberek eljussanak az üdvösségre.

Miként lehet felvázolni a kiindulási pont és a cél közötti hatalmas ívet? A. A. Roest Crollius szerint az inkultúráció módszerét lépésről lépésre az enkultúráció analógiájára lehet meghatározni<sup>70</sup>:

1. *Akkultúráció*: az evangéliumi üzenet lefordítása, ezzel kezdődik meg az igehirdetés.
2. *Inkultúráció*: az asszimiláció fázisa, amely két irányban játszódik le – az Egyház elsajátítja a helyi kultúra értékeit, ugyanakkor a helyi egyház (és klérus) alkalmazkodik az adott kultúrához.
3. *Aktív reorientáció*: az inkultúrált hit új impulzusokat, hangsúlyokat ad a kultúrának.<sup>71</sup> Ezzel megkezdődik a helyi kultúrának a kereszténység által kiváltott átalakulása.

Természetesen vannak más megközelítési módok és álláspontok is, ám a fenti modell tűnik számunkra a legátláthatóbbnak és leglogikusabbnak, mivel integrálja az inkultúrációs folyamat minden fontos lépését: a fordítást (dialógus), az asszimilációt és az új teremtést.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Ld. AMALADOSS, M. M., *Inculturation and Tasks of Mission*, 119k; CROWE, D., *Consultation on Inculturation*, 148k; ROEST CROLLIUS, A. A., *What is so new about Inculturation? A concept and its implications*, 733–737.

<sup>68</sup> Ezt a témát már VI. Pál is feszegetette az *Evangelii Nuntiandi* nr. 63-ban, anélkül azonban, hogy végérvényes választ adott volna. A kereszténység magvának azonosítására még nem született kielégítő teoretikus-szisztematikus válasz, épp ezért olykor igencsak szeszélyesnek tűnhet, hogy melyik tekintély milyen elemeket hangsúlyoz vagy határoz meg.

<sup>69</sup> Így nem dialógusról, hanem pusztán beszédéről lenne szó. A dialógus, a kommunikáció a nyelvből születik, amely egy „operatív rendszer”, s amely megfelelő intencionalitást és motivációt előfeltételez. Nem azért beszéllek, hogy beszéljek, hanem azért, mert közölni, kommunikálni akarok. Vö. BABOLIN, S., *Semiosi e comunicazione*, Hortus Conclusus, Roma 1999, 208–212. Ez áll – *mutatis mutandis* – az inkultúrációra is.

<sup>70</sup> Az enkultúráció három lépése a következő: **1)** belenövés a saját kultúrába; **2)** a folyamat a gyermekkor után is folytatódik; **3)** az enkultúráció elvezethet a kultúra kreatív átalakításához, kettős dimenziója szerint: **a)** passzív enkultúráció – gyermekkorba behelyeződöm a kultúrába egy „conditioning process” révén (M. J. Herskovits); **b)** aktív enkultúráció – a felnőtt, enkultúrált individuum képes megváltoztatni a kultúrát, tovább fejleszteni azt. Ld. ROEST CROLLIUS, A. A., *What is so new about Inculturation? A concept and its implications*, 721–733.

<sup>71</sup> J.-M. Elia így fogalmaz: „radikale Neuheit in neuen Kulturen” – Ld. MÜLLER, K., *Inkulturation*, 180.

<sup>72</sup> H. Rücker szerint az inkultúráció „kontinuierliche Neuschöpfung” – Ld. MÜLLER, K., *Inkulturation*, 180.

## 5. INKULTURÁCIÓ ÉS ÖKUMENÉ

## 5. 1. Terminológiai szempontok

Ha kitekintünk a katolikus tanítóhivatal és teológia köréből, azt láthatjuk, hogy az inkultúráció nem összkeresztény kifejezés. A hit és kultúra viszonyának kérdését szisztematikus szempontból az ortodoxia és a keleti kereszténység kevésbé taglalja elevenen – ennek hátterében minden bizonnyal az igen erős és eleven tradíció-felfogás áll, amely kulturális szempontból is determináló tényező. Ezzel szemben a protestáns teológiában – úgy az egyes teológusoknál, mint az Egyházak Világtanácsa nyilatkozataiban – az indigenizáció és a kontextualizáció fogalma merült fel. Mielőtt ezek pontos jelentését megvizsgálánk, röviden rá kell mutatnunk azon legfontosabb korlátokra, amelyek koránt sem teszik magától értetődővé az inkultúrációs modell alkalmazását.

A legfontosabb kifogást H. Waldenfels fogalmazza meg:

„A kultúra és a kultúra összefüggése még egy másik okból kifolyólag is fontos. Nem utolsósorban azon országok tekintetében, amelyeket előtörténetük során nem a kereszténység határozott meg, «inkultúrációról» beszélnek. Ám ez igencsak felszínes abban az esetben, amikor az óvilági kultúrafelfogás alapján állva beszélnek róla. Ahogyan a latin-amerikai felszabadítási teológia kontextusát sem tárja fel kielégítően a szocio-ökonómiai-politikai feltételek szociológiai analízise, hanem feltűnően meghatározza azt a népi jámborság; úgy Ázsia és Afrika népeinek kultúrája sem tárul fel a gyakran mélyen eltemetett vallási alapzat figyelembe vétele nélkül. Ahol következésképpen az »inkultúráció« többé nem a keresztényinek az idegenbe való egyenes vonalú, egyidejűleg és alapvetően az idegen elnyomásával együtt járó beplántálását akarja jelenteni – olyan kísérlet ez, amely ma már csak a keresztényinek a meg nem értésen alapuló visszautasításával végződhet, és nem egyszer csak egy újabb kultúrsokkhoz vezethetne –, ott már csakis a saját és az idegen közötti kulturális kommunikációról lehet szó. Eközben úgy az idegenben, mint ahogy talán a sajátban is újból felébredhet egy nagyobb szabadság és nyitottság Isten igazi alany voltára [Subjektsein].”<sup>73</sup>

Egyszóval: az inkultúrációs modell szélsőséges és túlhajtott értelmezése oda vezethet, hogy visszazuhanunk abba az állapotba, amelyet az 1974-es rendes püspöki szinóduson az afrikai és madagaszkári püspökök kritizáltak. Ők úgy vélték, hogy a pusztá adaptáció – vagyis a számunkra hasznosnak, megfelelőnek ítélt kultúrelemek átvétele – nem kielégítő. Erre válaszként, követve az inkarnációs modellt, született meg az inkultúráció. Ám szélsőséges katolikus értelmezésben ez sem lép előbbre. Arról nem is beszélve, hogy – miként Waldenfels figyelmeztet – az egész modell alapjául az európai kultúrafelfogás szolgál, amely nem feltétlenül (bizonytalán nem) kielégítő az európaiktól eltérő kulturális közegekben.<sup>74</sup>

Nem csoda hát, hogy egy másik, az inkultúrációval nagyjából egy időben feltűnő fogalom, a kontextualizáció nyert nagyobb teret a protestáns teológiában. 1957-ben a Rockefeller Foundation hárommillió dollárt adományozott a fejlődő országok egyházainak „az evangélium kontextualizálásának”<sup>75</sup> céljával. Az Egyházak Világtanácsának (Genf) 1972-es, lausanne-i ülésén (*Lausanne Congress*) is feltűnt már ez a neologizmus, majd

<sup>73</sup> WALDENFELS, H., *Kontestuelle Fundamentaltheologie*, 440.

<sup>74</sup> Sokszor azt tapasztalhatjuk, hogy még az európaiban sem, hiszen éppen a túlzóan szellemi és értelmiségi kultúra-szemlélet teszi lehetetlenné, hogy az Egyház termékenyen és tevékenyen vegyen részt a kulturális párbeszédben s a főbb folyamatokban.

<sup>75</sup> „...to contextualize the Gospel...”

pedig 1974-ben szemináriumot szerveztek a kontextualizációról (*Seminar about Contextualization*).

P. Schineller rámutat a kifejezés sajátos erejére, amikor abban egy „együtt hullámozást”<sup>76</sup> lát, amelynek van egy hatalmas előnye az inkulturációval szemben: „ahelyett, hogy egy partikuláris kultúráról lenne szó, amely lehet akár hagyományos, akár modern, [a kontextualizáció] kontextusokról vagy szituációkról szól, amelyekbe az evangéliumnak inkulturálódnia kell.”<sup>77</sup> Ez egy átfogóbb, a gyakorlati valósághoz közelebb álló szemlélet, mint az inkulturáció kultúraelméleti megközelítése. Ugyanakkor katolikus részről A. Santos Hernandez igen hamar kimondja a summás ítéletet: ez a fogalom kiment a divatból, mert túlságosan metaforikus.<sup>78</sup> Hogy ez koránt sincs így, a mutatja az igen gyorsan hatalmasra nőtt irodalom<sup>79</sup>, valamint az a tény, hogy protestáns nézőpontból épp ellenkezőleg az inkulturációról lehetne kijelenteni, hogy kiment a divatból, mert túlságosan elvont.

Emellett másik elterjedt és bevett fogalomként megjelent az indigenizáció is. Ennek alapja az *indigenus*, vagyis bennszülött szó. Az 1974-es harmadik rendes püspöki szinóduson alkalmazták az atyák, amikor megfogalmazták az igényt, miszerint „minden helyi egyháznak valóban bennszülöttnak, integrálnak kell lennie a maga autoktonizmusában”<sup>80</sup>. A kifejezés azonban korántsem terjedt el jelentősebb mértékben, ennek pedig két fő oka van. Katolikus szempontból nézve sokak – így pl. P. Schineller – szerint a fogalom maga tulajdonképpen nem más, mint annak igénye, hogy a helyi egyházak vezetését bennszülött klérus lássa el, amely elsődleges felelősséget visel a tanításért, a liturgiáért és az egyházi életért.<sup>81</sup> Ez az igény a mai viszonyok fényében minimálisnak és részben teljesíthetnek tekinthető. A másik fő ok magában a *bennszülött* szóban keresendő, hiszen ennek negatív felhangjai vannak a köznyelvben, arról nem is beszélve, hogy fájó módon idézi a gyarmati időköt, amikor elfeledkeztek arról, hogy a maga keretei között a fehér, az európai ember is bennszülött, nem csak a gyarmatosított nemzetek. Így tehát a fogalomban rejtő *insider* és *outsider* különbségtétel önmagában nem kielégítő a kultúra dinamikus karakterének és a hit–kultúra-kommunikációnak a megértéséhez.

Nem csoda, hogy főleg a protestáns, de emellett a katolikus teológiában is megjelentek újabb és újabb neogizmusok, amelyek csiszolni akartak a régi megközelítések korlátjain, ám maguk is irrelevanciába merültek igen hamar, Ilyenek pl. az akklimatizáció, a naturalizáció, az afrikanizáció, indianizáció.

## 5. 2. Kihívások

A keresztény teológia mai kihívásai közül az egyik legjelentékenyebb annak igénye, hogy a megváltozó kulturális közegek sokféleségében csorbítatlan identitással kerüljön meghirdetésre az evangélium. Ám ez igen nehezen megvalósítható, hisz olykor már az válik kérdésessé, hogy mely elemek tartoznak hozzá hitbeli identitásunk elidegeníthetetlen magjához, s melyek alkotják a kultúrafüggő öltözetet. Ez már az egyes egyházak

<sup>76</sup> „...weaving together...”

<sup>77</sup> SCHINELLER, P., *A Handbook on Inculturation*, Paulist, NY 1990, 19.

<sup>78</sup> Ld. SANTOS HERNANDEZ, A., *Teología sistematica de la misión*, 408.

<sup>79</sup> Ld. AMATO, A., *Inculturazione – Contestualizzazione: Teologia in contesto*, in *Salesianum* 45 (1983), 79–111 (értékes bibliográfiával).

<sup>80</sup> SANTOS HERNANDEZ, A., *Teología sistematica de la misión*, 407; a 9. lábjegyzetben bibliográfia is szerepel.

<sup>81</sup> Ld. AMAFILI, L., *Inculturation. Its etimology and problems*, in *QL* 73 (1992), 170–188, 180.

és egyházi közösségek szintjén is égető kérdés, nem is beszélve az összkereszténységről. A keresztény hit teológiaiilag reflektált formájának keresése épp ezért elválaszthatatlanná vált a hermeneutikai kérdéstől, amely elsődlegesen a kinyilatkoztatott hitletétemény kapcsán merül fel, s konkrét kifejtést nyer a történet-kritikai módszerekben, a hagyomány- és dogmatörténetben, a folyamatszempléletben és a dogmafejlődés gondolatában. Mindez *Text és Kontext* kettősségében vázolja fel a teológia útját.<sup>82</sup>

Már a II. Vatikánium *Gaudium et spes* kezdetű dokumentuma figyelmeztetett az idők jeleinek fontosságára:

„E feladat végrehajtásához az Egyháznak mindig kötelessége vizsgálni és az evangélium fényénél értelmezni az idők jeleit, azért, hogy minden nemzedéknek megfelelő módon tudjunk választ adni az emberek örök kérdéseire a jelen és az eljövendő élet értelméről és e kettő összefüggéséről. Így tehát ismernie és értenie kell a világot, melyben élünk, várakozásait, vágyait és gyakran drámai vonásait.”<sup>83</sup>

Maga a Zsinat is igyekezett ennek a hermeneutikai kihívásnak eleget tenni, ám az azóta eltelt idő, a kulturális folyamatok felgyorsulása és a radikálisan átalakuló világ új elköteleződést és állandó dinamizmust követel meg tőlünk. Ebben a képzetben nem elegendő az evangéliumi üzenet mechanikus lefordítása. H.-G. Gadamer egyenesen *Horizontverschmälzung*ról, a horizontok el- és összeolvadásáról szól, figyelmeztetve, hogy a *Kontext* immár nem csak a találkozásban részt vevő szöveget, hanem magát a szöveg hordozóját és hallgatóját is kikerülhetetlenül megváltoztatja.

Ha elfogadjuk tehát II. János Pál igazát, aki szerint „az Egyház útja az ember”<sup>84</sup>, akkor a teológia számára ez az ember a maga konkrétságában, meghatározottságai közepette *locus theologicus*sá válik. Innentől kezdve azonban mindez igen fontos feladatok és kihívások elé állít minket, amelyeket H. Waldenfels így vázol fel<sup>85</sup>:

- *Interdiszciplináris együttműködés.*
- *Társadalmi analízis:* egyfajta terapeutikus érdeklődés.
- *Nem teológiai faktorok figyelembe vétele:* nyelv, módszer, érdeklődés.
- *Nyelvek, teológiai formák sokfélesége:* teológiai pluralizmus.

Ezen kihívásoknak a klasszikus teológiai hozzáállás nem tud megfelelni. Sem a deduktívítás, de még a dogmatikus indukció<sup>86</sup> sem feltétlenül segít bennünket abban, hogy bekapcsolódjunk a mai kultúrák információáramlásába. A kommúniós egyházkép radikális átvezetésére van szükség, amely – mivel a kommúniót célozza – nem tekinthet el a kommunikációtól. Az Egyház mint kommunikatív hitközösség kettős (isteni és emberi) elkötelezettségét csak így tudja megélni a kultúrák szövetében. Ha nem válik kommunikatív közösséggé, hogyan lenne képes magával a kultúrával szembesülni, amely egyszerre személyes és objektív, amely szüntelenül e kettő közvetítésén alapul, s amelynek objektív szelleméről W. Dilthey ezt írja: „Területe az életstílustól, a kapcsolatok formáitól a társadalom által önmagának képezett célok összefüggéséig, a szokásig, jogig, államig, vallásig, művészetig,

<sup>82</sup> Erről és az alábbiakban ld. WALDENFELS, H., *Kontextuelle Theologie*, in *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, 224–230.

