

# T

# Teológia

ERDŐ PÉTER

*Szentbeszéd a Pázmány Péter Katolikus Egyetem  
évnvítő szentmiséjén*

KRÁNITZ MIHÁLY

*A nagypénteki oráció a katolikus–zsidó párbeszédben*

KUMINETZ GÉZA

*A krisztushívők reménye és megvalósításának garanciái:  
az erények és hősiek gyakorlásuk*

PERENDY LÁSZLÓ

*„...tévhitük pusztulásba viszi őket”  
Antiokhiai Theophilosz püspök az eretnekségről*

PUSKÁS ATTILA

*XVI. Benedek tanítása a halál utáni tisztulásról  
a „Spe Salvi” enciklikában*

RÓZSA HUBA

*Az exegézis és az értelmezés főbb irányai napjainkban*

SZEDERKÉNYI LÁSZLÓ

*A Váci Egyházmegye plébániahálózatának és papi ellátottságának  
alakulása a török hódoltság végétől a XX. század elejéig*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

*Tekintély és szentségi jelleg a katolikus egyházban*

TARJÁNYI BÉLA

*A Vatikáni Kódex*



# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT  
XLII. évfolyam, 2008. 3–4.

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

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

ÁRA: 640 FT  
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1200 FT

KÉSZÜLT  
A BUDAPESTI AKAPRINT NYOMDÁBAN  
FELELŐS VEZETŐ  
FREIER LÁSZLÓ IGAZGATÓ

# TARTALOM

- **ERDŐ PÉTER:** Szentbeszéd a Pázmány Péter Katolikus Egyetem évnyitó szentmiséjén **129–130**
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** A nagypénteki oráció a katolikus–zsidó párbeszédben **131–140**
- **KUMINETZ GÉZA:** A krisztushívők reménye és megvalósításának garanciái: az erények és hősiek gyakorlásuk **141–176**
- **PERENDY LÁSZLÓ:** „...tévhitük pusztulásba viszi őket” Antiochiai Theophilosz püspök az eretnokségről **177–184**
- **PUSKÁS ATTILA:** XVI. Benedek tanítása a halál utáni tisztulásról a „Spe salvi” enciklikában **185–214**
- **RÓZSA HUBA:** Az exegézis és az értelmezés főbb irányai napjainkban **215–223**
- **SZEDERKÉNYI LÁSZLÓ:** A Váci Egyházmegye plébániahálózatának és papi ellátottságának alakulása a török hódoltság végétől a XX. század elejéig **224–235**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** Tekintély és szentségi jelleg a katolikus egyházban **236–249**
- **TARJÁNYI BÉLA:** A Vatikáni Kódex **250–267**
- **INTERJÚ**  
Riport dr. Bolberitz Pállal **268–274**
- **KÖNYVSZEMLE**  
KRÁNITZ MIHÁLY: *Órigenész, a hit nagy mestere* **275–276**  
KUMINETZ GÉZA: *A kiengesztelődés szentségei* **276**  
*Órigenész Kelszosz ellen* **277**
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK** **278–279**

## Szentbeszéd a Pázmány Péter Katolikus Egyetem évnitó szentmiséjén

BUDAPEST, EGYETEMI TEMPLOM, 2008. SZEPTEMBER 20.  
(Mt 20, 1–16a – ÉVKÖZI 25. VASÁRNAP, ELŐESTI SZENTMISE)



Ma *Veni Sancte* szentmisére gyűltünk össze, a Szentlelket hívjuk és várjuk új tanévünk kezdetén. Ebbe a várakozásba illeszkedik bele a mai evangéliumi részletnek a tanítása.

Az evangéliumban hallott parabola szinte érthetetlennek tűnő helyzetet vetít elénk. Egyesek egész nap dolgoznak és fáradoznak, mások csak egy órára jelennek meg a munkahelyen, és mindegyikük ugyanazt a fizetést kapja.

Hibás próbálkozás lenne ezt a történetet valamiféle emberi okoskodással kimagyarázni. Nem vezet sehova, ha azt keressük, hogy vajon azok, akik később jöttek, talán szorgalmasabban dolgoztak, mint a korábbiak, vagy esetleg annyit szenvedtek, amíg napközben ténferegtek a piactéren és várták, hogy vajon fölfogadják-e őket, hogy ez a szenvedés is méltó a jutalomra vagy a vigaszdíjra, nem erről szól a mai evangélium!

Hanem szól arról, hogy a gazda jó akar lenni mindenkihez. Akit elhívott, aki dolgozik az ő munkáján, azt mind ugyanazzal a jutalommal, az üdvösséggel akarja jutalmazni. Közelebb állunk ennek az evangéliumi részletnek az eredeti értelméhez és világához, ha az az idő, az a várakozás, ami a nap folyamán telik, valahogyan a történelem idejeként rajzolódik ki előttünk. Hiszen való igaz, hogy a választott nép előbb kapta a meghívást. A többiek, a nemzetek, a később érkezettek. De ugyanarra az üdvösségre szól a hivatásunk, és senki nem méricskélheti Istennek az irgalmát, senki nem hivatkozhat őelőtte előjogokra.

De ez a meghívás nemcsak az Egyház és a népek életében jelentkezik, hanem jelentkezik a mi magunk személyes életében is. Mi is megkaptuk a szolgálatra a meghívást. Ki előbb kapta, ki később kapta, kinek több, kinek kevesebb idő jut ebben a szolgálatban. De mindnyájan időt kaptunk a szolgálatra. Ez a szolgálat pedig az üdvösségnek, Isten ügyének a szolgálata.

A teológus hivatása is ilyen szolgálat. Nem önmagában gyönyörködő okoskodás, hanem annak a keresése, ami az embereket, minket, magunkat is, Isten ismeretére, szeretetére, szóval az üdvösségre vezet. Ezért a teológusok, különösen a kvalifikált munkára hivatott hazai teológusok – akik a Hittudományi Karon mindnyájan lenni szeretnének – sajátos erőforrás, világosság, bátorítás, szellemi háttér kell, hogy legyenek a lekipásztorkodók számára. Maguk is részt vesznek ebben a közvetlen lekipásztori szolgálatban, de küldetésüknek a súlypontja nem ez, hanem, hogy a többiek munkáját segítsék, hogy a többiek mögött biztos háttérként és eligazításként álljanak. Néha ez a munka szerényebb is, mint a másik. Néha kevesebb is a látszatja. De ez is nélkülözhetetlen, és nekünk ez a hivatás jutott. Ennek a munkának a során az Egyházban az egységet, a megértést, az

együttműködést kell szolgálnunk. És erről nem feledkezhetünk meg akkor sem, ha újat keresve kísérletezünk, vagy a jól bevált és megszentelt hagyományú régít védelmezzük.

Különleges hivatása van a katolikus teológusnak a mai szellemi zavar és kategória-vesztés idején. Az alapvető kulturális és vallási fogalmak is bizonytalanra válnak sokak előtt. Világi hívők, de néha még papok sem látnak kivétel nélkül olyan elképzelésekben, melyek Krisztus származását, kilétét a Bibliával, az Egyház teljes hagyományával és a kritikai módon vizsgált történeti forrásokkal szöges ellentétben, meseszerűen rajzolják meg. Van, aki a lélekvandorlást is a keresztény hittel összeegyeztethetőnek véli. Mások jól-rosszul rekonstruált pogány nemzeti vallásokhoz akarnak visszatérni, vagy a mágia elemeit használják, s észre sem veszik, hogy ez már nem a katolikus hit. Nem kevesen megzavarodnak, ha apokrif iratokat mutat be a szenzációhajhász tömegtájékoztató, s nem gondolnak arra, hogy van objektív és megbízható módszer a Krisztus-eseményről szóló irodalom igazságértékének megállapítására. Sokan nem érzékelik a katolikus tradíció és az Egyház életének egészét, érzelmileg megragadnak egy-egy összefüggésből kiszakított részletnél. Szóval, mintha újra gnosztikus szellemi közegben élnénk.

Mindezek miatt e hó végére összehívtam egyházmegyénk teológiai doktorait. Mikor doktorra avattak minket, esküt tettünk a szent tudomány művelésére és az Egyház szolgálatára. Itt az idő, hogy beváltuk a szavunkat. Tiszta, katolikus, eligazító beszédet vár tőlünk az Egyház és a világ. Sok olyan témában kell hitünk tiszta fényét megmutatnunk, amelyek korábban az apologetika klasszikus kérdésének számítottak. Újra aktuális, hogy számba vegyünk ezeket a kérdéseket, és nem személyeskedve, de szeretettel és félreérthetetlenül szóljunk hitünk és Egyházunk érdekében. Össze fogjuk állítani sok ilyen kérdés jegyzékét. Talán fel is osztjuk magunk között a témákat. Esetleg más egyházmegyések vagy szerzetesek, vagy doktorátussal nem rendelkező, de egy-egy témában szakértő papok segítségét is fogjuk kérni. Egyszóval: Teológusok, az Egyház nap mint nap kéri a segítségünket!

De rendkívül fontos egyetemünkön a világi karok munkája is. Nyugodt, tiszta felsőoktatási légkört kell teremtenünk. Képzésünk reménnyel kell, hogy eltöltse a fiatalokat: van értelme tanulni, van értelme komoly szaktudást szerezni. Ha nem is mindig könnyű jó munkát találni, ha nem is mindig honorálja a társadalom az igazi hozzáértést, hanem néha úgy látszik, hogy az erőszakos helyezkedők érvényesülnek, mégis: magas színvonalon, szívvel-lélekkel kell az értelmiségi munkát végeznünk. Érdeklődéssel és felelősségtudattal kell tanulnunk. Mert az országnak és a világnak a biztos szakértelemre, az őszinte, tisztességes munkára van szüksége, ha sokszor nem is becsüli meg azt. Az együtt érző szeretet felelőssége készíttet arra, hogy belső tartással, Isten előtt számadásra készen dolgozzunk a körülöttünk élő emberekért. Kissé olyan ma a becsületesen dolgozó ember helyzete, mint az édesanyáké: amit tesznek, életfontosságú, mégsem kapják meg gyakran mindazt az elismerést és szeretetet, amit érdemelnek. Munkánk életfontosságú mások számára, szakmai hivatásunk gyakorlása pedig sokszor az önfeláldozó szeretetből végzett szolgálat hősiességét kívánja.

Ez az év is annak az időnek a része, amit Istentől kaptunk a szolgálatra. Igyekezünk hát figyelni arra, hogy mi Isten tervének nagy művében a mi feladatunk az idén, és ehhez kérjük a Szentlélek Úristen megvilágosító kegyelmét és erejét!

## A nagypénteki oráció a katolikus–zsidó párbeszédben

### 1. KERESZTÉNYEK ÉS ZSIDÓK AZ ŐSEGYHÁZBAN. KAPCSOLÓDÁSOK ÉS ELTÉRÉSEK

Az apostoli korszak, amely az első keresztény nemzedék, Pál és az apostolok után következik, Kr. u. 70 körül zárul, mely egyúttal a zsidó történelem fontos dátuma is, s ennek következtében a születő kereszténység meghatározó időpontja. Zsidó részről a templom és az áldozati kultusz megszűnését a vallási élet zsinagógai formája és a farizeusi irányzat követi. A fiatal kereszténység ezekben a drámai eseményekben a parúziát, a második eljövételt megelőző katasztrófák meghirdetését fedezte fel. Mivel a parúzia késlekedett, a keresztények az eseményekben a Krisztus hívására nem válaszoló Izrael büntetését látták.<sup>1</sup>

A zsidó–keresztények már jó ideje távol tartották magukat a zelóták lázadó magatartásától, de egyáltalán nem szakítottak a zsidósággal és a zsidó néppel. Számukra nehéz volt kielégítő magyarázatot találni egy ilyen eseményre, amely egy nem zsidó keresztény számára István diakónus és Pál apostol üzenetének mennyei megerősítését is jelenthette. A zsidó–keresztény álláspont kialakítása azért is volt nehéz, mivel az Egyház egyre inkább a pogányok közül megtértekből állt össze. Bár maga a zsidó–kereszténység a klasszikus formájában teljes megszűnése felé tartott, más utakon mégis igyekezett alkalmazkodni az új helyzethez. A *Pseudo-Clementinák*, melyek keletkezési időpontja és összeállítása vitatott, egy nagyon sajátos ebionizmust mutatnak, mely minden valószínűség szerint egy kereszténység előtti ezoterikus zsidóságtól származik az áldozati kultusz elítélésével. A zsidó–kereszténység azonban még ebben a formájában is elenyésző szerepet játszott az ősegyház életében. A nagy Egyház viszont minden kétséget kizáróan továbbra is táplálkozott az eredeti forrásból, és a zsidó gondolkodás sokáig meghatározta az Egyház fejlődését, abból a tényből is kiindulva, hogy a Bibliát, mely számára *őszövétség* lett, sugalmazott írásnak ismerte el.<sup>2</sup>

A keresztény misszió kezdeteit a hellenista zsidóság elterjedéséhez és Szent Pál missziós útjaihoz lehet kötni. Szent Pétert szokás a római egyház alapítójának tekinteni, de úgy tűnik, Pál előbb érkezett oda, és a *Rómaiakhoz írt levelében* (Kr. u. 58) sem említi saját odaérkezése előtt Péter nevét, ahogy az *Apostolok Cselekedetei* sem tud Péternek Pál előtti római látogatásáról. Ebből az következik, hogy nem a két apostol kezdte el a fővárosban a kereszténység terjesztését, hanem a Birodalom többi városához hasonlóan

<sup>1</sup> SIMON, M.–BENOÎT, A., *Le Judaïsme et le christianisme antique*, PUF, Paris 1968, chap. III.: *L'expansion chrétienne*, 106.

<sup>2</sup> Uo. Vö. 2Kor 3,14.

ez itt is névtelen misszionáriusokhoz köthető. Claudius császár (Kr. e. 10–Kr. u. 54) rendelete, mely Kr. u. 49-ben kiűzte a zsidókat Rómából, szoros kapcsolatban áll a keresztény misszió első fejlődésével, mely Krisztus halálát és feltámadását követően nem egészen húsz éven belül már megnyilvánult.<sup>3</sup> Majd csak a Kr. u. I. század végi évekből származik az első írásos szöveg a római egyházzól, püspökének, Kelemennek a *Korintusiakhoz írt levele*, melyben zsidó gondolatok keverednek a görög filozófia, és főleg a sztoicizmus elemeivel, de mégis a kereszténység áll ezek fölött.<sup>4</sup> Az apostoli atyák nevéhez kapcsolódik Hermász *Pásztor* című irata, mely apokaliptikus látomásaival a bűnbánattartási fegyelem fejlődésének jelentős állomása. A mű valószínűleg a II. század közepén jelent meg Rómában, és érezhető rajta a zsidó–keresztény környezet hatása.<sup>5</sup>

Nehezen gondolható el, hogy Alexandriának, kelet nagy városának a zsidó lakossága ki tudta volna vonni magát a kereszténység hatása alól. Meglepő módon azonban erről nem találunk forrásokat. Ennek bizonyára nincs köze Claudius császár híres leveléhez, melyet az alexandriai zsidókhöz írt.<sup>6</sup> Ám amint azt a II. századi papirusztöredékek igazolják, a keresztények már nagyon korán Alexandriában tartózkodtak. Elképzelhető, hogy az újszövetségi *Zsidókhöz írt levélnek* a szerzője, melyet egyes kutatók szerint átjár alexandriai Philón (Kr. e. 20–Kr. u. 45) a gondolkodása, egy alexandriai keresztény lehetett.<sup>7</sup> Kevéssel ezután Hadrianus császár (Kr. u. 117–138) idején az ismeretlen szerzőtől származó *Barnabás-levél* éppúgy az alexandriai zsidók által használt allegorikus módszert alkalmazza, csak most a zsidók ellen, hogy kimutassa, hogy az Ószövetség előképszerűen már tartalmazta a keresztény valóságokat.<sup>8</sup>

Szíria fővárosában, Antiochiában – az *Apostolok Cselekedetei* szerint<sup>9</sup> – jelent meg először a *keresztény* név, ahol először merült fel a nem zsidó keresztények és a zsidóság kapcsolatainak konkrét kérdése. Már az apostoli időktől kezdve Szíria és Fönícia más városában is voltak keresztény közösségek, főleg Damaszkuszban, valamint Tírusz és Szídon vidékén. Valószínűleg ezen a területen kell keresni a II. század kezdetén keletkezett *Didakhé*<sup>10</sup>, vagy *A tizenkét apostol tanítása* című kateketikus és liturgikus irat eredetét, melyet többszörösen meghatároznak a zsidó minták és tapasztalatok.

A keresztény önazonosság kialakulásának fontos állomása, az apostoli atyákhoz tartozó Szent Ignác (†Kr. u. 110–115 k.) hét levele.<sup>11</sup> Antiochia püspöke ezeket Rómába,

<sup>3</sup> Vö. SUETONIUS, *A caesarok élete*, Európa Kiadó, Budapest 1994, 209. Lásd még: CARRARA, P., *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I–II*, Firenze 1990, 69–73. (Claud. 25,3: „Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.”)

<sup>4</sup> RÓMAI SZENT KELEMEN levele a korintusiakhoz (ford. Ladocsi Gáspár), Szent István Társulat, Budapest 1980, 105–145. *La prière civique chez Clément de Rome et ses antécédants dans le judaïsme*, in MANN, F., *Un père avait deux fils. Judaïsme et christianisme en dialogue*, Médiaspaul, Paris 2004, 234–243.

<sup>5</sup> Vö. HERMASZ, *Pásztor* (ford. Ladocsi Gáspár), in *Ókeresztény Írók* 3, Szent István Társulat, Budapest 1980, 246–364.

<sup>6</sup> JAKAB, A., *Ecclesia Alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles)*, Peter Lang, Bern 2001; SOMOS, R., *Az alexandriai teológia*, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001.

<sup>7</sup> Vö. HORST, P. VAN DER, *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006. (különösen 98–107: *Philo's In Flaccum and the Book of Acts*, 108–113: *Common Prayer in Philo's In Flaccum* 121–124, 114–127: *Philo and the Rabbis on Genesis, Similar Questions, Different Answers*, 128–133: *Philo of Alexandria ont he Wrath of God*); DEINES, R.–NIEBUHR, K.-W., *Philo und das neue Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

<sup>8</sup> *Barnabás-levél* (ford. Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest 1980, 221–245.

<sup>9</sup> ApCsel 11,26.

<sup>10</sup> *Didakhé* (ford. Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest 1980, 93–101.

<sup>11</sup> Antiochiai Szent Ignác hét levelét lásd: *Ókeresztény írók* 3, 163–196.

a vértanúsága felé vezető útján írta Kr. u. 115 körül, Traianus (Kr. u. 98–117) uralkodása végén, melyek hitelességét soha nem kérdőjelezték meg. Ezekben már látható egy határozott eltérés a zsidó közösségek berendezkedésétől, mivel nemcsak a szerző mentalitását és a vértanúság iránti vágyát fejezik ki, hanem a Kis-Ázsiában sokfelé elterjedt Egyház hitét és szervezetét is. Szent Ignác ráadásul az első képviselője annak, amit monarchikus epizkopátusnak nevezünk. Antiochiai Szent Ignác egyik levelét éppen a római keresztényeknek írta, a többi Kis-Ázsia egyházainak: Efezus, Magnészia, Trallész, Philadelphia és Szmirna közösségeihez, és végül egyet Polikárphoz, az utóbbi város püspökéhez. Ezek közül több közösség neve megtalálható a *Jelenések könyve* kánoni irat kezdetén (2–3. fejezet) is, melynek végső szerkesztése valószínűleg Domitianus császár (Kr. u. 51–96) idejére tehető. Ebben az időben a kereszténység már szilárd, önálló tényezőként szerepel. Pál és a többi apostol művét a Palesztinából érkező „névtelen” misszionáriusok folytatták, különösen a Kr. u. hetvenes évek eseményeit követően.<sup>12</sup> Ekkor érezhető egy bizonyos feszültség a páli irányzat és a zsidó–kereszténységet képviselők között. Ám Ázsia egyháza is küzd a zsidósággal többé-kevésbé átjárt gnoszticizmus képviselőivel is.

A *Jelenések könyve* a zsidóságból virágzó irodalmi műfaj keresztény változata. A születő kereszténység sok elemet vett át a zsidóságból, azonban vallja, hogy a Messiás eljött, ez a remény beteljesedett, és az Egyház ezután Krisztus második visszajövetelét várja. A *Jelenések könyvének* nagy látomása a Krisztus ajkára helyezett ünnepi kijelentéssel végződik: „Igen, hamarosan eljövök.” És a látók tüzes imája ennek a visszhangja: „Jöjj el, Uram, Jézus!” (Jel 22,20) Mivel a parúzia késett, az Egyház lassanként megtalálta helyét a világban, és átgondolta kapcsolatát a társadalmi adottságokkal is. A kereszténységnek egyfelől a görög–római környezetben számot kellett vetnie a klasszikus kultúrával, és különösen a filozófiai–vallási nézetek képviselőivel, másfelől meg kellett fogalmazni saját identitását.<sup>13</sup> Az Egyházba ekkor a megtérők immár kizárólag a görög és a latin nyelvű pogányságból érkeztek.

A diaspora zsidóságával kapcsolatban is sok kérdés merült fel. Alexandriai Philón a biblikus kinyilatkoztatás és a filozófia összehangolását dolgozta ki. Erre a keresztények is felfigyeltek, és az Újszövetség némely helyén az ő megoldásai is kirajzolódnak. A pogányságot mint vallást a keresztények természetesen elvetették, mert a bálványimádás minden bűn forrása (Róm 1,22–32). Az eltévelyedéseken túl azonban az emberi faj eredeténél a pogányokat a le nem jegyzett kozmikus kinyilatkoztatás segíti (Róm 1,19–20).

A kezdeti zsidó–keresztény kapcsolatok párbeszédé fejlődése Szent Jusztinosz érdeme. A későbbi apologéta Kr. u. 100 körül pogány szülőktől származott a mai Nabluz környékéről Flavia Neapolisból és egészen biztos, hogy szamaritánusokkal és zsidókkal is érintkezett. A filozófiai tanulmányai befejezése után lett kereszténnyé, majd Caesarea vidékén a tenger melletti pusztaságba vonult, ahol a prófétákat tanulmányozta. Hitét vértanúságával pecsételte meg Rómában Kr. u. 165 körül. A *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* című műve az igazi vallásközi dialógus mintapéldája. A rabbinikus irodalom is megerő-

<sup>12</sup> Vö. PICCIRILLO, M., *La Palestina cristiana I–VII secolo*, EDB, Bologna 2008.

<sup>13</sup> Vö. ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen* (ford. Somos Róbert), Kairosz, Budapest 2008. E műből lehet kiemelni Kelszosz eredeti, az *Igaz szó* című írását, melyet a Római Birodalom kultúrájának védelme érdekében írt a keresztények ellen. Lásd: CELSO, *Contro i cristiani*, BUR, Milano 1989; magyarul lásd még: *Kelsos: Igaz szó* (ford. Komoróczy Géza, in *Világosság* – melléklet (1969. március), 8–32.

síti ezt a tényt. Kr. u. 135-ig Jeruzsálem püspökei zsidó-keresztények voltak és hatásuk később sem szűnt meg, azzal, hogy a pogányok nagyobb számban léptek be az Egyházba.<sup>14</sup>

A IV. század elején, amikor a Római Birodalomban elfogadott lett a kereszténység, a korábbi párbeszédet sajnos felváltották a zsinagóga népe elleni vádaskodások.<sup>15</sup> Egészen a XX. századig sokat szenvedett a zsidóság, ám a polemikus írások az ókori retorika eszközeivel éltek, s ezek nem is annyira a zsidóknak, mint inkább a keresztényeknek szóltak, akiket az evangélium üzenetében kívántak megerősíteni egy összetett társadalmi környezetben. Órigenész (185–254) például a III. században meg is védi a zsidóságot a pogány Kelszosz támadásaival szemben, aki gúnyos támadásaival keresztényeket és zsidókat egyszerre ítélte el.<sup>16</sup> Az egyházatyák mindig doktrinális síkon nyilatkoztak, és az apostoli kérésre óta a hit szabálya szerint vallották, hogy az Egyház a Názáreti Jézusban, Izrael Messiásában az emberiség Megváltóját ismerte fel.<sup>17</sup>

## 2. FORDULAT A KATOLIKUS-ZSIDÓ PÁRBESZÉDBEN

A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) páratlan módon közel hozta egymáshoz a katolikus Egyházat és a zsidóságot. 1965. október 28-án megjelent a *Nostra aetate* kezdetű, az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról szóló nyilatkozat, mely történelmi fordulópontnak tekinthető.<sup>18</sup> Az Egyház szem előtt tartja, amit Pál apostol mondott vérokonairól: „Övék az istenfűség, a dicsőség, a szövetségek, a törvényadás, az istentisztelet és az ígéretek. Övéik az atyák és test szerint közülük származik Krisztus.” (Róm 9,4–5)<sup>19</sup> Ösztönző volt a kapcsolatok számára, hogy VI. Pál pápa még a zsinat alatt, 1964. január 4–6. között szentföldi látogatást tett, mely során felkereste azokat a helyeket, ahol maga Jézus megfordult. Ez a kereszténység forrásaihoz való visszatérést jelentette.<sup>20</sup> A zsinati nyilatkozat rávilágított arra, hogy milyen nagy a keresztények és a zsidók lelki öröksége, és előmozdította a kölcsönös megismerés és megbecsülés folyamatát. A zsinati atyák gondosan ügyeltek arra, hogy ezt követően sem a hitoktatásban, sem az ígehirdetésben ne legyen semmi olyan, ami nem egyeztethető össze az evangéliumi igazsággal és Krisztus szellemével. Az Egyház liturgiájában pedig kifejeződik az a kétezer éves tanítás, hogy Krisztus minden ember bűneiért mérhetetlen szeretettel vállalta önként szenvedését és halálát, hogy mindnyájan üdvözüljenek.<sup>21</sup> Ebben a szellemben fogalmazták meg a húsvéti szent három nap, és különösen a nagypéntek minden imádságát. A *Sacrosanctum con-*

<sup>14</sup> Vö. MANN, F., *Un père avait deux fils. Judaïsme et christianisme en dialogue*, Médiaspaul, Paris 2004, 245–246. BOBICHON, PH., *Le dialogue avec Tryphon, in Connaissance des pères de l'Église* No. 110 (juin 2008), 11.

<sup>15</sup> SIMON, N., *Vetus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, De Doccard, Paris 1948.

<sup>16</sup> Vö. ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen* (ford. Somos Róbert), Kairosz, Budapest 2008.

<sup>17</sup> Olasz nyelven lásd a Pápai Bibliikus Bizottság *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában* című dokumentumát: PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia Cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

<sup>18</sup> *Nostra aetate*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 399–403.

<sup>19</sup> NA 4. Vö. KRÁNITZ, M., *Belsőleges kapcsolat a zsidósággal – negyven éve jelent meg a Nostra aetate zsinati nyilatkozat*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2004*, Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2004, 128–133.

<sup>20</sup> ADDORNATO, G., *Paolo VI. Il coraggio della modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008. (*Il pellegrinaggio in terrazanta*: 105–107.)

<sup>21</sup> NA 4.



*cilium* kezdetű zsinati konstitúció azt mutatja, hogy Krisztus szenvedésének, halálának és feltámadásának titka szétárad az egész világon (SC 61).

Döntő lépés volt, amikor II. János Pál pápa 1986. április 13-án meglátogatta a római zsinagógát. Ez a történelem időben leghosszabb, de térben legrövidebb útja a katolikusok és a zsidók között a II. Vatikáni Zsinattal megkezdett út jelentős állomása volt. A pápa ekkor beszédében kifejtette, hogy az Egyházat szoros kötelék fűzi a zsidósághoz, s ez a lélek világában összekapcsolja az újszövetség népét Ábrahám leszármazottaival. Tehát ez a lelki kapcsolat az alapja a zsidókért való imádságnak is, mert „a zsidó vallás számunkra nem valami *külsődleges*, hanem bizonyos módon a mi vallásunk számára *belső*”. És ezért vele olyan kapcsolatunk van, mely nem hasonlítható egyetlen más vallással való kapcsolathoz: „Ti szeretett testvéreink vagytok, és bizonyos értelemben idősebb testvéreink” – mondta II. János Pál pápa.<sup>22</sup>

Ezt követte 1998-ban az *Emlékezzünk: gondolatok a Soahról*, és 2000. március 12-én az ünnepélyes bocsánatkérés (az emlékezet megtisztítása), melyet kiegészített a Nemzetközi Teológiai Bizottság *Emlékezet és kiengesztelődés* című dokumentuma<sup>23</sup>, valamint a pápa szentföldi zárándokútja.