<sup>83</sup> GS 4.

<sup>84</sup> „Az Egyház útja ez az ember, és erre az útra épül minden más út, melyen az Egyháznak jámia kell.” – RH 14.

<sup>85</sup> Ld. uo.

<sup>86</sup> Vagyis a *Fides et ratio* kiindulópont-váltása, azaz nem Istentől az ember felé, hanem az emberi *nosce te ipsum*tól az isteni felé haladás.

tudományokig és filozófiáig terjed.<sup>87</sup> Nem véletlen, hogy Lévi-Strauss szerint a társadalmi életet egy átfogó kommunikációelmélettel lehet csak megmagyarázni, míg P. Ricoeur hangsúlyozza, hogy a kultúranalízisnek hermeneutikai megalapozottságúnak kell lenni.<sup>88</sup> Ezen a ponton nem feledkezhetünk meg természetesen C. Geertz korszakalkotó két művéről, *A kultúrák interpretációjáról* és az *Interpretatív antropológiáról* sem.<sup>89</sup>

Véleményünk szerint a waldenfelsi négy pont ezt a kommunikatív igényt és alapkövetelményt fogalmazza meg a hit-kultúra-viszony kapcsán. Egy ilyen megközelítés felmutatja azt a három fő szempontot, amelyet a hitből fakadó kultúranalízisnek világosan kell látnia<sup>90</sup>:

1. *Szocio-ökonómiai-politikai szempont*: bár elsőre ez egyszerűnek tűnik, mégis nagy kihívást jelent, hisz az egyházi felek nehezen állnak ellen annak a kísértésnek, hogy ezen kérdésköröket saját, „otthonról hozott” előítéleteik fényében értelmezzék. Egyfelől tehát el kell fogadni, hogy ezen jelenségek saját kontextusukban értelmezhetők csak, s más kontextusok (pl. vallási értékrend) szempontjait nincs jogunk számon kérni rajtuk.<sup>91</sup> Másfelől pedig el kell fogadni tényként azt, hogy a hitközösség mint vallási intézmény a maga institutionális formájában ki van téve a társadalmi hatásoknak, s ott nem sokszor nem ő az aktív, a meghatározó, hanem igenis ő a passzív, a meghatározott.
2. *Történelmi-kulturális szempont*: itt tovább kell vinnünk a fent megkezdett mozgást, a helyesen értett relativizmus (vagyis a megfelelő vonatkozások figyelembe tartása) fényében. Ez egyrészt magával hozza a kulturális kontextus felől érdeklődést, amely egyértelműen az induktív teológiai módszer alapját képezi; másrészt pedig képessé tesz minket arra, hogy a teológiai pluralizmus kérdését ne démonizáljuk, hanem helyes emberi magatartással viszonyuljunk hozzá. Ez természetszerűleg jelenti az ember szerepének újraértelmezését is.
3. *Világnézeti szempont*: szembe kell néznünk azzal, hogy nem létezik már egységes kereszténység, sőt egyesek már a katolikus egyházon belül is látens pasztorális skizmáról beszélnek. A megosztott világban a kereszténység maga is megosztott. Ennek hátterében a szekularizáció szellemi vonulata, egy elkeresztényietlenedő kereszténység<sup>92</sup> jelenléte figyelhető meg. A negatívumok mellett mindez azonban rendelkezhet pozitív hozadékkal is, mégpedig a pluralitás iránti érzékenység kialakulásával, a dialógusra való készséggel, a létező kulturális, társadalmi és etikai-emberi másság(ok) tematikájának nem (egyház)politikailag motivált, közhelyes feldolgozásával.

<sup>87</sup> DILTHEY, W., GS, VII, 208; vö. RODI, F., *Kultur. I. Philosophisch*, in TRE 20, 177–187, 183k; CARRIER, H., *Lengua y cultura*, in UÓ, *Diccionario*, 305–318, 314k.

<sup>88</sup> Vö. uo.

<sup>89</sup> Ld. GEERTZ, C., *Interpretazione delle culture*, Il Mulino, Bologna 1998; UÓ., *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988.

<sup>90</sup> Ld. WALDENFELS, H., *Kontextuelle Theologie*, in *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, 224–230.

<sup>91</sup> Ez a kultúranropológiai relativizmus követelménye, amely nem közömbösséget vagy értéksemlegességet jelent, hanem annak igényét, hogy semmilyen kulturális-társadalmi formát ne akarjunk a saját vitális szövegekörnyezetéből kiragadva, számára idegen és külsődleges szempontok szerint értékelni és megítélni.

<sup>92</sup> Gondoljunk D. Sölle „ateista hitére”, ld. SÖLLE, D., *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Walter-Verlag, Olten und Freising i. Br. 1968.

Ezen szempontok hatalmas kihívást jelentenek, hiszen szüntelenül sokak szeme előtt lebeg (nem alaptalanul) a szinkretizmus réme, az identitásvesztés és a kiüresedés veszélye. A helyesen értett, az igazságot és értéket mint objektív, nem pedig mindenestül az emberi szubjektumnak kiszolgáltatót valóságot célzó dialógus és kooperáció hozzájárulhat olyan összeresztényi magatartásformák és eszmei iskolák kialakulásához, amelyek ezen feladatoknak megfelelő módon eleget tesznek.

### 5. 3. Inkultúráció és ökumenikus potenciál

Mindezek után feltehetjük a kérdést, miként valósulhat meg az ökumené szellemében működő inkultúráció/kontextualizáció a mai világban? Ha minden egyes felekezetet magányos harcosként akar szembeülni a kulturális-társadalmi valósággal, valószínűleg halálra van ítélve fáradozása. Éppen ezért az összeresztény szempont, állásfoglalás és elköteleződés mindennél idősebb és alapvetőbb.

Ha a pusztán teológiai szintet nézzük, akkor világossá válik, hogy az önmagát kommunikatív hitközösségként értelmező egyházak és egyházi közösségek számára a (tudományos) hitreflexió útja mindennél világosabban felmutatja azt az igényt, hogy az absztrakció, a konceptualizmus száraz századai után egy új arcú hittudomány lépjen fel. Mind protestáns, mind katolikus részről egyre nyilvánvalóbb a helyi teológiák relevanciája, ám talán ennél is fontosabb az a tény, hogy az elmúlt évtizedekben – szemben a mai napig gyanúsított helyi teológiákkal – a gyakorlati vagy lelkipásztori teológia immár polgárjogot nyert az egyetemi fakultásokon. Könnyen elképzelhető, hogy bár a keresztény hit metafizikai megfogalmazottságú örök igazságai terén a teológiai princípiumok, módszerek és tételek olykor radikális sokfélesége okán egy ökumenikus áttörés nehezen várható el; addig a gyakorlati teológia egyre nyilvánvalóbban fogja felmutatni a hitegységet a keresztény életstílus, értékrend, kiállítás, társadalmi felelősségvállalás terén. Másként megfogalmazva: lehetséges, hogy az ökumenikus *megértés* útja nagyon göröngyös, és olykor nem kecsegtet sok jóval, ám az ökumenikus *megélés* szintje hatalmas potenciált rejt magában. Végül soron pedig nem kizárt, hogy épp ez az ökumenikus megélés nyitja majd meg a kaput a mind teljesebb közös megértés felé is.

Ha tehát ezek után az inkultúráció főbb területeit vizsgáljuk meg, fellelhetjük az ökumenikus megélés nagy lehetőségeit:

1. *Spiritualitás*: a kommunikatív lét lehetővé teszi, hogy a kulturális kontextus fényében folyó lelki útkeresés egyszersmind egymás kincseinek fölfedezéséhez is elvezet. Az, hogy Szent Istvánt az ortodox egyház szentjei közé iktatta, nem csak kulturális vagy ökumenikus áttörés, hanem a felekezeti fölötti keresztény spiritualitás útkeresése annak beteljesítésére, amit a hetedik kánonban így imádkozunk: „*Add, hogy Egyházad ebben a megosztott világban az egység és a béke eszköze legyen.*”<sup>93</sup>

<sup>93</sup> Római Misekönyv, VII/D eucharisztikus ima („Az Egyház az egység útján”).



2. *Istentisztelet*: az istentiszteleti formák helyi elemekkel való gazdagodása<sup>94</sup> megnyit olyan liturgikus falakat, amelyek sokáig áttörhetetlennek tűntek<sup>95</sup>. Szép kezdeményezés az Ökumenikus Női Világ-ímanap, amelynek keretében minden esztendőben más ország készíti elő a világszerte imádkozott szövegeket. „Amikor egy-egy nemzeti bizottság elvállalja, hogy az ímanapi liturgiát előkészíti, akkor arra vállalkozik, hogy bemutatja országát, azt a társadalmat, amelyben él, egyházát, s valamennyi felekezetet. Gondolnak arra is, hogy megismertessék a résztvevőket országuk hétköznapi életével, gondjaikkal, örömeikkel, tradícióikkal, kultúrájukkal. Bemutatják népviseleteiket, szokásaikat, legjellegzetesebb ételeik receptjeit is elküldik. A imádság mellett tehát egymás jobb megismerése a cél.”<sup>96</sup> Mint látjuk, ebben a kezdeményezésben a kulturális kommunikáció és az ökumenikus elem egyesül.
3. *Egyházi struktúrák*: a kulturális kontextus egyre gyakrabban kényszerít ki új hierarchikus modelleket a világegyház legeltérőbb szintjein. Bár a II. Vatikáni Zsinat idején s utána felmerült igény, vagyis a kontinentális patriarchátusok intézménye feledésbe merült, a kontinentális színódusok már elmozdulást sejtetnek. Különösen erős a kontinentális kollegialitás megélése a latin-amerikai püspöki karok között. Emellett azonban számolnunk kell az állandó diakonátus és a katekéták egyházkormányzati szerepének felértékelődésével. Előbbiek inkább Latin-Amerikában, utóbbiak inkább Afrikában vannak erőteljesen jelen. Mivel számuk jóval meghaladja a szolgálati papságot, világos, hogy jelenlétükkel a helyi közösségek új vezetési módozatai körvonalazódnak. Az így átalakuló katolikus hierarchikus szervezet akár még ökumenikus szempontból is nyitottabbá válhat, lévén hogy az alsó klérus és a laikátus mind szélesebb felelősségvállalására és egyházvezetési kompetenciájára épít.
4. *Katekézis*: ha a katekézisben immár nem a saját álláspont védelme játssza a főszerepet a más keresztényekkel szemben, hanem a közös kiállás az emberi létet s az isteni törvényt veszélyeztető tendenciákkal szemben, akkor lehetővé válik olyan keresztény értékrendű és elkötelezettségű felelős hívek fölnevelése, akik képesek a krisztusi hit fegyverzetében megfelelő módon kiállni a világ elé.
5. *Teológia*: a teológiai pluralizmus elkerülhetetlensége esélyt adhat az Európában évszázadok alatt megkövesedett konfesszionális teológiai ellenállások újraértelmezésére. Amennyiben az egyházak és egyházi közösségek hitüket a teológiai pluralizmus hordozójaként, s nem ellenségeként vagy elnyomójaként kezdik értelmezni, könnyebbé válik a más felekezetű keresztény felé való hittudományi megnyílás is.
6. *Igehirdetés*: míg sajnos napjainkban is a konfesszionális önállóság jellemzi sokszor a missziós igehirdetést, előbb-utóbb kikerülhetetlenné válik az összkeresztény igehirdetés szükségessége. Különösen olyan kultúrákban és társadalmakban hangsúlyos ez, ahol a többség nem pusztán elutasító, hanem radikálisan ellenséges a keresztényekkel szemben (Nigéria és az északi muszlim többség, India hindu többségű tagállamai stb.).

<sup>94</sup> Itt szándékosan nem említjük a helyi rítusok kérdését, hisz az eddig egyetlen benyújtott tervezet, a nigériai rítus igen hányattartott sorsú, és nem tudni, hogy hosszú távon ez a kezdeményezés milyen kimenetelt él majd meg a katolikus egyházban.

<sup>95</sup> Legyen itt elegendő Matteo Ricciare s a kínai misszió esetére utalnunk.

<sup>96</sup> [http://kurir.katolikus.hu/?m\\_op=view&cid=14742&rovat=60](http://kurir.katolikus.hu/?m_op=view&cid=14742&rovat=60)

7. *Média*: a harmadik világ országaiban megfigyelhető, hogy helyi szinten sokkalta nagyobb igény mutatkozik a keresztény médiára, mint például Európában. Brazíliában gombamód szaporodnak a helyi vallási adók. Úgy az objektív (technika, menedzsment, anyagi feltételek), mint a szubjektív (szakembergárda, humánerőforrás, szellemi-lelki potenciál) szükségletek rávilágítanak arra, hogy a médiában való sikeres fellépés pusztán felekezeti szinten nem megoldható kielégítő módon.
8. *Klasszikus értelemben vett kultúra*: a mai kultúra inspirációs krízisbe került, s mintegy önelégült játékba temetkezve sivárságra és terméketlenségre van ítélve. Ha a keresztények saját szellemi-lelki potenciáljukat felismerve közös elköteleződéssel szállnának síkra a krisztusi értékek kulturális megjelenítésének érdekében, ennek hatása minden bizonnyal megrázó lehetne.

Mindez csak pár kiragadott szempont, amelyeket a teljesség igénye nélkül fogalmaztunk meg. Mindenesetre sikerült – reményeink szerint – felmutatni, hogy az inkultúrációk kihívás ökumenikus kihívásként is értelmezhető és megélhető. Ha tényleg komolyan vesszük keresztényi küldetésünket, vagyis szeretnénk elérni az Ige minden lehetséges hallgatóját (K. Rahner), akkor nem elégedhetünk meg kevesebbel, mint egy alapvetően kommunikatív egyházi közösség megélésével, amely képes úgy az Egyházon belül, mint kívül a dialogika alapvető szempontjait megvalósítani. Erre int minket immár negyven esztendeje a II. Vatikáni Zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű dokumentuma:

„A keresztények mind vallják meg az összes nemzet előtt a Szentháromság Egy Istenbe és Isten megtestesült Fiába, a mi megváltó Urunkba vetett hitüket, s kölcsönösen megbecsülve egymást, közös erőfeszítéssel teyének tanúságot reményüinkről, mely nem csal meg. Minthogy manapság szociális téren széles körű együttműködés van kialakulóban, minden ember kivétel nélkül hivatott a közös munkálkodásra, kiváltképpen az istenhívők, köztük is főleg a keresztények, minthogy Krisztus neve ékesíti őket. A keresztények együttműködése életszerűen fejezi ki azt a kapcsolatot, amely máris egyesíti őket, és teljesebb fényben mutatja meg Krisztusnak, a Szolgának arcát. Ez az együttműködés már több nemzet körében megvalósult, de egyre tökéletesebbnek kell lennie; főleg azokon a vidékeken, ahol most bontakozik ki a társadalmi vagy technikai fejlődés mind az emberi személy méltóságának kellő megbecsülésében, mind a béke előmozdításában, mind az evangélium társadalmi alkalmazásában, mind a tudomány és a művészet keresztény szellemű ápolásában; mind korunk nyomorúságainak – éhínség és egyéb csapások, irástudatlanság, nyomor, lakásínség és a javak méltánytalan elosztása – minden lehető eszközzel való orvoslásában. Az ilyen együttműködés közben minden Krisztusban hívő könnyűszerrel megtanulhatja, miként lehet egymást jobban megismerni, többre becsülni, s hogyan épül a keresztény egység útja.”<sup>97</sup>

<sup>97</sup> UR 12.