### 3. A NAGYPÉNTEKI ORÁCIÓ A KATOLIKUS-ZSIDÓ KAPCSOLATOKBAN

Az Egyház szertartásaiban az egész emberiségért könyörög. Nagypénteken egy nagyon régi imádságsorozat keretében külön ima szerepel a zsidókért. Az egyes könyörgések előtt hosszabb bevezetésben jelzi, hogy kikért imádkozik, aztán „hajtsatok térdet” („boruljunk térdre”) felszólítás és „keljetek fel” felelet után mondja el a pap a könyörgést. Ez régen minden ünnepélyes misénél így volt, most csak a nagypénteki szertartás részét képezi, s bár az imáknak semmi különös vonatkozásuk sincs a napi eseményekre, mégis általánosságban megfelelnek a kereszttáldozat szándékának. Csak ezen a napon imádkozik hivatalosan az Egyház az eretnekekért, a szakadároknak, a zsidókért és a pogányokért, mert Krisztus Urunk is e napon imádkozott a keresztfán ellenségeiért.<sup>24</sup>

Az 1876-ban kiadott *Missale Romanum* könyörgése még magán viseli azt a látásmódot, amellyel a zsidókat vádolták Krisztus haláláért.<sup>25</sup> A II. Vatikáni Zsinat meghirdetése előtti években az imádság a *Könyörgés a zsidók megtéréséért* címen szerepelt:

<sup>22</sup> Vö. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église Catholique du Concile Vatican II à Jean-Paul II.* Documents rassemblés par Mgr. Francesco Gioia, Éditions de Solesmes, 2006, 435.

<sup>23</sup> Vö. *Bocsássunk meg és kérjünk bocsánatot!*, II. János Pál pápa szentföldi zárándokútjának beszédei és nagybőjt első vasárnapi homlilája, Szent István Társulat, Budapest 2000; Nemzetközi Teológiai Bizottság, *Emlékezet és kiengesztelődés*, Szent István Társulat, Budapest 2000.

<sup>24</sup> Vö. *Az egyházi évek, ünnepének és szertartásainak kimerítő leírása és magyarázata a művelt közönség számára, különös tekintettel a különleges magyar viszonyokra* (írta: dr. Artner Edgár), Szent István Társulat, Budapest 1923, 161–162.

<sup>25</sup> Egyedül a zsidóknál mondott könyörgésnél olvasható, hogy nincs térdhajtás („*non respondetur Amen, nec dicitur Oremus, aut Flectamus genua, aut Levate*”, vö. *Missale Romanum*, Pustet, Ratisbonae 1943, 203.), mert ők gúnyból hajtottak térdet az Úr előtt e napon („*eorum caecitas nulla poterit oratione depelli, donec plenitudo gentium subintraverit, ideo non est pro eis vehementer orandum, nec genua flectenda*”, vö. *Az egyházi évek...*, 162.). Lásd még: *Magyar–latin missale az év minden napjára a Római misekönyv szerint* (bev. dr. Szunyogh Xavér Ferenc), Szent István Társulat, Budapest 1933, 485.

„*Oremus et pro perfidis Iudaeis: ut Deus et Dominus noster, auferat velamen, de cordibus eorum; ut ipsi agnoscant Jesum Christum Dominum nostrum.*

*Oremus. Flectamus genua. Levate.*

*Omnipotens sempiterna Deus, qui Iudaeos etiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eundem Dominum. Amen.*”

Az 1957-ben kiadott nagyheti szertartások rendjében magyarul található meg ez a könyörgés:

„Könyörögjünk a zsidókért, akik hűtlenek lettek kiválasztottságukhoz. Kérjük, hogy az Úristen nyissa fel lelki szemüket, és így ők is megismerjék a mi Urunk, Jézus Krisztust.

Könyörögjünk. Boruljunk térdre. Keljetez fel.

Mindenható örök Isten: irgalmadban még hűtlenségéért sem zártad ki a zsidóságot az üdvösségből. Hallgasd meg könyörgésünket, amelyet ezért a lelki vakságban élő népet hozzád intézünk. Engedd, hogy megismerjék Krisztusban az igazság fényét, és kiszabaduljanak a lelki sötétségből. A mi Urunk, Jézus Krisztus, a Te Fiad által... Amen.”<sup>26</sup>

A misekönyvben – a *novus ordo* (1970) szerint – a nagypénteki szertartás keretében a szenvedéstörténet és a homília meghallgatása után következnek az egyetemes könyörgések. A tíz ünnepélyes oráció lélekben átfogja az Egyházat és az egész emberiséget, annak minden örömeivel és szükségével együtt. A hatodik könyörgés a zsidókról szól. Szövegében nincs semmilyen kirekesztés, lekicsinylés, éppen ellenkezőleg, magasztos stílus a kifejezi azt a mély kapcsolatot, mely a zsidókat a keresztényekkel összeköti:

„*A zsidókért is imádkozzunk testvérek, hogy azok, akikhez előbb szólott Urunk Istenünk, őt egyre jobban szeressék, és állhatatosan őrizzék a szövetségi hűséget.*”<sup>27</sup>

Az oráció első részében mint jókivánság szerepel a fohász, a kérés, hogy a zsidóság Isten tökéletes szeretetét valósíthassa meg és a vele kötött szövetséghez hűséges legyen. Ezután a csöndes, elmélyült ima következik, mely során engedjük, hogy Isten maga adjon számunkra sugallatot a másért végzett ima közben. Majd a könyörgés így folytatódik:

„*Mindenható, örök Isten, te ígéreteidet Ábrahámnak és utódainak adtad: hallgasd meg kegyesen egyházad könyörgését, hogy az Ószövetség választott népe eljuthasson a megváltás teljeségére. Krisztus, a mi Urunk által. Amen.*”

Az oráció második részében utalás történik Izrael kezdeteire, történetére, majd az a kérés hangzik el, amely valójában minden ember számára életcél: az üdvösség, a megváltás, vagyis az Istennel való tökéletes kapcsolatra való eljutás, ami az egész élet jutalma.<sup>28</sup> Magának a *Misekönyvnek* az általános rendelkezése határozza meg az „egyetemes könyörgések” lényegét (45. cikkely): a hívek – a nép saját szerepét gyakorolva – imádkoznak minden emberért és az egész világ üdvösségéért. Ebben a szándékban nincs kifogásolnivaló, mert a másokért való imádság – ahogy ezt Mózes is tette – kedves az Úr szemében.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> A nagyhét szertartásai, imádságai és énekei virágvasárnaptól húsvét vasánapig, kiadja: Az Actio Katholica Új Ember ügykezelése, Budapest 1957, 34. Ebben az esetben már szerepel a könyörgésre, a térdhajtásra és a felkelésre történő felszólítás is.

<sup>27</sup> A *Nostra aetate* 4. ugyanígy azt a köteléket tartja fontosnak, mely az Újszövetség népét Ábrahám leszármazottai-val összekapcsolja (*mysterium ecclesiae perscrutans, Sacra haec synodus meminit vinculi, quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est*).

<sup>28</sup> Vö. *Misekönyv*, a Magyar Katolikus Püspöki Kar megbízásából a hivatalos vatikáni kiadás alapján készült fordítás, Szent István Társulat, Budapest 1991, 226.

<sup>29</sup> Uo. 34.

A rendelkezések *Előszava* ugyanezt hangsúlyozza: „Isten népe... arra hivatott, hogy az egész emberi család nevében Istenhez könyörögjön.” Az *Előszó* továbbá megemlíti (15. cikkely), hogy több könyörgés a mai igényekhez és adottságokhoz van alkalmazva... Ismét más részeket pedig egészen újonnan alkottak, melyek az Egyház más korszakainak sajátosságait tükrözték.<sup>30</sup>

Itt tehát az Egyház nem tett mást, mint átgondolta a korábban korhoz kötött könyörgéseket, és azokat a kinyilatkoztatás alapján újrafogalmazta. Ezzel találkozunk a Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentumában, mely a megváltással kapcsolatban megemlíti, hogy a *szövetség* az az átfogó vízió, amelyben megvalósul Isten viszonya az emberi nemhez, és a nagypénteki oráció is erre a valóságra utal.<sup>31</sup> Az Egyház viszont vallja, hogy az a személy, aki részesedik Istennek a Jézus Krisztusban és az általa kinyilatkoztatott szeretetében, azzá válik, aminek teremtett: Isten képmásává.<sup>32</sup>

2007. július 7-én jelent meg XVI. Benedek pápa *Summorum Pontificum* kezdetű apostoli levele, mely nagyobb lehetőséget biztosít a II. Vatikáni Zsinat előtti, úgynevezett tridenti miseforma használatára. Az új apostoli levél (*motu proprio*) az 1970-es reformot megelőző római liturgia alkalmazására vonatkozik, s eszerint a zsinat előtti *Missale Romanum* – Római misekönyv – legutolsó kiadását, mely 1962-ben jelent meg utoljára, a szentmise bemutatásának rendkívüli formájaként lehet használni.<sup>33</sup>

A XXIII. János pápa idején kiadott misekönyv a nagypénteki könyörgéseknél a zsidók megteréséért imádkozik:

*Oremus et pro Iudaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Iesum Christum Dominum nostrum. Oremus. Flectamus genua. Levate.*

*Omnipotens et sempiterna Deus, qui etiam Iudaeos a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eundem Dominum... Amen.*<sup>34</sup>

Ez a könyörgés nem mindenben felel meg a II. Vatikáni Zsinat tanításának, holott a *Nostra aetate* új szemlélete és a zsidókkal való kapcsolatokért felelős szentszéki bizottság gondosan ügyel a nyilatkozat negyedik pontjának végrehajtására, és útmutatást is adott ki *A zsidók és a zsidóság helyes ábrázolása a katolikus egyház ígéhirdetésében és hitoktatásában* címmel.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Uo. 27.

<sup>31</sup> NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A megváltás teológiájával kapcsolatos néhány kérdés* (ford. Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest 1997, 17. A keresztény szövetségértelmezésről lásd még a II. Vatikáni Zsinat idején keletkezett tanulmányt: JAUBERT, A., *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Seuil, Paris 1963. Lásd még: RENAUD, B., *L'alliance au coeur de la Torah*, Cahiers Évangile 143 (Mars 2008), Cerf, Paris 2008. A zsidóság és az intertestamentáris kor írásában az áldozati kultusz lelki megnyilvánulásáról lásd: BOSELLI, G., *La preghiera come sacrificio*, in *Rivista liturgica* n. 5. (2008), 935–955.

<sup>32</sup> Uo. 23.

<sup>33</sup> Vö. XVI. BENEDEK, *Summorum Pontificum* (*motu proprio* kiadott apostoli levél a római rítus rendkívüli formájáról), Szent István Társulat, Budapest 2007. A Szentatya megállapítja: „Nincs semmiféle ellentmondás a Római Misekönyv egyik és másik kiadása között. A liturgia történetében növekedés és fejlődés van, de semmiféle törés nincsen. Ami az előző nemzedékek számára szent volt, számunkra is szent és nagy marad.” (11. oldal)

<sup>34</sup> Vö. *Missale Romanum*, Ex decreto SS. Concilii Tridentini Restitutum Summorum Pontificum cura recognitum. Editio Typica 1962, (Edizione anastatica e Introduzione a cura di Manlio Sodi–Alessandro Toniolo), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007. A nyolcadik oráció a zsidókért (Pro conversione Iudaeorum) végzett imádság.

<sup>35</sup> COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, *Guidelines and suggestions for implementing the conciliar declaration „Nostra aetate* (1974); *Notes on the correct way to present the Jews and Judaism in preaching and catechesis in the Roman Catholic Church* (1985). Vö.

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/sub-index/index\\_relations-jews\\_fr.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_relations-jews_fr.htm) (a kutatás ideje: 2008. november 6.)

## 4. AZ ET PRO IUDAEIS IMÁDSÁG ÉRTELMEZÉSE

Mivel az új pápai apostoli levél nem rendelkezett az 1962-es *Missale* nagypénteki imádságáról, ezért 2008. február 5-én a Szentszék titkársága közzé tette XVI. Benedek pápa jegyzékét, amelyben visszavonja a tridenti misekönyv hivatkozását, és új imaformát tartalmaz:

*Oremus et pro Iudaeis. Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum.*

*Oremus. Flectamus genua. Levate.*

*Omnipotens sempiterna Deus, qui vis ut omnes homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant, concede propitius, ut plenitudine gentium in Ecclesiam Tuam intrante omnis Israel salvus fiat. Per Christum Dominum nostrum. Amen.*<sup>36</sup>

XVI. Benedek pápa szövegmodosításának egy része így hangzik: „A mi Urunk, Istenünk világosítsa meg szívüket, hogy ismerjék el Jézus Krisztust, minden ember Üdvözítőjét.” Walter Kasper bíboros elmondta, hogy a zsidókkal való kapcsolat összetett és nehéz, amelyet sajátos érzékenység jellemez.<sup>37</sup> Elismerte, hogy a rendkívüli szertartásban (az 1962-es *Római Misekönyvben*) szereplő ima sértő volt, mert a zsidók vakságáról szólt. A pápa ezt az utalást eltörölte, de hangsúlyozni kívánta, a keresztyének és a zsidóság közötti sajátos különbséget. Sok minden közös a vallásunkban: Ábrahám, a pátriárkák, Mózes, Jézus és Anyja, Mária is zsidó volt. A különbség azonban az, hogy az Egyház számára Jézus a Krisztus, vagyis a Messiás, az Isten Fia.

Az Egyház tanítása egyértelmű: Jézus Krisztus minden ember Üdvözítője, a zsidóké is. A nagypénteki oráció tartalma is ez: az Izrael népével kötött szövetség ma is érvényes, mert Jézus Krisztus tette azzá halálával. Ez a könyörgés a zsidók megtéréséről szól, de ez nem jelenti azt, hogy az Egyház missziót végez a körükben. Szent Pál a *Rómaiaknak írt levelében* írja, hogy amikor a pogányok teljes számban megtérnek, akkor majd Izrael egésze üdvözülni.<sup>38</sup> Ez az Egyház eszkatologikus reménye: „Az embernek igazi nagy reménye csak Isten lehet, az az Isten, aki mindvégig és a beteljesedésig szeretett és szeret.”<sup>39</sup> A múltban használt nyelvezet gyakran megvető volt a zsidók számára, míg a mostani szóhasználatot a tisztelet jellemzi. Kölcsönösen tiszteletben kell tartanunk a fennálló különbséget.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Ezzel az új orációval sikerült a régi és az új rítus között egy harmadik utat találni, jóllehet ezzel szemben is kifogások merültek fel. Vö. PRISCIANDARO, V., *La controversia del rito romano*, in *Jesus* (maggio 2008), 51.

<sup>37</sup> Kardinal KASPER, W., *Zur Diskussion um die geänderte Karfreitagsfürbitte*, in *Osservatore Romano – Wochenausgabe in deutscher Sprache* (18. April 2008), 11.

<sup>38</sup> Róm 11,25–26. A nagypénteki oráció szentírási forrásairól lásd: WARD, A., *Sources of the New Good Friday Intercession for the Jews in the 1962 „Missale Romanum”*, in *Ephemerides Liturgicae* 122 (2008), 250–255; SCHÖTTLER, H.-G., *Die neue Karfreitagsfürbitte und ihre Theologie. Eine neuheutige Störung der Christlich-jüdischen Beziehungen*, in *Bibel und Liturgie* 81 (2008/2), 145–152.

<sup>39</sup> XVI. BENEDEK, *Spe salvi* kezdetű enciklika 27, Szent István Társulat Budapest 2008, 30.

<sup>40</sup> Az új oráció elfogadása azonban még közelről sem teljes. Az olasz rabbik közgyűlésének elnöke, *Giuseppe Laras* bejelentette, hogy jövőre nem tartják meg a január 17-én esedékes zsidó–katolikus párbeszéd napját. Helyette a zsidóság napjára kerül sor. Laras rabbi azzal indokolta a döntést, hogy a nagypénteki liturgia zsidókért mondott imája, amelyet az 1962-es *Római Misekönyv* tartalmaz, és amelynek szövegét XVI. Benedek 2008. februárjában módosította, sérti a zsidók érzékenységét.

## 5. A FÉLREÉRTÉSEK TISZTÁZÁSA

Az 1962-es *Római Misekönyv* szerinti nagypénteki liturgia zsidókért mondott imájának – *Oremus et pro Iudaeis* – az új megfogalmazása is vitát váltott ki. Az Államtitkárság a Szent-szék sajtótermén keresztül 2008. április 5-én közleményt adott ki.

A zsidóság képviselői úgy értelmezik, hogy a nagypénteki oráció nem egyezik meg korábban a Szent-szék által kiadott megnyilatkozásokkal, amelyek a zsidó népre és annak hitére vonatkoznak, és amelyek a zsidók és a katolikus Egyház baráti kapcsolatának fejlődését tükrözték az elmúlt negyven évben.

A II. Vatikáni Zsinat *Nostra aetate* kezdetű dokumentumával kapcsolatban XVI. Benedek pápa 2005. szeptember 15-én az izraeli főrabbinak kifejtette, hogy az mérföldkövet jelentett a keresztények és a zsidók megbékélése útján. A Szent-szék biztosítja – olvasható a közleményben – hogy az *Oremus et pro Iudaeis* új megfogalmazásával, amely által megváltozott az 1962-es misekönyv néhány kifejezése, a katolikus Egyház egyáltalán nem szándékozott változást kifejezni a zsidók felé irányuló magatartásában, amely különösen a II. Vatikáni Zsinat tanítása óta folyamatosan fejlődött. Különösképpen tükrözi ezt a „*Nostra aetate*” kezdetű nyilatkozat, amely – ahogy a 2005. szeptember 15-i pápai kihallgatáson XVI. Benedek pápa az izraeli főrabbinak megfogalmazta, „méröldkövet jelentett a keresztények és a zsidó nép kiengesztelődésének útján.” A „*Nostra aetate*” kezdetű nyilatkozatban kinyilvánított magatartás folytatását jelzi egyébként az is, hogy az 1970-es misekönyvben írt zsidókért mondott imádság teljességgel érvényben marad, és ez a katolikusok imájának rendes formája.<sup>41</sup>

A zsinati dokumentum, más állításokkal összefüggésben – a Szentírásról (*Dei Verbum* 14), az Egyházzól (*Lumen gentium*, 16) – bemutatja azokat az alapelveket, amelyek fenntartották és ma is fenntartják azokat a tiszteletteljes és baráti kapcsolatokat, amelyeket a párbeszéd, a szeretet, a szolidaritás és az együttműködés jellemez katolikusok és zsidók között. Az Egyház misztériumában szemlélődve a „*Nostra aetate*” emlékeztet az Új Szövetség népe és Ádám nemzedéke közötti egészen sajátos kötelékre, és elutasít a zsidók iránti mindennemű megvető és diszkrimináló magatartást, határozottan megtagadva az antiszemitizmus bármely formáját.<sup>42</sup> Ettől és kifejezetten az antiszemitizmustól a legnagyobb mértékben távol áll.<sup>43</sup> Ugyanakkor kétezer éve a világon egyre több helyen ismerik fel Jézus Krisztusban az elérkezett Messiást, aki a „Velünk az Isten”, az Emmanuel. Izraelben is számosan vannak, akik a kereszténységet választják.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> *Misekönyv*, Szent István Társulat, Budapest 1991, 226.

<sup>42</sup> NA 4.

<sup>43</sup> NA 4. Ezzel kapcsolatban lásd Daniel Marguerat cikkét, melyet a lausanne-i egyetem professzorának, Samuel Amsler emlékének szentelt, a keresztény–zsidó párbeszédben való elkötelezettségéért. MARGUERAT, D., *Le Nouveau Testament est-il antijui? L'exemple de Matthieu et du livre des Actes*, in Uő., *L'aube du christianisme*, Labor et Fides – Bayard, Genève–Paris 2008, 355–373.

<sup>44</sup> A héber katolikusok első segédpüspöke *Jean-Baptiste Gurion*, a jeruzsálemi patriarkátus első segédpüspöke zsidó családból származik. Az algériai Oránban született 1934-ben és 24 évesen áttért a katolikus hitre. Az Abu-Ghos szerzeteslepet 1976-ban alapította, amely azóta apátsági rangra emelkedett. Michel Szabbah jeruzsálemi latin pátriárka 1990-ben nevezte ki a héber nyelvű katolikusok vikáriusának. Ebben a minőségében a kereszténységre áttértek Oeuvre-Saint-Jacques közösségének elnöke is. A latin patriarkátus héber nyelvű katolikusainak számáról eltérő adatok állnak rendelkezésre. A patriarkátus nyilvántartása szerint a latin rítust követő katolikusok száma az egy százalékot sem éri el a Szentföldön.

A Szentszék azt kívánja, hogy a jelen közleményben foglalt pontosítások segítsék a félreértések tisztázását, és határozott vágyát fejezi ki, hogy a zsidók és a keresztények között ezekben az években előrehaladt kölcsönös megértés és tisztelet tovább fejlődjön.<sup>45</sup>

2008. november 12-én Walter Kasper bíboros a katolikus–zsidó párbeszéd budapesti találkozáján megerősítette, hogy „zsidók és a katolikusok – a keresztények – többé-kevésbé ugyanazokat az értékeket vallják magukénak, és nagyon fontos, hogy közösen tehetünk tanúságot olyan értékekről, mint az élet, az igazságosság, a szabadság, az emberi jogok, nem feledkezve meg arról sem, hogy a tízparancsolatot is mindketten magukénak valljuk. Ebben a posztmodern társadalomban nagy jelentősége van a közös tanúságtételnek, mert együtt erősebb a hangunk.”<sup>46</sup> A II. Vatikáni Zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozata elhatárolódik attól a vélekedéstől, mely Jézus kínszenvedését és halálát megkülönböztetés nélkül minden akkori zsidónak vagy éppen a mai zsidóság rovására írta. A nagypénteki oráció pedig – mivel Krisztus az összes ember bűneiért vállalta a szenvedést és a halált – azért imádkozik, hogy mindenki üdvözüljön.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Szentszéki közlemény, vö. [http://www.magyarKurir.hu?m\\_id=18m\\_op=view&id=2138&rovat=1](http://www.magyarKurir.hu?m_id=18m_op=view&id=2138&rovat=1). (a kutatás ideje: 2008. április 6.)

<sup>46</sup> Vö. [http://www.magyarKurir.hu?m\\_id=18m\\_op=view&id=2138&rovat=1](http://www.magyarKurir.hu?m_id=18m_op=view&id=2138&rovat=1) és [24533&rovat=16](http://www.magyarKurir.hu?m_id=18m_op=view&id=24533&rovat=16) (a kutatás ideje: 2008. november 15.) Fontos és aktuális esemény zajlott Magyarországon 2008. november 9–12. között, amikor a Katolikus–Zsidó Kapcsolatok Nemzetközi Bizottsága (ILC) – amely a Szentszék Zsidókkal való Kapcsolatokért Felelős Bizottságának és a Vallásközi Kapcsolatok Zsidó Nemzetközi Szervezetének (IJCIC) közös fóruma, Budapesten tartotta huszadik találkozáját. Ilyen jellegű összejövetelekre 1990-ben Prágában került sor és most második alkalommal választottak közép-kelet-európai országot. A vallás társadalomban betöltött szerepéről szóló találkozó háttérszervezője a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia és Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége voltak.

<sup>47</sup> „A rendkívüli rítus bevezetése nem visszalépés – fogalmazott Dario Castrillon Hoyos –, és imádkozom azért, hogy oly sok zsidó barátom is felismerje, hogy Jézus az Isten Fia, és minden ember Megváltója.” Vö. PRISCIAN-DARO, V., *Tradizione senza contestazione, in Jesus* (maggio 2008), 57.

## A krisztushívők reménye és megvalósításának garanciái: az erények és hősiek gyakorlásuk<sup>1</sup>

### 1. BEVEZETÉS

Ebben a tanulmányban azt vizsgáljuk, mégpedig a katolikus bölcselet és teológia fényében, hogy miféle emberi tevékenység, erény a remény, miféle szellemi képesség felel meg neki. Milyen vele rokon és működése során vele közvetlenül együttműködő szellemi képességeket, készségeket feltételez? Ezért mindenekelőtt a hittel és a szeretettel, vagyis az ún. istenies erényekkel való kapcsolatát kell feltérképeznünk. Aztán beszélünk kell azokról az értékmegvalósító erőkről, készségekről, melyeket a katolikus erkölcsstan erényeknek, s azoknak is a legfontosabbjainak, vagyis az ún. sarkalatos erényeknek nevez. Mivel a hit, remény és szeretet képessége ott van természettől fogva minden emberben, mármint azt is meg kell vizsgálnunk, hogy ehhez a természetes hármashoz mit ad hozzá Krisztus kegyelme, közelebbről a katolikus keresztény világnézet. De úgy is megfogalmazható ez a probléma, hogy miféle remény-eszményben hisznek, nem hisznek, remélnek, nem remélnek a katolikusok. Miképp nem építhetjük Isten Országát itt a földön, milyen magatartást olvashatunk ki – katolikus szemmel – és nem olvashatunk ki Krisztus Urunk nyilvános működése során tanúsított viselkedéséből. Ez után pedig arra a kérdésre is választ keresünk, hogy mit eredményeznek az erények, vagyis milyenné alakítják a személyt, s ebben milyen szerepe van a reménynek? Itt az életszentségről és az erények hősiek gyakorlásáról, illetve a remény abban betöltött szerepéről fogunk szólni. Végül röviden említést teszünk az erények jogvédelméről a kánonjog tükrében.

### 2. A KATOLIKUSOK VILÁGNÉZETE MAGÁRÓL AZ EMBERRŐL

Önmagunkról, miként magáról a kozmoszról és gazdájáról, a végső kérdések fényében mindig a világnézet ad felvilágosítást.<sup>2</sup> A világnézet kialakulása és kialakítása, annak joga és kötelessége bele van írva az ember természetébe. Kikerülhetetlenül világnézeti lények vagyunk.<sup>3</sup> Am nagyon különböző világnézeteknek hódolt és hódol az ember, akár a tör-

<sup>1</sup> A kutatást a K 76782. számú OTKA program támogatta.

<sup>2</sup> Ez lehet hétköznapi, lehet bölcseleti és vallási ihletésű, lehet reflektált, illetve többé-kevésbé kiművelt. Világnézetmentes ember nincs, mivel a világnézet-mentesség, vagy ismertebb szóval világnézet-semlegesség nincs, hiszen ez a felfogás is világnézetként funkcionál.

<sup>3</sup> Vö. *Homo, natura sua, ens ideologicum est, qui necessario contemplet vitam in sua totalitate.*

ténelem hosszmetzetét, akár annak keresztmetzetét vesszük görcső alá. Mindez annak ellenére van így, hogy nagy vonalakban minden világnézetben ugyanazokról az alapvető, vagy végső kérdésekről van szó. Tehát nem a kérdések, hanem a válaszok térnek el. Ennek különböző nevelési, társadalmi-történelmi, de főleg talán lélektani okai vannak.<sup>4</sup> A végső kérdések ma leginkább az Immanuel Kant által megfogalmazott módon ismertek: Mit tudhatunk, mit kell tennünk (helyesen a szabadságunkkal), miben remélhetünk, azaz, ki az ember? Másik támpontunk, mint végső összegző fogalmak és azoknak megfelelő valóságok, a halhatatlan emberi lélek, a kozmosz és az Isten eszméje.<sup>5</sup> – Szintén Kant révén hallhat róluk a mai bölcselet.

Az ember, miként maga a teremtett világ is, nem kész lényként keletkezik, legalábbis a Szent Tamás-i második megvalósultság értelmében nem. Hanem olyan lényként, akinek birtokba kell vennie szellemi természetét, annak minden képességével, megteremtve azoknak, mint eszközöknek integrált kibontakoztatását. Ám e szellemi készségek csak akkor viszik valóban a beteljesedéshez a hús-vér embert, a lelket, ha az ún. abszolút értékek szolgálatában állnak és állítják magát az emberi személyt. Innen az ember minősítése, hogy kikerülhetetlenül vallás-erkölcsi lény. Megtagadva is, az abszolútumhoz köti magát az ember, hiszen a függetlenség elve is egy ponton túl magának az abszolútumnak attribútumaival kezd felruházhatni.

Nem szabad elhagyni az emberre vonatkozó bölcseleti-vallási megfontolások közül az emberi bűnt, mint vétőképeséget, és mint a bűn útjára lépés valós alternatíváját. Ez lenne a negatív értékmegvalósítás programja. Oly annyira nem szabad ezt kihagyni az erények tanulmányozásakor, minthogy végeredményben minden bölcselet és vallás lényegi kérdései és válaszai közt szerepel épp az emberi bűn problémája és a rá vonatkozó válasz is.<sup>6</sup>

Az ember úgy áll ugyanakkor előttünk, mint akinek első megvalósultsága, vagyis a pusztá léte egyfajta ártatlanságot mutat. Ez a vallás-erkölcsi lényé válás lehetőségét fejezi ki, éspedig kettős megvalósulási lehetőséggel, az értékigenlés, vagy az értékmegvalósítás útjára lépéssel.<sup>7</sup>

Témánk megértéséhez röviden említést kell tennünk az ember szellemi képességeiről, melyet értelmi, akarati és érzelmi aktivitásunk jelez, sőt, ezek a készségek egymást

<sup>4</sup> Vö. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937.

<sup>5</sup> Jelezzük, hogy ezek voltak mindig is az ember alap-, vagy ha tetszik, végső kérdései, s a rá adott válaszok, akár direkt megválaszolatlanság estén, a gyakorlati életvitellel válasznak minősültek, minősülnek.