## A Hittani Kongregáció egyháztani dokumentuma

A Hittani Kongregáció július 10-én *Válaszok az Egyházzól szóló tanítás néhány szempontjával kapcsolatban feltett kérdésekre* címmel dokumentumot adott ki a II. Vatikáni Zsinat egyházzól szóló tanításának értelmezéséről. A dokumentum, melyet az alábbiakban teljes terjedelmében közlünk, kérdés–felelet formában öt pontot érint.

### BEVEZETÉS

Közismert, hogy a II. Vatikáni Zsinat mennyire hozzájárult a katolikus egyháztan mélyebb megismeréséhez mind a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúcióval, mind az öku-  
menizmusról (*Unitatis redintegratio*), illetve a keleti egyházakról (*Orientalium Ecclesiarum*)  
szóló határozataival. A pápák is el akarták mélyíteni ezt a tanítást, VI. Pál pápa *Ecclesiam  
suam* (1964) és II. János Pál pápa *Ut unum sint* (1995) enciklikájában, főleg ami a gyakor-  
lat helyes irányítását illeti.

A teológusok ezután következő fáradozása, mely arra irányult, hogy egyre világo-  
sabbá tegyék az ekkleziológia különböző szempontjait, gazdag irodalmi termést ered-  
ményezett. A tematika nagyon gyümölcsözőnek bizonyult, olykor azonban egyes pon-  
tok világosabb körülhatárolása és emlékezetbe idézése vált szükségessé, amint ez a  
*Mysterium Ecclesiae* (1973) nyilatkozatban, a katolikus püspökökhöz intézett *Communionis  
notio* iratban (1992) és a *Domínus Iesus* (2000) nyilatkozatban történt – valamennyit a  
Hittani Kongregáció tette közzé.

A tárgy strukturális összetettsége és sok javaslat újdonsága állandó kihívást jelent a  
teológiai kutatás számára, mely nem mindig mentes a bizonytalanságokat keltő elhajlá-  
soktól, melyeket e kongregáció gondos vizsgálat tárgyává tett. Éppen ezért – az Egyház-  
ról szóló integrális és egyetemes tanítás fényében – e kongregációnak az a szándéka,  
hogy megerősíti a Tanítóhivatal néhány egyháztani tételének eredeti jelentését, nehogy  
a józan teológiai vitákat – félreértések miatt – tévedések veszélyeztessék.

## 1. KÉRDÉS:

**Vajon a II. Vatikáni Zsinat megváltoztatta-e az Egyházzól szóló korábbi tanítást?**

**VÁLASZ:** A II. Vatikáni Zsinat nem megváltoztatni, hanem kibontani, mélyebben megérteni és gyümölcsözőbben előadni akarta, ezért nem mondható, hogy megváltoztatta az Egyházzól szóló tanítást.

Éppen ezt hangsúlyozta nagyon határozottan XXIII. János pápa a zsinat elején.<sup>1</sup> VI. Pál pápa megerősítette<sup>2</sup> és a *Lumen gentium* konstitúció kihirdetésekor ezt mondta: „E kihirdetésnek a legjobb kommentárja a következő: A hagyományos tanításban semmi nem változott meg. Amit Krisztus akart, mi is ugyanazt akarjuk. Ami eddig volt, megmarad. Amit az Egyház évszázadokon át tanított, ugyanazt tanítjuk mi is. Csupán ami korábban csak az élet gyakorlatában volt jelen, az most a tanításban is nyíltan megmutatkozik; ami idáig meggondolások, eszmecserék és bizonyos mértékig viták tárgya volt, most a tanítás biztos formuláját öltötte magára.”<sup>3</sup> A püspökök ismételtlen ugyanazt a szándékot fejezték ki és követték.<sup>4</sup>

## 2. KÉRDÉS:

**Hogyan értendő az állítás, hogy Krisztus egyháza a Katolikus Egyházban létezik?**

**VÁLASZ:** Krisztus „itt a földön” egyetlen „Egyházat alapított”, és pedig „látható társaságnak és lelki közösségnek” alapította,<sup>5</sup> mely kezdetétől fogva a történelem folyamán mindig létezett és létezni fog, s egyedül benne maradtak meg és fognak megmaradni mind-

<sup>1</sup> XXIII. János pápa beszéde 1962. X. 11-én: „... A Zsinat nem csorbítottan, nem is eltorzítva, hanem sértetlen épségében akarja adni a katolikus tanítást...”: AAS 54 (1962), 791, 792.

<sup>2</sup> Vö. VI. Pál pápa beszéde 1963. IX. 29-én: AAS 55 (1963), 847–852.

<sup>3</sup> VI. Pál pápa beszéde 1964. XI. 21-én: AAS 56 (1964), 1009–1010.

<sup>4</sup> A szent zsinat ki akarta fejezni Krisztus egyházának és a Katolikus Egyháznak azonosságát. Ez világlik ki az *Unitatis redintegratio* határozatról szóló vitákból. A határozat vázlatát 1964. IX. 23-án egy beszámolóval mutatták be a zsinati teremben (Act. Syn. III/II 296–344). A püspökök részéről a következő hónapokban benyújtott változtatási javaslatokra a Keresztény Egység titkársága 1964. XI. 10-én válaszolt (Act. Syn. III/VII 11–49). Ezen *Expensio moderatorum* négy részletet közlünk az első válaszból: A) A Határozat vázlatának 1. pontjához (Előszó): (Act. Syn. III/II 296, 3–6.) 5. oldal, 3–6. sor: „Úgy látszik, hogy a Katolikus Egyház is azon közösségek közé tartozik, ami tévedés lenne. Válasz: Itt csak a tényt kell leírni, ahogy ezt mindenki látja. Később világosan következik az állítás, hogy egyedül a Katolikus Egyház Krisztus igaz egyháza.” (Act. Syn. III/VII 12). B) Az I. fejezethez általában (Act. Syn. III/II 296–301). „Kifejezettebben kell állítani, hogy Krisztus igaz egyháza csak egy lehet; ez az egy a római katolikus apostoli; üdvössége érdekében mindenkinek törekednie kell rá, hogy megismerje és tagja legyen. Válasz: A szöveg egésze eléggé kifejti, amit kívánnak. Másrészt nem szabad elhallgatni, hogy más keresztény közösségekben is találhatók kinyilatkoztatott igazságok és egyházi elemek.” (Act. Syn. III/VII 15). Vö. ua. 5. p. C) Az I. fejezethez általában (Act. Syn. III/II 296 sk.). „Világosabban kellene mondani, hogy az igaz egyház egyedül a Római Katolikus Egyház. Válasz: A szöveg föltelezi a De Ecclesia konstitúcióban kifejtett tanítást, amint ezt a 5. o. 24–25. sora állítja.” (Act. Syn. III/VII 15) Az *Unitatis redintegratio* határozat javításairól véleményét alkotó bizottság világosan kifejti Krisztus egyházának és a Katolikus Egyháznak azonosságát és egyetlen voltát, hangsúlyozva, hogy e tanítás alapja a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúcióban van. D) A határozat vázlatának 2. pontjához (Act. Syn. III/II 297 sk.) 6. oldal 1–224. sor: „Világosabban kell kifejezni az Egyház egyetlen voltát. Nem elég – ahogy a szövegben történik – szorgalmazni az Egyház egységét. Válasz: a) A szöveg egészéből világosan kitűnik Krisztus egyházának azonosítása a Katolikus Egyházzal, jóllehet, amint kell, említendő a más közösségek egyházi elemei.” 7. oldal, 5. sor: „Az Apostolok utódai által Péter utódával mint fővel együtt kormányzott Egyházat (vö. a 6. oldal 33–34. sorához adott új szöveggel) »Isten egyetlen nyájának«, és a 13. sorban »Isten egy és egyetlen Egyházának« nevezik.” E két mondat megtalálható az *Unitatis redintegratio* határozatban (2,5 és 3,1).

<sup>5</sup> Vö. LG 8,1.

azok az összetevők, amelyeket Krisztus megalapított.<sup>6</sup> „Ez Krisztus egyetlen egyháza, melyet a Hiszekegyben egynek, szentnek, katolikusnak és apostolinak vallunk [...] Ez az Egyház e világban mint alkotmányos és rendezett társaság a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott Katolikus Egyházban létezik.”<sup>7</sup>

A *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció 8. fejezetében szereplő létezés (*subsistentia*) a Krisztus által alapított összes összetevők örök történeti folytonossága és fennmaradása a Katolikus Egyházban,<sup>8</sup> melyekben itt a földön Krisztus egyháza konkrétan megtalálható.

Míg a katolikus tanítás szerint helyesen mondható, hogy Krisztus egyháza a Katolikus Egyházzal teljes közösségben még nem lévő egyházakban és egyházi közösségekben jelen van és tevékenykedik a megszentelés és igazság bennük megtalálható elemei miatt,<sup>9</sup> a *létezik* (*subsistit*) állítmányt egyedül a Katolikus Egyházra egyes számban tartjuk érvényesnek, mert a hitvallásban megvallott „egy” tulajdonságra vonatkozik (Hiszem az egy... Egyházat); s ez az egy egyház a Katolikus Egyházban létezik.<sup>10</sup>

### 3. KÉRDÉS:

**A szövegben miért a „subsistit in” és nem az egyszerű „est” szót használják?**

**VÁLASZ:** A Krisztus egyházának és a Katolikus Egyháznak teljes azonosságát tartalmazó szó használata nem változtatja meg, hanem kifejezi az Egyházzal szülő tanítást. Nyíltabban kimondja, hogy szervezetén kívül is megtalálható „az igazságnak és a megszentelésnek több eleme, melyek mint Krisztus egyházának saját ajándékai a katolikus egységre sarkallnak.”<sup>11</sup>

„Ennél fogva ezek a tőlünk különvált egyházak és közösségek, ámbár hitünk szerint fogvatkozásokban szenvednek, nem jelentéktelenek és súlytalanok az üdvösség misztériumában. Krisztus Lelke ugyanis nem vonakodik fölhasználni őket az üdvösség eszközül, melyeknek hatékonysága a kegyelemnek és igazságnak abból a teljességéből ered, amely a Katolikus Egyházra van bízva.”<sup>12</sup>

### 4. KÉRDÉS:

**Miért használja a II. Vatikáni Zsinat a Katolikus Egyházzal teljes közösségben nem lévő keleti egyházakra az „egyház” elnevezést?**

**VÁLASZ:** A zsinat magáévá akarta tenni a hagyományos szóhasználatot. „Mivel pedig ezeknek az egyházaknak, jóllehet különváltak, valódi szentségeik vannak, kiváltképpen pedig az apostoli jogfolytonosság következtében van papságuk és Eucharisztiajuk, s ez-

<sup>6</sup> Vö. UR 3,2; 3,4–5; 4,6.

<sup>7</sup> Vö. LG 8,2.

<sup>8</sup> Vö. Hittani Kongregáció: *Mysterium Ecclesiae* nyilatkozat 1,1; AAS 65(1973)397; *Dominus Iesus* nyilatkozat 16,3; AAS 92 (2000-II), 757–758; *Notificatio P. Leonard Boff OFM „Chiesa: carisma e potere” c. írásáról*: AAS 77 (1985), 758–759.

<sup>9</sup> Vö. II. JÁNOS PÁL, *Ut unum sint* enciklika 11,3; AAS 87 (1995-II), 928.

<sup>10</sup> Vö. LG 8,2.

<sup>11</sup> Vö. Uo.

<sup>12</sup> Vö. UR 3,4.

által igen szoros kapcsolatban állnak velünk mindmáig”,<sup>13</sup> megérdemlik a „részegyház, vagyis helyi egyház” nevet,<sup>14</sup> és a katolikus részegyházak testvéregyházainak nevezük őket.<sup>15</sup>

„Ezért az Úr Eucharisziájának ünneplése által ezekben az egyházakban Isten egyháza épül és növekszik”.<sup>16</sup> Mivel pedig a Katolikus Egyházzal való közösség, melynek látható feje Róma püspöke és Péter utóda, egy részegyháznak nem kívülről érkező kiegészítése, hanem egyike az őt alkotó belső elveknek, a részegyház állapota, amelyben ezek a tiszteletreméltó keresztény közösségek vannak, bizonyos fogyatkozást szenved.<sup>17</sup>

Másrészt a Péter utóda és a vele közösségben lévő püspökök által kormányzott Egyház katolicitása sajátos teljességének megvalósulását a keresztények megoszlása a történelemben akadályozza.<sup>18</sup>

## 5. KÉRDÉS:

**A zsinat a Tanítóhivatal zsinat utáni szövegeiben miért nem használják az egyház elnevezést a XVI. századi reformációból született közösségekre?**

**VÁLASZ:** Azért, mert a katolikus tanítás szerint ezek a közösségek a papi rend szentségében nem rendelkeznek az apostoli jogfolytonossággal, ezért az egyház lényegi alkotóeleme hiányzik belőlük. Ezek az egyházi közösségek, melyek főként a szolgálati papság hiánya miatt nem őrizték meg az eukarisztikus misztérium eredeti és ép lényegét,<sup>19</sup> a katolikus tanítás szerint sajátos értelemben nem nevezhetők egyházaknak.<sup>20</sup>

Őszentsége, XVI. Benedek pápa a Hittani Kongregáció alulírott bíboros prefektusának adott kihallgatás alkalmával e kongregáció általános gyűlésének fenti válaszait jóváhagyta, megerősítette és közzétételét elrendelte.

Kelt Rómában, a Hittani Kongregáció épületében,  
2007. június 29-én, Szent Péter és Pál apostolok ünnepén.

*Gulielmus J. Levada bíboros,*  
a Hittani Kongregáció prefektusa

*Angelus Amato SDB c. érsek,*  
a Hittani Kongregáció titkára

<sup>13</sup> UR 15,3; vö. Hittani Kongregáció: *Communio notio* levél 17,2: AAS 85 (19935-II), 848.

<sup>14</sup> UR 14,1.

<sup>15</sup> UR 14,1; Vö. II. JÁNOS PÁL: *Ut unum sint* enciklika 56 sk.: AAS 87 (1995-II), 954 sk.

<sup>16</sup> UR 15,1.

<sup>17</sup> Vö. Hittani Kongregáció: *Communio notio* levél 17,3: AAS 85 (19935-II), 849.

<sup>18</sup> Vö. Hittani Kongregáció: *Communio notio* levél 17,3: AAS 85 (19935-II), 849.

<sup>19</sup> Vö. UR 22,3.

<sup>20</sup> Vö. Hittani Kongregáció: *Dominus Iesus* nyilatkozat 17,2: AAS 92 (2000-II), 758.

## SZEMPONTOK A RESPONSA OLVASÁSÁHOZ

## 1. A dokumentum műfaja, címzettjei, célja, kontextusa

A Hittani Kongregáció 2007. július 10-én, XVI. Benedek pápa jóváhagyásával, megerősítésével és rendeletére (2007. június 29.) közzétette a II. Vatikáni Zsinat Egyházzól szóló tanításának értelmezéséről szóló dokumentumát. Az irat műfaja *Responsa*, azaz „Válaszok”, vagyis rövid kérdés-felelet formájában kíván tisztázni a zsinati egyháztan értelmezésében felmerülő néhány fontos problémát. A Kongregáció megnyilatkozásainak bevett formája a „Válaszok”, és rendszerint akkor él ezzel a műfajjal, amikor konkrét személyek (pl. püspökök) intéznek kérdéseket a Kongregációhoz. Következésképpen a *Responsa* első számú címzettjei általában maguk a kérdést feltevők. Jelen esetben a dokumentumban nincsenek megjelölve a kérdéseket feltevő konkrét személyek, ezért az irat megszületésének pontos előzményei, indítéka és háttere sem világos egészen. Arra is gondolhatunk, hogy nem egyesek, hanem inkább bizonyos csoportok kérdéseiről van szó, vagy olyan kérdésekről, melyek általában a hívők szélesebb köreit foglalkoztatják. A feltett kérdések tartalmából kiindulva az a sejtésünk támad, hogy elsősorban a Katolikus Egyház identitásának a megőrzéséért, a II. Vatikáni Zsinat ekkleziológiájának a hagyományos egyháztannal való folyamatosságáért aggódó emberek kérdéseiről van szó. Mindenesetre az irat címzettjei nincsenek körülhatárolva, így az alapvetően az Egyház minden tagjához szól. A műfaji keretekhez igazodva, azaz érvelések és kifejtések mellőzésével, a dokumentum célja biztos eligazítást adni a zsinati egyháztan értelmezésének vitatott pontjain, a II. Vatikánium (LG, UR, OE) és a posztkonciliáris magisztériumi megnyilatkozások (UUS, ME, CN, DI) néhány fontos gondolatának a felidézésével. A kérdések és a válaszok tartalma ugyanakkor mintha arról árulkozna, hogy a dokumentum egyfajta apológiát is szeretne megfogalmazni a zsinati egyháztan mellett azokkal szemben, akik éppen a téves értelmezések miatt vonják azt kétségbe.

Érdekes felidézni, hogy már az 1985-ös Rendkívüli Püspöki Szinódus, ahogy több pápai megnyilatkozás is, szükségesnek tartotta hitet tenni arról, hogy a II. Vatikáni Zsinat Isten kegyelme és a Szentlélek ajándéka az egész Egyház számára. E Szinódus zárójelentése még azt is fontosnak látta a püspökök egybehangzó álláspontjaként kijelenteni, „hogy a zsinat legitim és érvényes kifejezése és értelmezése a hitletéteménynek, ahogy az a Szentírásban és az Egyház élő tradíciójában található. Ezért elhatároztuk, hogy továbbhaladunk azon az úton, melyet a zsinat mutatott nekünk”.<sup>1</sup> Ez a megfogalmazás és szándéknyilatkozat jól jelzi a zsinati tanítás befogadásának nehézségeit, elbizonytalanodásait, ellentmondásos jelenségeit. A Szinódus után írt könyvében Walter Kasper a recepció folyamatában három szakaszt különböztetett meg.<sup>2</sup> A zsinatot követő első évek a felhőtlen lelkesedés és derültség időszeke volt, melyet hamarosan felváltott az Egyházon belüli polarizálódás szakasza. A progresszívek túl kevésnek ítélték a zsinati „újítást”, még radikálisabb változásokat akartak, a zsinati szellemre hivatkoztak, és gyakorta nem törődtek a zsinati tanítás pontos értelmével. A másik oldalon lassan-lassan körvonalazódott a „konzervatívok” csoportja, akik szembetalálva magukat a progresszisták radikalizmusával és számos negatív jelenséggel (pl. szerzetesi, papi hivatások válsága), minden rosszat a zsinat számlájára írtak. A Rendkívüli Püspöki Szinódus azért vált szükségessé, hogy az elbizonytalanodás megszűnjék, és új lendületet kapjon a zsinati tanítás

<sup>1</sup> EV 9, 1780.

<sup>2</sup> KASPER, W., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 290–300.

elsajátításának a folyamata. Úgy tűnik, hogy több mint húsz évvel a Szinódus után ismét elbizonytalanodás észlelhető bizonyos katolikus körökben, s a Hittani Kongregáció ezért tarthatta fontosnak a zsinati tanítás megerősítését.

## 2. EGYHÁZTANI TISZTÁZÁSOK

Határozott „nem”-mel válaszol a dokumentum arra a kérdésre, hogy megváltoztatta-e a II. Vatikáni Zsinat az Egyházzal szembeni korábbi tanítást. A II. Vatikánium nem akarta megváltoztatni, s nem is változtatta meg a hagyományos katolikus tanítást. A kongregációs irat szerint a fenti kérdés egyáltalán azért merülhetett fel a katolikusok között, mert a zsinati tanítást az értelmezők egy része egyfajta „kopernikuszi fordulat”, vagy egyenesen a tradícióval való szembeállítás jegyében kommentálták, illetve belőle csak néhány „újdonságnak” tekintett mozzanatot ragadtak ki. VI. Pál pápa szavait idézve a kongregációs dokumentum hitet tesz a folyamatosság hermeneutikája mellett: a zsinati ekklézziológia szerves kibontakoztatója a korábbi egyházfelfogásnak, az újdonság erejével ható elemek is a tradícióból erednek. Itt ismét eszünkbe juthat az 1985-ös Szinódus záródokumentuma, mely a Zsinatot követő időszak krízisének belső előidézői között hermeneutikai okokat is megnevezett. Ezeket kiküszöbölendő a szinódusi irat lefektetett néhány fő értelmezési alapelvet, melyek közül a folytonosság kritériuma a *Responsában* is olvasható.<sup>3</sup>

A 2. és 3. kérdésre adott válasz a LG 8-ban szereplő és a későbbi magiszteriumi megnyilatkozásokban már többször értelmezett „subsistit in” helyes jelentését írja körül. E szerint a „subsistentia a Krisztus által alapított összes összetevők ezen örök történeti folytonossága és fennmaradása a Katolikus Egyházban, melyben itt a földön Krisztus Egyháza konkrétan megtalálható”. Mivel katolikus meggyőződés szerint egyedül a Péter utódja és a vele közösségben lévő püspökök által kormányzott Katolikus Egyházban maradtak meg a Krisztus által alapított összes egyházalkotó elemek (LG 8), ezért csak a Katolikus Egyházzal állítható, hogy benne Krisztus Egyháza „szubzisztál”. A kongregációs irat legfontosabb mondatát itt olvashatjuk, s ez a következőképpen szól: „Míg a katolikus tanítás szerint helyesen mondható, hogy Krisztus Egyháza a Katolikus Egyházzal teljes közösségben még nem lévő egyházakban és egyházi közösségekben jelen (*adest*) van és tevékenykedik (*operatur*) a megszentelés és az igazság bennük megtalálható elemei miatt (UUS 11,3), a *subsistit* állítmányt a Katolikus Egyházra egyes számban tartjuk érvényesnek, mert a hitvallásokban megvallott egység jegyére vonatkozik (Hiszem az egy... Egyházat); s ez az „egy” Egyház a Katolikus Egyházban áll fenn (LG 8,2).” A szöveg értelmezése szerint az Egyház egyetlenségét és egységét szüntetné meg, ha a Krisztus által alapított Egyháznak több „szubzisztenciája” lenne. Ezért – az *Ut unum sint* enciklika nyomán<sup>4</sup> – a dokumentum különbséget tesz egyfelől a jelen van (*adest*) és tevékeny (*operatur*), másfelől a „subsistit” igék alkalmazása között az Egyházra vonatkozóan. Úgy tű-

<sup>3</sup> EV 9, 1785 k. A zárójelentés a következő hermeneutikai elveket sorolja fel: a szövegek teljes korpuszának és az egymással való kapcsolatuknak a figyelembevétel; a négy nagy rendelkezés értelmezési kulcsa a határozatoknak és a nyilatkozatoknak; a Zsinat betűje és szelleme összetartozik; folytonosság az Egyház teljes tradíciójával; a zsinati tanítás alkalmazása a jelenre (1/5).

<sup>4</sup> Ezen a ponton a *Responsa* az *Ut unum sint*-et, s nem a *Dominus Iesust* követi. Míg a pápai enciklika (UUS 11) a nem katolikus keresztény közösségekre általában – tehát a reformáció közösségeire is – alkalmazza a kifejezést, hogy bennük jelen van és tevékeny Krisztus Egyháza, addig a DI ezt csak az ortodox egyházakról jelenti ki (DI 17).



nik, hogy a szövegben a „subsistit” ige a „subsistentia” létmódra utal, mely az önmagában fennálló teljes értelmű alanyiságot jelenti. Egysége és egyetlensége okán az Egyház csak egy és egyetlen történelmi alanyként létezhet (*subsistit*) – tudniillik a Katolikus Egyházban, az egyházalkotó elemek teljessége miatt –, míg ez az egyetlen Egyház-alany a részleges egyházalkotó elemek révén tevékenyen jelen lehet (*adest, operatur*) más keresztény közösségekben is és üdvösségre vezethet. A dokumentum olvasatában e paradox helyzet és sajátos viszony két oldalát kívánata kifejezni az eredeti szövegtervezetben szereplő „est” állítmánynak – mely teljes azonosítást állapított volna meg Krisztus Egyháza és a Katolikus Egyház között – a megváltoztatása a „subsistit” igére a LG szövegében.

Megjegyezzük, hogy a kongregációs irat a korábbiakhoz csatlakozva határozottan elismeri a többi keresztény közösség valódi egyházi karakterét és üdvösségre vezető értékét. Ezt Walter Kasper bíboros, a Pápai Tanács a Keresztények Egységéért vezetője is számos alkalommal és fórumon hangsúlyozta.<sup>5</sup> Súlyos félreértés tehát a szöveget úgy kommentálni, mintha az kétségbe vonná, hogy a nem-katolikus keresztény közösségekben fellelhető lennének az üdvösség javai, az igazság és a megszentelődés eszközei, melyek révén el lehet jutni az üdvösségre. Ezek az üdvösséges javak valódi egyházalkotó tényezők, de mivel a katolikus értelmezés szerint ezek csak hiányosan vannak meg a nem katolikus keresztény közösségekben, ezért róluk nem állítható a teljes egyházi lét-alanyiság vagy „subsistentia”. Fontos szem előtt tartani, hogy a LG 8 eredeti szövege és az azt értelmező kongregációs irat is az egyházi lét intézményes dimenziójának a síkján beszél a „subsistit”-ről, illetve a „subsistentiá”-ról. Ennek kapcsán Kasper így fogalmaz: „A 'subsistit' helyes megértéséhez fontos, hogy a magyarázó mellékmondatot tudatosan vele együtt olvassuk ('amelyet Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök vezetnek'). Ez világossá teszi ugyanis, hogy a kijelentés az Egyház szakramentális-intézményes dimenziójára vonatkozik, nem a megélt hit egzisztenciális dimenziójára. A zsinat az egy és igaz Egyház intézményes konkretizálódását és beazonosíthatóságát tartja szem előtt, melynek során az apostolok kora utáni időszak kezdetétől érvényes két központi ismérvre utal: az apostoli tradíció folytonosságára és az egyetemes egységre, melyek a péteri szolgálat középpontja körüli püspöki kollégium diakronikus (*successio apostolica*) és szinkronikus egységében különös módon kifejeződnek.”<sup>6</sup>

Az egyházalkotó tényezőknél köszönhetően a nem-katolikus keresztény közösségekről is állítható a valódi egyházi lét, ezért mondható, hogy bennük Krisztus egyetlen Egyháza jelen van és tevékenykedik. A *Responsa* az *Ut unum sint* 11. pontjára hivatkozik, ahol ezt olvassuk: „Amilyen mértékben ilyen elemek megvannak más keresztény közösségekben, annyira jelen van bennük tevékenyen Krisztus egyetlen Egyháza”. A pápai körlevél Krisztus Egyházának a jelenlétét dinamikus és intenzív fogalomként értelmezi, mely megengedi a kisebb-nagyobb mértéket, filozófiai fogalommal élve: az Egyház-lét *analóg*

<sup>5</sup> Legutóbbi ilyen alkalmak voltak a Nagyszébenben megrendezett Harmadik Európai Ökumenikus Nagygyűlés (2007. szeptember) és a Bajor Katolikus Akadémia rendezvénye (2007. október 22.), ahol az idei Ökumenikus Díjat Walter Kasper vehette át. A bíboros beszédében hangsúlyozta: „Katolikusokként valljuk, hogy Jézus Krisztus egyháza a katolikus Egyházban áll fenn; de rögtön hozzáfűzzük, hogy a katolikus egyház intézményi határain kívül nem csupán egyes keresztények léteznek, hanem az egyházi valóság összetevői is: mindenekelőtt Isten ígéje és a keresztség (LG 8; 15; UR 3; 15). ... Mind a zsinat, mind a körlevél leszögezi, hogy Jézus Krisztus és az ő Szentelke üdvösségszerző módon van jelen a többi egyházban és egyházi közösségben (UR 4; UUS 10–14). Ezt a kijelentést a legutóbbi római megnyilatkozás korántsem vonta vissza; ellenkezőleg, kifejezetten megismételte és ilyenformán megerősítette a korábbi állítást Jézus Krisztus üdvösséget munkáló jelenlétéről a többi egyházban.” KASPER, W., *Új kihívásokkal szemközt. Az ökumené helyzetéről*, in *Méreg* (2007/3), 334.

<sup>6</sup> KASPER, W., *Kirche*, in *LThK*, 3. Aufl., Bd. 5, 1469.

valóság. A *Responsa* ezt a kisebb-nagyobb mértéket, a részlegességet és teljességet fejezi ki azzal, hogy megkülönbözteti egyfelől az „adest” és „operatur”, másfelől a „subsistit” igék használatát egymástól. A „subsistit” igének a „subsistentia” filozófiai fogalma felőli olvasata a kongregációs iratban, úgy tűnik, hogy a „tulajdonítási analógia” modellje szerinti értelmezést implikál a katolikus Egyház és a nem-katolikus keresztény közösségek viszonyára vonatkozóan.

A *Responsa* 4. és az 5. válasza az előző ekkléziológiai megállapításokból következő helyes terminológia kérdésével foglalkozik. Megerősíti a magisztériumi szóhasználatot, mely szerint az ortodox közösségekre – az Eukarisztia és az apostoli szukcesszió miatt – alkalmazható az egyházak (részegyházak, testvéregyházak) elnevezés, míg azokra a közösségekre, melyek – főként a szolgálati papság hiánya okán – nem őrizték meg az Eukarisztia teljes misztériumát, az „egyházi közösségek” kifejezés a megfelelő. Megjegyezzük, hogy ez utóbbi közösségeket a szöveg megkülönböztetés nélkül azonosítja a reformációból született keresztény közösségekkel. Ezen a ponton nem lelhető fel benne az *Unitatis redintegratio* árnyaltsága, mely különbséget tesz külön vált nyugati egyházak és egyházi közösségek között (vö. UR 19).