<sup>6</sup> Biztos tanításunk van ugyanis arra vonatkozóan, hogy lényegében nincs különbség az ún. filozófiai és a teológiai bűn között, éspedig VIII. Sándor pápa 1690. évi augusztus 24-én kelt írása alapján: „A filozófiai illetve erkölcsi bűn emberi cselekedet, amely nem felel meg az értelmes természetnek és a helyes értelemnek; a teológiai és halálos bűn pedig az isteni törvény szabad áthágása. A filozófiai bűn, akármennyire súlyos is; abban aki Istent vagy nem ismeri, vagy cselekedete közben éppen nem gondol Istenre, súlyos bűn, de nem Isten megsértése, és nem halálos bűn, amely az Istennel való barátságot felbontaná, és nem érdemel örök büntetést. Ez a tétel: botránkoztató, meggondolatlan, jámbor füleket sértő és téves.” Vö. DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (Szent István Kézikönyvek 9), Bányonyterenyé–Budapest 2004, 478.

<sup>7</sup> Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 232. Ugyancsak itt jegyzi meg a neves magyar filozófus, hogy „a tisztasággal, az ártatlan naivitással nem indokolatlanul kapcsolta össze egy eredeti, természetes kegyelet-, pietás jellegű. Ez a lélek természetes vonzódása és ragaszkodása az értékekhez. [...] Ez sem igazi aktuális erény, nem tudatos-szándékos, akarati-érzületi állásfoglalás, hanem önkénytelen, természetes: de nem is teljesen közömbös erkölcsi értelemben, mert hiszen a jóhoz való vonzódás és ragaszkodás”. Hasonló kiindulási állapot fedezhetünk fel Kecskés Pál filozófia-professzor etikájában is, aki a tisztelt erényeket igen előkelő helyre rangsorolja. Joggal, hiszen, csak afelé törekszünk, amit valóban nagyra becsülünk, azaz, tisztelünk. Vö. KECSKÉS, P., *Az erkölcsi élet alapjai*, Budapest 2003, 195–204.



kölcsönösen befolyásoló, hangoló tevékenységei ugyanannak az ének, vagyis ugyanannak a tudatnak a működései.<sup>8</sup>

Ugyancsak meg kell említenünk az emberben munkáló vágyakat, hajlamokat. Úgy tapasztaljuk, hogy az emberi természetben vannak reflexmozgások, vannak ösztönszerű késztetések, különböző hajlamok, amelyek összehangolt működésének biztosítóka az értelem és az akarat, sőt maga az érzület tisztasága is.<sup>9</sup> Ezek a természetes hajlamok az alábbiak: 1. hajlam a jóra; 2. hajlam a létezés megőrzésére (természetes önszeretet); 3. hajlam a nemi egyesülésre és a gyermekek nevelésére; 4. hajlam az igazság megismerésére és 5; hajlam a társas életre.<sup>10</sup> Ezek a hajlamok önmagukban jók, s rendeltetészerű megfogalmazásai adják a természettörvényt, illetve a természetjogi előírásokat. Továbbá „belénk helyezik azon minőségek csíráit, amelyek erényeket fejlesztenek ki... A természettörvény, amikor parancsokban fejeződik ki, velünk szemben helyet foglalva közli

<sup>8</sup> E tekintetben eltérően ítélnék a bölcselek. A skolasztikusok inkább csak az értelem és az akarat sajátos szellemi voltáról tesznek említést, s az érzelmi életet ezeknek rendelik alá. Mi ellenben úgy gondoljuk, Brandenstein Béla és Kornis Gyula álláspontját magunkévá téve, hogy maga az érzelmi élet, s annak valódi szellemi bázisa adja ki az értelmes és jóra törekvő élet lehetőségének a teljes bölcseleti alapját. Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 164. „Az egyén lelki életének alapja az én. Ez az én tudatos erő, az egyén valamennyi tevékenységének magvas középpontja, minden magatartásának forrása, hordozója, létesítő anyja. Az én legfőbb oldalai és aktusai az akarat és az akarás, az értelem és megismerő aktusa, végül az értelem és érző aktusa. Az akarás első sorban közvetlenül létesítő, adó, állító, a megismerés lényegileg megragadó, felfogó, befogadó aktus. Az értelem az én lezáró, összefogó oldala: természete és aktusai igen változatosak”. Kornis szerint pedig léteznek az ún. érzéki érzelmeken túl ún. szellemi érzelmekek is. Vö. KORNIS, Gy., *A lelki élet* III, Budapest 1919, 188. Erre vonatkozóan kitűnő rendszerezést adott maga Kornis Gyula. Szerinte léteznek az esztétikai, értelmi az erkölcsi érzelmekek, illetve a vallási értelem. Az esztétikaiak: a látás és halláshoz kapcsolódó érzelmekek: szín- és hangharmónia érzelmei; arányérzelmekek (alak- és ritmus érzelmekek). Az értelmiek (logikaiak): a gondolkodás helyességének, a gondolatartalmak világosságának, érthetőségének átéléséből származó gyönyörözés, vagy ezek hiányát kísérő kínos érzés. Az egység, a megoldás megtalálásának öröme, vagy ennek hiányában a kielégületlenség érzése. A gondolkodás helyességéről vagy helytelenségéről való meggyőződés vagy hiánya esetén a bizonyosság vagy a bizonytalanság, a kétség érzése. Az igazság keresésének gyötrő érzése, illetve megtalálásának és szemlélésének gyönyöre. Az erkölcsi érzelmekek az alábbiak: önértzet, hiúság, becsvágy, becsületérzés, büszkeség, méltóság, dac, gőg, öntetszelgés, szeméremzés, kislelkűség, bizalom és bizalmatlanság, elbizakodottság, alázatosság, szerénység, irigység, megadás, lemondás, megbánás, káröröm, féltékenység, együttszenvetés és együttörülés, szeretet és gyűlölet, jogérzés, és kötelességérzés, a modern társadalmi együttérzés, faj- és természetérzés: erotikus érzelmekek, jó- és rosszakarat, becsülés, megvetés, tisztelet és utálat, és kajánság. Ezeket mintegy mindegyiket megféleli a lelkiismeret és adott esetben kívánatosnak, vagy nem kívánatosnak minősíti. Vö. KORNIS, Gy., *A lelki élet* III, Budapest 1919, 253–321.

<sup>9</sup> Érzületen azokat a láthatatlan lelki rugókat értjük, melyek az ember egész egyéni és társas életét mozgatják és irányítják. Kornis Gyula szerint „az érzület szó közönséges értelemben az egyén erkölcsi jellegű érzelmi hajlamainak összességét jelenti, mintegy az egyén erkölcsi habitusát. Más szó hiányában kénytelenek vagyunk az érzület szó jelentését *actualis* értelemben kiterjeszteni: itt az érzület nemcsak érzelmi hajlamokat (*habitualis* érzületeket) jelent, hanem ezek valóságos megnyilvánulásait is (*actualis* érzületek)”. Vö. KORNIS Gy., *A lelki élet* III, Budapest 1919, 220; Bernhard Häring az érzületben a szív gondolkodását látja, mintegy a cselekvés előterében és folyamata alatti sajátos kedélyt, mely megszabja az ember számára azt, hogy mit tart erkölcsileg helyesnek és helytelennek, s ez nem pusztán csak kötelességtudat (amint azt Kant gondolta). Az érzület sokkal több, mint kötelességtudat. A kötelesség ugyanis „csupán a cselekvésre vonatkozó kötelezést foglalja magában. Az érzület is tartalmazza a kötelesség gondolatát; az ember köteles a helyes érzület elsajátítására és a helytelen érzület megszüntetésére. Az érzület lényege, a tudatosság alapja azonban nem a kötelességtudat, a kötelezettségek teljesítése, hanem az erkölcsi jó értékességének átélése. A kötelességtudat valamely parancs megtételére vagy meg nem tételére terjed ki. Az igazi érzület ennek tökéletes ellentéte: az erkölcsi értékekkel szembeni tudatosságon alapul. A kötelességtudat az érzület szelleméből fakad, mely nyitott az értékrenddel szemben. A kötelességek teljesítése nem áll közvetlen és eleven kapcsolatban az értékek világával”. Vö. HÄRING, B., *Das Gesetz Christi I*, München–Freiburg 1967, 243–244.

<sup>10</sup> Vö. PINCKAERS, S., *A keresztény erkölcsoteológia forrásai. Módszere, tartalma, története*, Budapest 2001, 415.

eszünkkel, lelkiismeretünkkel azon erkölcsi követelményeket, amelyek a kötelezettség erejével rovatnak rá szabadságunkra.”<sup>11</sup> Ezek megismerésében és megtartásában áll a szabadságunk helyes gyakorlása. Ezek a törvények tartalmukban minden ember számára ugyanazok. E törvényszerűségek tehát nem determinálnak bennünket, azt a feladatot az akaratunknak kell elvégeznie, azaz szabadon kell hozzájuk kötnie magát, s általa az egész emberi személyt. Amennyiben az akarat e törvényekben megfogalmazott hajlamokkal szemben próbálná meghatározni magát, végzetes pusztítást és elidegenítő munkát végezne a lélekben. A maga potencialitásában azonban erre is képes az akarat, de ezt már démonikus vonásnak nevezhetjük, aminek végkifejlete a nihilizmus, a kegyetlen értéktagadás és minden érték rombolására való készség és elszántság. Aki így akar önmaga ura lenni, uratlanná, szenvedélyei rabszolgájává válik.

Ugyanakkor az akarat is visszahat ezekre a képességekre, ám ennek hatása függ az akarat született és szerzett erejétől is. Mit parancsolhat tehát meg az akarat a lélekben, a léleknek? Végeredményben azt kell erre a kérdésre felelnünk, hogy az akarat uralma alatt áll(hat) minden emberi képesség, az ún. vegetatív tényezők kivételével, mivel azokra csak közvetett módon tud befolyást gyakorolni. Ám ez az uralom nem egyenlő mértékű és intenzitású. Így 1. „A test mozgására és a külső érzékekre a lélek hatalma korlátlan, vagy amint Arisztotelész mondja, despotikus. A test tagjait kényünk-kedvünk szerint mozgathatjuk. Ellenállás nélkül engedelmessé válnak a léleknek; 2. a képzelet és az érzéki vágyó tehetség is alá van vetve az akarat uralmának, de ezek neki nem engedelmessé válnak föltétlenül, mint a rabszolga urának, hanem mint a szabad polgár politikai feljebbvalójának. [...] Az akarat ugyan az érzéki tehetségeket cselekvésre ösztönözheti és az egyik cselekvésről a másikra átvezetheti. Sőt egy bizonyos fokig, az érzéki megismerés dacára a vágyat is megfékezheti, de csak nagy nehezen. 3. Az értelem ugyan szükségképp igaznak tartja azt, ami előtte egészen világos; de ha valamit nem ismer meg teljesen, az akaratot többféleképpen befolyásolhatja, amennyiben arra vezeti, hogy valamely igazság egyik vagy másik oldalát inkább mérlegelje, vagy pedig arra, hogy azt egyenesen igaznak tartsa. [...] Az akaratnak az értelemtől való függéséből csak az következik, hogy nem minden megismerés függ az akaratától. Hogy az akarat működésbe jöhessen, kell, hogy a megismerés megelőzze. De ha az megvan, az akaratnak hatalmában áll, hogy az értelmet cselekvésre bírja, és közvetlenül vagy közvetve befolyásolja. Az értelem és az akarat függése tehát más-más szempontból tekintve kölcsönös. Hogy az akarat az ember ítéletét többféleképpen befolyásolja, az kétségtelen tapasztalati tény. Mindenki tudja, hogy mennyire homályosítja el ítéletét a rokon- vagy ellenszenv, szeretet vagy gyűlölet. [...] Az ítéletnek az akaratától való ezen függése leginkább a nagy gyakorlati következményekkel járó kérdéseknél, főképpen pedig a vallási és erkölcsi életnek kiválóképpen gyakorlati kérdéseinél mutatkozik”.<sup>12</sup> Megállapíthatjuk, hogy szellemi életünk e tényezői is sajátos kölcsönhatásban állnak egymással. Ezek a kölcsönhatások nem egyenlő mértékűek, s karaktertől függően vannak olyan lények, akikben az értelem, másokban az akarat, míg másokban az érzelmi élet viszi a prímet.

A továbbiakban az akarat és a kedélyindulatok (szenvedélyek) kölcsönös kapcsolatát vizsgáljuk röviden.<sup>13</sup> Mivel az ember kétféle megismerő képességgel rendelkezik,

<sup>11</sup> Uo. 460–461.

<sup>12</sup> Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölcstörténet*, Temesvár 1900, 47–48.

<sup>13</sup> Victor Cathrein megállapításaival nagy vonalakban egyeznek R. Garrigou-Lagrange nézetei, aki azonban szemléletesebben nyújtja ezeknek a lelki tevékenységeknek összefüggérendszerét. Vö. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De virtutibus theologicis*, Torino 1949, 309.

szellemivel és érzékivel, ennek mintájára kettős a vágyódó képességünk is, szellemi (akarat) és érzéki. Szenvedély, vagy kedélyindulat alatt ez utóbbi érzéki vágyó tehetségnek működését értjük. Ilyenek a harag, a félelem, az öröm, a szomorúság, stb. Ezeket a kedélyindulatokat érzéseknek (tágabb értelemben talán érzelmeknek is) nevezzük. Mivel tárgyuk az érzéki (szellemi) jó vagy rossz, s ez megjelenhet a tudatban úgy, mint elérendő jó vagy kerülendő rossz (*passiones concupiscibiles*). Ezek a vágyó törekvéssel kapcsolatosak. Vagy úgy, mint nehezen elérhető jó vagy rossz (*passiones irascibiles*). Ezek pedig a küzdő törekvéssel vannak kapcsolatban.

A vágyó, vagy törekvő szenvedélyek száma hat: 1–2. Tetszésnek, szeretetnek (*amor*) nevezzük azt a vágyó törekvést, melyben a vágyakozás tárgya lehet jelenvaló vagy távollevő dolog. Ez minden szenvedély alapindulata és gyökere. Oka a megismert jó. Ellentéte a nemtetszés, gyűlölet (*odium*), ami jelenvaló vagy távollevő rosszra irányul, mert azt károsnak vagy visszatartónak érezzük. 3–4. Vágyódásnak (*desiderium*) nevezzük a távollevő jóra való törekvést, míg irtózatnak (*fuga, aversio, horror*) a távollevő rossz elutasítását. 5–6. Gyönyörnek, örömmek (*delectatio, gaudium*) nevezzük a jelenvaló jóra való törekvést, míg ellentéte a fájdalom (*dolor*), szomorúság (*tristitia*), amit a jelenvaló rossz vált ki. A szomorúság, mint távollevő és jelenlevő, valamint már bekövetkezett rossz feletti keserű érzés, ami lehet részvét, irigység, komorság és búskomorság.

A küzdő szenvedélyek (kedélyindulatok) száma öt. 1–2. A nehezen elérhető jóra való törekvést reménynek (*spes*) nevezzük<sup>14</sup>, míg a bátorság (*audacia*) a nehezen leküzdhető rosszal szemben ébred bennünk, s szembeszállást jelez, a rossznak legyőzésére kész. 3–4. A csüggedés, kétségbeesés (*desperatio*) a nehezen elérhető jót kerüli, mintegy lemond róla. Ellentéte a félelem, amit a nehezen leküzdhető rossz vált ki, s menekülésre készítet. 5. A harag (*ira*) pedig a már jelenlevő rossz ellen irányul és okozóján bosszút akar állni.

Mármost az a kérdés, hogy ezek a képességek mire irányulnak? Hogyan kell kezelni ezeket a vágyakat, érzéseket? Vagyis, milyen megvalósítandó értékek vannak az emberi életben, s milyen hierarchia valósul meg köztük? Brandenstein Béla útmutatása szerint az alábbi módon nevezhetők meg és rangsorolhatók az ember által megvalósítandó értékek: Először is él az ember, létét minden szempontból fenn kell tartania, ha értékeket akar megvalósítani. Ebből a szempontból az élet alapvető, de nem a legfőbb érték.<sup>15</sup> Az értékhierarchia második fokán a gyönyör-, öröm- és boldogságérték áll.<sup>16</sup> Az emberi élethez hozzátartozik az, hogy egyfajta komfort érzet járul hozzá. Ezt követi a hasznossági és hatalmi érték<sup>17</sup>, ami minden értéket, mint eszközt tekint valamely cél megvalósításához. Így az értékhierarchia bármely fokán álló érték is szemlélhető és eme szempont szerint érvényesíthető, nyilván az adott hasznossági szempont megengedte mértékben.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Ez alapján különböztetjük meg a félelemtől, mely valamely rossz elől menekül; ugyancsak megkülönböztetjük az örömtől, mely a jelenvaló jónak örül, míg a remény csak a jövőben nyeri el jutalmát. Különbözik az egyszerű vágytól is, mivel az vagy könnyen elérhető, vagy egyszerűen elérhetetlen, míg a remény olyasmi, amit nehézségek legyőzésével lehet elérni. Végül különbözik a reménytelenségtől, mely olyan jót lát maga előtt, ami vagy objektív, de szubjektív értelemben biztosan elérhetetlen (*inassequabile*). Vö. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De virtutibus theologis*, Torino 1949, 308.

<sup>15</sup> Ennek túlhajtása a biológiai vitalizmus, mely a pusztá életben maradást és levést teszi meg abszolútummá.

<sup>16</sup> Ezt a felfogást képviseli a hedonizmus, illetve az eudaimonizmus, mely szintén az abszolútum igényeivel lép fel.

<sup>17</sup> Ezt a felfogást nevezzük utilitarizmusnak, illetve pragmatizmusnak.

<sup>18</sup> Ezek az értékek az alábbiak: életérték, boldogságérték, a becsületérték, a műveltség értéke, de maguk az abszolút értékek is. Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 180.

A hasznossági érték után következnek a műveltség, a kultúra, a szellemi erő és gazdagság értékei<sup>19</sup>, mivel „az ember lelki-szellemi természetéhez tartozik magának énjének, lelki-ségének ereje és gazdagsága, akaratereje, intelligenciája, képzelőereje, érzelmi eleve-nsége is. [...] De ezek az értékek erkölcsi szempontból éppen még csak lehetőségi értékek: mert a lélek nagy morális képességei erkölcsellenes irányban is működhethetnek és ekkor maguk is nagymértékben értékellenesekké válnak. Ez meg is látszik azután egész valóju- kon: az abszolút értékek ellen működő lelki erők eltorzulnak, természetellenessé, ferdé- vé válnak, erejük gyengül, eleve-nségük bénul, határozottságuk fogy, és rendjük megza- varodik.”<sup>20</sup> A következő lépcsőfok az értékek hierarchiájában a már sejtetett erkölcsi értékkel is rendelkező becsület értéke, mely épp a személyiség erkölcsi súlyát, méltósá- gát fejezi ki. És ez az érték már tiszteletet parancsol, ami immár magának a személynek szól. Az előző fokokon elhelyezkedő értékeknek tisztelete még nem jelentette egyúttal hordozójuk tiszteletét is. A becsület értéke esetében az értéknek kijáró tisztelet átárad az érték megtestesítőjére, a személyre. Ez a tisztelet irányulhat magára az énrre, melyet saját lelki nemességének tudata kísér. Ez az önérzet, vagy az egészséges büszkeség.

Mármost a kérdés az, hogy miféle tényleges értékek tehetik egyáltalán becsülhető- vé, és pedig feltétlenül becsülhetővé a személyt? Ezek az ún. abszolút erkölcsi értékek<sup>21</sup>, melyek nem mások, mint az igazság, a jóság, a szépség, a szeretet, egyszóval, a szentség. Az embernek mint teremtett szellemnek ezeket kell fáradságos úton és módon felkutat- nia és megvalósítania.<sup>22</sup> Fogalmazzuk úgy, hogy ebben áll istenképmás voltának is meg- valósulása.<sup>23</sup> Az igazság értékét „lényegileg az értelem, a szépségét az érzelem és ennek sajátosságos érzelmi racionalitású ítélő ereje, az ízlés ragadja meg. Ámde az akaratnak is [...] van jóra irányuló megragadó képessége és tevékenysége.”<sup>24</sup> Mindez már átvezet az értékek kibontakoztatását szolgáló képességek, készségek világába, melyek összegzése- ként a hit, a remény és a szeretet honába visznek minket, mivel ezek azok a kategóriák, melyek az abszolút értékek konkrét tartalmi meghatározását, meghatározottságát jelzik, illetve kijelölik azok hierarchiáját.

Mielőtt azonban ennek taglalásába kezdenénk, felvetődik a kérdés: Mármost mi és ki fogja e sok és sokféle képességet harmonikusan összefogni, tevékenységüket a végső célra irányítani? Ténylegesen milyen tartalmat kell kapniuk az immár formálisan meglelt abszolút értékeknek? Mi módon foglal helyesen állást az értékekkel szemben az én szel- lemi aktivitása, az értelmi, az akarat és az érzelmi élet? Ezt a feladatot látja el a világné- zet, s benne az elérendő eszmény. A keresztények számára a minden ember előtt álló vallás-erkölcsi eszmény maga Krisztus istenemberi személye, beleértve földi tevékenysé-

<sup>19</sup> Ezt a felfogást is az eudaimonisztikus és hedonista felfogáshoz sorolhatjuk, mivel az öröm és élvezet tárgya itt valamilyen szellemi, kulturális érték.

<sup>20</sup> Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 190.

<sup>21</sup> Azért nevezendők abszolút értékeknek, mivel „a morális jóság, az igazság és a szépség, nem függenek a változó alanyok önkényétől és elismerésétől: és mégis ezek nélkül az értékek nélkül bármely alany a maga alanyi valósá- gában lényegileg fogyatékos, hiányos, és a morális értékek megvalósításával az alany, akár egyén, akár közösség, saját legmélyebb természetét teszi teljessé, tökéletlen valóvá. ... A morális értékek lényegileg szabadon megva- lósítandó, közvetlenül és elsősorban akaratni vonatkozású értékek”. Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 224–225.

<sup>22</sup> Ebben a kutató tevékenységben nagyon sokat segíthet az ép tradíció, a jó nevelés. Hiányuk szinte embertelen terheket és magányt bocsát azokra a vállalkozó szellemű emberekre, akik mégis birtokba akarják venni az abs-zolút értékeket.

<sup>23</sup> Vö. PALUSCSÁK, P., *Isten képmása az emberben Szent Tamásnál*, in *Religio* 83 (1924) 1–8; 112–129.

<sup>24</sup> Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 200.

gét, megváltó áldozatát, a halálból való feltámadását. Krisztus öröksége, vagyis személye, hitelesen csakis hittel, reménnyel és szeretettel fogható fel, fogható meg, valósítható meg és pedig az Egyház hitével, reményével és szeretetével egységben. Ennek oka pedig az, hogy Krisztus egyénisége mind tartalmában, mind formájában, mind pedig hatékonyságában tökéletes, amit nem lehetett kitalálni, annak a maga eredetiségében és utánozhatatlan izzásában jelen kellett lennie. Tartalmát tekintve minden erény teljességének fokozhatatlan és harmonikus birtokosa, azaz teljes értelemben szent. Formai szempontból jelleme befejezett. Hatékonyságát tekintve pedig, Ő az egyetemes Eszmény, értékteljeség.<sup>25</sup> Mindebből adódóan Ő az, aki tökéletesen megvalósította az ember vallás-erkölcsi irányultságát, egyedül Ő az, aki minden szempontból és mindenkor követendő példát adott minden kor, minden nemzet embere és emberi közösségei számára. Ma leginkább úgy mutatkozik meg Ő a feléje és öröksége felé előítélet-mentesen közeledni próbáló érdeklődő előtt, mint az őt megszabadítani akaró (*liberator*), neki mindenféle értelemben beteljesülést ígérő (*consummator*) megtestesült és személyes eszmény.<sup>26</sup> Az embernek ugyanis sok mindentől szabaddá kell válnia. Így bűneitől, értelmének, akaratának és érzelmi életének megtisztulásában álló akadályaitól. Így pl. a vakhittől, fanatizmustól, utópisztikus reményektől, a másikat mindenáron birtokolni akaró torz szeretettől.

Mármost Krisztus mint „*Summum Bonum* nem azzal az ellenállhatatlan cselekvő befolyással kormányozza, irányítja és tartja fenn az erkölcsi rendet, amellyel a fizikai világ megtartását biztosítja, hanem vonzással, a céltudatos beállítással és olyan rendelkezéssel, amelyet csak az elme foghat föl és csak ez használhatja azt törvény-, vonzó- vagy taszítóerő gyanánt. Mert a teremtmény ösztöni hajlandóságai között a legmélyebb, a legellenállhatatlanabb a Teremtő felé való vonzódás, akaratának, rendelkezéseinek mintegy ellesése. Ennek az ellesett hangnak felcsendülése a lelkiismeret szava, közvetítője pedig az, amit természetjognak mondunk.”<sup>27</sup> Ehhez már csak azt kell Horváth Sándor szellemében hozzátennünk, hogy megvalósítói a lélek értékmegvalósító készségei, az erények és összehangolt tevékenységük. Sőt, azt is hozzá kell fűznünk, hogy a hit-, remény- és szeretet természetfeletti erényére magunktól nem juthatunk,<sup>28</sup> mivel ez Isten ajándéka, ám az akadályozó tényezőket kötelességünk elmozdítani. Továbbá, Isten mindenkit üdvözíteni akar, tehát mindenkinek megadja a szükséges és elégséges kegyelmet a hitre találáshoz.

### 3. A REMÉNY JELENSÉGÉNEK LEÍRÁSA ÉS A KATOLIKUS VILÁGNÉZETBE TÖRTÉNŐ BEILLESZTÉSE (A TEOLÓGIAI ERÉNYEK EGYMÁS KÖZTI KAPCSOLATA)

Tartalmilag mármost mi módon bomlik ki a lélekben ez a Krisztusban megjelent és egyháza közvetítésével hatékony teljesség? A katolikus teológia erre időtálló feleletet a hit, remény és szeretet istenies (teológiai) erényeinek tanában adott.<sup>29</sup> E hármas-egy kategória

<sup>25</sup> Vö. SCHÜTZ, A., *Krisztus*, Budapest 1944, 128–145.

<sup>26</sup> Sőt maga az első lépés Krisztus felé a remény lépése. Vö. HÄRING, B., *Das Gesetz Christi II*, München–Freiburg 1966, 91.

<sup>27</sup> Vö. HORVÁTH, S., *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál*, Budapest 1944, 218.

<sup>28</sup> Vö. KIRÁLY, E., *A keresztyény élethivatás*, Budapest 1982, 175.

<sup>29</sup> Amint Boda László megjegyzi, már maga Schütz Antal is kifogást emelt a hit, remény és szeretet erényeinek ilyen minősítésének helytelensége mellett, mindazonáltal a hagyomány helyes birtokba vételéhez ismernünk kell ezen a néven is ezeket az erényeket. Maga Boda professzor javaslatot tesz a terminológia megváltoztatására. Így nevezhetnénk e hármas egy erényt egzisztenciális vagy személyes erényeknek. Ezek a fogalmak valóban

oly nagy heurisztikus őstartalommal, és hermeneutikus őserővel bír, hogy az idők végezetéig szilárd támasza marad vallás-erkölcsi világnézetünknek, sőt, minden világnézetnek, bölcséletnek végső gondolatait e kategóriák összegzik. Ezek az erények minőségileg meghaladják az ún. természetes hit- remény és szeretet erényeit.<sup>30</sup> A reményt illetően, tárgyához nemcsak a végső cél, hanem a hozzá vezető eszközök is hozzátartoznak.<sup>31</sup>

De mit is jelent remélni? A *Magyar értelmező kéziszótár* szerint a remény bizalmat, bízó hitet jelent, mellyel a reménykedő ember várja egyrészt reményei tárgyának beteljesülését, illetve reméli annak a személynek a megfelelő cselekvését, akitől függ reménye teljesülése.<sup>32</sup>

Az ún. természetes rendben, amint azt már az előző fejezetben részben vázoltuk, a remény két dolgot tartalmaz: egy szenvedélyt (kedélyindulatot) és egy érzelmet. A remény ebben az értelemben „egy a tizenegy szenvedély közül. Mint ilyen, az érzéki törekvésnek egy indulata, amely olyan hiányzó érzéki jó felé tör, amelyet elérhetünk, de nem minden nehézség nélkül. A remény egyben egyike az emberi szív legnemesebb érzelmeinek is, amely egy hiányzó erkölcsi jó felé tör, dacára az útjában álló nehézségeknek. Ennek az érzelmenek nagy szerepe van az emberi életben: ez tartja fenn az embert nehéz vállalkozásaiban; ez nyugtatja meg a magvető földművest, a messze tengerekre induló hajóst, az üzletet kezdő kereskedőt, iparost.”<sup>33</sup>

Mármost mi minden lehet e vágy tárgya? Vannak a személyes, a családi, a helyi, a nemzeti, nemzetek feletti, végül a világremények (amint ilyen hittek, szeretetek is). S ezek mind bizonyos értelemben immanens remények. Idézhetjük a pápát is: „Az embernek sok kisebb-nagyobb reménye van napról napra – élete különböző szakaszainak megfelelő különféle remények. Néha úgy tűnik, hogy e remények egyike teljesen kitölti, s ezek után nincs szüksége további reményekre. Ifjúkorban ez lehet a nagy beteljesítő szerelem reménye; remény a hivatáson belül egy meghatározott állásra, a további élet során ilyen vagy olyan döntő sikerre. Ha ezek a remények beteljesednek, megmutatkozik, hogy ez nem minden. Megmutatkozik, hogy szükség van egy mindezek fölötti reményre.”<sup>34</sup> Az

---

nem terheltek a múlt öröksége által, de vajon kellően kifejezik-e azt, hogy a Krisztusban való hit, remény és szeretet semmiféle más hittel, reménnyel és szeretettel ki nem fejezhető, illetve minden más hitet, reményt és szeretetet felülmúl? A régi fogalomhasználat épp ezt mutatta meg a természetes és a természetfeletti különbségtételével. Vö. BODA, L., *Isten országa közöttünk hitben, reményben, szeretetben*, Budapest 1998, 10–11.