Csak remélni tudjuk, hogy a *Responsa* eléri célját azon elbizonytalanodott katolikus hívek között, akiknek elsődlegesen szánták, anélkül, hogy elbizonytalanodást vagy megtorpanást váltana ki az ökumenikus párbeszédben keresztény testvéreink részéről.

*Puskás Attila*

## Beszélgetés a hatvanéves Rokay Zoltánnal

- **Kedves Professzor úr! Nemrég ünnepelte hatvanadik születésnapját, s ennek kapcsán köszöntöm a Teológia olvasóinak nevében. Hat évtized nagy idő – emberként, lelkipásztorként, tanárként, tudósként rengeteg feladatot, kihívást, örömet és munkát rejthet magában. Beszélgetésünk elején arról kérdezném, hogy melyek voltak életútjának alapvető élményei, amelyek elindították, kísérték, meghatározták pályáját?**

Biztos, hogy minden ember életében, így az enyémben is, vannak alapvető, markáns események, amelyek meghatározzák a további életpályát, azonban mindezek fokozatosan és folyamatosan bontakoznak ki. Mint felszentelt pap, elsősorban meg kell mondanom, hogy a papi hivatás is lépésről lépésre bontakozott ki bennem, noha már négy éves koromban elkezdtem ministrálni, s öt évesen már jól ismertem a régi rítust. De ez még nem mondható, végső elhatározásnak, mindenesetre ez is hozzájárult életpályám, papi hivatásom további kialakulásához. Természetesen fontos szerep jutott mindebben a szülői háznak is, valamint az alapvető döntéseknek, mint például jelentkezésem a szabadkai kisszemináriumba, a *Paulinum*ba. Püspökünk, aki egyben a kisszeminárium rektora is volt, a levélben, amelyben közölte, hogy feltételt nyertem a *Paulinum*ba, ezt írta: „Emlékeztetem a mi Urunk szavaira: aki egyszer az eke szarvára tette a kezét, és mégis hátratekintget, nem alkalmas az Isten országára.” Nagyon kemény szavak ezek, különösen egy nyolcadikos elemista diáknak, hiszen neki még van lehetősége bőven erre-arra tekintgetni. Ugyanilyen mozzanatnak nevezhető, amikor a teológiára kértem az érettségi után a felvételemet. A papszentelésnél pedig elhangzik: *Adsum* – Itt vagyok. Mindezek egy hosszú folyamatnak az eredményei. Soha nem lezárást, hanem kezdetet jelentenek.

Ehhez még hozzájárultak tanulmányaim, a tudományos tevékenység, amelyek jelenlegi státuszomat meghatározták.

- **Vannak tipikusan akadémiai pályák és vannak tipikusan lelkipásztori pályák. Professzor Úr esetében nem így történt – a lelkipásztori szolgálat, a tudományos előremenetel és a tanítás szüntelenül átváltják egymást. Hogyan lehet kronologizálni a papszentelés után történeteket, ennek a mozgalmas életnek fontosabb állomásait?**

A szentelés után öt évig saját plébániámon – *propheta in patria sua* –, a szabadkai Avilai Szent Teréz székesegyházban voltam káplán, s párhuzamosan a fent említett kisszeminá-

riumban tanítottam előbb filozófiatörténetet és logikát gimnáziumi szinten, majd oldalagosan átvettem a latin és görög tanítását. Utána két évig voltam itt prefektus és tanár. Azután újabb két évig csak tanári minőségben heti 26 órám volt, és a székesegyházi plébánián segítettam, különösképpen a gimnazista és egyetemista hittan vezetésében. 1982-ben kineveztek Óbecsére plébánosnak, és itt voltam egészen 1997-ig. Ezekben az években két mandátumra esperes is voltam.

Párhuzamosan tanultam. Legfőképp azért, mert amikor megkezdtem tanulmányaimat, úgy gondoltam, hogy ezt abszolút komolyan kell venni. Ezért egyre inkább belelendültem, elmélyedtem. Azonban mivel Szabadkának nem volt teológiája, püspökünknek az volt az álláspontja: *non doctores, sed pastores* – nem teológiai doktorokra, hanem lelkipásztorokra van szükségünk. Én ezt is komolyan vettem, és végeztem a lelkipásztori szolgálatomat. De emellett folytattam megkezdett tanulmányaimat. Innsbruckban diplomát szereztem teológiából és licenciátust filozófiából.

Teológiából Innsbruckban szereztem doktori oklevelet, biblikus témából, Zakariás próféta látomásaiból. Ezután úgy véltem, a filozófiának is szeretnék méltó lezárást adni, ezért felvettem a kielii egyetemmel a kapcsolatot. Azért a kielivel, mert a közelbe jártam a nyári szünetben egy németországi plébánost helyettesíteni. 1994-ben ott doktoráltam filozófiából. Ekkor okleveleimet elsüllyesztettem a legelső asztalfiókba, s folytattam lelkipásztori munkámat.

Amikor Nyíri professzor úr halálával megüresedett a II. számú keresztény bölcséleti tanszék – és sokáig betöltetlen is maradt –, akkor Erdő bíboros úr, mint akkori dékán elkezdett érdeklődni, és így fedeztek fel engem, hogy én otthon békésen lelkipásztorkodom, miközben itt betöltetlen egy tanszék. Ez hozta magával az én budapesti kinevezésemet.

■ **Innsbruck a teológia izgalmas helye, talán ma már kevésbé, mint a Zsinat idején és utána. Mindenesetre hatalmas nevek, kiemelkedő teológiai munkásság jellemezte ezt az osztrák szellemi központot. Milyen érzés volt ide megérkezni? Melyek voltak a legmaradandóbb élmények?**

Az első benyomás és első élmény az, amikor a felejtetetlen emlékü Emmerich Coreth professzor úr metafizika órájára beültem. Bár korábban eljutottak hozzám némi kőszai hírek a filozófia világából, mégis amikor az első órán elkezdett a kérdésről beszélni, amiről aztán egy tekintélyes kötetet is írt, akkor összerándult a gyomrom, és azon töprengtem, hogy miként tudnám a püspököt rávenni arra, hogy helyezzen vissza engem Zágrába. De azután arra gondoltam, hogy én a hatodik szabadkai megyés növendék vagyok Innsbruckban – ha az előző ötnek sikerült, talán én is megbirkózom a feladattal. Első hallásra nem tudtam értékelni, mit is jelentettek ezek a nevek: Coreth professzor, P. Jungmann, Karl Rahner, aki akkor már nyugdíjas volt (ő csak haló poraiban tért vissza Innsbruckba, s ott várja a jezsuiták kriptájában a feltámadást), nem is beszélve Noldinról és a 19. század nagyjairól. És ami a legnagyobb érték volt: a vendéglőadók szereplése a fakultáson és a kollégiumban. Néhány nevet említek Rahneren kívül: Gerhard von Rad, Hans-Georg Gadamer, Gerhard Ebeling, Wolfhart Pannenberg, Rudolph Schnackenburg, Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Heinrich Schlier, Hubert Jedin és – Joseph Ratzinger. Mindezeket élőben, testközelben látni és hallani, felbecsülhetetlen érték. Úgy gondoltam, hogy ki kell használnom ezt, hátha ebből származik valami jó még egyházmegyéim számára is. Különösen tartottam attól,

hogy szégyent hozok egyházmegyémre, ahonnan minden gyarlóságom ellenére kiküldtek Innsbruckba.

Amikor szétnéztem hallgatótársaim (különösen a németek) között, rengeteg segítőkész emberrel találkoztam. Mind a mai napig, nem csak mint egyetemi tanár, hanem mint lelkipásztor is, abból meríték, amit Innsbruckban becsületesen magolva a néha alig érthető német megfogalmazásokat olyan tőkére tettem szert, amelyből azóta is mindig bátran meríthetem.

- **Coreth filozófiájának alapköve a *radikales Fragen*, a radikális kérdezés – mit jelentett ez egy fiatalembernek, aki olyan közegből érkezett, amelyben a metafizikai is más felfogásban értelmeződött, s a társadalom is más rendszerben élt? A hazatérés után hogyan lehetett átadni ezt a gondolatot? Mit jelentett akkor a radikális kérdezés? Provokációt? Hogyan lehetett utat találni egy ilyen helyzetben?**

Meg kell mondanom, első olvasásra semmit sem értettem az egészből. Második olvasásra, amikor láttam, hogy ez nem elvont dolog, amelynek semmi köze sincs a mindennapi élethez, hanem pont a mindennapi élet egy alaptapasztalatából indul ki, akkor lassan megbarátkoztam ezzel, különösen amikor rájöttem arra, ami Coreth kiindulópontja: ha van egy kérdés, akkor arra valahol biztosan létezik egy válasz is.

A lelkipásztori gyakorlatban az emberek a legkülönbözőbb dolgokat kérdezik. Coreth előadásai és könyve megedzettek olyan szempontból, hogy nem kell lekicsinyelni ezeket a kérdéseket. Megtanított arra, hogy először le kell tisztázni: van-e erre a kérdésre válasz, értelmes vagy értelmetlen, esetleg látszatkérdés-e, s amikor az ember folyton tovább kérdez, akkor tulajdonképpen Istent keresi, mint a végső választ ezekre a kérdésekre. Persze otthon óvatosnak kellett lenni, nem lehetett rögtön ezzel előhozakodni, hiszen akkor ránk sütötték volna: Ti, fiatalok, ti mindent megkérdőjeleztek! Nem ez volt a lényeg, hanem hogy a kérdést vegyük hasznavehető kiindulópontnak, amely ugyanabba az irányba mutat, amely irányba a tradicionális metafizika is haladt. Mivel azonban a helyzet megváltozott, célszerű olyan kiindulópontot választani, amely a mindennapi életnek is megfelelő.

- **A másik szellemi műhely: Kiel. Viszonylag keveset tudunk mi magyarok az itteni egyetemről. Professzor úr számára mit jelentett ez az egyetem? Kik voltak a mentorai?**

Kielben Fichtével foglalkoztam. Távhallgató voltam az egyetemen, plébánosként már nem ülhettem ott az iskolapadban. Kiel nem katolikus egyetem, hanem állami A bölcsészkarra iratkoztam be, aminek az egyházhoz nincs sok köze. A programban ott állt egy professzor neve, s mellette Fichte. Mivel filozófiai licenciam munkámat Fichtéből írtam, elhatároztam, hogy ezt fogom tovább bővíteni. Aztán persze bővítésről szó sem lehetett, egészen új munkát kellett írnom. Meg kell említenem H. Schmitz (most már emeritus) professzort – önálta írtam a munkámat. Emlékezetemben él még a két másodszigorlatoztató, akiknél egy-egy szigorlatot kellett tenni. Heldmann professzor volt az egyik, akinél választott tantárgyam latin nyelv és irodalom volt, ő Sallustiusból kérdezett. Mivel a teológiai doktorátussal már rendelkeztem, az evangélikus teológiai fakultásról is választhattam egy tárgyat. J. Becker professzort választottam, akit Szent Pál és Já-

nos kommentárjai tettek nevezetessé. Ő a *Márk evangélium*ból egzaminált. Akkor volt új a Herder Kiadó sorozatában Pesch Márk-kommentárja, ezt elejétől a végéig áttanulmányoztam.

Itt teljesen más légkör uralkodott. Abszolút nem éreztem hátrányát annak, hogy katolikus pap vagyok, de erre ott hivatkozni nem lehetett, és nem is volt miért.

■ **Miért pont Fichte? Ha a magyar filozófiai közéletet nézzük, azt látjuk, hogy személye és kora nem jelentőségének megfelelően reprezentált a hazai szakirodalomban.**

Fichte – egészen banális döntésről van szó. Amikor katona voltam, a napilapokat nem számítva az egyetlen lelki táplálék a Jugoszláv Kommunista Szövetség (mert nálunk nem voltak pártok, csak szövetségek) lapja volt. Ebben megjelent egy recenzió szerb nyelven R. Garaudy francia marxista Marxról írt monográfiájáról. A recenzens felhívta a figyelmet, hogy a szerző szerint nem csak Hegel indította kritikára Marxot, de Fichte is hatással volt rá. Egy évet már tanultam Zágrábban. A teológiai curriculum első része a filozófia, s onnan én úgy emlékeztem, hogy Fichte vallásos gondolkodó volt. Szerettem volna tudni, mi az igazság. Napszámra kezdtem el Fichtét olvasni – nehezen érthető, klasszikus német stílusa van. Mindig többet olvastam hozzá a különböző interpretációk lehetőségéről. Így alakult ki bennem a vonzalom Fichte iránt.

Azóta magyar nyelvterületen is jelentek meg publikációk Fichtéről, le is fordították néhány művét, ám jóval kevesebbet, mint mondjuk Arisztotelésztől.

■ **Igazolódott Garaudy hipotézise Fichtéről és Marxról?**

Igazolódott annyiban, hogy Fichtét ateizmus vádjával menesztették, illetve magától ment el, mivel nem volt hajlandó magát mentetegetni a szász választófejedelem előtt. Tulajdonképpen ő mondott fel. Biztos, hogy Fichtének – mint a többi korabeli német idealista filozófusnak is – zavarosak az írásai, kivált ha ezt a katolikus skolasztikus teológia felől közelítjük meg. Igaz beszél abszolút énről, de ez nem a keresztény hitrendszer Istene. Későbbi művei, például amelyet János evangéliumáról írt, noha sajtóságosak, mégis kimondottan vallási ihletésűek. Ő önmagát rendkívül vallásosnak tartotta, sőt leateisztázta azokat, akik őt támadták, mondván, hogy azok, akik Istenben szubsztanciát látnak, mint Spinoza, azok tulajdonképpen panteisták, materialisták és ateisták.

Ezzel kapcsolatban Garaudy kicsit elvetette a sulykot. Biztos, hogy Hegel építette ki, de Fichte indította el a dialektikát. S ennek nagy szerepe volt Marx gondolkodásában, nem is szólva arról, hogy Fichte az ént – ami nem föltétlenül a személyes én –, az emberi ént hangsúlyozza, és nagy szerep jutott művében ennek a témának. A Moszkvától elűtő marxisták (Lukács, E. Bloch) körében volt hajlam arra, hogy humanizálják a marxizmust, és erre jó volt Fichte.

■ **A következő mérföldkő Budapest. Akinek itt teljesedik ki a pályája, az másképp tekint a Karra, mint az, aki máshol futotta be a pályáját. Hogyan fest Budapest egy kívülről jövő ember szemével nézve, aki az egyetlen szívébe érkezett meg?**

Rózsa, Erdő, Bolberitz, Tarjányi Béla, Török, és Vanyó professzor urakról már hallottam lelkipásztori szolgálatom idején, s részben személyesen is találkoztam velük. Számomra ők kezdetben fogalmak voltak, amelyek aztán később élő személyekként konkretizálódtak. Hasonló szorongással érkeztem meg tehát, mint amikor Innsbruckban ültem be az egyetemi padokba. Vajon megfelelek-e majd azon elvárásoknak, amelyek alapján megkaptam a kinevezésemet? Amit tapasztaltam, az volt, hogy itt kemény munka folyik. Ez nem volt idegen számomra, mert én lelkipásztorként is keményen dolgoztam. Egyre inkább megbarátkoztam, és észrevettem, hogy a kollégák és a hallgatóság nem idegenkednek tőlem. Segítőkézséget tapasztaltam habilitációm megvalósítása kapcsán is. A Kar egymás után két ízben is megválasztott dékánnak, tehát nem vagyok itt egy idegen test, akitől óvakodni kellene. Én magam hálás vagyok mindazoknak, akik a munkámat segítették és segítik.

- **Budapesten több tárgyat is tanít. Hallgatói számára különösen is kedvesek a bölcselettörténet-előadások. E témakörhöz több munkája is kapcsolódik – nemrég jelent meg Diogenész Laertiosz fordítása. Mi jelenti a legnagyobb örömet ebben a szolgálatban? Újraéli az ember, hogy óriások vállára ülhetünk törpeként is? Mire a legfogékonyabbak a diákok ma, amikor a fiataloknak annyi gondja van a hagyománnyal?**

A legelevenebb és legkézzelfoghatóbb az, hogy ahol tehetem, kicsit demitologizálom ezeket az óriásokat, nem abban az értelemben, hogy vizsgatételben kérdezem, Immanuel Kant mikor ment sétálni, hisz ez elcsépelet dolog, hanem abban az értelemben, hogy tulajdonképpen mi is képesek vagyunk gondolkodni, ehhez nem kell a múltban élni. A legszebb az, hogy közös összefogással valóban bővíteni tudjuk a látókörünket. Ugyanakkor visszaadja az önbizalmunkat az, hogy a felmerülő kérdések révén – amelyek olykor teljesen gyakorlatiak, mégis előfeltételeznek egyfajta elméleti megközelítést – segít minket ez a hagyomány szembesülni, megbirkózni ezekkel a kihívásokkal. A bölcselettörténet nagyjai ezt tették egy egész történelmen át, és ez ma is nélkülözhetetlen.

Sokszor úgy lelkipásztorok, mint hívők életében az a legnagyobb probléma, hogy mindent a gyakorlati oldalról akarnak megközelíteni, anélkül, hogy előtte gondolkodnának. Az ember reflektáló lény, és rákényszerül, hogy cselekvése előtt, vagy legalább utána elgondolkodjék. Ez a segítség tényleg szép feladatnak bizonyul.

Mi itt nem szakfilozófusokat, hanem katolikus papokat és szakteológusokat képzünk. Mire eljutnak a fundamentális teológiáig vagy a dogmatikáig, már van egy sejtésük, hogy mi is volt a tulajdonképpeni kérdés, amelyre a hittudomány választ keres. Ekkor kamatoztathatják, az adott témákról már hallottak. Például az első egyetemes zsinatok tanítását nem lehet megérteni az ókori görög gondolkodás ismerete nélkül.

- **A filozófiáról ma sokan mondják, hogy meggyengült a szerepe a társadalomban, folyamosan visszaszorulóban van. Mi a jövője a bölcseletnek a mi világunkban?**

A filozófia ma megint kezd attraktív lenni. Nem hinném, hogy ez marketing kérdés lenne, még ha egy professzor megélhetését nagyban befolyásolja, mennyi a hallgatók száma. Megújul az érdeklődés az alapvető kérdések iránt, s az emberek sokfelé keresnek választ. Az más kérdés, mi mindent tartanak ma filozófiának. Az elektronika, s mindaz, aminek ma tanúi, szereplői, talán szenvedő alanyai, áldozatai vagyunk a technikai hal-

adás következtében – előfeltételezik mindazt, amit a filozófia, a bölcsesség szeretete nyújt és ad. Egy szerkezet akkor működőképes, ha tiszteletben tartok bizonyos logikai alapelveket. Nem is szólva a ma legdivatosabb szakról: a kommunikációról. Azt pontosan nem tudom, miről van ezeken a szakirányú képzéseken szó, de azt látom, hogy manapság az emberek szeretnének mindent technikai úton megoldani, mert ez egyszerűbb és gyorsabb. Ezért súlyos kommunikációs problémákkal küzd a mai ember. Úgy gondolom, a bölcsesség szeretete segíthet abban, hogy kicsikét visszataláljunk egymáshoz, köszönjünk egymásnak. Ez is kommunikáció. Ezt régen a szülői házban tanították: Fiacskám, ha találkozol valakivel, tessék köszönni. A filozófia tehát az emberi életnek ezen az alapvető szintjén is segíteni tudna bennünket.

Emellett rávilágít arra is, hogy az ember több, mint egy tárgy ebben a világban, nem visszavezethető a világra, még ha elválaszthatatlanul össze is függ vele. Ez adja azt, hogy egy ilyen gondolkodás – hiszen az ember gondolkodó lény, nem tudja magát mentesíteni magát a gondolkodás olykor fáradtságos feladatától, ahogy I. Kant mondaná – talán olyan irányban meg tud határozni minket, hogy mások életét, ha nem is gazdagabbá és teljesebbé, de legalább elviselhetőbbé tudjuk tenni, és ez már nagyon sok.

■ **Professzor úr, köszönöm a beszélgetést. Életére és egyetemi szolgálatára Isten áldását kérem a Teológia olvasói nevében is!**

*Török Csaba*



■ ERDŐ, PÉTER:

**Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht**

Eine Einführung (Kirchenrechtliche Bibliothek 4)

Lit Verlag, Berlin 2006, 206 oldal

A kánonjognak, mint önálló jogrendnek a történetével foglalkozó tudományágak között három nagy területet különböztetünk meg: a forrástörténetet, az intézménytörténetet és a tudománytörténetet. Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek, a legutóbbi területről jelentette meg német nyelvű kézikönyvét. A kötet előzménye az 1990-ben a Pápai Gergely Egyetem kiadásában napvilágot látott latin nyelvű munkája, *Introductio in historiam scientiae canonicae. Praenotanda ad Codicem* címmel, valamint az olasz nyelvű *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione* (Róma 1999).

Szerkezetét tekintve az újonnan megjelent német változat a kánonjogi tudománytörténet mibenlétét és helyét tisztázó bevezető után (23–28) a klasszikus kánonjog-történeti korszakbeosztást követve tárgyalja az egyes időszakok kánonjogászáinak tudományos metódusát, interpretációját és eredményeit, hét fejezetben. Először a patrisztikus kortól a gregoriánus reform végéig terjedő korszakot vázolja (29–48), majd a *Decretum Gratiani* és a hozzákapcsolódó irodalom bemutatásával áttér a klasszikus kánonjog idejére (49–82). Ez a rész az egyik legkiemelkedőbb értéke a kötetnek. Általánosságban is elmondható, hogy a szerző különösen is hangsúlyt helyez a kánonjog „aranykorának” az elemzésére, amely időszak irodalma a legnagyobb befolyást gyakorolta mind a késő középkori, mind az újkori kánonjogi gondolkodásra, gondoljunk csak Ioannes Teutonicus, Paucapalea, Stephanus Tornacensis, Huguccio, Bartholomaeus Brixiensis, Bernardus Parmensis, Bernardus Papiensis vagy éppen Peñaforti Szent Raimund munkájára. Ide sorolható a III. fejezet is, ami a *Decretales Gregorii IX*-től az 1348-ig terjedő időszakkal foglalkozik (83–100). Ezt követi a posztklasszikus kor (101–120) és a Trienti Zsinat periódusa (121–135), majd a francia forradalomtól a *Codex iuris canonici*ig tartó tudománytörténeti áttekintés (136–148), végül pedig a kodifikált kánonjog kora (149–168). A VII. fejezet után kapott helyet a *Kirchenrechtliche Bibliothek* sorozat egyik szerkesztőjének, Lüdger Müller professzornak a kánonjogi tudománytörténet művelésének jelentősebb szerzőiről és műveiről összeállított tanulmánya (*Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft – Rückblick und Ausblick*, 169–175). A kötet a kánonjogtudomány egyes területeiről és különböző korszakokból kiválasztott forrásszemelvényeket, valamint a középkori kánonjogi irodalom idézési módját tartalmazó tizennégy appendixszel zárul (177–196).

Külön méltatást érdemel – a már említett – *Decretum Gratianival* foglalkozó szakasz (49–54), továbbá a dekretisztika (54–55), a glosszaapparátusok (56–58, 71–74, 87–90) és a summák kialakulását, illetve a posztklasszikus időszak joggyakorlatában használt segédkönyveket bemutató részek (59–65, 112–120). A szerző a legújabb szövegkritikai publikációk alapján vizsgálja a különböző auktorok által használt tárgyalási és interpretációs metódust, valamint külön kitér az egyes iskolák (bolognai, párizsi és az angol-normann) karakterisztikumaira. Ez azért is fontos, mivel az utóbbi évek *ius commune* kutatásainak az eredményei, egyre világosabban alátámasztják, hogy az oktatásban használt jogi művek folyamatosan bővültek, lépésről-lépésre beépítve a szövegbe a változó oktatói hangsúlyokat. Így meghatározó szerepet kap maga az iskola is, amit egy mester tanítványi köre képez, illetve az azon belül létező vélemények elfogadása vagy éppen elutasítása egy-egy interpretációs megoldással kapcsolatban.

Előremutató a kötet VII. fejezete (*Seit der Promulgation des Codex Iuris Canonici*, 149–168), amely a kortárs kánonjogtudományt, annak műhelyeit, publikációs és más, tudományos eszmecserére alkalmas fórumait elemzi, melynek alapján az olvasó átfogó képet kaphat a kánonjogi diszciplína helyzetéről és lehetőségeiről.

Elismerően kell szólnunk a könyvben való tájékozódást segítő betűrendes mutatóról (197–206), amely alapján mind a szerzők, mind a témák, mind pedig a források könnyen és pontosan visszakereshetők, köszönhetően a jó nyomdatechnikai elkülönítésnek. Ugyanígy méltatást érdemel a kötet elején található naprakész bibliográfia (14–22), amely a szótárak, lexikonok, kézikönyvek, forráskiadványok és folyóiratok mellett, mikrofiche-en lévő könyvtárat és a témában legfontosabb honlapok internetes elérhetőségét is tartalmazza.

Erdő Péter bíboros kánonjogi tudománytörténeti kézikönyvének bővített és német nyelvre átültetett változata illeszkedik abba a vonulatba, amely a szerző *Theologie des kanonischen Rechts. Ein systematisch-historischer Versuch* című művének 1999-es kiadásával kezdődött, majd a *Die Quellen des Kirchenrechts. Ein geschichtliche Einführung (Adnotationes in ius canonicum 23, Frankfurt am Main 2002)* és a *Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn (Aus Religion und Recht 3, Berlin 2005)* megjelentetésével folytatódott. Ezekkel a kötetekkel a szerző tudományos rendszerező tevékenysége méltán állítható párba Friedrich Maassennel (†1900) és Friedrich von Schultéval (†1914). Erdő bíboros műve alapvető segítséget jelent a kánonjog egyes korszakaiban keletkezett egyházfegyelmi források különböző korokban történő interpretációs hagyományainak megértéséhez, és a kánonjogtudomány sajátosságainak a megismeréséhez.

Szuromi Szabolcs Anzelm

■ ERDŐ, PÉTER:

**Mission et culture**

Új Ember, Budapest 2007, 141 oldal

Az Új Ember Kiadó a budapesti Városmisszióra jelentette meg Erdő Péter bíboros, prímás, esztergom-budapesti érsek gyűjteményes kötetét, *Misszió és kultúra* címmel. A kötet nyolc különböző írást tartalmaz francia, angol és német nyelven. Ezek között – a 2007 pünkösdjén elhangzott beszéden (*La mission de Budapest* [9–21]) és a III. Európai Ökumenikus Gyűlésen (2007. szeptember 5.) elmondott megnyitó előadáson túl (*Solidarité oecuménique et mission* [131–141]) jogelméleti kérdésekkel, kánonjogi és állami egyházjogi témákkal kapcsolatos tanulmányokat olvashatunk.

*Az egyház tanítása a társadalmi rendről, az emberi jogokról és méltóságról* című tanulmány írott változata azoknak a gondolatoknak, amelyeket Erdő Péter mint a CCEE elnöke mondott el Moszkvában, 2007. június 14-én (*Church Teaching on Social Order, Human Rights and Dignity* [23–36]). A találkozót azoknak az egyház által vallott antropológiai és etikai alapelveknek volt szentelve, melyek szükségesek a jelenlegi társadalmi rend, az emberi jogok és az emberi méltóság megfelelő értelmezéséhez. A szerző felhívja a figyelmet arra a radikális változásra, mely nemcsak az elmúlt két évtizedet jellemzi általában, hanem azon belül az utóbbi tizenhét évet. Európa túl van a hatvanas évek eufóriáján, és nyilvánvalóvá váltak a világgazdaság növekedésének határai is. A hagyományos írott kultúra és a klasszikus logika által rendezett cselekvés lépésről-lépésre átadja a helyét az érzelmekre, képekre és hangeffektusokra épülő kultúrának. Ez alapvetően új antropológiai helyzetet jelent Európában (vö. 24–33). A kommunikáció lehetőségei az informatikai fejlődésnek és a közös nyelvnek az előtérbe kerülésével egységesednek, de benyomásaink és gondolataink mindezek mögött továbbra is kötődnek eltérő nyelvi kultúráinkhoz. Az egyház minden korban használta a szimbólumok kifejezésvilágát, a példabeszédeket, képeket és metaforákat. A nem verbális kifejező eszközök állandó jelleggel részét képezik hitünk igazságai átadásának (30). Éppen ezért szükséges, hogy elfogadjuk – minden emocionalitás mögött – az objektív igazság létét és megismerhetőségét.

Az *Erkölc*s egy bonyolult világban: Háború, tudomány, kereszténység című tanulmány szerkesztett formája a szerző a Pápai Kulturális Tanács és a Magyar Tudományos Akadémia által rendezett „*The European Word in Transformation*” című konferencia keretében 2006. december 15-én elhangzott előadásának (*Morals in a Complex World: War, Science, Christianity* [37–55]). Ebben a munkában Erdő Péter a háború és az igazságosság problémáját feszegeti, Francisco de Vitoria O. P. klasszikus művéből, a *De iure belliből* kiindulva. De Vitoriának ezt a művét – melyet eredetileg a Salamancai Egyetemen mondott el – Amerika felfedezése és a kolonizáció évtizedeinek tapasztalatai inspirálták, valamint a mindezek alapján felvetődő kérdések erkölcsi és természetjogi vonatkozásai. Ez az, amiért különösen is alkalmas De Vitoria írása arra, hogy érvelésének maradandó elvei újabb történelmi példákkal kerüljenek összevetésre. A szerző mindezen összetevőkre figyelemmel leszögezi, hogy a keresztény értékek sohasem kötődtek valamely konkrét civilizációhoz, hanem mindig egyetemes jellegűek voltak (45). Ebből következik a harmadik fejezet kifejezett felvetése: Az emberi közösségnek sürgős szüksége van az objektív erkölcsre (46–48). A katolikus egyháznak megvan a válasza erre a felhívásra, hiszen – XVI. Benedeket idézve – „az Egyház él, az Egyház fiatal”, és az Evangélium az Isten végső szava az emberhez. Szükséges, hogy legyen párbeszéd a természettudósok, a közgazdászok, a politikai elemzők és más szakemberek között, alázatos és elkötelezett teológusokkal, akik hívó módon képviselik az egyház hitét (vö. II. JÁNOS PÁL, *Fides et Ratio*, 1998. szeptember 14., 5–6.).