<sup>30</sup> A természetes és természetfeletti erények között ugyanis „háromféle különbség van: más az eredetük, más a cselekvési módjuk, más a céljuk. A) Ami az eredetüket illeti, a természetes erényeket azonos cselekedetek gyakori ismétlésével szerezzük meg; a természetfeletti erények Istentől erednek: ő teszi bele, önti bele lelkünkbe a megszentelő kegyelemmel együtt. B) Ami működési módjukat illeti, a természetes erények, amelyeket azonos cselekedetek gyakori ismétlésével szerzünk, könnyűséget adnak nekünk ilyen cselekedetek készsége végzésére; a természetfölötti erények, amelyeket Isten önt bele a lelkünkbe, csak a képességet adják meg arra, hogy természetfölötti cselekedeteket végezzünk, bár van bennük bizonyos törekvés ezen cselekvések felé; a könnyűség csak később jön ezeknek a cselekedeteknek ismételt gyakorlása nyomán. C) Ami a céljukat illeti, a természetes erények az erkölcsi jó elérésére törekednek és a teremtető Isten felé irányítanak bennünket; míg a természetfölötti erények a természetfölötti jó elérésére törekednek és a Szentháromság Istene felé irányítanak, akit mint ilyet csakis a hitből lehet megismerni. Az indítóokoknak is, amelyek ezeknek az erényeknek gyakorlatára sarkallnak, természetfölöttieknek kell lenniük, amilyen az Isten barátsága: azért akarom gyakorolni az okosságot, az igazságosságot, a lelki erősséget, a mértékletességet, hogy jobban hasonlítsak Istenhez”. Vö. TANQUERAY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Tatabánya 2000, 640–641.

<sup>31</sup> Vö. HÄRING, B., *Das Gesetz Christi II*, München–Freiburg 1966, 93.

<sup>32</sup> Vö. *Magyar értelmező kéziszótár II* (szerk. Juhász, J.–Szöke, I.–O. Nagy, G.–Kovalovszky, M.), Budapest 1987, 1156.

<sup>33</sup> Vö. TANQUERAY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Faksimile kiadás Tatabánya 2000, 759.

<sup>34</sup> Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Spe salvi*, Budapest 2008, 33.

ember reméli sorsának, övéinek jobbulását,<sup>35</sup> de előbb-vagy utóbb rákérdez léte véges vagy végtelen voltára.<sup>36</sup>

A remény természetes ösztöne ma inkább a személyes, a nemzeti lét és e világ jólétének kielégítésére irányul, melyben nem sok helye van az ember erkölcsi lény-voltának. Amit az ember birtokolhat, azt az öröm, élvezet, tudás és kultúra, élvezeti cikkek bírása jelenti.<sup>37</sup> Azzal az utópisztikus reménnyel, hogy egyszer a közeljövőben eljön a bőség kosara, vagyis az ipar és a technológia valamint a szervezés oly tökélyre jut, hogy ki-ki biztosan megtalálja szükségleteit, mivel azok a javak majd a rendelkezésére fognak állni.

A remény sarkall aztán bűnbánatra, újrakezdesre, megóv az el- és megkeseredéstől. Megérleli a türelem, vagy helyesebben a kitartás erényét.<sup>38</sup> Sőt emlékeztet a Krisztussal való találkozásra, éberren tartja a megtérés vágyát, a megtérés útján járás egészséges feszültségét.<sup>39</sup> Az emberi szabadság és méltóság az erkölcsi erényekben mutatkozik meg. Maga a remény is csak akkor válik erénnyé, ha erkölcsileg megengedett jóra és szeretetreméltó dologra vágyik, éspedig készségrőn, s a keresztyének reménye ebből a szempontból valóban az erények közé tartozik.<sup>40</sup>

A reményben aztán ott van valamiképp a halhatatlanság vágya is: Ezt a vágyat „tesztíti meg a tudós: remélem, hogy olyan jól végzem a munkámat, amint csak lehet, a fiatal házaspár: remélem, hogy sikertül a házasságunk, a polgár bátorsága: remélem, hogy kitaratok elveim mellett a többséggel szemben is. A tudós tudja, hogy meghalhat, mielőtt befejezi a munkáját, a fiatal férj, hogy gyógyíthatatlan betegséget kaphat a felesége, a polgár, hogy mekkora bátorság kell – civil kurázsí – az elvűséghez. Mindez a halál megvetésének s a transzcendenciának a jele a hétköznapi életünkben.”<sup>41</sup>

A reményben ugyanakkor ott van egy afféle ambivalencia. Janus-arcú, mivel egyszerre boldogító, de bizonytalanságot, homályt, aggodalmat is érez a remélő személy. Béke és feszültség kettőssége hatja át.<sup>42</sup>

Vajon mi a krisztushívők reményének végső alapja, amiért nemcsak merő, tétlen vágyakozás-várakozás<sup>43</sup>, hanem szilárd törekvés van bennük reményük elnyeréséhez? Ez nem más, mint Krisztus föltámadása, mivel ez az a perdöntő bizonyíték<sup>44</sup>, hogy van valódi beteljesedése a vallás-erkölcsi életnek, az erények hősiek gyakorlásával, sőt, adott esetben a vértanúság vállalásával. Ezért a katolikus teológia a reményt sajátosan az Istenhez kapcsoló erények közé sorolja, melynek tartalmát az örök üdvösség és annak elérésének eszközei jelentik. Közlebből a remény cselekményei az alábbiakat jelentik: „1. Az

<sup>35</sup> Bár ma ezt elég torz módon fogjuk fel, mivel nem a megélhetés, azaz a boldogulás a cél, hanem a gazdagodás a gazdagodásért, a birtoklás a birtoklásért, a hatalom a hatalomért, az érvényesülés az érvényesülésért.

<sup>36</sup> S erre a végső kérdésre úgy válaszol, mint legfőbb értékre. Vö. ALSZEGHY, Z., *Az ember jövője* (Teológiai vázlatok VI), Budapest 1983, 207–208.

<sup>37</sup> Vö. A Jáki Szaniszló által aposztrofált hármast: *scientia, sex, sport*.

<sup>38</sup> Vö. MÜLLER, L., *Aszkétika és misztika I. Aszkétika*, Budapest 1940, 276–277.

<sup>39</sup> Vö. HÄRING, B., *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens II*, Freiburg–Basel–Wien 1989, 371–373.

<sup>40</sup> Vö. PESCHKE, K.-H., *Christliche Ethik. Spezielle Moralthologie*, Trier 1995, 74.

<sup>41</sup> Vö. NYÍRI, T., *Antropológiai vázlatok*, Budapest 1972, 263.

<sup>42</sup> Vö. BODA, L., *Isten országa közöttünk hitben, reményben, szeretetben*, Budapest 1998, 79–82.

<sup>43</sup> Vö. KORNIŠ, Gy., *Lelki élet III*, Budapest 1919, 346–350.

<sup>44</sup> Ez az alapja a természetfölötti reménynek, mely „az a természetfeletti isteni erény, amely vágyódást támaszt fel bennünk Isten, mint legfőbb javunk után és bizó várakozást, hogy Isten jóságából és mindenható segítségével elérjük örök üdvösségünket és az annak elérésére szolgáló eszközöket”. Vö. TANQUERAY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Tatabánya 2000, 761.

Istennek, mint legfőbb javunknak szeretete, vagyis vágyó szeretet (*amor concupiscentiae*) az Isten iránt, amellyel ugyanis az Istent magunknak kívánjuk, mivel Ő a legfőbb javunk, vagyis boldogságunk. 2. Biztos várakozás, hogy az Istent, mint legfőbb javunkat, vagyis boldogságunkat az Isten kegyelmével és segélyével elérjük. Az isteni reménynek kísérő cselekménye a félelem, nehogy ama legfőbb jótól megfosztassunk.”<sup>45</sup> Az új katekizmus pedig az alábbi módon írja körül a reményt: „A remény az az isteni erény, amellyel bizalmunkat Krisztus ígéreteibe vetve, és nem a saját erőnkre, hanem a Szentlélek segítségére és kegyelmére támaszkodva törekszünk a mennyek országa és az örök életre mint boldogságunkra. [...] A remény erénye megfelel az Isten által minden ember szívébe oltott boldogságra törekvésnek<sup>46</sup>; fölemeli az emberi tettek indítékait, megtisztítja és Isten országa felé irányítja azokat; megóv a kislelkűségtől; támogat minden elhagyatottságban; és kitágítja a szívet az örök boldogság várásában. A remény lendülete megőriz a vak önszeretettől (egoizmustól), és elvezet a szeretet boldogságára. [...] A remény lelkünk biztos és szilárd horgonya, amely oda kapaszkodik, ahová elsőnek lépett be értünk Jézus. A remény fegyverzet is, amely védelmez bennünket az üdvösségért vívott harcban. [...] Megörvendeztet még a próbatételek közepette is.”<sup>47</sup>

Újabb szempont a remény sajátos jegyeinek megragadásában az, hogy olyan vágyat jelöl, ami nagy valószínűséggel bekövetkezik, legalábbis bekövetkezhet. Egyébként pusztán, nem realizálható vágy, illúzió a neve. Nem mellékes szempont továbbá az ígértetevő szavahihetősége, amennyiben személybe vetettük bizalmunkat.<sup>48</sup>

A remény ontológiai alapja végeredményben egy vágy-indulat<sup>49</sup> és az akarat, illetve az értelem kínálta természetes és természetfeletti motívum. Pszichológiai alapja az ösbizalom<sup>50</sup>, értelmi alapja a nyitottság az értékre, akarat alapja az akarat eredendő jóra irányulása, s mindez beteljesedését a személyes kapcsolatban találja meg.

Krisztus világnézete vallásos világnézet, amint minden világnézet vallásos színezetet ölt, feltéve, ha olyan eszmét és eszményeket állít, melyek szolgálatába akar állni azok elfogadásával az emberi szellem, sőt, maga az ember.<sup>51</sup>

Krisztus beteljesíti az ember természetes világnézetét, s ez a hit. Új távlatot ad az emberi cselekvésnek, s ez a remény. Végül új érzületet ad, mely szerint mindent annak a szeretetnek kell áthatnia, ahogyan Ő szerette az Atyát és övéit. A hit, vagyis az igazság inkább a múlta, a remény inkább a jövőre, a szeretet pedig főleg a jelenre irányul.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Vö. MÜLLER, E., *Katolikus Erkölcstan II*, Budapest 1877, 61.

<sup>46</sup> Rögtön megjegyezzük, hogy a boldogságra direkt módon nem törekedhetünk, csak az erényes élet ajándékként lehet osztályrésztünk. Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938,

<sup>47</sup> Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 2002, 484.

<sup>48</sup> Vö. TARJÁNYI, Z., *Az Istennel való kapcsolatunk erényei. Morálteológia II*, Budapest 2006, 35.

<sup>49</sup> Ennek a vágy-indulatnak talaján a remény hármasszerű dimenziója bontakozhat ki, és pedig a nehezen elérhető jövőbeli érzelmi jó várása, a nagylelkűség reménye-vágya, tehát a nehezen elérhető jövőbeli erkölcsi jó beteljesülésének reménye-vágya, végül a természetfeletti remény, ami nehezen elérhető jövőbeli természetfeletti jó remél és vágyik. Vö. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De virtutibus theologicis*, Torino 1949, 308.

<sup>50</sup> Az ösbizalom a lelki egészség és az ép személyiség sarokpontja. Hiánya pótolhatatlan, mivel nélküle nem képes a növekvő emberi lény magát értékes és szeretetre méltó és szeretetet adni tudó lényként felfogni és elfogadni. Ez az az alaphangoltság, mely a hit és remény ontológiai-pszichológiai alapját képezi. Ugyancsak ez az eredendő bizalom az, amit a skolasztikus bölcsélet annak a természetnek nevez, amit feltételez, és amire épít a természetfeletti hit. Vö. NYÍRI, T., *Az ember a világban*, Budapest 1981, 65–66.

<sup>51</sup> Ellentéte a mágikus és babonás világnézet, ami kényszeríteni akarja, vagyis a maga szolgálatába akarja állítani épp magát az istenséget.

<sup>52</sup> Vö. KORNIS, Gy., *A lelki élet III*, Budapest 1919, 346.



A katolikusok reménye és hite végeredményben eszközjellegű valóságok, mert az örökkévalóságban átmennek látásba, Isten birtoklásába, a szeretetbe. Minthogy az értelem tevékenységének beteljesülése az igazság szemlélése, a remény beteljesedése a remélt valóság el nem veszíthető megszerzése<sup>53</sup>, addig a szeretet tiszta önátadás és elfogadás lesz.

### 3. 1. A hit és a remény, a hit és a szeretet, a remény és a szeretet kapcsolata

Természetes és természetfeletti képességünk a hit, a remény és a szeretet, melyek „összetett, de egyetlen lelki magatartás különböző oldalai”<sup>54</sup>. Ezért alkalmazhatjuk a hit, remény és szeretet kategóriáit, akár természetes, akár természetfeletti dimenziójában úgy a szülőkre, testvérekre, rokonokra, barátokra, mint pedig honfitársainkra, embertársainkra, házastársunkra, hazánkra, egyházunkra, s mindennek alapjára és forrására, Istenre is.

Az ember reménye az ember jövője. Mi módon képzelheti el ezt az ember? Vagy csak evilági, vagy csak túlvilági reményként, végül a kettő szerves egységeként, amint *per Christum ad Deum verum, úgy per mundum ad coelum, per temporalia ad aeterna*. A reménynek szilárd biztosítékot az örökkévalóság távlatára, illetve reális megszerzésének tudata, bizonyossága adhat.

Az egész ember hisz, remél, szeret. Minden hitben ott bújjik a remény és a szeretet is, hiszen a hitem bízom is, és a megismert szabadító igazság szeretete is. Minden reményben ott munkál a hit és a szeretet is, hiszen a reményt a hitben felfogott igazság-igazság-volta tartja fenn (remélnem kell, hogy megtalálom az igazságot), s a reményben ott van a vágyó szeretet motívuma is. Jóllehet a hit és a remény is a szeretetre irányul, mint a személyek közti kapcsolat beteljesedésére, de itt a földön minden szeretetben ott munkál a hit és a remény is, hiszen csak az igazság által, az igazsággal és az igazságban szerethetők helyesen, továbbá, a szeretet bizalmi kapcsolat is, tehát csak remélhető, hihehető, hogy a másik nem használ ki, hogy a másik is viszont szeret hasonló intenzitással.

A hit inkább elfogadás, engedelmeskedés<sup>55</sup>, a remény inkább tiszta bizalom, ráhangyalkozás tettei készséggel párosulva<sup>56</sup>, a szeretet pedig leginkább tiszta önátadás.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> E természetfeletti remény indítókát ma is két nagy teológus által adott egymást nem kizáró válasz köré rendezhetjük. Duns Scotus úgy találta, hogy ha a fő tényező a reményben az Isten iránti vágyakozó szeretet, akkor indítóoka Istennek irántunk való szeretete. Míg Aquinói Tamás úgy látta, hogy ha a remény lényegét a bízó várakozásban helyezzük el, akkor indítóoka nem más, mint Isten bennünket támogató mindenhatósága, amely elvon minket a föld javaitól és az örök javak felé mozgat. Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Tatabánya 2000, 761.

<sup>54</sup> Vö. DUPLACY, J., *Remény, in Bibliikus teológiai szótár* (szerk. Léon-Dufour, X.), Róma 1976, 1134.

<sup>55</sup> A hit „egyesít bennünket Istennel, a végtelen igazsággal, és bevezet bennünket az isteni gondolat közösségébe, mivel úgy mutatja meg nekünk Istent, ahogyan Ő maga nyilatkoztatta ki magát. Ezzel előkészít az Isten boldogító szinelátására”. Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Faksimile kiadás Tatabánya 2000, 746.

<sup>56</sup> A remény „egyesít Istennel, a legfőbb boldogsággal, és iránta szeretetre indít, amennyiben Isten a mi javunk. A remény által erősen és biztosan várjuk Istentől a mennyei boldogságot és az annak elnyeréséhez szükséges összes eszközöket; általa előkészülünk az örök boldogságnak majdani teljes birtoklására”. Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Tatabánya 2000, 746.

<sup>57</sup> A szeretet „egyesít bennünket Istennel, a végtelen jósággal, és iránta szeretetre indít, mivel Ő önmagában végtelenül jó és szeretetreméltó; közte és köztünk szent barátságot létesít, amely azt eredményezi, hogy máris Isten életét éljük, mivel máris kezdjük úgy szeretni, amint Ő maga szereti magát”. Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Tatabánya 2000, 746–747.

A katolikus hit<sup>58</sup> mint erény adja az ember számára a büntetlenül megismerhető és megismerendő végső igazságokat és azok szerves egységét. A katolikusok reménye, mint erény, adja az ember számára elérhető és elérendő jövőt. A katolikusok szeretete, mint erény adja az egy igaz Istennel való földi és majd a boldog és boldogító örök egyesülést, mint a teremtett és teremtetlen személy közti kapcsolat beteljesülését. Ez az egyesülni vágyás és egyesülés azt jelenti, hogy e szeretet nélkül nem lehetnek teljesek és tökéletesek a többi erények sem.

A hit elfogadása jelzi az alapvető döntést, a remény adja hozzá annak megvalósításához az erőt, éberen tartva a törekvést, míg a szeretet járja át a maga melegségével az egész lelket, nem engedve annak, hogy a lelket megkeményítse az eszme magasztossága, nem engedve, hogy a remény csüggedéssé, vagy éppen fanatikus erővé váljon.<sup>59</sup>

Felvetődik a kérdés: Ki méltó a végső hitre, bizalomra és szeretetre? Csak az abszolút személyes értékeltség, a hármasság Isten. Eme végső összegzés nélkül az egyes erények befejezetlenek és tökéletlenek maradnak, s nem fognak igazi harmóniában működni egymással. Ezt a feladatot formailag a világnézetben kifejezett hit, remény és szeretet végzi el. A kérdés mármint az, hogy mi az ember számára a végső és igazoltan igaz és helyes tartalma a hitnek, reménynek és szeretetnek? Erre válaszol Krisztus. S ez a hit, remény és szeretet együtt adja a tökéletes kapcsolatot Krisztussal. Éspedig úgy, hogy ha a hithez nem járul hozzá a remény és a szeretet, nem egyesít tökéletesen Krisztussal; a remény, ha nem az igaz hit táplálja és nem a szeretet animálja, ugyancsak nem kapcsol tökéletesen Krisztushoz. A szeretet ellenben, amennyiben valóban jelen van a lélekben, bizonyos értelemben pótolja a kifejezett hitet és reményt. Összegzésként idézhetjük Szent Ágostont, aki szerint „*Domus Dei (beatitudo) credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.*”<sup>60</sup>

<sup>58</sup> A hit életelv. Akár tárgyilag, akár alanyilag szemléljük. Ha „tisztán tárgyában nézzük, akkor azért életelv, mivel világnézetünk foglalat, irányítója és kiegészítője. Kiegészíti, mert olyan kérdésekre ad biztos forrásból és értesülésből feleletet, amelyeket még a legélesebb elme sem tud megoldani és amelyek a legmélyebb bölcséleti gondolkozásra nézve is örök talányok maradnak. Irányítja benső életünket, mivel a legteljesebb, minden más ismeretet felülmúló bizonyosság igényeivel jelentkezik. Ha elfogadjuk, akkor érvényesülni akar és benső életünket áthatja az evangéliumi kovász erjesztő erejével. Világnézetünk foglalat is, mivel nincs kérdés, amelyről legalábbis a gyakorlati igazság szempontjából ne ítélnének, ill. ne kellene ítélnie. Ha világnézetünk egyes vonásait nem mérítjük is a hitből, ha ebben az irányban a természetes ismeretnek sokat köszönhetünk is, a végső szintézist a hit végzi el. [...] De nemcsak tárgyi életelv a hit, hanem alanyi is. A hívő életműködése. A hit nem holt tőke, nem is tisztán statikus adottság, hanem a dinamikára berendezett valóság. Az a feladata, hogy Istennel életközösségekben tartsa meg a lelket, ugyanazokkal az elvekkel és eszmékkel gondolkodtasson, amelyek Istenéi és a kinyilatkoztatás révén az ember tulajdonává lettek.” Vö. HORVÁTH, S., *Hítvédelmi tanulmányok*, Budapest 1943, 203–205.

<sup>59</sup> A hagyományos erkölcsoteológia időtálló módon beszélt a reménnyel szembeni bűnök keretében a kétségbeesésről (*desperatio*), illetve a vakmerő bizakodásról (*praesumptio*). Az előbbit úgy írta le, mint „az örök boldogság és az elérésére szükséges eszközök elnyerésében való bizalmatlanság”-ot. Amennyiben ez tudatos és megfontolt cselekedet lenne, úgy ez a bűn valóban halált hozó. Amennyiben szomorúsági vagy türelmetlenség, vagy egyéb alanyi diszpozíció lenne az oka, úgy nem szabad súlyos bűnnek minősíteni. A vakmerő bizakodás tekintetében kétféle módon lehet e tényállást megvalósítani: „1. saját erőnkben túlságosan bízva, mintha azok magukban véve elégségesek volnának az örök boldogság elnyerésére; s így követtek el vakmerő bizakodást a pelagiánok; 2. túlságosan bízva az isteni irgalmasságban és Krisztus érdemeiben, mintha egyedül ezektől, s nem saját közreműködésünktől is, függne az örök üdv”. Vö. MÜLLER, E., *Katolikus Erkölcsan II*, Budapest 1877, 67. „A kétségbeesés és vakmerő bizakodás eretnkséggel járnak, ha eretnek nézetekből származnak, pl. hogy az Isten nem tud, vagy nem akar üdvözíteni, hogy egyedül a természeti erők, vagy egyedül az Isten malasztja a jó cselekedetek nélkül elégségesek az üdvösségre. Ezen felül bűnök a Szentlélek ellen. Rosszabb a kétségbeesés, mint a vakmerő bizakodás, mert az jobban ellenkezik az Isten irgalmasságával, mint emez, mivel az Istennek végtelen jó-sága miatt inkább sajátja könyörülni és kegyelmezni, mint büntetni”. Vö. MÜLLER, E., *Katolikus Erkölcsan II*, Budapest 1877, 68.

<sup>60</sup> Vö. PRÜMMER, D., *Manuale theologiae moralis I*, Barcinone–Friburgi Brisg.–Romae 1961, 387.

#### 4. A KATOLIKUSOK REMÉNYE ÉS AZ ERKÖLCSI ERÉNYEK, KÜLÖNÖSEN IS A SARKALATOS ERÉNYEK KÖZTI KAPCSOLAT

Nem elég ugyanakkor ekkor-akkor valamely jó cselekedetet végrehajtani, nem elég néha remélni, hanem a személyiség habitusává kell lennie, mivel lelkületté, vagyis valódi személyiség formálódva és kifejezővé csakis így lesznek a jócselekedetek, az értékek igeneisése.<sup>61</sup> Ere képesítenek az ún. erények.

Erényeken a szó legtágabb értelmében az ember olyan szellemi képességeit, készségeit értjük, melyek valamilyen ismeret, vagy érték birtokába juttatják, s ezáltal hozzájárulnak a szabadsága, lelkiismerete, emberi méltósága kibontakoztatásához.<sup>62</sup> Általában képességeként kapjuk, s neveléssel, önneveléssel, gyakorlással készségekké kell fejlesztenünk őket, különben nem fognak rendelkezésre állni számunkra azok a szükséges és elégséges eszközök, melyek célunkhoz (méltóságunkhoz) elvinnének minket.

Meghatározható az erény úgy is, mint „állandó készség, amelynek tárgya szabad választásunktól függő cselekedet, mely a hozzánk illő középúton halad és pedig az értelem előírása szerint, amint azt az okosság megköveteli”<sup>63</sup>. Az erény segítségével készségesebben, könnyebben és szívesebben (*promptius, facilius, delectabilius*) tesszük a jót, az értékeset.<sup>64</sup> Az erény aztán a lelkiismeret szavának készséges végrehajtója is<sup>65</sup>, nélküle a lelkiismeret szava hatástalan, gyakorlatilag megvalósíthatatlan. Az erények segítségével tudunk igazán engedelmeskedni a törvénynek, vagyunk képesek jogainkkal helyesen élni és kötelezettségeinket kellően teljesíteni. Az erény továbbá 1. *habitus*, melynek segítségével az ember állandó jelleggel kapcsolódik erénye tárgyához, ezáltal értéknek ismerve el azt, szabadon ragaszkodván hozzá; 2. *dispositio*, mely készsültséget, hangoltságot jelent, mely jelzi az ember tevékenységének irányát.<sup>66</sup>

A katolikus bölcelet és hittudomány mai állása szerint többféle csoportosítás létezik az erényekre vonatkozóan, bár lényegileg megegyeznek. Mi az alábbi felosztást adjuk közre. Vannak mindenekelőtt az ún. értelmi erények<sup>67</sup>, majd következnek a teológiai

<sup>61</sup> Vö. BAGI, I.–DIÓS, I., *Erkölcsteológia. Általános rész* II, Nyíregyháza 1973, 222.

<sup>62</sup> Sajátos értelemben nevezhetők azonban készségeknél, mivel nem a természeti törvény kényszerűségével érvényesülnek, még ha második természetünké váltak is, nem is megszokásból, jöllehet szokásszerű, tehát különösebb direkt erőfeszítés nélküli cselekvésről van szó. Igen komoly tudatos begyakorlottságról van ugyanis szó, szabad döntés kísérte és ismételten óhajtott cselekvéssorozatról, melyben ott munkál az a tudat, hogy az adott készség kialakítása, majd pedig a kínálózó alkalommal a készségnek megfelelő cselekvés feltétlenül szükséges a jellem, a szentség kialakításához, megőrzéséhez. Ebben az értelemben különleges szerepe van a figyelemnek, hogy ti. adott helyzetben mi módon kell helyesen viselkedni az eszménynek megfelelően. Erényéletünk ebből a szempontból az eszményünkbe vetett hitünk, reményünk és szeretetünk lenyomataként fogható fel. Vö. *Nuovo Dizionario di teologia morale* (szerk. COMPAGNONI, F.–PIANA, G.–PRIVITERA, S.), Cinisello Balsamo 1990, 1451.

<sup>63</sup> Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölcsbölcelet* I, Temesvár 1900, 267.

<sup>64</sup> Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika* II, Tatabánya 2000, 641.

<sup>65</sup> Bizonyos értelemben ezért mondta Szent Ágoston azt, hogy az erény a lélek jó tulajdonsága, amellyel helyesen él az ember, s amelyet senki sem használ rosszra.

<sup>66</sup> Vö. BAGI, I.–DIÓS, I., *Erkölcsteológia. Általános rész* II, Nyíregyháza 1973, 230.

<sup>67</sup> Az értelmi erények az alábbiak, melyek egyrészt az elméleti értelemben, másrészt a gyakorlati értelemben gyökereznek: A) 1. A legáltalánosabb elméleti elvek megismerésének készsége (*intellectus*), 2. A tudomány (*scientia*), a tudnivalók bizonyos nemében vonatkoztatás, következtetés útján való megismerés készsége és 3. a bölcsesség (*sapientia*) mindennemű ismeretnek végső okaiban való feltárása. B) 1. A legáltalánosabb erkölcsi elvek felismerésének készsége (*synthesis*), 2. a művészi és mesteri készség, mint alkotói okosság (*ars, recta ratio factibilium*). Ide sorolható az okosság, mint az erkölcsi döntést megfontoló készség is, mely összeköti az elméleti és gyakorlati ésszt (*recta ratio agibilium*). Ezeknek az erényeknek a kellő megléte csak szükséges, de nem elégséges feltétele a vallás erkölcsi cselekvésnek. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan* I, Budapest 1940, 30.

erények<sup>68</sup>. Vannak szerzők, akik külön erénykategóriaként határozzák meg a vallásosság erényét<sup>69</sup>, beillesztve azt a teológiai és az erkölcsi erények mint következő csoport közé. Az erkölcsi erények közt a főhelyet az ún. sarkalatos erények<sup>70</sup>, vagyis az okosság<sup>71</sup>, az igazságosság<sup>72</sup>, a bátorság<sup>73</sup> és a mértékletesség<sup>74</sup> erényei foglalják el, majd ezeket követik

<sup>68</sup> Ezek „alapozzák meg, lelkesítik és határozzák meg a keresztény ember erkölcsi cselekvését. Formát adnak az összes erkölcsi erénynek, és éltetik őket. Isten önti az isteni erényeket a hívők lelkébe, hogy gyermekeiként tudjanak cselekedni és kiérdemelnék az örök életet.” Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (Szent István Kézikönyvek 6), Budapest 2002, 483.