A katolikus egyetem Európában betöltött szerepét elemző tanulmány (*Die Rolle der katholischen Universität in Europa* [57–75]) a katolikus egyetemek működésének sajátos kulturális küldetését igyekszik megvilágítani, kitérve a különböző térségekben működő intézmények egyedi kihívásaira. Ezen belül is különösen jelentős a volt szocialista országok területén létrejött katolikus egyetemek feladata, hiszen ennek a térségnek a gondolkodását évtizedeken keresztül a materialista és ateista ideológia határozta meg. A tudományos kutatásban és oktatásban kiemelkedő szerep jut jelenleg az egyetemközi és nemzetközi együttműködéseknek, melyeken keresztül egymás kulturális tapasztalatát is gazdagítani tudják az egyes intézmények. Így kiemelkedő fontosságúnak kell tekinteni az Európai Katolikus Egyetemek Szövetségének (FUCE) működését (vö. 62, 74). A ka-

tolikus egyetemnek tehát – amint arra az *Ex Corde Ecclesiae* kezdetű apostoli konstitúció rámutat – egyfelől egyszerre kell a legmagasabb szintű és naprakész egyetemi oktatást biztosítania, másfelől sajátos „katolikus” karakterrel kell rendelkeznie, amely lehetővé teszi a hit és a „profán” tudományok párbeszédét.

A két következő tanulmányban (vö. *Die ungarische Kirche in Europa – Kirche im Wandel* [77–91]; *La place de l’Eglise Catholique dans la société hongroise et son rapport avec l’Etat* [93–113]) Erdő Péter a katolikus egyház magyarországi helyzetét elemzi, alapvetően annak állami egyházjogi vonatkozásait. Az első tanulmányban részletesen bemutatja a katolikus egyház és intézményeinek az 1949 utáni körülményeit, az egyes állami jogszabályok ismertetésével (77–79). Ezt követően kitér az 1989-ben beállt változások következményeire, a különböző oktatási intézmények működésének megindulására; a volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetét rendező 1991. évi XXXII. tv. rendelkezéseire; a magyarországi egyházmegyék határainak 1993-ban történt rendezésére; a Tábori Ordinariátus felállítására (1994); illetve az 1997. június 20-án a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentszék között a katolikus egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéssel megkötött megállapodásra. A második tanulmány további adatokkal szolgál a lelkiismereti és vallásszabadságról szóló 1990. évi IV. törvényről (98–104) és egyház–finanszírozási kérdésekről.

Látható, hogy a bemutatott tanulmánykötet rövid, de annál jelentősebb témákat sorakoztat fel. A szerzőnek a könnyed és áttekinthető tárgyalási móddal sikerül közel vinnie olvasóihoz az egyház mindennapi küldetését, működését, annak történelmi, kulturális és jogi kereteit. Így bizonyosan állítható, hogy maga a könyv is sajátos „missziót” hajt végre, mely felhívja a posztmodern ember figyelmét az Isten és az igazság megismerhetőségére, az emberi méltóság tiszteletére, az ember alkotó tevékenységével felhalmozott kultúra megértésére, és a mindezt az értéket a Szentírás és a szenthagyomány alapján hirdető egyház megbecsülésére.

*Szuromi Szabolcs Anzelm*

## ■ Istenkereső tudósok. Magyar katolikus teológusportrék a XX. század második feléből

Szerkesztette: Kránitz Mihály

Új Ember Kiadó, Budapest 2007, 300 oldal

A kötet ma már nem élő huszonhárom teológust, gondolkodót, írókat mutat be, akik részben Magyarországon, részben külföldön fejtették ki tevékenységüket a II. világháború előtt, alatt és után, valamint a II. Vatikáni Zsinatot közvetlenül megelőző korszakban, részben a zsinat idején, attól ihletve és az azt követő időben. Tevékenységük eltérő módon de meghatározta a magyar nyelvű teológia kialakulását, nemzetközi elismertségét és annak kisugárzó hatását a teológus- és elsősorban katolikus papképzésre, valamint a tanúságot tevő katolikus értelmiségiek teológiai kultúrájára.

A teológiatörténet minden szempontból súlyos é sorsdöntő korszakában fejtették ki munkásságukat. Akár a hazai kedvezőtlen, sőt ellenséges körülményekre gondolunk, akár a nyugati világban tapasztalható erkölcsi és tanbeli elbizonytalanodásra, a felsorolt alkotók munkája óriási lelki és szellemi érettséget feltételezett és ilyenről tesz tanúságot.

Az életrajzokból olykor talán vergődő, de mégis töretlen vállalkozókészségről, nem feltétlen elismerést eredményező munkásságról értesülhetünk. A publikációk jegyzéke híven tükrözi azt a teológiai tevékenységet, amely nem a piac meghódítására irányul, vagy hibrid tudományoskodás mezében tetszeleg, hanem szolgálni akar – k e r e s i a n a k módját és lehetőségét, hogy a hallgatósággal, olvasóközönsséggel, azon az úton keresse az Igazságot, amely annak megtalálására vezet. Ilyen értelemben igazolt a kötet címe. Ha azt a korszakot nézzük, amelyet a kötet átfog, megállapíthatjuk, hogy Kecskés Pál születésétől (1895) – például Vanyó László haláláig (2003) – több mint száz év múlt el. Így az utóbbi jelenlétét a „*pantheonban*” első pillantásra valóban csak az a tény látszik igazolni, hogy idő előtt váratlanul távozott az élők sorából. Mégis, noha a kötet a múltra tekint vissza, az abban bemutatott szerzők a jövőt alapozták meg, és az általuk megkezdett tevékenység ma is folytatódik.

A kötet mindegyik tudós életútját és munkásságát mutatja be, majd eltérő formában és terjedelemben ismerteti azok jellemét. Ezután a portrék szerzői vagy a szerkesztő által kiválasztott jellegzetes részek következnek az ismertetett teológus opusából, végül pedig válogatás következik annak bibliográfiájából.

A tartalomban és terjedelemben jelentkező aránybeli eltérés nemcsak a portrék szerzőinek egyéni elgondolásaiból adódik, hanem a bemutatott gondolkodók egyéniségéből és az általuk ápoltt műfajok sajátosságából is (hiszen egész más egy „esszéista” ismertetése, mint egy summa szerzőjéé, akinek teljes opusát részleteiben ismertetni nem lehet célja ilyen kötetnek). A kötet, annak szerkesztője és szerzői vitathatatlan értéket akartak átmenteni az utókor számára a jelenleg élő magyar teológusokat is nyilvántartásba venni, mert: „Fugit irreparabile tempus!” (*Figyelő*)

■ UMBERTO ECO:

**A Passo di gambero**

(Német fordítás: Im Krebsgang voran – „Rákmenetben előre”)

Milano, 2006, München (Hauser) 2007, 318 oldal

A teológiailag érdeklődők számára főleg Martini bíborossal folytatott beszélgetéseiből ismert bestseller szerző és szemiotika professzor (Mérleg, 1998/3–4) 2007 nyarán német fordításban megjelent, a szerzőre jellemző stílusban írt könyv „kordiagnózist” nyújt, hiszen alcíme: Forró háborúk és mediális populizmus. Könyvében teológiai témákat is érint. Ezek közül első helyen „Az embrió lelke” c. fejezetet kell említeni (250kk), amelyben Eco kitér Szent Ágoston álláspontjára a Pelagiusszal folytatott vitában az áteredő bűnt illetőleg. Nem kell részletezni, hogy a vita és a vitatott kérdés sokkal összetettebb volt, semmint hogy ezt két mondatban el lehessen intézni. – Ugyanebben a fejezetben beszél Eco Aquinói Szent Tamás álláspontjáról a léleknek a testtel való egyesülésével kapcsolatban (STh I,76,2 és I,118,2 valamint SCG II,89), ahol Szent Tamás a főtusz fokozatos fejlődéséről szólva a lélek befogadásának képességét a fejlődés legfelsőbb fokán tartja lehetségesnek. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a kérdés háttérben az „arisztotelészi” *potentia – actus, materia – forma* („*anima forma corporis*”) és a lélek („*anima*”) három fokának képzete (*vegetativa, sensitiva, intellectiva*) áll. Ám Szent Tamás ugyanott hangsúlyozza, hogy az embernél már az első két fokozat is különbözik az állatokétól, úgy, hogy az emberi *foetus*-nál már az első, a vegetatív fokozat is emberi. Az emberi főtusz tehát abban különbözik az állattól, amiben az ember az állattól különbözik, noha

mindkettő élőlény. – Eco az átlag életkor kitolását vitathatatlan értéknek tekinti, azonban utal Gonzaga Szent Alajosra, aki 23 évesen egy beteljesedett életre tekinthetett vissza. – Eco külön kitér a fatimai látnok, Lucia nővér látomásaira, és Joseph Ratzinger ezzel kapcsolatos kommentárjára: „Die anthropologische Struktur der Privatoffenbarung” (278kk) amelyben a jelenlegi pápa a látnok „egyéni mércéiről és adottságairól” beszél. Ebből Eco azt a következtetést vonja le, „Hogy amennyiben nem léteznek a Jung-féle archetyposzok, valóban minden látnok csak azt láthatja, amire kultúrája megtanította. – Európa gyökereiről szólva (241kk) a zsidó, keresztény és antik eredetéről beszél (nem ismerhetve még Roul Schrott bizzar „tézisét”, amelyről a Frankfurter Allgemeine Zeitung értesít, miszerint Homérosz asszír eunuch volt), és ebből Európa befogadóképességére következtet, amennyiben a kereszténység is magáévá tette a pogány politeizmus formáit, a római császári trónra néger is kerülhetett, Szent Ágoston pedig afrikai volt.

Rokay Zoltán

### ■ Documenta – Kassel 12, 16 – 23/09. 2007

2007. június 16–szeptember 23. között 12. alkalommal került sor a nemzetközi képzőművészeti „esemény” megrendezésére. Az azonos című katalógus (415 oldal Ruth Noack és Roger M. Buergel előszavával) 106 Európán kívüli és európai művész több száz alkotásáról számol be. A *Documenta* „feladata” így a *Kunst und Kirche* 2007/04 száma – nem merülhetett ki az érzékek „szenzibilizálásában” (Habermas szavával): etikai kihívást is jelentett, az idegen iránti tiszteletre kellett indítania. – A látogatókat Paul Klee, Walter Benjamin és Martha Zechmeister (*Studia Theologia Budapestinensia* 26, 33kk) által is recípiált „Angelus novus”-a fogadta, valamint lehetővé tette, hogy a tárlat a látogatói 1001 székre leülhessenek a kínai Quing-dinasztia korából. – Az akörüli vita, nyújthat-e valami újat a képzőművészet? – nem zárult le. A *Kunst und Kirche* fent említett száma értesít a *Documenta* két „kísérőrendezvényéről” is: a St. Elisabeth- és a St. Martinskirchében megrendezett akciókról, amelyek a szakrális tér kihasználásának lehetőségeire hívták fel a figyelmet, valamint a mainzi Gutenberg egyetem és még öt további németországi egyetem katolikus és evangélikus teológiai fakultásán rendezett szemináriumokról a kortárs művészet kapcsán. A résztvevők reakciója eltérő volt: egyesek szerint a *Documenta* túl sokat mutatott a társadalomban uralkodó brutalitásból, az egyébként is túlterhelt látogatóknak, mások viszont úgy nyilatkoztak, hogy „vallásos művészet” alatt nem feltétlen szentképeket kell érteni. A leghatásosabb „objektum” talán Harun Farocki „Deep Play”-e, egy 12 képernyőn bemutatott labdarúgó mérkőzés volt, amely a stadion teljes elsötéttedésével és elcsendesedésével végződött, előidézett csalódásával mintegy utalva életünkre, amelyről nem dönthetünk, de amely újabb kihívások elé állít minket. Ugyanilyen döbbenetet idézett elő Artur Zmiewskinek a lipcsei Tamás-templomban felvételezett Bach-kantátája: „Jesu, der du meine Seele” (BWV78) – amelyet a művészek siketnéma jelbeszéddel adtak elő.

Rokay Zoltán

## ■ RICHARD DAWKINS:

**Az isteni téveszme**

Ford. Kepes János

Nyitott Könyv Műhely, Budapest 2007

2. javított kiadás, 438 oldal

Név- és tárgymutató: 434–438.

Jegyzetek: 418–429. (Tudományos könyvhöz képest viszonylag kevés; sok az internetes referencia. 67 internetes idézet: ez a gyorsan változó honlapok világában meglehetősen sok, a keresés bizonytalan.)

Bibliográfia: 410–417. A felsorolt kötetek között a magyar származású Vermes Géza *Jézus változó arcai* c. művét is megtalálhatjuk.

Richard Dawkins 1941-ben született, szakterülete az evolúciós biológia. Anglikán családban született, de ő már gyermekkorában kételkedett Isten létezésében. Újbóli megtérése sem változtatott azon a felfogásán, hogy az evolúció elméletével csakis anyagi természetű válasz adható az élet egészére. Így kizárta a Teremtő, illetőleg a Tervező eszméjét. Könyvei magyar nyelven viszonylag korán elérhetőek lettek (*Az őnző gén*, 1986; 2. bővített kiadás: 2005; *A hódító gén*, 1989; *A vak órásmester*, 1994; *Folyam az Édenkertből*, 1996; *A Valószínűtlenség Hegyének meghódítása*, 2001; *Szivárványbontás*, 2001; *Az örög káplánja*, 2005; *Az ős meséje*, 2006). Dawkins az oxfordi egyetemen oktat. Kihívó kérdésfeltevéssel és érvelő stílusával az olvasóban azt a meggyőződést kelti, hogy ismeretei, amelyek a vallástörténet, a fizika, a biológia, a teológia, a szociológia területét is fellelik, kiegészítve a napi sajtó híreivel racionális érvrendszerben igyekszik saját nézeteit megalapozni, és bizonyos értelemben megdönthetetlennek beállítani. A humort, a gúnyt sem nélkülöző írásaiban sokszor teszi nevetségessé a vallási előírások, és kifejezetten a keresztény hit szerint élők felfogását, mellyel átlép bizonyos határokat, s így egyfajta „kibeszélő” műfajú, a mai világban eleve sikerre ítélt, a tudomány és a bulvár keverékével is vegyes stílust honosított meg. Nem biztos, hogy aki a biológia területén kiemelkedő eredményeket ér el, az egyúttal tudományos vallási szakértő is, míg önmagát kifejezetten vallásellenes, ateista, világi humanista és szkeptikus beállítottsággal jellemzi. A vallás és Isten megközelítésében jellemző rá a naturalisztikus világlátás, mely mentes minden természetfölötti és misztikus elemtől, így kimondatlanul egy új személyfogalom és -megközelítés értelmezését vázolja fel. Így jöllehet „tudományos köntösből”, de mégis a megtévesztés rejtett szándékával igyekszik nézeteinek minél nagyobb teret adni. A „Miért szinte bizonyos, hogy nincs Isten?” (*Why There Almost Certainly is No God?*) című fejezetben (131–181. old.) gátlástalanul teszi nevetségessé az emberi létezésre és rendeltetésre adott több ezer éves válaszokat, melyek akár a darwinizmusnak, akár a tudományos fejlődésnek is alapot és kibontakozási lehetőséget biztosítottak. Egy szaktudóshoz szinte méltatlan módon Dawkins a sci-fivel is foglalkozó F. Hoyle (1915–2001) gondolatait idézve mondja, hogy amint az élet kialakulásának a Földön nincs sokkal több esélye, mint hogy az ócskavas telepen végigsöprő orkán egy Boeng-747-est állítson össze. Dawkins sem tett volna szert népszerűsége, ha az általa istenhipotézisnek vélt eszme nem járta volna át az emberiség történelmét a kezdetektől a XXI. századig. Ő mint tudós mondja ki, hogy „Isten nem létezik” (181. old.), saját következtetéseinek zsákutcájába téved, mivel éppen a tudományos kutatásnak az egyik lényeges eleme, hogy az emberi megismerés végességével számolni kell. A Dawkins-féle „isteni téveszme”-gondolatok gyakorlatilag egyidősek az emberiséggel. Vö. Zsolt 14,1: „Az esztelen ezt mondja szívében: nincs Isten”; lásd még: Zsolt 53,2. A Zsolt 10,2–4 még kifejezet-

tebben szemlélteti azt a lehetséges emberi magatartást, amellyel valaki elveti Isten létét, s azzal még előnyöket is szerez környezetében: „A gonosz hetvenedik, a szegény meg retteg, rászedve a cseletről, amit az kieszelt. A bűnös dicsekszik kedvteléseivel, a rabló káromkodik, az istentelen semmibe veszi az Urat... Isten nincs! – ez minden gondolata.