<sup>69</sup> Vö. VAN KOL, A., *Theologia moralis* I, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae–Neo-Eboraci 1968, 131. Szerint az erény a közvetítő az istenes erények és a sarkalatos erények között. De hasonló következtetésre jut E. Müller is: „A vallás, habár nem isteni erény, de az isteni erényekhez mégis nagyon közel áll, és utánuk az első helyet foglalja el. 1. A vallás nem isteni erény. Bebizonyítható ez a tekintélyi érvekből. Minden hitudós csak három isteni erényt fogad el, az apostol eme szavai szerint: Most még megmaradnak a hit, remény, szeretet, e három. (1Kor. 13); és a vallást az erkölcsi erények közé sorolják. – b) A dolog természetéből. Az isteni erények ugyanis közvetlenül az Istenre vonatkoznak; ámde a vallás nem vonatkozik közvetlenül magára az istenre, hanem csak az Isten tisztelőre, valamint az igazságosság nem vonatkozik közvetlenül az emberre, ki iránt kötelezettséggel tartozunk, hanem a kötelezettségre, mint tárgyra, mellyel az ember irányába tartozunk. Vagyis azt mondhatjuk, hogy a vallás csak bizonyos cselekmény közvetítése által vonatkozik az Istenre; a cselekményekre pedig, amelyekkel ti. az Istent tiszteljük, egyenesen és közvetlenül vonatkozik a vallás. 2. Az isteni erényekhez nagyon közel áll. Mert a) a vallás jóllehet nem is közvetlenül, de közvetve mégis az Istenre vonatkozik, ti. a tisztelet által, melyet irányában tanúsít és alaki tárgya, legalább közvetve és mellékesen, az isteni méltóság. – b) A vallás, mint Szent Tamás tanítja, némileg bizonyosságot tesz a hitről, reményről és szeretetről, s így ez erényekkel bensőleg összefügg. 3. A vallás az isteni erények után az első helyet foglalja el, s a többi erkölcsi erényeknél magasabb. Mert nemesebb az az erény, amely közelebb érinti az Istent, ... mint a többi erkölcsi erények”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölstan* II, Budapest 1877, 151–152. A vallást, illetve vallásosságot háromféleképp érthetjük: 1) mint „az Isten ismeretét és szeretetét; e szerint van hamis és igaz vallás. [...] 2) az erényt, mellyel Istennek a kellő tiszteletet megadjuk. ...3) jelenti azok állását, kik egész éltöket az isteni tiszteletnek szentelik”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölstan* II, Budapest 1877, 150. Istent pedig háromféle módon vagyunk kötelesek tisztelni: bensőleg, külsőleg és nyilvánosan. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus erkölstan* II, Budapest 1877, 152–154. Mindebből kiviláglik, hogy a hit, remény és szeretet közvetlenül kapcsol minket Istenhez, a vele való személyes kapcsolatunkat és annak minőségét fejezi ki, míg a vallásosság erénye ennek sajátos kifejeződése, amennyiben Isten iránti tiszteletünket juttatja kifejezésre. Természetesen ez a tisztelet a Hozzá fűződő hit, remény és szeretet-kapcsolatot fejezi ki. Sajátos kifejeződése ennek az istentiszteletnek az áhítat (*devotio*) és az imádás, valamint az imádság. Sajátos kötelezettségeket is vállalhat valaki vallási motívumtól vezetve, így fogadalmat tehet, vagy Isten nevét hívja segítségül, tanúll állítása, ígérete igaz voltához, illetve teljesítéséhez.

<sup>70</sup> „A négy sarkalatos erényt nem annyira különálló erénynek, mint inkább az erények ugyanannyi csoportjának tekinthetjük. Ezen felfogás szerint az okosság mindazon készségek összességét jelenti, melyek az értelem részéről az erkölcsi jó helyes megítéléséhez szükségesek. Épp így ezen felfogás szerint az igazságosság mindazon erényeket is jelenti, melyek viselkedésünket másokkal szemben szabályozzák; a mértékletesség mindazon erényeket, melyek a jó után való vágyainkat, legyen az érzéki, vagy szellemi, az ész korlátai közt tartják; a bátorság azon erényeket, melyek bennünket a kellemetlenségek és veszélyek ellen megerősítenek. Ha ezen felfogást vesszük alapul, minden erkölcsi erény a nevezett négy sarkalatos erényhez tartozik, mivel valamennyi vagy mások, vagy önmagunk iránt való viselkedésünket szabályozza, amennyiben azt eszközlik, hogy a jó után való vágyódás és a baj elkerülése mindig az ész korlátai közt maradjon. Az alázatosság és szerénység pl. a mértékletességhez tartoznak, mivel a tisztelet és kitüntetés után való törekvésünket mérséklék. A négy sarkalatos erény azonban másképpen is felfogható, és pedig oly módon, hogy az erények négy megnevezett csoportjából egyet-egyet és pedig a legfontosabbat, mint sarkalatos erényt kiemeljük s köréje az ugyanazon csoportba tartozó erényeket mint részeket vagy alárendelt, illetőleg rokon erényeket sorozzuk. Ezen felfogás szerint az okosság az ész legfontosabb készségét jelzi az erkölcsi jó megítélésében. Köré mint az okosság részei csoportosítatnak az ész többi készségei, melyek szintén az erkölcsi jóra vonatkoznak. Épp úgy az igazságosság, mértékletesség, bátorság nem jelzik már az erények ugyanannyi csoportját, hanem csak a csoport egyik vagy másik legkiválóbb erényét”. Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölsbölcselet* I, Temesvár 1900, 274–275.

<sup>71</sup> Az okosság különleges helyet foglal el az erények között, mivel bizonyos értelemben ez képezi a hidat, az összekötő kapcsot az értelem és erkölcsi erények, illetve a teológiai erények között. D. Prümmer kitűnő leírást adott róla: *Prudentia est moderatrix et auriga virtutum, ordinatrix affectuum, doctrix morum*. Vö. PRÜMMER, D., *Manuale theologiae*

moralis I, Barcinone–Friburgi Brig.–Romae 1961, 457. Az okosság erénye biztosítja a cselekedet erkölcsi helyességének és adott helyzetben való végrehajtásának célszerűségét. Feltételezi a megfontolást (*consulere*), a helyes ítélethozatalt (*consilium capere*) és a cselekvés végrehajtásának parancsát (*imperare*). A skolasztikus erkölcsoteológia a *prudentia regnativa*, vagyis a kormányzati okosság (ez a mások vezetésében kifejtett okosság) mellett megkülönböztette az egyéni életet irányító okosságot (*prudentia monastica*), a családi életet irányító okosságot (*prudentia oeconomica*), a közéleti okosságot (*prudentia politica*) és a katonai okosságot (*prudentia militaris*). Ez az erény mindegyik változatában adott dolog megfontolásában, annak helyes megítélésében és e belátásból eredő parancsolásban fejeződik ki. Érdekes itt megemlíteni az okosság kiegészítő erényeit, az okossághoz hasonló erényeket és a vele kapcsolatos viszszaéléseket is: „Kiegészítő erényei: a visszaemlékezés jó készsége, illetőleg a múltak helyes megítélése (*memoria*), a jelen körülmények helyes megítélése, azaz az értelmesség (*intelligentia*), a gondos előrelátás (*providentia*), a körültekintés (*circumspectio*), azaz a körülmények helyes mérlegelése, az óvatosság (*cautio*), a felmerülő akadályok változtatásában, a tanulékonyág (*docilitas*), mások véleményének készséges felhasználása. Hasonló erények: a helyes eligazodás, okos tanács a kétségek idején (*ebullia*); a rendszerező készség egyes cselekedeteknek a törvény keretébe való beillesztése vagy azoknak a törvény alól való kiemelése körül (*gnome*); az utóbbi irányítja az epikiát. Az okosság eleni vétség: 1. Hiányok révén: a hirtelenkedés, kapkodás az ítéletalkotásban (*precipitatio*), ellentéte a helyesen eligazodó higgadt megfontolásnak; a megfontolatlanság (*inconsideratio*), mely a hirtelenkedésnek a következménye, de származhatik hanyagságból (*negligentia*) is; az ítéleteinkben való állhatatlanság (*inconstancia*). 2. Túlzás által: az ügyes élvezetajhászat (*prudentia camis*), az agyafirtás (*astutia*) főképp rossz cél elérésére alattomos eszközök ügyes felkutatása; a törbeejtés, félrevezetés, csalás (*fallacia*), mégpedig ha tetteben nyilvánul meg; a cselvetés (*fraus*), ha szóban, a becsapás (*dolus*), az anyagiakért való túlzó buzgólkodás (*sollicitudo temporalium*); a túlzóan aggódó gondosság a jövőről (*sollicitudo futurorum*.” Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsan I*, Budapest 1940, 31–32.

<sup>72</sup> Az igazságosság erénye arra képesíti birtokosát, hogy mindennek és mindenkinek megadja azt, ami jár neki (jog, erkölcs és illem dolgában egyaránt). Ebben az értelemben minden más erényre kiterjed hatása. Szoros értelemben csak az embertárs jogigényének kiegyenlítését jelenti. Fajai: 1. Törvényszerű igazságosság (*iustitia legalis*), mely az egyén közösség iránti, főleg állami törvényekben rögzített tartozási kötelezéseit tartalmazza. 2. kölcsönös igazságosság (*iustitia commutativa*): egyenrangú felek közti tartozások kiegyenlítési módját határozza meg. 3. Az osztó igazságosság (*iustitia distributiva*), mely a közösségnek a közösség tagjaival szembeni tartozásait rendezi. 4. Egyesek külön fajnak tekintik a szociális igazságosságot (*iustitia socialis*), melynek tárgya az anyagi javak megszerzéséhez szükséges lehetőségek megteremtése, munkalehetőségek biztosítása, szociális biztonság megteremtése, a kizsákmányolás visszaszorítása, a társadalmi békés együttélés biztosítása, stb. 5. A büntető igazságosság (*iustitia vindicativa*): mely a vétkest megbünteti. Rokon erények: 1. hála (*gratitudo*), mely a kapott jótétemenyekről való megemlékezés, szóban, tetteleg történő viszonzás. Ellentéte a hálatlanság (*ingratitude*). 2. a magánjellegű, helyes mértékkel alkalmazott büntetés (*vindicatio*): ez a sérelmezett jogtalanság helyreállítása, a jó védelme, illetve mások megjavítása céljából. 3. a bőkezűség (*liberalitas*): az okosság keretein belüli nagylelkű adományozás, adakozó szellem. Ellentéte a fősვნყenség (*avaritia*) és a pazarlás (*prodigalitas*). 4. a nyájasság (*affabilitas*): másokkal szemben szóbeli, tettebeli, illendő viselkedés, udvariasság, melynek végkifejlete lehet a barátság (*amicitia*). Ellentéte a hízelgés (*adulatio, blanditiae*), mogorvaság, kellemetlenkedés (*morositas, litium*). 5. a méltányosság (*aequalitas, moderatio*), mely a törvényhozó szellemének megfelelően, a sajátos körülmények miatt jobban követi a törvény szellemét, mint a betűjét. A törvény szigorát okos módon mérséklő erény tehát. Vannak szerzők, akik ide sorolják 6. a vallásosság (religio), a kegyelet (*pietas*) és a tekintélytisztlet (*observantia*) erényeit is. Ezek az Isten, a szülők és a haza, illetve a törvényes eljárók, magasabb méltóságot viselő személyek iránti tisztelt kötelességet jelentik. Nem idegen a szerzőktől az sem, hogy az igazságosság körébe vegyék a szeretet erényét, mely ebből a szempontból elsősorban igazságos, jogot alkot. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsan I*, Budapest 1940, 32–35. NYÍRI, T., *Az ember a világban*, Budapest 1981, 161–183; különösen 165–168. Vannak szerzők, akik az igazságossághoz sorolják az istentisztelet (religio) és az engedelmség (*oboedientia*) erényeit. Így A. Tanquerey. Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Tatabánya 2000, 649. Megjegyezzük, hogy mindkettőt tartalmazza a felsőbbbséggel szembeni helyes viselkedést szabályozó *pietas, observantia* erénye.

<sup>73</sup> A bátorság (*fortitudo*) erényén a nehéz dolgok, a küzdelmek, főleg a halálveszély viselésére teszi képessé birtokosát. A küzdő törekvések, kedélyindulatok fékezésére, kellő mederbe terelésére szolgál, illetve hősies helytállásra tesz képessé és készségesé. Nem engedi, hogy a félelem uralja el a lelket, a tudatot. Kiegészítő erényei: 1. a lelki nagyság, vagy erőseleklőség (*magnanimitas*), ami áldozatvállalási készséget jelent, továbbá nemes bizalmat, fennhőzást, törtetést, félelmet kizáró biztonságot. Ellentéte a kishitűség (*pusillanimitas*). 2. a bőkezű adakozás (*munificentia*), amit a serény buzgótság kísér (*strenuitas*). Ellentéte a szűkkeblűség (parvificentia), illetve a fényűzés (*nimia sumptuositas*). 3. a türelem (*patientia*), mely békességes lélekkel tűri a bajokat, szenvedéseket. Ellentéte a türelmetlenkedés (*impatientia*), mely másoknak feleslegesen gondot okoz. 4. Az állhatatlanság (*constantia*), melynek segítségével a jót tartósan és készségesen tudja végezni az erény birtokosa. 5. a kitartás (*perseverantia*), mely rokon a reménnyel, s ez az erény arra képesít, hogy megmaradjunk a jóban a felmerülő nehézségek ellenére is. Ellentéte a lelki tunyaság (*molities animi*, ami rokon a restséggel (*acedia*) és a makacsság (*pertinacia*), mely arra nem

az egyéb erkölcsi erények<sup>75</sup>. Ezt követik a Szentlélek ajándékai<sup>76</sup>, majd következnek a boldogságok mint a Szentlélek ajándékainak gyümölcsei.

Egyes szerzők az erények közé sorolják az evangéliumi tanácsokat is, mint a Krisztus-követés sajátos tökéletességeit. Ha nem is minősülnek közvetlenül erényeknek, ám az irgalmasság cselekedeteit mégis az erényélet fontos megnyilatkozásainak kell tekintetünk.

További szempont, hogy a természetes sarkalatos erényeket<sup>77</sup> sajátos módon erősítik a természetfeletti hit, remény és szeretet erényei, és természetfölötti erőt adnak nekik.<sup>78</sup>

érdemes dolgokban feleslegesen megköti az akaratot, bosszantva ezzel a környezetet. A katolikusok ide sorolják a vértanúság erényét, mint a bátorság hősiek és felülmúlhatatlan fokát. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsan I*, Budapest 1940, 35–36.

<sup>74</sup> A mértékletesség (*temperantia*) erénye hivatott arra, hogy vágytörekvéseinket az okosság szabta keretek közé szorítsa. Sajátos területe az ön- és fajfenntartás ösztöneinek, vagy talán pontosabban késztetéseinek kellő féken tartása. De nem zárható ki innen a kultúrigényeink mértékének fegyelmezése sem. A mértékletesség fajai: 1. ételben való mértékletesség (*abstinentia*), melynek ellentéte a torkosság (*gula*) 2. a józanság (*sobrietas*), melynek ellentéte a részegség, helyesebben részegeskedés (*ebrietas*). 3. A tisztaság (*castitas*): a nemű vágy kellő fékezése, humánus megélése. Ellentéte a bujaság (*luxuria*). A mértékletesség kiegészítő erényei: 1. az általános értelemben vett szemérmesség (*verecundia*), vele rokon az illedelmesség, tisztesség (*honestas*, mely a javak élvezete során is a széphez, az illendőhöz vonzódik. Mérsékelt magaviselet. A mértékletességhez hasonló erények: 1. az önuralom (*continentia*), mely a lélek felkészültsége hevesebb indulati kitörések megfékezésére. Bizonyos értelemben minden erény bölcsője az önuralom, az önfegyelmezés képessége, készsége. Hiányában magasabb rendű erények nem is tudnak megtapadni a lélek talaján. 2. a szelídség (*mansuetudo*) a harag- és bosszúvágy kellő megfékezni tudásában áll. Ellentéte a harag, bosszúvágy. 3. a kegyesség (*clementia*) erénye a szigorúság célra vezető, okos mérséklésének tudománya a kötelességek sürgetésében, illetve a kellő büntetés kiszabásában. Ellentéte a kegyetlenség, igazságtalanság, méltánytalanság, irgalmatlanság. 4. az alázatosság (*humilitas*), mely a túlzó önbecsülés, a féktelenkedő dicsőségvágy mérsékelni tudása. Alapja a helyes önismeret. Rokon vele a tanulékonyosság (*docilitas*), az engedelmességre való tudás (*oboedientia*). Az önfegyelem mellett talán az alázat erénye bábáskodik csendesen sok-sok erény születésénél, s marad utána is a háttérben. 5. A serény érdeklődés (*studiositas*), mely a jó megismerésben szorgoskodik. Jó értelemben véve ez a kíváncsiság, a tapasztalni vágyás, a csodálkozni tudás. Ellentéte a kíváncsiskodás (*curiositas*). 6. A szerénység (*modestia*), ami a belsőleg megalapozott jó modort jelenti (*modestia morum*). Nem helyezi a szerény ember tolatkodó módon előtérbe a saját személyiségét. 7. a külső jó modor, vagyis a finom ízlés (*modestia cultus*). Ellentéte az illetlen-ízetlen viselkedés. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsan I*, Budapest 1940, 36–37. A. Tanquerey a mértékletességhez, pontosabban az önmérséklethez a tisztaságot (*castitas*), az alázatosságot (*humilitas*) és a szelídséget (*mansuetudo*) sorolja. Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Tatabánya 2000, 649.

<sup>75</sup> Az egyes egyéb erkölcsi erények (*aliae virtutes*) Boda László erkölcsoteológia-professzor nyomán: 1. A személyiség erényei: önrzet, alázat, szerénység, becsület, hűség, következetesség, őszinteség, türelem, nagylelkűség, határozottság, józanság, nyitottság, tisztelet tudás, önuralom, fegyelmezettség. 2. Közösségi, társadalmi erények: udvariasság, igazságosság, önzetlenség, szolgálatvállalás, engedelmség, munkaszeretet, hazaszeretet, kollegialitás, tolerancia, előítélet-mentesség, tisztelet, ügybizgóság, szolidaritás. 3. Hivatásbeli erények: hivatástudat, kezdeményező készség, szellemi igényesség, szakmai becsület, alkalmazkodóképesség, megbízhatóság, tanulékonyosság, vezetőképeség, kreativitás. 4. Karakterológiai erények: kedvesség (nő, gyerek), lovagiaság (férfi), bölcsesség (érett kor), jó kedély (ciklotim alkat), komolyság (szkizotim alkat), humorérzék (kedély), higgadság (felnőtt kor), lelkeség (fiatalok), vendégszeretet.

<sup>76</sup> Reginaldus Garrigou-Lagrange a tomista hagyományoknak megfelelően sajátos hasonlóságot lát a Szentlélek ajándékai, teológiai, sarkalatos erények és a boldogságok között. Az értelem lelkének megfelel a hit sajátosan tökéletes volta (a boldogságok közt a tisztaszívűek sorolandók ide). A tudás lelkének a remény tökéletessége (a boldogok között a szomorkodók), míg a bölcsesség lelkének gyökerét a szeretet erényének kiváló foka adja (a boldogok a tisztaszívűek fele meg neki). Az okosság erényének a tanács lelke felel meg (boldogok az irgalmas szívűek). Az igazságosságának a jámborság (*pietas*) lelke (boldogok a szelídek). A bátorságnak az erősség lelke (boldogok akik éheznek és szomjazzák az igazságosságot), végül a mértékletességnek az Úr félelmének lelke (boldogok a lélekben szegények). Vö. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De virtutibus theologicis*, Torino 1949, 368.

<sup>77</sup> A természetes sarkalatos erények fegyelmezik, hajlékonyá teszik, tökéletesítik minden képességünket, alávetik azokat az ész és akarat uralmának, kialakítván a lélekben a helyes érzületet, előkészítik a természetes hitre, reményre és szeretetre, illetve azok visszahatásaként kellően rendezetten működnek. Végül természetes alapját képezik a természetfeletti hit, remény és szeretetnek, illetve a kegyelem által felemelt sarkalatos erényeknek is.

Láthatjuk, hogy az ún. értelmi erények nem minősülnek közvetlen módon erkölcsi erényeknek<sup>79</sup>, de kellő elsajátításuk nélkül nem tudjuk felismerni sem az igazságot, sem a jószágot, sem a szeretetet és a szépséget sem, amely felismerés nélkül nem törekedhetünk hatékonyan és teljes értelemben a tökéletes életre.<sup>80</sup>

Voltak és valószínűleg lesznek olyan bölcselők, akik csak egy erényt állítottak (állítanak), így pl. Johann Gottlieb Fichte a múltban. Egyetértve Victor Cathreinrel, ha „csak azt állítanák, hogy az összes erények együttvéve egy egységes egészet képeznek, melyből egy tagot sem lehet kiszakítani anélkül, hogy az egészet meg ne sértenők, velük egyetértenénk. Ha azonban azt állítják, hogy az erkölcsi jóban csak egy készség van, akkor ez kétségtelenül helytelen. Mivel az erkölcsi jóra különböző képességek működnek közre, valamennyien a megfelelő készségekre szorulnak és éppen ezen készségek a kü-

<sup>78</sup> Erre vonatkozóan A. Tanquerey meghatározásait hozzuk, mivel találó módon emelik ki ezt a vonást. Az okosságot így határozza meg: „Az okosság természetfölötti erkölcsi erény, amely értelmünket arra teszi hajlandóvá, hogy minden körülmények között megtalálja a célunk elérésére alkalmas eszközöket, és minden célunkat alárendelje a végső célunknak. [...] szabályozza gondolatainkat, nehogy egyebet keressenek, mint Istent; szabályozza szándékainkat, hogy semmi meg ne rontsa tisztaságukat; szabályozza érzelmeinket, akarásainkat, hogy Istenre irányítsa őket; szabályozza külső cselekedeteinket és elhatározásaink kivételét is, hogy mindent Istenre, a mi végső célunkra irányítson”. Az igazságosságot így határozza meg: „Az igazságosság az a természetfölötti erény, amely akaratainkat hajlandóvá teszi arra, hogy mindenkor megadjuk másoknak, amivel nekik szorosan tartozunk.” Az istentisztelet erényét az alábbi módon határozza meg: „Az istentisztelet erénye természetfölötti erény, amely hajlandóvá teszi akaratainkat, hogy megadjuk Istennek az a tisztelget, amely neki kijár, mint végtelen tökéletességű lénynek és a mi föltétlen urunknak”. Az engedelmisséget így határozza meg: „Az engedelmisség természetfölötti erkölcsi erény, amely hajlandóvá tesz bennünket arra, hogy akaratainkat alá vessük törvényes feljebbvalóink akaratának, amennyiben ezek Isten helyettesei. ... Az engedelmisség Istennek föltétlen uraságán és a mi teljes alárendeltségünkön alapszik, amellyel Istennek tartozunk”. A lelki erősséget így határozza meg: „A lelki erősség az a természetfeletti erkölcsi erény, amely megerősíti a lelket a nehezen megszerezhető javak keresésében, hogy meg ne ingassa a félelem, még a halál félelem sem”. A mértékletességet így határozza meg: „Az önmérséklés természetfölötti erkölcsi erény, amely az érzéki élvezeteket, főleg az ízlésnek és a tapintásnak élvezeteit mérsékli és a tisztesség korlátai közé szorítja”. A tisztaság célját abban látja, hogy „elnyomjon minden rendetlen érzéki gyönyört”. Itt rögtön hozzá kell tennünk, hogy ez az elnyomás nem ezeknek az érzéseknek a kiűzését, elfojtását célozza, hanem csak annyit, hogy kellő önuralommal tudjuk azokat kezelni. Természetesen, a tisztaság a gondolatok és a szándék, röviden a szív tisztaságát is jelenti. Az alázatosságot az alábbi módon határozza meg: „Az alázatosság természetfölötti erény, amely önismeretre tanít, és arra tesz hajlamossá, hogy magunkról az igazságnak megfelelő véleményt alkossunk és hogy keressük a magunk háttérbe szorítását és kevésre becslését. [...] Kettős alapja van: Az igazság és az igazságosság. Az igazság, amely megköveteli, hogy olyanoknak ítéljük magunkat, amilyenek tényleg vagyunk; és az igazságosság, amely arra indít, hogy ennek az önismeretnek megfelelően viselkedjünk”. Itt azt az észrevételt tesszük, hogy önmagunk háttérbe szorításának és kevésre becslésének a tulajdonképpeni értelme az, hogy kellően józan legyen önismeretünk és ennek megfelelő a viselkedésünk, illetve ne toljuk előtérbe személyünket mások hátrányára, nem kérkedve erényeinkkel. A szelidségről végül ezt írja: „A szelidség összetett erény, amely három fő elemből áll; ezek: a) bizonyos önuralom, amely elfojtja és fékezi a harag indulatait: ebből a szempontból nézve az önmérsékléshez tartozik. b) mások hibáinak elviselése, amihez türelem kell, és ezért a lelki erősséghez tartozik; c) a sértések megbocsátása és jóakarát mindenkivel szemben, még ellenségeinkkel szemben is; ezen szempontból nézve a szeretet erényéhez tartozik. [...] Így lehet tehát meghatározni: az a természetfölötti erény, amely elfojtja és fékezi a haragot, elviseli embertársaink hibáit és ezeket jóakarattal kezeli”. Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika II*, Tatabánya 2000, 649–740. Általában az akaratot említette a neves szerző, amit ma idegenkedve hallgatunk, ám az eredeti jelentése ennek az, hogy a döntés végső meghozója az akarat, mely mintegy összefogja az értelem és az érzület parancsát. Így értve magát az értéket választó és amellett döntő személyt jelenti.

<sup>79</sup> Sőt, azt kell megállapítanunk, hogy az értelmi és az érzelmi életünk önmagában véve amorális, tehát etikai érték nélküli, legalábbis abban az értelemben, ahogy az értelmi erények, illetve az érzelmeink, érzéseink keletkeznek. Vö. *Corso di Morale II. Diakonia. Etica della persona* (szerk. GOFFI, T.–PIANA, G.), Brescia 2001, 17.

<sup>80</sup> Vö. *Nuovo Dizionario di teologia morale* (szerk. Compagnoni, F.–Piana, G.–Privitera, S.) Cinisello Balsamo... 1990, 1466.

lönböző erények”.<sup>81</sup> Amennyiben valóban szerves módon kapcsolódnak egymáshoz<sup>82</sup>, vagyis integrált módon vannak a tudatban, az értelemben, az akaratban és az érzületben, úgy az egyes erények valóban mély belső egységben, közösségben vannak egymással.<sup>83</sup> Sőt mondhatjuk azt is, hogy az erény inkább „a személyes értékfogékonyság és értékvalósítás készsége”<sup>84</sup>. Úgy is fogalmazhatjuk, hogy az erény a személyiség olyan értékét jelenti, mely jelzi annak eszményt megvalósítani kész állapotát, diszpozícióját. Ennek eldöntésére, hogy ti. erkölcsi erénnyel állunk-e szemben, a moralisták négy kritériumot találtak. Eszerint az erény feltételezi 1. a szabad akaratot; 2. azt, hogy az ember számára az adott erény megszerezhető; 3. az emberi felelősséget, és pedig azért, hogy megvan-e vagy sem és 4. a büntetésre méltóságot, vagyis ha ellentétesen cselekszik a személy, úgy tudja, hogy e tettéért büntetést érdemel.<sup>85</sup>

Az erény erőt jelent (*vis, virtus*), a megszelídített erőt. Ebből a szempontból eszközértéke van, mivel segítségével képes az egyén a célját elérni. A szabad cselekedet ugyanakkor még nem szükségképpen erényes tett, ám az erkölcsi és teológiai erény erejében végzett cselekedet szabad és tudatos cselekedet. Az erény birtoklása nem törli tehát a szabadságot (feltételezi ugyanis a szabad döntést), vagyis megmarad az ember vétőképesége, tévedő képessége,<sup>86</sup> sőt a kegyelemmel való együttműködés szabadsága is.

Az erények tanulmányozása végeredményben arra a megállapításra vezet, hogy minden erény tartalmaz egy értelmi, egy akaratit és egy érzelmi elemet, illetve, hogy részesednek a hierarchikusan fölöttük álló, magasabb erények erejéből, s azokkal nem kerülhetnek ellentmondásba.

Minden normális emberben ott van minden erény megvalósítására a képesség, s megszerzésük kinck-kinck talentumainak arányában lehetséges és szükséges. Sőt nemcsak megszerzésük szükséges, hanem harmonikus együttműködésük kivívása is követelmény. Ebben segít az erények hierarchiájának helyes megállapítása, s a végső cél látása, elérni akarása, s az azt rendező végső erények birtokba vétele. Az erények kialakítása egyfajta célja a lelki életnek, s harmonikus működésük adja a lelki élet virágba borulását, végső esetben a szent életet, amikor is a lélek valamiképp a Szentlélek hárfájává válik. Az erényeknek tehát, az összesnek, egy irányba kell beállnia, az életszentség megvalósítására, melyet a hivatás, mint életállapot és a konkrétan betöltött feladat, hivatal határoz meg közelebbi módon. Mindez megkívánja mind az ész, mind az akarat, mind pedig a szív, az érzelmi élet rendezettségét, fogalmazzuk így, megigazultságát.<sup>87</sup> Ez lenne az ún. *harmoni-*

<sup>81</sup> Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölsbölcsélet I*, Temesvár 1900, 273. Hasonló módon fogalmaz B. HÄRING: „Az erény nem csodálni való valami, hanem tökéletes és alapvető magatartás az erkölcsi jó megvalósításában. Erényesnek lenni nemcsak annyit jelent, mint általában az erkölcsi jót választani, hanem azt a tényt, hogy az emberi személyiség legmélyebb rétegeit, a szándék minden külső megnyilvánulását az erkölcsi jó foglalta le az emberi lélekben. Az erény így akkor válik tökéletessé, ha az erkölcsi jó választása és vállalása az ember természetévé válik. Így értelmezve, csupán egyetlen erényről beszélünk”. Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma–Róma 1997, 472–473.

<sup>82</sup> Alapelvként kellett volna leszögeznünk azt, hogy az erények szerves összefüggésben vannak egymással, s ha az egyik tökéletesen megvan a lélekben, akkor is többi erény is megvan, s ha csak egy bűnös készség is ott van a lélekben, nem lehet benne egyetlen erény sem tökéletes. Vö. BAGI, I.–DIÓS, I., *Erkölssteológia. Általános rész II*, Nyíregyháza 1973, 232. Ám ezt nem emeltük ki, mivel ma épp azt látjuk, hogy a személyiségbe nem automatikusan épülnek be az erények, lehetnek dezintegrált területek.

<sup>83</sup> Vö. VAN KOL, A., *Theologia moralis I*, Barcinone–Friburgi Brigisgoviae–Romae–Neo-Eboraci 1968, 119.

<sup>84</sup> Vö. BODA, L., *A keresztény nagykoróság erkölssteológiája*, Budapest 1986, 400.

<sup>85</sup> Vö. BAGI, I.–DIÓS, I., *Erkölssteológia. Általános rész II*, Nyíregyháza 1973, 232.

<sup>86</sup> Vö. *Nuovo Dizionario di teologia morale* (szerk. Compagnoni, F.–Piana, G.–Privitera, S.), Cinisello Balsamo 1990, 1457.

<sup>87</sup> Az erények kivívása küzdelmes harc eredménye, mely az új ember győzelme a bűn felett Krisztus segítségével. Vö. HÄRING, B., *Krisztus törvénye I*, Pannonhalma–Róma 1997, 480.



nia virtutum<sup>88</sup>, az új ember, a kiemelkedés a tömegember rezignáltságából, annak csalóka hit-, remény- és szeretetábrándjaiból, röviden erénymentes, értékközömbös világából.

Valláserkölcsei életünk minőségét ugyanakkor nem annyira az egyes erkölcsi cselekedeteink jósága vagy helyessége határozza meg, hanem sokkal inkább a „cselekvő személy jósága. A szabadságból fakadó önelhatározás és önrendelkezés az egyes cselekedetekén át mindig az ember egészére irányul és egész életére. [...] A személy valósítja meg tevékenységével a jót, mindenekelőtt önmagának jóságát. A jóra való maradandó készség, a jobban való szilárdság az erény. A jó ember szilárd jellemű, önmagával azonos, tetteiben harmonikus ember.”<sup>89</sup>

Mit kell mondanunk arról a tételről, hogy ha valaki egy erényt tökéletesen birtokol, akkor vajon a többit is bírja-e, s ha egynek is híjjával van, egyiket sem birtokolja? Az ember alapvetően minden képességét és készségét valami módon egyszerre birtokolja és működteti. Lehetőségek leszakadások, ún. dezintegrált, illetve sohasem integrált területek, de alapelveként leszögezhetjük, az ember, ha érez, gondolkodik és cselekszik, egyazon tudattal, egyazon énnel tevékenykedik. Vagyis egy erény működése feltételezi a többi erény egyidejű és valamilyen szintű működését. Am ezek teljesítményének szintjét sok-sok tényező befolyásolja, nemcsak a neveltetés, nemcsak a választott világnézet, vagyis a vallás, de a temperamentum, az önnevelés, az örökletes tényezők, illetve a személyiség értékigénylő vagy értéktagadó hajlama és annak erőssége is. Mivel az egyes erények igen szoros és kölcsönös kapcsolatban állnak egymással, így egymást segíthetik, vagy helytelen gyakorlásuk során egymást gyengíthetik.<sup>90</sup> Egy-egy erény kiválósága ugyanakkor nem szükségképpen jelenti más erények javulását, csak abban az esetben, ha az erény gazdája valóban értékigénylő, és teljes szívvel vágyik a tökéletességre.<sup>91</sup> Mindenesetre a szeretet nélkül egyik sem tökéletes, mivel a szeretet ebben a vonatkozásban a feltétlen jóakaratot jelenti.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> A *harmonia virtutum* legmagasabb foka a hiteles misztikus élet, amikor a lélek nemcsak mesteri, hanem művészi módon él a Szentlélek ajándékaival. Kitűnően jellemzi ezt az állapotot Horváth Sándor: „A misztikus ismeret nem új tárgyakat vagy éppen kinyilatkoztatásokat tartalmaz, hanem a meglevőt tökéletesíti, még jobban összegzi és így a központi szemléletet végképpen megvalósítja. Mikor az akarat az üdvösségszomj révén a saját tehetetlenségéből kiszabadul s a kegyelem és a szeretet révén szabaddá és úrrá lesz a természetfölötti tárgyon, úgyhogy az értelem által elfogadhatja, akkor kezdődik meg csak tulajdonképpeni tevékenysége. [...] A Szentlélek ajándékai képviselik a készültségek legmagasabb fokát, általuk válik a természetfölötti oly mértékben természet-té, hogy azt alányilag az ösztönszerűség könnyűségével, tárgyilag pedig az arányosság elérhető legmagasabb fokával valósíthatjuk meg. ... Az értelemben az intuíció mutatja az igazságot, az akaratnál pedig a középút érzéklése jelzi a készültségszerű cselekvés jelenlétét és tökéletességét. [...] A misztikus ismeret [...] sajátosságai: a saját, küzdelmes munka (*purificatio activa*) kizárása és a természetfeletti tartalom természetiesítése (*connaturalitas*) [...], ami azonban csak fáradtságos munka jutalma gyanánt részesít a megismert és megszeretett, szóval egész valónkát átható ismeret gyönyöreiben.” Vö. HORVÁTH, S., *Aquinói Szent Tamás világnézete*, in Horváth Sándor *OP emlékkönyv. Örök eszmék Aquinói Szent Tamásnál* (szerk. Dabóci, M.–Fila, B.–Fila, L.) Budapest 1985, 270–274.

<sup>89</sup> Vö. NYÍRI, T., *Alapvető etika*, Budapest 1994, 100–101.

<sup>90</sup> Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszketika és misztika II*, Tatabánya 2000, 645.

<sup>91</sup> Vö. KIRÁLY, E., *A keresztény élethivatás*, Budapest 1982, 174.

<sup>92</sup> Amennyiben az ember az erkölcsi erényeket tökéletesen birtokolja, „azaz a szeretettel együtt, és valamicskét magasabb fokban, valóban összefüggnek, amennyiben nem lehet meg az egyik anélkül, hogy meg ne legyen valamennyi. Mert pl. minden erény csak akkor lehet tökéletes, ha okosság van benne; de viszont az okosságot sem lehet tökéletes fokban gyakorolni a lelki erősség nélkül, valamint az igazságosság és mértékletesség nélkül: a gyenge jellem, amelynek igazságtalanságra, mértékletelenségre van hajlama, sok esetben okatlanul fog eljárni. Az igazságosságot sem lehet tökéletes fokban gyakorolni lelki erősség és önmérséklet nélkül. Az erőt is az okosság-nak, az igazságosságnak kell szabályoznia; a mérséklet nélkül sem tarthatja magát sokáig, stb. De ha az erkölcsi erények csak tökéletlen fokban vannak meg, az egyik jelenléte nem követeli meg okvetlenül a másikat is. Így vannak emberek, akik szemérmesek, de nem szerények; akik szerények, de nem irgalmasok; akik irgalmasok, de igazságosak”. Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszketika és misztika II*, Tatabánya 2000, 645–646.

Mi köze van a reménynek mint teológiai erénynek a többi erényhez? A válasz elsőre tautologikusnak hangzik, de igaz. Egyszerűen reményt, erőt ad ahhoz, hogy ki-ki az-za a bizalommal álljon neki önnevelésének, erényéletének, értékekre törekvő élete kialakításának, hogy a nagy küzdelmeket vállalva törekedjék a jellemes életre, vagy ami ezzel ekvivalens kifejezés, a hősies és helyes Krisztus-követésre. Ez a remény és nagy harc minden erény kivívására, sőt a köztük kialakítandó harmóniára is vonatkozik, különben megreked a személyiség a haszonelvűség, vagy a középszerűség lépcsőfokán. Tehát birtokolja ugyan az erényeket valamilyen szinten, de azok nem fognak tudni hatékonyan az abszolút értékek szolgálatába állni, mert nincs köztük összhang, vagy ha azok ténylegesen nem állnak a végső értékek szolgálatában, végül túl gyengék ahhoz, hogy a holtpontra átsegítsék a lelket. Állandóan reményünk tárgyát képezi, hogy sikerül(t)-e megközelítenünk az eszményt. Ebbéli bizonytalanságunkat csakis a reményünk ereje, s időről időre való felszítása küzdheti le, illetve az erkölcsi értékek birtokbavétele során aratott győzelmeink. Aki elcsügged, netán kétségbe esik, ugyan miért is folytatná a küzdelmet önmagával, embertársaival, családtagjaival, nemzetével, más nemzetek fiaival? Ugyan mi értelmét látná még annak, hogy okosan, igazságosan, bátran, mértékletesen cselekedjék? Ugyan mi értelmét látná annak, hogy hitéből erőt merítsen, hogy ne térjen le a szeretet ösvényéről?

A természetfeletti remény és a sarkalatos erények közti kapcsolat megvilágításához látnunk kell, hogy ez a remény három mozzanatot foglal magában, nevezetesen az *amor Deit*, vagyis az Isten után vágyó szeretetet, a biztos várakozást (*expectatio certa*), mely vágyat és bizalmat rejt magában, végül a félelmet, amely egyfajta kétely is, hátha elveszítjük, vagy nem érzük el reményünk tárgyát. Isten a mi legnagyobb jótevőnk és végtelenül szeretetreméltó, tehát maga a törvényes igazságosság kívánja meg, hogy Őt szeressük. Isten igazi szeretete ugyanis parancsai megtartásában áll. „A *justitia* mellékerényeinek is van [...] a szeretetben részük. Különösen az *oboedientiának*, és a *gratitudónak*, mert a vett jótéteményekért hálátak adni kedves kötelesség. A *justitiának* többi társerényei [...] a *humilitas*, bizonyos tekintetben a *gratitudo* is, a *pietas*, az *observantia*, a *veracitas*, az *affabilitas* és a *liberalitas*, inkább a felebaráti szeretetben, az *amor proximiben* találkoznak.”<sup>93</sup> A biztos várakozást tekintve abban is ott van a törvényes igazságosság szempontja, csakúgy, mint a hitnél, hiszen „az Isten ígéretet tett, hogy üdvözít bennünket. [...] [aki] meg fogja tartani ígéretét bizonyosan. Kell tehát, hogy az emberek bizalommal fogadják ígéreteit, s vágyat érezzenek azok után, amiket ígért. Istennek pedig jogos várakozása mivelünk szemben, hogy reményre keljünk. De hiszen éppen abban áll a *justitia legalis*, hogy az alattvaló adja meg hódolatát a felsőbbbségnek, a kicsi ismerje el a nagyobb nagyságát, a teremtmény adja meg a Teremtő jogát.”<sup>94</sup> A reményben ott munkáló félelemnél pedig „a *justitia distributiva* viszi az irányító szerepet. Isten ígérete ugyanis nem abszolút: az üdvösség elnyerésére a mi közreműködésünket is megkívánja, s nem részesíti ígéreteiben azokat, akik érdemteleneknek mutatják magukat. A jókat megjutalmazza, de csakis a jókat és méltókat.”<sup>95</sup> Ilyen értelemben a reményben ott van tehát az igazságosság szempontja. A mértékletességgel, vagyis az önmérséklettel pedig hol érintkezik a remény? A „*prae-sumptio* megakadályozásában, nehogy vakmerők legyünk a bizakodásban akár Isten jóságában, akár saját képességeinkben, hogy az üdvösség ígéretét könnyedén megnyerhet-

<sup>93</sup> Vö. KÖRÖSSY, E., *Az isteni és az erkölcsi erények egymásra való hatásukban*, in *Hittudományi Folyóirat* 12 (1901), 815.

<sup>94</sup> Uo. 814.

<sup>95</sup> Uo.

jük. A világhoz való rendetlen ragaszkodás, a földiek túlságos szeretete, hasonlóképpen azonban az élet unalma és gyűlölete is ellenkezik a reménnyel. A *temperantia* lesz ezen *excessusok* és *defectusok* helyes szabályozója.”<sup>96</sup> A lelki erősség a hit-, remény és szeretetnek természetes szövetségese, hiszen ez az az erény, ami megerősíti a kísértések és küzdelmek idején. Itt persze fordítva is áll a dolog, pontosabban alapvetően fordítva áll a dolog mindegyik sarkalatos erénynél, tehát a teológiai erények kölcsönöznek sajátos erőt és hatékonyságot ezeknek. De a lelki erősség, bátorság kiemelése mutatja meg, hogy a hit, a remény és a szeretet, amennyiben gyenge benne az erő, a kitartás, úgy nem fognak fejlődni. Mindez különösen is állítható a lelki erősség (*fortitudo*) mellékerényeiről is: „A *patientia* nélkülözhetetlen mindhárom erényben. [...] Mi több, az eleven hitnek, az Istenben nyugvó reménynek s a kiapadhatatlan szeretetnek úgyszólván egyetlen csálhatatlan ismérvét képezi. [...] Mi éleszthetné új lobbanással a reménynek és a szeretetnek szent tüzét – mint éppen a szenvedések, amelyek Istentől jönnek, Istenhez vezetnek, felemelnek a földről, vagy talán nagyon is lesújtanak oda s megutáltatják velünk a teremtményeket. [...] *Perseverantia* nélkül semmit érő volna a hit; hiábavaló a remény, kihűlt lenne a szeretet, ennek pedig elmúlni nem szabad soha, mert örök életre van teremtve: *charitas nunquam excidit*.”<sup>97</sup> Az okosság és a remény kapcsolatáról végül azt kell megállapítanunk, hogy az a kitartáshoz, helyes önismerethez és helyzetfelismeréshez, a remény helyes mederben tartásához megfelelő értelmi (hitbeli) és érzelmi (szeretetbeli) motívumot szállít. Megóv tehát úgy a kétségbeeséstől, mint pedig a vakmerő bizakodástól.

Amennyiben az erkölcsi erények sajátos készségeket jeleznek, melyek, mint a szubjektum által tudatosan összegyűjtött és kimunkált erőcentrumok, kérdés, miként állíthatók ezek a minőségek az istenies erényekről? Ha ezek is ily módon kivívható készségek lennének, elveszítenék kegyelmi, ajándék jellegüket. Elismerjük, hogy a természetes hit, remény és szeretet, mint az erkölcsi erények foglalatla, hasonló készséget fejez ki, mint a hierarchikusan alattuk álló erkölcsi erények, bár már ezek készség volta is bizonyos értelemben ingatag. Éspedig azért, mert határhelyzetben az ember könnyen kerül olyan helyzetbe, hogy szinte akarva nem akarva átalakul egész mentalitása, hite, reménye, érzületvilága (azaz új képességek, tartalmukban új készségek alakulnak ki). Ez olyan jel, mely megerősíti a hit, remény és szeretet természetfeletti erényeinek ajándék jellegét, vagyis ezek erényekként is inkább csak képességeket<sup>98</sup>, semmint készségeket jelölnek. Aktualizálásukhoz mindig szükséges a kegyelem, amit egyébként Isten mindenkinek ad.

A remény természetfeletti erénye átjárja és megerősíti a sarkalatos erényeket, s viszont, a remény és kap adott esetben bátorítást, motivációt a sarkalatos erényektől, mint természetfeletti készségektől.

Külön említést érdemel a Szentlélek ajándékainak és gyümölcseinek kapcsolata a remény erényével. Azt a fentiekben már tisztáztuk, hogy a remény sajátosan a tudás lelkeivel és az Úr félelmének, valamint az erősségnek a lelkével van különösen szoros kapcsolatban, illetve gyümölcse<sup>99</sup> a boldogok közül a szomorkodók, mert megvigasztaltatnak. Bár minden ajándéknak megvan a maga hatása a reményre vonatkozóan.

<sup>96</sup> Uo. 817.

<sup>97</sup> Uo. 818.

<sup>98</sup> Vö. BODA, L., *A keresztyény nagykontság erkölcsteológiája*, Budapest 1986, 404.

<sup>99</sup> A Szentlélek gyümölcseit a boldogságokon túl kapcsolatba szoktuk hozni Pál apostol felsorolásával is. Ő maga kilenc gyümölcset sorol fel, de felsorolása nem taxatív jellegű. Ezek: a szeretet, az öröm, a békesség, a türelem, a nyájasság, a jóság, a hit, a szelídség és a tisztaság.

Először azt kell tisztáznunk, hogy milyen alapvető különbség van hatásukat tekintve az erények és az ajándékok között? Adolphe Tanqueray – idézve Aquinói Tamást – azt mondja, hogy „Isten [...] kétféleképpen működhet bennünk. Úgy, hogy alkalmazkodik a mi cselekvési módunkhoz; ezt teszi, amikor erényeket önt belénk. Ezek segítenek bennünket abban, hogy fontolgassunk, hogy keressük a legjobb eszközöket célunk elérésére. Hogy ezek a cselekedetek természetfeletti legyenek, arra adja Isten a segítő kegyelmet. De mindebben meghagyja nekünk a kezdeményezést. Mi válogatunk, az okosságunk vagy a hittől megvilágított természetes eszünknek irányítása mellett. Itt tehát mi cselekszünk a kegyelem segítségével. Hanem Isten az ajándékok segítségével olyan módon hat a lélekre, amely felülmúlja az emberi cselekvési módot: itt maga az Isten a kezdeményező. Mielőtt még időnk lenne fontolgatni és az okosság szabályai szerint dönteni, isteni felvilágosításokat, ösztönzéseket küld, amelyek cselekszenek bennünk a mi fontolgatásunk nélkül. Ezt a kegyelmet, amely szelíden kéri és megnyeri beleegyezésünket, tevékeny kegyelemnek lehet nevezni. [...] Az erények arra tesznek hajlamossá, hogy képességeink természetüknek megfelelően cselekedjenek: így az erények hatása alatt és a segítő kegyelem segítségével úgy keresünk, dolgozunk, okoskodunk, amint a természet rendjében szoktuk. ... Az erények hatása alatt a természetfölötti okosság szabályait és útmutatásait követjük; tehát okoskodunk, fontolgatunk és határozzunk kell. Az ajándékok hatása alatt vezetni engedjük magunkat egy isteni ösztönzéstől, amely hirtelen, személyes megfontolásunk kikapcsolásával, erőteljese hajt, hogy megtegyük ezt, vagy azt a dolgot. [...] Aki az erényeket használja, evez, aki pedig az ajándékokat használja, az vitorlázik.”<sup>100</sup> Ebből világosan látszik, hogy az ajándékok tökéletesebbek, mint az erények, vagy talán pontosabban szólva, tökéletessé teszik az erényeket, még inkább az erények segítségével tevékenykedő embert. Az erények gyakorlásának a legfelső fokát jelzik ezek a készségek.<sup>101</sup>

Az erősség lelke közvetlenül a lelki erősség sarkalatos erényére hat, ám az szerves része a remény erényének. Ebből adódóan, az erősség lelke sajátos erővel ruházta fel a reményt is. Ez pedig bátorságot és vidámságot ad a léleknek mind a cselekvésben, mind pedig a szenvedésben.

Az Úr félelmének ajándéka „tökéletesíti a remény és egyszersmind az önmérséklés erényeit; a remény erényét, amennyiben irtózik Isten megsértésétől, nehogy elveszítsük Istent; és az önmérséklés erényét, amennyiben visszatart az októl a hamis örömtől, amelyek elválaszthatnának Istentől.”<sup>102</sup>

A tudás lelke azt eredményezi, hogy könnyen és biztosan felismerjük mindazt, ami a magunk és mások üdvére válik, illetve mindazt, ami ettől eltávolít minket. Ez az ajándék „felfedi előttünk lelkünk állapotát, annak titkos érzelmeit és azok okait, indítóokait, valamint azokat az eredményeket, amelyekre vezethetnek. [...] Megtanít arra, hogy használjuk a teremtményeket, lépcsőül az Istenhez. Természetünk ösztöne öröme hajt

<sup>100</sup> Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika* II, Tatabánya 2000, 828–830.

<sup>101</sup> Így például „az okosság, ha a tanács ajándéka tökéletesíti, részletet bennünket magának az Istennek a világosságában. A lelki erősség rendelkezésünkre bocsátja Isten erejét. De az ajándékok nem magasabb rendűek, mint az isteni erények, főleg a szeretet. Mert a szeretet a legelső és legnemesebb a természetfölötti adományok között, amelyből fakadnak az ajándékok is. Azt azonban mondhatjuk, hogy az ajándékok tökéletesítik az isteni erények gyakorlatát. Így pl. az értelem ajándéka elevenebbé és mélyebben látóvá teszi a hitet, amennyiben bemutatja neki a hitigazságok összefüggését; a bölcsesség ajándéka tökéletesíti a szeretetnek a gyakorlását, amennyiben azt eredményezi, hogy élvezzük Istent és az isteni dolgokat.” Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika* II, Tatabánya 2000, 831–832.

<sup>102</sup> Vö. TANQUEREY, A., *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika* II, Tatabánya 2000, 846–847.

és kísértésünk van, hogy ebben keressük célunkat; ez az ajándék azonban megtanít arra, hogy csak azt értékeljük bennük, amit Isten helyezett beléjük. ... Ha ebben a szellemben élünk, akkor meg tudunk vonni magunktól mindent, ami nem szükséges, sőt néha még olyasmit is, ami hasznos [...] így lassanként felszabadulunk a teremtmények járma alól, és csak annyiban értékeljük őket, amennyiben szerzőjükhöz vezetnek.”<sup>103</sup>

Végül a bölcsesség ajándékáról teszünk említést, ami főleg a szeretet erényét tökéletesíti, s így, mintegy foglalata az ajándékoknak, mivel megszilárdítja reményünket, hiszen betekintést enged az isteni dolgokba, mégpedig azoknak végső okaiba. S ez a világgóság egyfajta élvezetet, az örök boldogság előízét jelenti.

## 5. MIT JELENT, ILLETVE MIT NEM JELENT KRISZTUS KEGYELME A REMÉNY VONATKOZÁSÁBAN?

### 5. 1. Miben és hogyan remélnék a katolikusok?

A katolikusokat sokszor és sokféleképpen érte és éri a történelem során az a vád, hogy elhanyagolják a földi dolgok intézését, túlságosan a túlvilági életre figyelve. Ez a vád igaztalan volt nemcsak a múltban, de az marad a jelenben és a jövőben is.<sup>104</sup> Mert a keresztény remény megvalósulásáért hősiesen kell megharcolni, nagyon is földi dolgokkal törődve. A sajátosan keresztény remény tehát nem passzív várakozás<sup>105</sup>, hanem igen tevékeny munkára ösztönöz, nemhogy elidegenítené, hanem egyenesen bevezeti a hívőt földi kötelmei hűségese megismerésébe és teljesítésébe.<sup>106</sup>

A katolikusok és minden krisztushívő reményének alapja Krisztus feltámadása. Ez a tény igazolja a Krisztusba vetett hitet, mellyel az ember számára a büntetlenül megismerhető végső igazságokat vehetjük birtokba, igazolja a természetfeletti reményt, mely szerint érdemszerző életünkkel megszerezhetjük a boldog örök életet, amit az Atyaistennel való el nem múló szeretetközösség jelent. E remény adja az embernek a földön

<sup>103</sup> Uo. 851–852.

<sup>104</sup> Sőt, azt kell állítanunk, hogy „csak a kereszténység ismertette meg a világgal azokat a tanokat, amelyeknek folyománya az emberi egyenlőség és szabadság eszméje volt. A pogányság ilyen tanokat nem ismert, tehát az egyenlőség és szabadság azon eszméit sem, melyek európai civilizációnk alapvetői lettek. Evangéliumi tanok: az emberek egy közös őstől való származása, részesedés egy közös megváltásban, aminek folytán mindnyájan testvérek vagyunk, egy Atyának gyermekei. Ebből következett a kereszténységben az ember szembeállítás a polgárral, az egyéni felelősség elve, az ember önértékelése, mind új elemek, melyeket a pogányság nem ismert. Ezekből sarjadzott az egyenlőség és szabadság érzete, melyekkel a megújított ember felrobbantotta a pogányság embertelen intézményeit s indult egy új, az ókoriakat messze meghaladó, új alapokra fektetett civilizációnak. Hogy pedig az ókori pogány állam nagyon is megérezte, mennyire nem az ő körén kívül keletkezett a kereszténység s elveinek alkalmazását mennyire nem halasztja a túlvilágra, mutatja az élet-halálharc, melyet kezdettől fogva megindított ellene; mert jól megérezte az új kovászt, mely testét általa átjárja s mihamar összeropogtatja összes csontjait. – Ha nem az egyenlőség és szabadság nevében indult volna hódító útjára a kereszténység, nem érthetők meg, miért félt tőle annyira a pogány állam s miért üldözte háromszáz évig, míg csak le nem roskadt. Jól látta ugyanis, hogy a terjedő kereszténység új alapokat rak le egy új társadalom és egy új állami élet számára, amelyek homlokegyenest ellenkeztek mindazzal, ami az ő alapjait képezte. Ezért szerette volna kiirtani a föld színéről. ... Hasonlóképp költői elgondolás s nem történet, ... hogy a kereszténység fogalmazta tanait. Nem a kereszténység fogalmazta tanait, hanem azok Krisztustól valók”. Vö. DUDER, J., *Dogmatikai olvasmányok*, Budapest 1914, 43–44.

<sup>105</sup> A remény természetével ugyanis nem fér meg a tétlenség. A tétlenség épp a reménytelenség szimptomája. Vö. BODA, L., *Isten országa közöttünk hitben, reményben, szeretetben*, Budapest 1998, 89.

<sup>106</sup> Vö. KÖVÉR, A., *Út, Igazság, Élet. Katolikus erkölcsan*, Budapest 1995, 157.

a legnagyobb távlatot, s őrzi meg leginkább a lelkiismereti döntés szabadságát és felelős voltát. E remény teszi az embert becsületesen, hősiesen küzdővé. E remény teszi az embert minden érték felismerőjévé és kiművelőjévé. Az ember ugyanis személyes halhatatlanságra teremtetett, amit azonban, mint valami örökséget, csak áldozatosan értékigenlő vallás-erkölcsi jellemként vehet birtokba.

A remény távlatot, jövőt ad, végeredményben a krisztusi hit beteljesíti az emberi értelem vágyát, vagyis az ember számára megismerhető igazság teljességét tárja eléje. Megvilágítja az emberi élet végső célját, s ennek fényében megrajzolja az e világ dolgaihoz való helyes hozzáállás elveit, végül örökké tartó szeretet-kapcsolatot kezdeményez Isten és az ember között. Ebből következik, hogy a többi erénynek is e hármasság szolgálatába kell állniuk. Ennek megfelelően a remény gyümölcsei az állhatatosság a küzdelemben, a jövőre való nyitottság, a világ felelős gondozása, alakítása, az embernek különböző szolgálataiból történő megszabadítása.<sup>107</sup>

Az új Ország, az új Törvény itt a Földön mi módon valósul meg? Titkosan, mivel Krisztus szabad meghajlást vár az Őt keresőktől, az Őt követőktől, és ez megannyiszor valóban titokban történik. Ezért igazi övéi a történelem végéig kisdéd nyáj maradnak, s a hit, remény és szeretet is mint mustármag fognak növekedni a történelem során. Jóllehet szegények mindig vannak és lesznek köztünk, de ahol Krisztus törvénye szerint élnek, ott nem üti fel sátorát a pauperizmus. Jóllehet lehetetlen minden rászoruló segíteni, de övéi között valódi lesz a szolidaritás. Övéi békére áhítoznak, ezért nem támogatnak militarista eszméket. Övéi valóban egy méltóságúnak tudnak minden embert, ezért övéi közt nincs helye a nacionalizmusnak és a sovinizmusnak. Övéi között mindenkinek lesz munkája, s nem kerülhet úgy egyik ember a másik fölé, hogy az uralkodva rajta, kizsákmányolója legyen. Így nincs helye ott a gazdasági liberalizmusnak sem. Övéi az evilági dolgok rendjét evangéliumi szellemmel itatva át, olyan államot létesítenek és tartanak fenn,<sup>108</sup> melyben mindenki megtalálhatja boldogulását, mely nem adáz harcra készleti polgárait jogaik érvényesítése végett, hanem eleve részesíti és bevezeti polgárait sajátos jogaiba és kötelességeibe. Övéi között lehet, hogy többen átlagos képességűek, de biztosan nem átlagemberek, nem a tömegemember példányai.<sup>109</sup> Épp e vonások miatt sok-sok ellenállással, akadályozó tényező közepette kell övéinek élniük a történelem során, ám a nyája meg fog maradni az idők végezetéig. Éspedig azért, mert reménye tárgya természetfeletti, hiszen az örök élet reménye táplálja. Az a tudat, hogy Isten a történelem kulcsa, és hogy Isten immár Krisztus eljövetele óta sajátos erővel munkálja a történelmet, mivel a történelem alaptémája végeredményben nem más, mint az idő és örökkévalóság találkozásai és ütközései a századok során.<sup>110</sup>

Mi módon mutatkozik meg és érlelődik a remény erénye egy lélekben? Jelenlegi Szentatyánk a remény elsajátításának iskolájaként és gyakorlóterekeként nevezi meg az imádságot<sup>111</sup>, a szenvedést és a felelős cselekvést<sup>112</sup>, az ítéletet<sup>113</sup>, vagyis a végső ítéletben, a vég-

<sup>107</sup> Vö. PESCHKE, K.-H., *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*, Trier 1995, 87–91.