Dawkins a gyermekkorát mint egy normális környezetet írja le, de feltárja, hogy kilencéves korában már kételkedett Isten létezésében, és bár később megtért, mégis abszurdnak vélte a Church of England előírásait, és túl szigorúnak gondolta az erkölcsi diktátumokat. *Az isteni téveszme (The God Delusion)* nem más, mint egy kiterjesztett értekezés a vallás és általában az Istenbe vetett hit ellen. Dawkins szándéka, hogy a félénk ateistákat bátorítsa, és különleges érdemének tekinti a vallás „leleplezését”. Írását azonban inkább egy tudományoskodó hangvételű és népszerűsítő szándékkal megírt műnek tekinthetjük, s bár *Az isteni téveszme* kevésbé tartalmaz tudományos kijelentéseket, inkább filozófiai és teológiai (de ez tulajdonképpen *atheológiai*) valamint evolúciós pszichológia segítségével egy társadalomértelmezés segítségével írja le a *vallási jelenséget*.

A molekuláris biológus teológussá alakul át, így egyszerűen megkérdőjelezhető, hogy a tudomány érvei valóban ateizmushoz vezetnek-e, s itt valójában az egészséges racionalizmus hiányáról beszélhetünk, amikor Dawkins könyvében szinte minden sorban felismerjük a fundamentalista dogmatikus ateistát. A számos cáfolt közül elég egyetlenegy rövid és „elegáns” módon megírt válaszra utalni (Alister McGrath, *The Dawkins Delusion? Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, 2007), ahol a szintén Oxfordban tanító szerző leleplezi a vallás nélküli világ utópisztikus, dawkinsi vízióját, és mutatja ki azokat a hiányokat, következetlenségeket és egy tudományosnak beállított műhöz méltatlan meglepő részeket.

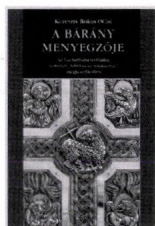
Kránitz Mihály



- 2007. szeptember 16-án délután 4 órakor volt a *Veni Sancte* a Szent István-bazilikában. Ez a szentmise volt egyúttal a városmissziós rendezvénysorozat megnyitója is.
- Október 2-án délután 5 órakor volt a tanévnyitó és a diplomaosztó ünnepség. A félév első kari ülésére október 8-án került sor.
- Az őszi folyamán karunk tagjai előadásokat tartottak, illetve részt vettek több konferencián: a Babeş-Bolyai egyetemmel közös egyháztörténeti konferencián Esztergomban (2007. október 25.), a Sapientia Szerzetes Főiskolával közös szervezésben a péteri szolgálatról (2007. november 15–16.) és a jezsuitákkal közös szervezésű konferencián Mócsy Imréről (2007. november 24.). Perendy László a leuveni egyetem felkérésére tartott előadást Antiokhiai Szent Theophiloszról (2007. november 23.). Erdő Péter bíboros úr az MTA rendezésében tartott Szent Erzsébet konferencián tartott előadást (2007. november 21.). Karunk *professor emeritusa* megtartotta akadémiai székfoglalóját is, és a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja lett (2007. november 29.).
- November 27-én Erdő Péter bíboros úr mutatta be Gerhard Ludwig Müller regensburgi püspök *Katolikus Dogmatika* című művének a Kairosz Kiadó gondozásában megjelent magyar fordítását. A bemutatón a szerző is részt vett, és válaszolt a művel kapcsolatos kérdésekre.
- November 29-én az *Ut Unum Sint* Ökumenikus Intézet konferenciát rendezett *Az ökumené és a média kapcsolatáról*. Előadást tartott Juhász Judit, a Magyar Katolikus Rádió vezérigazgató-helyettese, Fekete Ágnes református műsorszerkesztő, Lengyel Anna, a Déli Evangélikus Egyházkertület kerületi felügyelője, Rados Péter rádiós riporter és Kiss Ulrich jezsuita, egyetemi kommunikációoktató. Az előadásokat kerekasztal-beszélgetés követte.
- December 3-án, a kari ülés előtt került sor dr. Xeravits Géza sikeres habilitációs előadására.
- December 11-én volt Ungvári Károly Lászlóné gazdasági igazgató temetése. A szertartást dr. Erdő Péter bíboros úr vezette.

- A Teológiai Tanárok Konferenciáját január 28-án és 29-én rendezte a Hittudományi Kar. A konferencia témája idén a *Biblia* volt. Karunk professzorai közül előadást tartott Tarjányi Béla a *Vatikáni Kódexről*, Perendy László az egyházatyák exegetikai módszereiről, Puskás Attila a középkori teológusok szentírás-magyarozatáról, Rózsa Huba pedig a kontextuális exegézisről. Meghívott előadók voltak a következők: Franz-Joseph Ortkemper, a *Katholisches Bibelwerk* igazgatója Stuttgartból, Vörös Győző egyiptológus, aki az alexandriai ásatásokról, és Nemeskürty István, aki a magyar kultúra és a Biblia kapcsolatáról tartott előadást.
- 2008. január 5-én Esztergomban püspökké szentelték dr. Székely János habilitált professzorunkat.
- Január 21-én a budapesti Egyetemi templomban az *Ut Unum Sint Ökumenikus Intézet* megemlékezett az 1908-ban indult, a keresztények egységéért végzett imahét századik évfordulójáról.
- A második félév első kari ülésére március 3-án került sor.
- Április 21-én és 22-én a „Biblia Éve” rendezvénysorozat keretében karunkon angol nyelvű előadásokat tartott Prof. Dr. Rekha M. Chennattu nővér, aki az indiai Punéban található Filozófiai és Vallástudományi Intézet biblikus professzora. A 21-én megtartott előadásának címe: *Tanítványi lét és szövetség a János-evangéliumban (15–17. fejezet)*, második előadásának címe: *Az indiai szentírás-magyarozat lehetőségei és kihívásai* volt. Mindkét előadást élénk diskusszió követte.
- Május 16-án Gál Ferenc, a Hittudományi Kar volt professzora és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem első rektora halálának 10. évfordulóján tudományos emlékkonferenciára került sor a Központi Papnevelő Intézet dísztermében, melyet Szuromi Szabolcs Anzelm rektorhelyettes nyitott meg, Kiss-Rigó László szeged-csanádi püspök, Bertram Stubenrauch, Bolberitz Pál és Puskás Attila tartott előadást, majd Erdő Péter bíboros prímás érsek zárta le a konferenciát. Ugyanezen a napon Szegeden Rózsa Huba professzor elsőként vehette át a Gál Ferenc emlékére kiadott bronzplakettet.
- A második félév második kari ülésére június 2-án került sor, melyen a kar professzorai ismét Kuminetz Gézát választották meg a Hittudományi Kar dékánjává.
- **MEGHÍVÓ AZ ŐSZI TEOLÓGIAI KONFERENCIÁRA**  
2008. október 28-án a Dogmatika és az Alapvető Hittan Tanszék szervezésében tudományos teológiai konferencia lesz a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán: *Élő kövekből épülő egyház* címmel a II. Vatikáni Zsinattól napjainkig követhetjük végig a katolikus ekkléziológia fejlődését. A 8<sup>30</sup>-tól 13<sup>30</sup>-ig tartó rendezvényen Nemeshegy Péter, Balogh József, Puskás Attila, Czopf Tamás, Seszták István és Kránitz Mihály tart előadást. Minden érdeklődőt szeretettel várnak a Hittudományi Kar professzorai.

# SZENT ISTVÁN TÁRSULAT



KERESZTY RÓKUS

## A BÁRÁNY MENYEGZŐJE

AZ EUCHARISZTIA TEOLÓGIÁJA  
TÖRTÉNETI, BIBLIKUS ÉS RENDSZEREZŐ  
MEGKÖZELÍTÉSBN

Kereszty Rókus, eredetileg tankönyvnek szánt írása 2004-ben jelent meg angolul az Egyesült Államokban. A mű megszületésének előzményéhez tartozik, hogy Francis George chicagói bíboros egy könyvkiadóval együttműködve liturgikus intézetet alapított, hogy megbízható szentség-tan tankönyveket adjanak ki az ország szemináriumi számára. A kiadó olvasta Kereszty Rókus Oltáriszentségről szóló egyik cikkét, és így kérte fel őt a könyv megírására, melynek magyar fordítását nagy örömmel nyújtjuk át a kedves Olvasónak. A szerző vallja, hogy a keresztény teológia végső alapja nem egy elvont fogalmi rendszer, hanem az Egyházban élő Krisztus, aki bevezet minket a Szentháromság életébe. Munkája során igyekszik a dogmafejlődés legfontosabb állomásait megvizsgálni, a tévedések részgazságait, és a nem katolikus keresztény teológusok meglátásait is figyelembe venni.  
250 oldal, keménytáblás. Ára: 2500 Ft



LEO SCHEFFCZYK – ANTON ZIEGENAUS

## KATOLIKUS DOGMATIKA VIII.

## A TEREMTÉS JÖVŐJE ISTENBEN

ESZKATOLÓGIA (SZENT ISTVÁN KÉZIKÖNYVEK 13.)

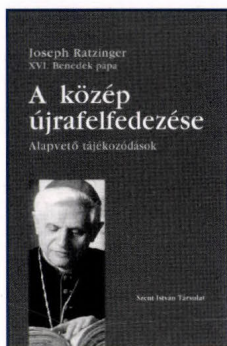
Az eszkatológia – szűkebb értelemben – az egyén és az emberiség életének „végső” dolgaival foglalkozó dogmatikai traktátus. De mert szorosan összefonódik a teológia más ágaival, nem tárgyalható elszigetelten. Mivel az önmagát kinyilatkoztató, teremtő Isten végérvényesen elhatározta magát az emberek üdvözítésére, így párhuzamba állíthatjuk a teremtéstanal, az istentannal, de a kegyelemtannal is. Az eszkatológiai kérdéseknek ezen felül az egyes ember életében is nagy a jelentőségük. A halál – akárcsak a születés – az élet alapeseménye, mely ösztönző hatással lehet az egzisztenciára, de ki is jőzáníthatja, s felrészhatja a mindennapok taposómalmában görnyedő embert. A kinyilatkoztatás szerint a „vég” nem a tények és események megszűnése, hanem beteljesedés, amely felé irányul és igyekszik minden. Ez a végállomás nem nyugópont, ami után semmi sem következik, hanem egy reménybeli új élet kezdőpontja. E többpólusú teológiai kapcsolat, és a mindenkit érintő személyes vonatkozás teszi indokolttá, hogy a szerzőpáros számos nyelven megjelent *Katolikus dogmatika* sorozatának jelen kötetét – annak más ágazatait megelőzve – a magyar olvasók kezébe adjuk.  
268 oldal, keménytáblás. Ára: 3800 Ft

## SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

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

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

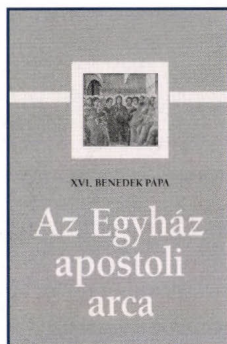
E-mail: [szit@stephanus.hu](mailto:szit@stephanus.hu) • Stephanus Internetes Könyvtárház: <http://www.stephanus.hu>



JOSEPH RATZINGER  
XVI. BENEDEK PÁPA

## A közép újrafelfedezése

Joseph Ratzinger utolsó professzori éveiben alakult meg az a tanítványi kör, mely Stephan Otto Horn szalvatoriánus, korábbi passzai fundamentálteológiai professzor vezetésével válogatást állított össze Ratzinger bíboros teológiai műveiből. A jelen kötetben négy évtized szellemi alkotásai szerepelnek. A II. Vatikáni Zsinaton (1962–1965) mint teológiai szakértő vett részt Ratzinger professzor, és végigkísérte az Egyház teológiai, lelki és szellemi megújulását. A címben szereplő „közép” a jelenlegi sokszínű teológiai nézetek közötti eligazodást jelzi. Amikor a filozófiai, a művészi, a társadalmi megoldások nem vezetnek sikerre az egyén vagy a közösség életében, felmerül a lehetősége a vallási vagy „isteni” válasznak a mai élet kihívásaival szemben. Három nagy fejezetcím fogja egybe Joseph Ratzinger meglátásait, melyeket tanulmányokban, cikkekben és előadásokban fejtett ki. Az első a keresztény hit sajátos megjelenésével kapcsolatos írásokat tartalmazza, a második az Egyház létére és ökumenikus dimenziójára világít rá, míg a harmadik az Egyház és a politika kényes területét vizsgálja. A kötetet a teológus pápa bibliográfiája zárja, mely az egyéni tájékozódáshoz és kutatáshoz ad további szempontokat. – 392 oldal. Ára: 2400 Ft.



XVI. BENEDEK PÁPA

## Az Egyház apostoli arca

XVI. Benedek pápa az apostolokról szóló katekiziseiben az Egyházzal szóló tanítás azon alapvető elemeit magyarázza, melyben a keresztény hívő önmagát az Egyház tagjának fogja fel. Miután a Szentatyta az Egyház alapításáról, a tizenkettő kiválasztásáról, a közösségről és a hagyományról, majd az apostoli utódlásról szól, felrajzolja azoknak a kiváló személyeknek a portréját, akiket apostollokként ismerünk. Így szerepel természetes módon a pápai tanításban Péter, András, az idősebb Jakab, az ifjabb Jakab, János, Máté, Fülöp, Tamás, Bertalan, Simon és Júdás Tádé, az iskarióti Júdás és Máttyás, akit ez utóbbi helyére választottak. – 168 oldal. Ára: 1400 Ft.

## SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

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

# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLII. ÉVFOLYAM, 2008/1–2.

Ára: 640 Ft