<sup>108</sup> Vö. SCHÜTZ, A., *Az államiság dogmatikai gyökere és normája*, in SCHÜTZ, A., *Örség*, Budapest 1936, 243–269.

<sup>109</sup> Vö. SCHÜTZ, A., *Tömeg és elit*, in SCHÜTZ, A., *Örség*, Budapest 1936, 216–242.

<sup>110</sup> Vö. SCHÜTZ, A., *Isten a történelemben*, Budapest 1934, 129–310; SCHÜTZ, A., *Az örökkévalóság*, Budapest 1937, 10.

<sup>111</sup> Az imádság ebből a szempontból a vágyakozás begyakorlásának minősül, illetve a magány erőpróbájának, hogy ti. elhagyatottságunkban is rá tudunk-e hagyatkozni Istenre, hisszük-e, hogy Ő hallgat és meghallgat minket. Másik szempont az ima tisztító ereje, mivel megtanít arra, hogy csak olyat kérjünk Istentől, ami méltó Hozzá. Nem méltó Hozzá úgy imádkozni, hogy mások számára rosszat kérünk. Nem méltó Hozzá, ha felszínes és kényelmes dolgokat kérünk Tőle. Ezek ugyanis csak az immanens és részleges remény kategóriájába tartoznak, s paradox módon egy ponton már eltávolítanak az Istentől. Az imádság aztán nagy szembeesítő, s emiatt nagy bá-

ső igazságban és igazságosságban való bizalmat.<sup>114</sup> Rögtön hozzátesszük, hogy épp a bűn, a szenvedés és a halál azok az elevenbe vágó tapasztalatok, melyek épp a reménytelenség útját is egyengethetik, mivel az emberi lélek ezeket tapasztalván válaszut elé érkezik.<sup>115</sup>

torság kell hozzá, hiszen mind jobban látni engedi önmagunk mélyét, titkát, rejtett vétkeink, motivációink kedvezőtlen fényben tüntetnek fel minket önmagunk és Isten előtt. Az ennél félelmetesebb szembesülés az Istennel, a Szenttel való találkozás, mely taglóz, aztán felemel, küldetést ad, szeretettel vesz körül. Csak az ilyen imádság óv meg az önbecsapástól, az ártatlanság téveszméjétől. Vö. XVI. BENEDEK., *Spe salvi* (enciklika), Budapest 2008, 35–38.

<sup>112</sup> Tetteink és szenvedni tudásunk mutatják reményünk megvalósítását. Az előbbi aktív, az utóbbi passzív módon járul hozzá ehhez. Nagy kísértés, hogy az aktivizmus démona belénk költözzék. Ebből túlhajszoltság és fanatizmus ered. Jóllehet emészt a buzgóság Isten házáért, vagyis Isten ügyéért minket, mégis erőnket be kell osztanunk, belátva, hogy az Országot nem tudjuk felépíteni, azt csak építeni lehet, s minden tervezéssel együtt végül abba kell tudni estére hagyni, mert elég a napnak a maga baja. Ettől nem válunk közömbösekké a nagy és nemes, főleg társadalmi célok iránt, hanem megérleli a csend az igazság és a szeretet iránti odaadásunkat. S ez a vonás, hogy végesek vagyunk, s hogy sohasem tudjuk befejezni munkánkat, illetve bűnösségünk megtapasztalása, átvezet a szenvedés problémájához. A ma fő kórisméje épp az, hogy a fizikai szenvedés, a fájdalom csillapításában nagy eredményeket értünk el, amit nem mondhatunk el az ártatlanok szenvedése és lelki szenvedések, kínok enyhítését illetően. Inkább nőtt ezeknek a szenvedéseknek mind a mennyisége, mind pedig az intenzitása. A szenvedés tanít meg arra, hogy nem tudunk úrrá lenni a bűnön, hacsak nem úgy, ha csatlakozunk ahhoz, aki azért jött, hogy elvegye a világ bűneit. Ebben áll a világ meggyógyításának valóság ízü reménye, s megvalósításának kulcsa a szenvedés elfogadása és vállalása. Engesztelés a világ és a saját bűneinkért. A szenvedést nemcsak kényszerűen nem tudjuk kiküszöbölni az életünkéből, hanem fel kell fedeznünk ember voltunkhoz rendeltségét, személyiségünket kibontakoztató hatását. Mert „épp ott torkollik ürességbe az emberek élete, ahol a szenvedés elkerülése érdekében igyekeznek magukat megkímélni mindattól, ami szenvedést okozhat, ahol ki akarnak bújni az igazság, a szeretet és a jószág szolgálata által megkívánt, minden fáradság és fájdalom elviselése alól. Ez az élet fájdalommentes talán, de egyre inkább eltölti az értelmetlenség és az elvesztettség tempa érzése. Nem a szenvedés kiiktatása, nem a szenvedés előli menekülés üdvözíti az embert, hanem a képesség, hogy a szenvedést elfogadja, benne érlelődjön, és értelmet találjon benne a Krisztussal való egyesülés révén, aki végtelen szeretettel szenvedett. [...] Kegyetlen és embertelen az a társadalom, amely nem tudja elfogadni a szenvedőket, és együttérzéssel nem képes segíteni őket a szenvedés belső megosztásában és hordozásában. [...] A jóért, az igazságért és az igazságosságért vállalt szenvedés képessége [...] szintén szerves alkotóeleme az emberiség mértékének, mert ha végső soron a saját jólétem, a sérthetetlenségem fontosabb, mint az igazság és az igazságosság, akkor az erősebb uralma érvényesül; akkor az erőszak és a hazugság uralkodik. Az igazságnak és az igazságosságnak saját kényelmem és fizikai sérthetetlenségem fölött kell állnia, különben az életemből hazugság lesz.” Vö. XVI. BENEDEK., *Spe salvi* (enciklika), Budapest 2008, 38–44.

<sup>113</sup> A reményt végeredményben az élte, hogy egyszer kinyilvánul az igazság és igazságos ítélet születik minden ember felett. Ezt maga a lét értelmességébe vetett hit követeli meg. Különbösen semmi értelme nem lenne annak, hogy az ember valóban erkölcsi lényvé váljon, vagy hogy Isten képmása legyen. Ezt az emberi szívébe oltott reményt és annak kellő beteljesülését megerősíti az Úr Jézus, jobbára és bajjára állítva az embereket. Ma az utolsó ítélet gondolata megkopott, sőt, a mai uralkodó ideológiák azt mondják, hogy nincs Isten, tehát utolsó ítélet sem lesz. Ezért magának az embernek kell önmaga és társai fölött igazságot szolgáltatnia. Ez azonban önistenítő vonás, az emberisten tisztító és önpusztító tevékenységének nyitotta meg az útját. Tanúi vagyunk annak, hogy „ebből a legnagyobb kegyetlenségek és jogrombolások származtak, az nem véletlen, hanem e következmény belső hamisságának a következménye. Remény nélküli az a világ, melynek önmagának kell igazságot tennie. [...] Az igazságosság nevében történő tiltakozás Isten ellen nem vezet sehová. Egy Isten nélküli világ remény nélküli világ. Csak Isten tud igazságot tenni. És a hit bizonyosságot ad afelől, hogy Ő ezt megteszi. Az utolsó ítélet képe elsősorban nem rémkép, hanem a remény képe, sőt számunkra talán a remény döntő képe. [...] fölébreszti a felelősséget”. Vö. XVI. BENEDEK., *Spe salvi* (enciklika), Budapest 2008, 44–48. A szó szoros és igaz értelmében csak az igaz isten lehet igazságos bíró, hiszen az ember ítélete vagy részrehajló, vagy nem ismeri és nem is ismerheti mindazokat az okokat és bizonyítékokat, melyek feltétlenül szükségesek az igazságos ítélethez. Azt az ítéletet a megítéltek el fogják fogadni, de biztos, hogy nem találunk benne semmi hamisat, vagy méltánytalanságot. Amíg pedig nincs itt a végső ítélet, semmi sincs elveszve.

<sup>114</sup> Ezeket a témákat hozza XVI. Benedek pápa is, hasonlóan B. Häring analíziséhez. Vö. HÄRING, B., *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens II*, Freiburg–Basel–Wien 1989, 374–386.

<sup>115</sup> Vö. GÁL, F., *Idő az örökkévalóságban*, Budapest 1963, 152–167.

Nem tagadjuk, sőt kiemeljük a kellő vallásos nevelés különös fontosságát sem úgy általában az erények kialakításában, mind sajátosan a remény erényének elsajátításában. Sőt a szenvedés, a bűn a halál értelmezésében! Emlékeztetünk továbbá arra, hogy az erények kimunkálásának kezdő, haladó és tökéletes szintje van, s hogy nem automatikusan jutunk feljebb, sőt, le is csúszhatunk.

## 5. 2. Miben nem remélnék a katolikusok?

Nem remélnék a katolikusok a humanista evolucionizmusban<sup>116</sup>, sem a tudományos technológiai forradalom sikerében<sup>117</sup>, mivel ezek ál- és pótvallások szülöttei<sup>118</sup>, tehát csálóka optimizmus táplálja azokat, s teljesen immanens kereteken belül gondolkodnak. Természetesen a maga potencialitásában így is élhet az ember a szabadságával, amennyiben ebben a szűk és téves formájában fogja fel a reményt.<sup>119</sup> Ezeknek a pótvallásoknak, ideológiáknak a célja „végső fokon a siker: az, hogy képesek vagyunk vágyaink és terveink megvalósítására. Tevékenységünket a haladás vezéreszméje irányítja és igazolja. A keresztény remény célja viszont adomány: a remény ígéretének adományát ajándékbá

<sup>116</sup> Ma is kitűnő eligazítást ad az eszkatológiai tévedésekről Schütz Antal: 1. „A szaduceizmus, e világ jóllakottjainak világnézete, minden korban tagadta a túl-világot, s a végső eseményeket meg állapotokat a jelen világba helyezte. Az egyetlen igazi vég neki a halál; minden megfizetés a jelen világban történik meg, a faj számára korlátlan gazdasági és kulturális haladásban, mely végül paradicsommá alakítja a földet (Hegel, Marx); az egyes számára pedig abban, hogy ezekből a javakból minél többet biztosít magának és testi utódainak. 2. A kiliaizmus a másvilágra szóló keresztény reményről nem mond le, de azt halványának és ványadtnak találja arra, hogy a jelen életet irányítsa; s ezért a szaduceizmusból kisajátít és megkeresztel annyit, hogy az igazak számára kilátásba helyez a végső állapot előtt egy ezer éves földi paradicsomot. 3. Az agnósztikus empiristák a végső dolgokba vetett hitet és a másvilág várását egy az emberi lélek mélyén fészkelő transzcendens érzékből származtatják, mely bizonyos emberekben, népekben vagy korokban különösen élénk és megteremti az eszkatológiai képeket, kategóriákat és tételeket. A mai racionalista valláshistorikusok és a modernisták a keresztény eszkatológiát is egy ilyen eszkatológiai hangulathullám termékének tartják. 4. A racionalista bölcselők általában elfogadják egyéni halhatatlanságot és másvilágra szóló isteni igazságszolgáltatást, de tagadják, hogy ebben a test és az anyagvilág is részesednék, és hogy természetfeletti szempontok érvényesülnének benne. Így a 18. századi deisták. 5. A transzcendens evolúcionizmus gnósztikus módon az emberi lélek sorsát a világfolyamatnak egy mozzanatává avatja, és rendszeren lélekvándorlás alakjában megszámlálhatatlan létállomásokon keresztül természeteszerű gravitációval visszatereli őseredetéhez. Így gondolkodik a teozofizmus.” Vö. SCHÜTZ, A., *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere II*, Budapest 1937, 641–642.

<sup>117</sup> Vö. KÖVÉR, A., *Út, Igazság, Élet. Katolikus erkölcsan*, Budapest 1995, 156.

<sup>118</sup> Ma is kitűnő Schütz Antal vallástipológiája: „Hogy vallási magatartás jöjjön létre, ahhoz az embernek legalább homályosan, sejtésszerűen meg kell győződnie, hogy van felsőbb, titokzatos, szent hatalom, melytől ő és a világ gyökeresen függ, mely az ő útját és a világ sorsát tudja befolyásolni és irányítani; nemcsak, hanem tudomásul veszi az ő szolgálatait és szükségleteit, s azok tekintetbevételével intézi az ő sorsát és a világ folyását. Más szóval egy világfölötti hatalom személyessége, a *személyes Isten* a szó alapértelmében vett minden igazi vallásosságának alapföltétele. Ahol a vallási magatartás nem személyes Istenhez igazodik, de megmarad az a sajátossága, hogy tapasztalatontúli, transzcendens valamit ismer el mint létnek, kivált az emberlétnek értelmét, célját és irányítóját, ott *analog vallásról* beszélhetünk. Ilyen elsősorban a panteisták vallásossága; még lejjebb állnak a vallási lépcsőn mindazok, kik a világegyetem és az élet törvényszerűségét vagy összefüggését, avagy az emberiség haladását, az államot, nemzetet, fajt tekintik ilyen felső lénynek (*álvallások*); továbbá akik egy kultúrprogramtól vagy kultúrjelenségtől, pl. a gazdasági rend megváltoztatásától (szocialisták), a zsidó kérdés megoldásától, vegetarianizmustól, spiritizmustól stb. várják minden baj orvosságát és benne látják életük célját (*pótvallások*). Megtörténik, hogy a vallási magatartást jellemző bízó önodaadás már csak abban éli ki magát, hogy hadat üzen minden vallásnak (*negatív vallás*, amilyen a bolsevista ateizmus, a beszbozsnik).” Vö. SCHÜTZ, A., *Dogmatika I*, Budapest 1937, 4.

<sup>119</sup> Vö. TARJÁNYI, Z., *Az Istennel való kapcsolatunk erényei. Morálteológia II*, Budapest 2006, 34.



kapjuk, s ezt az ajándékot attól várjuk, aki egyedül képes adományozni. [...] Az optimizmus reménye tehát azt mondja, hogy magunknak kell véghezvinnünk, amire várunk, és csak az adatik meg nekünk, ami képességeinkből tellett. A keresztény remény viszont azt, hogy van egy tényleges reményünk, minden lehetőségünkön túl: a Jézusban közénk jött és bennünket megváltó Isten hatalma és emberszeretete.<sup>120</sup>

Nincs és nem is lesz földi mennyország, ez hamis utópia. Ennek a téveszmének meglepő szellemtörténeti gyökereire mutatott rá Molnár Tamás. Molnár három meghatározó személyre visszavezethető felfogásnak, illetve azok hatásának tulajdonítja a ma uralkodó jóléti társadalom és utópia kialakulását. Nevezetesen Joachim a Fiore apát tévedésére<sup>121</sup>, melyet aztán e gondolat sajátos „humanizálása” kísért. Eme humanizált felfogás szerint „a) az ember képes megérteni a történelem struktúráját és előre megmondani annak menetét; b) az Egyház által tanított kinyilatkoztatás nem az utolsó, az Ótestamentum és az Újtestamentum kora után lesz egy harmadik korszak, mégpedig a Szentléleké. [...] a harmadik korszakban az új, szellemi ember a leplezetlen igazságról szerez majd tudomást, és közvetlenül a Szentlélektől kapja meg mindazokat a karizmatikus ajándékokat, amelyek tökéletesedéséhez szükségesek. [...] ama végső korszakban megszűnik az egyház, mint a lélek vezetésének intézménye, a szentségek, mint a kegyelem csatornája és a papság, mint közvetítő.”<sup>122</sup> Ez a felfogás végül is azt jelenti, hogy nem lesz bűn, nem lesz állam, nem lesznek többé szegények, nem lesz elnyomás, mert minden emberben a Szentlélek uralkodik. A katolikus egyház szerint ez a felfogás gyökeresen hamis, tehát ellentétes a katolikus hittel, reménnyel és szeretettel. További szempont, hogy ha az emberiség kezdetén létezett a paradicsom mint sajátos kegyelmi állapota az embernek, azt Krisztus a maga egészében nem állította helyre. Megváltó tevékenységével érdemet szerzett, amivel kiérdemelte számunkra a bűnbeesés előtti állapot helyreállítását és kiérdemelt számunkra minden kegyelmet, végül kiszabadított a sáttán hatalmából.<sup>123</sup> Ugyanakkor Krisztus megváltó tevékenységével nem szerezte vissza a „természetkízüli adományokat, hanem meghagyta testi-lelki életünk gyarlóságait: a rendetlen kívánságot, a szenvedékenységet, a testi halált, a tudatlanságot és a természet hatalmaival szemben való jobbagyságunkat. Mégpedig azért, mert ez más üdvrendet jelentene, magának a paradicsomnak visszaállítását és a keresztiségnek csoda jellegét, és ezt Isten a bűnbeesés után már az eszkatológiai állapotnak tartja fenn. Mindazonáltal Krisztus mint az emberiség prófétája elvben legyőzte tudatlanságunkat, és legyőzte a halált, amennyiben föltámadásával legyőzte a maga halálát, s biztos alapot és reményt adott nekünk a föltámadásra.”<sup>124</sup> Mindebből az derül ki, hogy a bűnnel szemben hatékonyan vehetjük fel a küzdelmet, s ismét valódi szeretetkapcsolatban lehetünk a Kozmosz Gazdájával. Ám ehhez élnünk kell Krisztus gyógyszerével. S ebből a szempontból a szentségeket

<sup>120</sup> Uo. 47–48.

<sup>121</sup> E tévedés igazi szerzője Benai Almarik (†1204), s ehhez később csatlakozott Joachim a Fiore. Ezt a három korszakról szóló tant a IV. Lateráni Zsinat elítélte, mondván „hogy az nem annyira téves, mint esztelen”. Vö. MÜLLER, E., *Katholikus Erkölcstan I*, Budapest 1876, 200.

<sup>122</sup> Vö. MOLNÁR, T., *Keresztény humanizmus*, Budapest 2007, 26–27. Ugyancsak Molnár és Müller is utal arra, hogy e nézetnek milyen hatástörténete van, hiszen olyan gondolkodók, mint Concorcet, Hegel, Comte és Marx is erre fűzik fel teóriáikat. Fichte, Hegel és Schelling panteista gondolkodók pedig azt tanították, hogy Péter (katolikus) és Pál (protestáns) tökéletlen egyházai után János egyháza, a tökéletes egyház jelenik meg a földön. Vö. MOLNÁR, T., *Keresztény humanizmus*, Budapest 2007, 27; MÜLLER, E., *Katholikus Erkölcstan I*, Budapest 1876, 200.

<sup>123</sup> Vö. SCHÜTZ, A., *Dogmatika II*, Budapest 1937, 18.

<sup>124</sup> Uo. 19.

tekinthetjük azoknak a jeleknek és hatásoknak, melyeket fel kíván venni az ember, azért, hogy része legyen a megváltásban, hogy éljen Krisztus kegyelmével. A Joachim a Fiore-féle eszme tehát az ember önistenítésével rokon, hamis spiritualizmus, tehát megkísérelte szétfeszíteni az ember *status creaturae* helyzetét. Ebből adódóan türelmetlen, hiszen ez az *eszkhaton* csak-csak késik, s az egyházat vádolják tökéletlenségeiért, sőt végső esetben militáns forradalmárságba, illetve könyörtelen világi messianizmusba csap át.<sup>125</sup> Immár Isten Országá egy világi állam nélküli közösséggel<sup>126</sup> mint végső céllal válik azonossá.<sup>127</sup> A második fontos gondolkodó nem más volt, mint Nicolaus Cusanus. Két fő gondolata terelte tévútra az emberi gondolkodást: 1. „Egy kvázipanteista koncepció, amely szerint az univerzumnak Isten nem a külső teremtője, hanem inkább növekedési elve és potencialitásának határa.” 2. „Maga az univerzum, amely nem rendelkezik adott modellekkel és objektumokkal, hanem viszonyok, részesedések és kölcsönös egymásba hatolások hálózata, sőt, még merészebben elgondolva, az emberi értelem fokozatosan létrejövő alkotása. [...] »Istennek« (idézőjelben, mert itt inkább valamiféle erő, mint személyes teremtő) így kell megtalálnia helyét egy szellemesen megalkotott rendszerben, amely komolyan azzal az igénnyel lép föl, hogy tudományos legyen e szó modern értelmében.”<sup>128</sup> Ez a felfogás is arra adott bátorítást, hogy az ember kiszabadítsa magát teremtményi állapotának börtönéből. A harmadik tudatformáló személyiség végül Pico della Mirandola volt, a humanista ember megtestesítője. Ő még szintén vallásos volt, de gyakorlatilag új vallás megtestesítője, melyben egy hamis misztika révén a teremtményt, önmagát isteníti, aki-ben mintegy beérnek az előbbi gondolkodók félreérthető kijelentései. Ezekkel a felfogásokkal szöges ellentétben áll a katolikus hit, remény és szeretet. Éspedig azért, mert az ember a világ végezetéig ember, azaz teremtmény marad, s Krisztus kegyelme arra elég csak számára, hogy a vallás-erkölcsi erényeket birtokba vegye és azokat hősiesen gyakorolva, elnyerje az örök üdvösséget, megmaradva ezzel szabadsága, vétőképessége, tehát emberi méltósága.

## 6. AZ ÉLETSZENTSÉG, AZ ERÉNYEK HŐSIES GYAKORLÁSA ÉS A REMÉNY KAPCSOLATA

Az értelmi és az erkölcsi erények, s az azokat még nagyobb egységbe fogó istenies erények, illetve mindezek tökéletes készsége, képessége adja az életszentséget, a Krisztushoz való hasonlóság teljességét,<sup>129</sup> a képmás volt beteljesedését. Mi ugyan csak néhány erényben jutunk el egyfajta tökéletességhez, a maga teljességében ahhoz a megtestesült eszményhez, amilyen Krisztus volt, sohasem.

Ma, amikor inkább csak szakemberekre tart igényt a világ, véglegesen idejétmúltnak tűnhet az az embereszmény, melyet a katolikus egyház tár minden ember elé, éspedig azt, hogy az emberi élet tökéletességét elsősorban nem szakmabeli tökéletessége, hanem vallás-erkölcsi értelemben vett tökéletessége adja. Ez a vonás nem kisebbsíti szakmabeli felkészültségének kötelezettségét, hanem mintegy annak komplementuma, pontosabban megalapozója.

<sup>125</sup> Vö. HAMERSVELD van, M.–KLINKHAMER, M., *Könyörtelen messianizmus. A kommunizmus követői és áldozatai*, Budapest 1998.

<sup>126</sup> A katolikus felfogás szerint az állam természetjogi alapon létezik az idők végezetéig. Épp leépítése okozza a társadalmi anarchiát. Nem tagadjuk, hogy az állami hatalom elfajulása szintén hasonló következményekre vezet.

<sup>127</sup> Vö. MOLNÁR, T., *Keresztény humanizmus*, Budapest 2007, 30–31.

<sup>128</sup> Uo. 35–36.

<sup>129</sup> Vö. MISZTAL, H., *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Città del Vaticano 2005, 17.

Miben is mutatkozik meg a valláserkölcsi tökéletesség? Életszentségnek<sup>130</sup> mondjuk annak hősies fokát, de kellő megvalósultságát a jellem szóval fejezzük ki. Ez a teremtett szellemi létnek olyan rugalmas határozottsága, amikor is az értelem a felismert és elfogadott igazsághoz tapad, amit az akarat készséggel realizál, s mindezt az érzelmi élet, az érzület támogatja. Jellemen az ember akaratának sajátos állandó természetét, uralkodó akaratú diszpozícióját értjük, ami erkölcsi szempontból lehet jó vagy rossz, nemes vagy elvetemült. Legfőbb formai tulajdonsága a következetesség, ami „az akaratú *actussal* egyszer kitűzött céloknak egységes és szilárd, a külső és belső föltételektől más irányban el nem tántorítható megvalósításában nyilvánul meg. A következetes, önmagához hű jellemre mindig számíthatunk: előre tudjuk, hogy bizonyos körülmények között hogyan fog cselekedni. A következetes jellem ugyanis a külső és belső akadályokkal, a többi ember befolyásával s a maga saját ellenkező hajlamainak, indulatainak és ösztönös törekvéseinek hatalmával szemben ellen tud állni. [...] A jellem formai tulajdonságai, a következetesség és állhatatosság, esetleg az erkölcsileg rossz ember akaratának is lehetnek jellemző sajátosságai. [...] A jellem szűkebb értelemben vett fogalmához tehát a formai jegyeken kívül az erkölcsileg jó akaratirány tartalmi jegye is hozzátartozik: az egyén akaratú irányának, hogy jellemnek mondhassuk, lényegében az erkölcsi törvényekkel összhangban kell állnia. E szint – szűkebb értelemben – a jellem az erkölcsi elveknek megfelelő következetes és állhatatos akaratú készség. Az ilyen értékelő értelemben vett jellem nemcsak záróköve minden egyéni lelki fejlődésnek, hanem egyszersmind végső célja és eszménye.”<sup>131</sup> Egyfajta új ártatlanság ez, mely egyáltalán nem naiv, hanem nagyon is tudatos, acélos, immár értékekkel teli.

Mármost az emberek különböző erősségű hajlandósággal mozdulnak a vallás-erkölcsi eszmény felé. Vannak, akik erős értékigénylő, vagy épp hasonló intenzitású értéktagadó hajlandósággal bírnak<sup>132</sup>, illetve vannak köztünk, főleg ezek vagyunk többségben, akik nem igazán nevezhetők sem értéktagadóknak, sem értékigénylőknek. Ez utóbbiak a fél-szellemek, mivel nem tudnak, nem akarnak eljutni a teljes odaadásig. Az értéktagadó erős szellemet nevezük démonikus, önistenítő személyiségnek<sup>133</sup>, míg az értékigénylő erős szellemet, amennyiben valóban jellemmé válik, szentnek. Bármelyik típushoz tartozók további alcsoportokba oszthatók. Így vannak a keresők (élvezet-, gyönyör- és örömkeresők, illetve önmagukat, a legnagyobb urat keresők, hogy szolgálatukba állhassanak), a szolgálók (rajongók és áldozók), az aktívak (vezérek) és a passzívok (próféták, nagy tanítók).<sup>134</sup>

A katolikus egyház története során először a vértanúkat tekintették szenteknek, majd a IV. századtól tűntek fel az ún. hitvallók, vagyis a hitvalló élet vér nélküli, de hő-

<sup>130</sup> Nevezhetjük megistenülésnek, az Istenhez való legteljesebb hasonulásnak, de az Úr Törvénye szerinti életnek, igaz-voltnak is az életszentséget.

<sup>131</sup> Vö. KORNIS, Gy., *A lelki élet* III, Budapest 1919, 433–434. A jellem nem tévesztendő össze sem a temperamentummal, sem pedig az egyéniséggel, mivel az „értelmi (gondolkodásbeli) működéseknek megfelelő állandó *dispositiót* értelmességnek (*intelligentiának*), az érzelmeknek megfelelő temperamentumnak s az akaratnak megfelelő jellemnek nevezük. E három sajátos egysége, mely mindenkinek lelki életét a másiktól különbözővé teszi, az egyéniség. A jellem tehát ennek csak egyik mozzanata”. Vö. uo. 435.

<sup>132</sup> Ez jelzi, hogy mint teremtett szellemek nem vagyunk függetlenek az erkölcsi törvénytől, vagyis szükségképp állást foglalunk vele szemben, vagy mellette, vagy ellene.

<sup>133</sup> Találón fogalmaz a jelenlegi pápa: „Lehetnek emberek, akik az igazság akarását és a szeretetre való készséget teljesen lerombolták magukban. Emberek, akikben minden hazugság lett, akik gyűlöletben éltek és a szeretetet kiégették magukból – ez az állapot a pokol.” Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Spe salvi* (enciklika), Budapest 2008, 50.

<sup>134</sup> Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 239–268.

sies tanúi. A IV–X. század között az életszentség modelljének központi vonásává a bűnbánattartás, önmehtagadás és csodatevés vált. A XI–XV. század között ehhez társult az aszketikus és misztikus élet, az erények, a nyilvános kultusz kritériuma. Ehhez kapcsolódott az a téves megítélés is, hogy az életszentség elérése csak néhány választott kiváltsága. Ezzel szemben az Egyház nagy alakjai mindig is tudatában voltak és vannak annak, hogy a szentség a szeretetben áll, abban a szeretetben, mely minden életkörülmény és minden életállapot között megtermi maradandó gyümölcseit.<sup>135</sup> Sőt ma talán épp az adja a szentségmodell, hogy a hívő állapotbeli és hivatali kötelmeit hősiesen teljesíti. Ehhez mindenképp meg kell tartani a parancsokat, s hasznosak lehetnek a szentség elérésében az evangéliumi tanácsok. Tehát minden krisztushívő életszentségre hívott és erre vállalt kötelezettséget Isten és emberek előtt. Az évszázadok végeredményben különböző életszentségtípusokat hívtak életre Krisztus gazdagságából.

A boldoggá avatási eljárás során az erények hősies gyakorlását kell bizonyítani, melyek főleg a teológiai erényeket, a sarkalatos erényeket és a velük szorosan kapcsolódó erényeket jelentik közelebről. Mivel az eljárás során az erények gyakorlásáról, tehát nem egy-egy erény hősies gyakorlásáról van szó (sőt nem is csak egy-egy hőstettéről!), az egyház gyakorlata ezzel a megfogalmazással azt sejteti, hogy az erények úgy szemlélendők, mint egyetlen lélek cselekvései, illetve, az egyes erényekben való előrehaladás pozitív módon hat a többi erény fejlődésére. Tehát együttesük eredője adhatja ki az életszentséget.<sup>136</sup> Az erényeknek hét sajátossággal kell rendelkezniük a boldoggá-avatási eljárás lefolytatásához, s ezek az alábbiak: 1. keresztény erények, tehát természetfelettiak legyenek, 2. hősiesek legyenek, 3. kivételesek, 4. az élet konkrét körülményei során megmutatkozóak legyenek. 5. jelentős időn át végzetek legyenek, 6. magukba foglalják az egész lelki életet és 7. szívesen, készséggel és szeretettel gyakoroltak legyenek. Ami pedig a hősieség kritériumait illeti, ma is időtállóak Prospero Lambertini, a későbbi XIV. Benedek pápa megállapításai. Szerinte a krisztushívő akkor gyakorolja hősiesen az erényeket, ha azokat szívesen teszi (*expedite agit*), ha azokat készségesen (*prompte*), örömmel (*delectabiliter*) végzi oly módon, mértékben, hogy az túllépi az átlagosat.<sup>137</sup> Ezek az erények tehát a megtisztult lélek (*anima purificata*) erényei.<sup>138</sup> Az erények hősies gyakorlásához nagy erőfeszítés szükséges, végeredményben a hit, a remény és a szeretet erényeiben való meg erősödés. Ebből a szempontból talán a reményé a vezérszerep, mely épp a nehezen elérhető életcél felé való hatékony törekvés erénye, képessége, készsége.

## 7. AZ ERÉNYEK, VAGYIS A VALLÁSERKÖLCSI ÉLET ELŐMOZDÍTÁSÁNAK ÉS VÉDELMÉNEK KÁNONJOGI GARANCIÁI

Maga az egész egyházi törvényhozás, ítélkezés és közigazgatás kerül veszélybe, ha a pástorok nem állnak az életszentség, vagyis a valláserkölcsei érték megvalósítás kellő fokán. Hasonló az összes krisztushívőre vonatkozóan is a megállapítás, ha ők sem töreksenek az életszentségre, akkor nem tudnak tanúskodni kellően a hitről, reményről és szeretet-

<sup>135</sup> Vö. MISZTAL, H., *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Città del Vaticano 2005, 28.

<sup>136</sup> Uo. 56.

<sup>137</sup> Uo. 59.

<sup>138</sup> A régi aszketika-misztika a tökéletesedés hármass-egy fokozatát különböztette meg, nevezetesen kezdők (ez a megtisztulás útja, a *via purificativa*), haladók (a megvilágosodás útja, *via illuminativa*) és megérkezettek (az egyesülés útja, *via unitiva*). Vö. TANQUERAY, A., *A tökéletes élet. Aszketika és misztika I*, Tatabánya 2000, 401–411.

ről, nem tudják kellő módon védelmezni sem a hitet, nem fogják tudni az evangélium szellemében intézni a dolgok e világi rendjét sem. A kellő valláserkölcsi érettség hiánya tehát a törvény meg nem tartásához, súlyos jogtalanságokhoz vezet.

A kánonjog ezért elrendeli minden hívő, különösen pedig a pásztorok és a megszentelt élet intézményeiben élők számára az életállapotuknak megfelelő szent életre törekvés köteleességét. Maga az *Egyházi törvénykönyv* direkt módon kevés kánont szentel a dolog természetéből adódóan az erények védelmének és kibontakoztatásának. Büntető törvénnyel megerősítetten védi a teológiai erényeket, mint a krisztushívők legnagyobb kincsét. Így a 209. k. 1§ azt mondja ki, hogy minden katolikus krisztushívőnek kötelessége megőriznie a katolikus egyházzal való láthatatlan és látható és teljes közösséget, mivel ez az egyház őrzi és közvetíti a Krisztussal való kapcsolatot, illetve segíti annak hiteles kibontakozását. A 751. k. jelzi a hit, remény és szeretet ellenes magatartásokat (jóllehet csak a hitet nevesíti, ám a kánon szövegezése magába foglalja a remény és szeretet természetfeletti erényét is, mivel a hitletétemény egésze csak e hármassal fogható fel, fogadható el. Ugyanakkor helyesen említi csak a hitet, mivel jogi értelemben csak a hitre vonatkozóan tudunk olyan egyértelmű jogi elemeket találni<sup>139</sup>, melyek bizonyítják a Krisztussal való egyértelmű szakítást). Az 1364. k. 1§ pedig jelöli a hit elleni bűncselekmény elkövetőjének büntetését, vagyis az önmagától beálló kiközösítést, ami jelen esetben büntető jellegével együtt inkább deklarálja az elkövető Krisztust tagadó magatartását, s így felfogható az elkövető lelkiismereti szabadsága tiszteletben tartásának. További egyházi jogi rendelkezések, melyek a remény erényének is kibontakoztatására irányulnak: a hitoktatás, a katolikus nevelés, melynek integrálisnak, vagyis az ember összes testi, szellemi és lelki képességeinek művelését, vagyis a Krisztusi eszménynek megfelelő rendezését követeli meg. Ide sorolható az életállapot szabad megválasztásának joga és kötelessége, valamint az az előírás is, mely szerint egyetlen ember sem kényszeríthető lelkiismereti meggyőződése ellenére a katolikus hit, remény és szeretet elfogadására. Igaz, ezeknek a megtagadására sem. A klerikusok és szerzetesek számára különleges védelmet kapnak a fogadalomból származó, illetve az előljárónak való engedelmesség, valamint a tisztaság erényei. Hasonló eset a szentségektől való eltiltása azoknak a kánoni formára kötelezett híveknek, akik érvénytelen házasságban vagy tartós együttélésben, tehát élettársi kapcsolatban vannak. Klerikusok számára megtilt bizonyos foglalkozásokat, néhány tevékenységet pedig a klerikusi állapothoz nem illőnek minősít.<sup>140</sup> Ezek a rendelkezések is azt a célt szolgálják, hogy a klerikusok azokban az erényekben gyakorolják magukat, melyek státuszuknak megfelelnek, s ezt ne gyengíthessék az azokkal ellentétes vagy nehezen összeegyeztethető elfoglaltságok. Általában minden büntetés a tettes megjavítását is célozza<sup>141</sup>, ami esetünkben az erények útjára való visszatérítést és

<sup>139</sup> Közelebbről, csak a *fides quae creditur* megvallása, illetve hiányossága bizonyítható a jog mezején.

<sup>140</sup> A keresztény ókorban nem szolgáltatták ki a keresztiséget olyan személyeknek, akik tisztességtelen szakmát űztek, vagyis azok számára, akiknek életállapotuk és állandó tevékenységük nyilvánvalóan ellentétben állt az evangélium értékrendjével.

<sup>141</sup> A Kódex az alábbi cselekményeket minősíti büntetendő cselekményeknek: A) *Büntetendő cselekmények a vallás ellen és az Egyház egysége ellen*: 1. Hitehagyás, eretnokség és szakadártság; 2. Szent dolgokban való közösködés, 3. A nem katolikus keresztelés és nevelés, 4. A szent színek meggyalázása, 5. A hamis eskü, 6. A vallás nyilvános megsértése. B) *Büntetendő cselekmények az egyházi hatóságok ellen és az egyház szabadsága ellen*: 1. Egyházi személy elleni fizikai erőszak, 2. Az engedetlenség, 3. Felfolyamodás a pápa intézkedése ellen, 4. Az izgatás, 5. Egyházellenes társulások, 6. Az egyház szabadságának megsértése, 7. A megszentégtelenítés, 8. Egyházi javak jogtalan elidegenítése. C) *Tisztiség bitorlása és a gyakorlásuk során elkövetett bűncselekmények*: 1. A büntárs feloldozása, 2. A szentségkiszolgáltatás színlelése, 3. A szentségek körüli simónia, 4. A hivatal bitorlása, 5. Az illetéktelen

visszatérést (legalábbis lehetőségét) jelenti. Ugyancsak az erények nevelését és védelmét szolgálja a klerikusok alapos teológiai és lelki képzése, hiszen így tudják majd tanítani a rájuk bízottakat. De maga a magas színvonalú hitoktatás is, a jól felkészült katekéta gárdával ennek szolgálatában áll.

## 8. BEFEJEZÉS

A világról, önmagunkról és az istenségről szerzett ismereteink egyfajta hitben, meggyőződésben, értékítéletben összegződnek. A világot, s benne magunkat és a ránk bízottakat alakító tevékenységünket, mint értelmes cselekvést és helyes életcél a remény kategóriája rendezi egy fogalomba. Mind az igazságra, mind pedig a cselekvésünkre rányomja bélyegét egy alapérzelem, mely igenli az igazságot, és a cselekvést, átjárja azt, s ez a szeretet; éspedig azért, mert szeretjük az igazságot, szeretjük a másik emberért, az Isten ügyéért végzett szolgálatot. Alapvetően erre hangolt egy értékigénylő ember.<sup>142</sup>

Ezeknek a céloknak a hatékony eléréséhez szükségesek a nekik megfelelő szellemi erőcentrumok, vagyis az erények. Ezek azért alakulhatnak ki a lélekben, mert megvan a nekik megfelelő alanyi eszmei magvak.<sup>143</sup> Ebben a felfogásmódban tehát minden erényhez hozzátapad egész szellemi életünk, annak mind értelmi, mind akarati, mind pedig érületi dimenziója. Az ember az értelmével fogja fel az értéket, vagyis az igazságot, a jóságot, a szépséget, s a mindezeket harmóniába rendező szeretetet, az akaratával törekszik hatékonyan és okosan feljűk, illetve érülete segítségével adja át magát nekik, érülemi élete révén egyesíti lénye önnönmagát, énjét velük. Amennyiben az értelem helyesen fogta fel az értéket, úgy helyes ész a neve (*recta ratio*), amennyiben az értékhez a megfelelő érüelem társul úgy neve a helyes érüelem (*recta passio, rectus sensus seu animus*) és ha az akarat helyesen fogja mindezt össze, úgy a neve helyes akarat (*recta voluntas*). Az összes erény rendezett működéséhez feltétlenül szükséges a személy értékigénylő *optio fundamentalis*a, melynek vezére az akarat, mivel a szó szoros értelmében csak az akarat szabad.<sup>144</sup>

A világnézetek aszerint alakulnak, hogy miféle abszolútumot jelölnek meg eszmény gyanánt. Ez az abszolútum lehet személyes vagy személytelen, s ettől is függenek a bevezetőben említett kanti kérdésekre adott válaszok, vagyis a hit, a remény és a szeretet

szentelés, 6. A szent szolgálat törvénytelen gyakorlása, 7. Nyereszkeskedés miseadományokkal, 8. A megvesztegetés, 9. A csábítás, 10. A gyónási titok megsértése, 11. A gyónással kapcsolatos egyéb titoksértés. 12. A visszavétel, 13. A kárt okozó gondatlanság. D) *A hamisítás*: 1. A rágalmazás, 2. Az okirat-hamisítás. E) *Büntetendő cselekmények különleges kötelezettségek ellen*: 1. A tiltott üzletelés, 2. Az egyházi büntetés megszegése, 3. A házassági kísérlet, 4. Az ágyasság és a botrány, 5. Egyéb szexuális jellegű bűncselekmények, 6. A helyben lakási kötelezettség megsértése. F) *Büntetendő cselekmények az élet és a szabadság ellen*: 1. A magzatelhajtás, 2. Egyéb élet-, és szabadságellenes cselekmények (gyilkosság, rablás, fogva tartás). G) Egyéb cselekmények büntetése: 1399. k.

<sup>142</sup> Erre vonatkozóan határozottan azt is állítanunk kell, hogy már az első ember ennek megvalósítására törekedett. Találón fogalmazta meg ezt Brandenstein Béla: „Az ősember egyszerű élete, úgy látszik, meglepően tiszta erkölcsi világnézetből fakad: a legősibb kultúrájú természeti népeknél a kultúrtörténeti módszerrel dolgozó modern kutatók egyszerű, de határozott egyistenhitet találtak. A végtelen és legfőbb személyes lénynek, a egyszerű ember bizalommal tárja fel magát, örömet, bánatát, vágyait, félelmét; parancsait követi és kegyelméért hálát ad. Ezen az ősi kultúrfokon az egyszerű ember nem vérszomjas és inkább csak önvédelemből öl; a tulajdont, amennyiben kialakult, meglehetősen tiszteletben tartja; elég tartós és túlnyomóan monogám házasságban él és családi élete hűséget és bensőséget mutat”. Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 44.

<sup>143</sup> Vö. HORVÁTH, S., *Örök eszmék, eszmei magvak Szent tamásnál*, Budapest 1944, 72–76.

<sup>144</sup> A szó szoros értelmében ez a kijelentés csakis az érett jellemre igaz.

tartalma, iránya. Ezek a válaszok szabják majd meg azt is, hogy miféle cél szolgálatában állnak tulajdonképpen az erkölcsi erények, különösen a sarkalatos erények, sőt ezek fő tartalmi jegyeit is bizonyos értelemben meghatározzák. Minél inkább téves a megjelölt abszolútum, annál tévesebb lesz a kanti hármaskérdésre és a három végső eszme tartalmára (én, világ, Isten), adott válasz is<sup>145</sup>, következésképpen az összes értékmegvalósító képességek és készségek nem juttatják el valódi céljához az embert. Pontosabban csak a felvállalt világnézet által megszabott célhoz viszik el az abban hívő személyt. Ebből adódóan a remény tartalma is világnézeti választás és döntés alapján lesz valamely személy sajátja. A remény révén vágyik az eszményre és megy az ember feléje, így végeredményben a jövő a megvalósítandó, elérendő eszmény.

Az abszolútum helyes megállapítása tekintetében azt kell leszögeznünk, hogy az ember számára csak olyan abszolútum lehet valós, ami személyes és teremtetlen szellem, mivel az ember maga teremtett és személyes szellemi lény. Tehát Istene csak nála nagyobb, hatalmasabb személyes lény lehet.

A józan ész is megállapítja, hogy objektív értelemben csak egy világnézet lehet a maga teljességében helyes, csak egy lehet a helyes valláserkölcsi rend és annak kötelező jellege, és Krisztus kegyelmének köszönhetően ezzel ismét rendelkezik az emberiség, közelebbről a katolikus egyház. Ez a megállapítás egyúttal azt is jelenti, hogy minden vallásban és világnézetben több-kevesebb elsórt eszmei mag található az igaz világnézet és valláserkölcsi értékrend eszméiből.

A hit szóval jelöljük főleg az adott világnézet igazságtartalmát (*Hiszekegy*), a remény szóval jelöljük azt a valóságot, amire tevékenyen törekszik (*Miatyánk*)<sup>146</sup>, ezért a küldetéstudat éberen tartója, míg a szeretet szóval jelezzük a szóban forgó világnézet érzelmi-érzületi gyökerét (*Szeretethimnusz*). Úgy azonban, hogy ezek az erények, képességek végeredményben az abszolútumhoz, a kozmoszhoz és önmagunkhoz való kötődés hármaskérdés egy dimenzióját adják. A hit igazságkeresésünk jutalma és beteljesedése (ez az élet értelmének meglelése), a remény küzdelmeink motorja (ez az életeszme megvalósítója), a szeretet pedig életünk édesítője (ez az életeszme beteljesítője).<sup>147</sup> A remény a végső cél és elérendő eszmény vonzásában tartja elsősorban az akaratot, melyhez a hitből és a szeretetből merít erőt, motivációt, s ő maga is visszahat a hitre, megerősítve azt, visszahat a szeretetre, még odaadóbbá téve azt.

Az erényekkel kapcsolatos tisztánlátás egyik leghatékonyabb eszköze a rendszerezésük. Erénytipológiánk az alábbi egy előzetes megjegyzéssel: Az erény egy és mégis sokféle. Egy, ha úgy értjük, hogy az ember értékmegvalósító képességét jelöljük vele, sok, ha a megvalósítandó értékeket vesszük számba. Minthogy minden sajátos érték eléréséhez sajátos képességre, készségre van szükség. További szempont, hogy minden erény magva ott van a maga képességiségében, az emberi természetben. Ám készségekké, a személyiség kibontakoztatóivá csak akkor válhatnak, ha a személy értékigénylő alapbeállítottságú, tehát keresi és megtalálja a követendő eszményt, vállalva az ezzel járó testi-

<sup>145</sup> Természetesen kiindulhatunk akár egy hamis ember-eszméből (ha az ember nem test és lélek szubsztanciális egysége), vagy egy hamis kozmosz fogalomból (a kozmosz nem teremtés eredménye), a másik két kategória is szükségképp torzul.

<sup>146</sup> A *Miatyánk* ebből a szempontból úgy fogandó fel, mint a legfontosabb és állandó kérő imádságunk, hiszen benne legalapvetőbb vágyaink, szükségleteink jutnak kifejezésre. Az ima teljesüléséről lásd: KISS, J., *Az ima teljesülése és a természeti törvények uralma*, in *Religio* 76 (1917), 573–580; A kérő ima szükségességéről bővebben lásd: BREZNAY, B., *A kérő imádság szükségességéről*, in *Religio* 77 (1918), 457–463.

<sup>147</sup> Vö. GAL, F., *Az öök élet reménye*, Budapest 1975, 15–18; 25–30.

lelki- és szellemi küzdelmeket. E küzdelmek vállalására képesíti őt a remény, de maga a remény erénye is egy ilyen erőfeszítés gyümölcse. A remény képessége eleve benne van tehát az emberi természetben, ám hogy megtalálja-e és követi-e tulajdonképpeni célját (s így erénnyé válik), az a helyes világnézet, mint vallás-erkölcsi értékrend választásán múlik.

Dolgozatunkban az erényeket ennek és a katolikus teológiai hagyománynak megfelelően alapvetően három szinten helyeztük el. Minden szinten ismét három fokozat lehetséges, éspedig a kezdő, a haladó és a tökéletesség fokozata (*via purificativa, via illuminativa és via unificativa*).<sup>148</sup> Alulról felfelé lépdelve az erények szintjeinek lépcsőfokain egyre erőteljesebb és koncentráltabb, vagyis az alsóbb szintet magába emelő értékmegvalósító készségeket találtunk. Az alapszinten helyeztük el a személyiség, a közösségi, a hivatásbeli és a karakterológiai erényeket. Felette helyeztük el, az azokat összefogó sarkalatos erényeket, azoknak összes rokon, mellék, illetve kiegészítő erényeivel. A harmadik szinten vannak a hit, remény és szeretet erényei, melyek az erények végső formái és tartalmai, mozgatói. Ezek rendezik végső egységbe az ember értékmegvalósító szellemi, akarat és érzelmi aktivitását. Ezáltal válik lehetővé az erények szerves összekapcsolódása, végeredményben egységes erőcentrumként való működése. Mindezeket a szinteket sajátos módon hatják át a korábban már említett ún. értelmi erények.

Szemléljük az eddig tett megjegyzéseinket úgy, mint az ember természetes értékmegvalósító tevékenységének anatómiáját és fiziológiáját. Végül is a természetes ész, akarat és érzület is az abszolútumra, mint az én kibontakozásának feltételére irányul. Ehhez járul Krisztus kegyelme, mely átad valamiképp a hit, remény és szeretet révén a sarkalatos és egyéb erényekre is. A Krisztus által, Krisztussal és Krisztusban kapott és kivívott hit ugyanis megtisztít a tévedéstől, a remény révén kész lesz a lélek arra, hogy evilági tevékenységével az örök élet elérésére hatékonyan törekedjék, míg a krisztusi szeretet révén nemcsak vágyódik az ismeretlen istenség után, hanem az igaz Istennel tud szeretetben egyesülni. Sajátos módon járulnak az erényélet tökéletesítéséhez azok a természetfeletti képességek, melyeket a katolikus teológia a Szentlélek ajándékai közt tart nyilván. Ezek a képességek hatékonyabbá teszik a teológiai és a sarkalatos erények harmonikus működését, s általuk megtermi a lélek a Szentlélek gyümölcseit, vagyis a Krisztus által a hegyi beszédben deklarált boldogságokat, illetve a Pál apostol által felsorolt erényeket-gyümölcsöket. És itt is megvannak a kezdő, haladó és tökéletes szint fokozatai.

Ebből adódóan csak a nagyra törő, de nem nagyra vágyó lelkekben érik meg a remény erénye, s lesz a mindennapi tevékenység valódi támasza, a hősiek helytállás sarkanyúja. Az erények képezik továbbá a bűnök elleni védekezés legfőbb bástyáit.

<sup>148</sup> Egy másik szempontú tipológia szerint az erényélet szemlélhető az értékek interiorizáltsági foka alapján is (vagyis abból a szempontból, hogy az érintett személy milyen motiváció alapján engedelmeskedik a törvényeknek). Eszerint az erények érettsége állhat A) prekonvencionális: 1. A büntetés és engedelmeség erkölce, 2. A naiv eszközrelativizmus erkölce, B) konvencionális: 1. A jó fiú – jó kislány erkölcsisége. 2. A törvény és rend megtartásának erkölce és C) posztkonvencionális szinten: 1. Társadalmi egyezmény erkölcsősége. 2. Az elvek és szabad lelkiismeret erkölce. Minden szinten két fokozat van Lawrence Kohlberg megállapításai szerint. Vö. BODA, L., *A keresztény nagykorúság erkölcteológiája. Az erkölcsi élet alapkérdései*, Budapest 1986, 255–260; SZENTMÁRTONI, M., *A személyi érettség felé*, in *Teológiai vázlatok II* (szerk. Alszeghy, Z.–Nagy, F.–Szabó, F.–Weissmahr, B.), Budapest 1983, 143–146. Hasonlóan hat fokozata van az erkölcsi jellemmé válásnak: 1. Amorális, vagyis erkölcs nélküli jellem (inkább csak személyiség), 2. konformista, vagyis megalkuvó, 3. autoritárius, vagyis tekintélyi, 4. kollektivistá, vagyis közösségi-személytelen, 5. elvekhez ragaszkodó és 6. altruista, vagyis embertársra irányuló független erkölcsi jellem. Uo. 157–188. A szó szoros és teljes értelmében csak a hatodik fokozathoz tartozó személy jut el a személy valódi érettségéhez, de az ötödik fokozathoz tartozót is hiteles, illetve hősiek jellemnek nevezhetjük.



Az erények révén, és csakis az erények révén válik engedelmessé és készséggé a lélek az értékmegvalósító tevékenységre. Csakis az erények és harmonikus kimunkálásuk révén lesz képes az ember a valódi Isten- és emberszolgálatra, s lehet a kozmosz papja, mivel értelmes módon, s lényegesen egészével ezáltal válik készséggé arra, hogy Istennek hódoljon, Őt dicsőítse. Az erények kimunkálásához, működéséhez valódi eszmény kell – s számunkra Krisztus az –, és annak meghódítása is csak annak sikerülhet, aki komolyan veszi az erkölcsi élet hármias parancsát: *Nosce teipsum! Emenda teipsum! Perfice teipsum!*<sup>149</sup>

E hármias parancs megvetése, vagyis az erényélet kialakulásának elmaradása súlyosan infantilizálja a személyiséget és melegágya az ún. amorális személyiség kialakulásának, s ilyen esetben az ember érzelmileg kiegyensúlyozatlanná, erkölcsileg gyerekesé, vallásilag primitívvé válik.<sup>150</sup>

A katolikusok reménye nagyon tevékeny világi munkálkodást követel meg, mindenben az evangélium szellemének megtartására törekedve. Ezzel a katolikus remény egyensúlyt teremt az immanens és transzcendens beteljesedés között.<sup>151</sup> Tudott azonban, hogy ez a remény végeredményben az Istennel való örök, halálón túli és elveszthetetlen szeretetkapcsolatra törekszik. Ilyen értelemben legitim tehát az a vágyó szeretet, amivel Reá, mint legfőbb Javunkra vágyunk. Ebből adódóan sajátos történelemszemlélet az osztályrésze a krisztushívőknek, s ugyancsak sajátos az isteni gondviselésről alkotott keresztény felfogás is, mely „számol azzal, hogy a gonoszság mindig működni fog az emberi életben, de a kegyelem sohasem fogja a jó sugárzásának teljes kioltását megengedni. De hogy a jövőben a jó vagy a rossz lesz-e túlsúlyban, arról Isten semmit sem mondott.”<sup>152</sup>

A remény mindenesetre éberén tartja a lelkiismeretet, megérleli a felelősségtudatot, hiszen a felismert és elismert eszmény megvalósításáért feltétlenül felelősek vagyunk.<sup>153</sup> A katolikusok által vallott remény, mivel bízik az utolsó és igazságos ítéletben, az igazságosságon túl, igazmondóvá is tesz, ami nem azonos a nyers szókimondással.<sup>154</sup> Megérleli aztán a lélek nyugalmát, mely a remény távlatában újra és újra képes kivívni a békét, azt a békét, amit Krisztus ad övéinek. Aki igazán remél, nem nyugtalan, még kevésbé nyughatatlan. A katolikusok reménye, amennyiben valóban erény és a Szentlélek ajándékai is támogatják, megtanít az önismeretre és az önbizalomra, épp az Istenbe vetett bizalom által. Ezért itt a Földön a kegyelem, illetve a remény beteljesedése az életszentség, s ráadásul, jutalomként adatik a boldog és boldogító örök élet.

Az életszentségre törekvésben különleges szerepe van a remény és a lelki erősség erényeinek, mivel ezek azok az erények, melyek felkészítenek az akadályokkal való szembenézésre, a küzdelmekre, a szenvedésre, végső esetben a halállal, a saját halálunkkal való szembesülésre. Ezek az erények tartják meg az úton a hívőt. A remény erénye tehát átjárja, animálja, éberén tartja, erősíti a többi erényt. Bizonyos értelemben erősíti a hitet és tökéletesíti a szeretetet is.

<sup>149</sup> Vö. TARJÁNYI, Z., *Az erkölcsi erények. Morálteológia* III, Budapest 2004, 62.

<sup>150</sup> Vö. SZENTMÁRTONI, M., *A személyi érettség felé*, in *Teológiai vázlatok* II (szerk. Alszegehy, Z.–Nagy, F.–Szabó, F.–Weissmahr, B.), Budapest 1983, 157–158 és 109.

<sup>151</sup> Vö. FILA, B., *A kegyelem beteljesedése*. (egyetemi jegyzet), Budapest 1992, 26–30.

<sup>152</sup> Vö. ALSZEGHY, Z., *Az ember jövője*, in *Teológiai vázlatok* VI (szerk. Alszegehy, Z.–Nagy, F.–Szabó, F.–Weissmahr, B.), Budapest 1983, 215.

<sup>153</sup> Vö. ELŐD, I., *Katolikus dogmatika*, Budapest 1983, 656.

<sup>154</sup> Ezzel kapcsolatban bővebben lásd: HANAUER, Á. I., *Hol kezdődik a hazugság?*, in *Bölcséleti Folyóirat* 17 (1902), 258–290; KISS, J., *Az igazmondás feltétlen kötelezettségéről*, in *Religio* 85 (1926), 141–145; SZABÓ, I., *Az igazmondás feltétlen kötelezettségéről*, in *Bölcséleti Folyóirat* 10 (1895), 446–464.

Az Isten és ember iránti hitnek, reménynek és szeretetnek a szolgálatában állnak az egyes erkölcsi erények, de ezt fejezik ki az erkölcs, a jog és az illem szabályai is. Végeredményben a vallás-erkölcsi parancsok szerinti élet az útja és módja e remény földi beteljesülésének. Az egyházjog a maga sajátos eszközeivel, buzdítással, jogok és kötelezettségek deklarálásával, előírásával, végső esetben büntető intézkedés kilátásba helyezésével és kiszabásával igyekszik előmozdítani az integrális nevelést és a szent életre törekvést.

Egészséges egyházi és világi társadalom csak ott lehet, ahol jelentős többségben kiegyensúlyozott személyiségű emberek élnek együtt. Az erények kivívása, és a valódi remény nélkül nem tudunk helyesen élni szabadságunkkal, nem tudjuk lelkiismeretesen végezni feladatainkat. Nélkülük torzó marad emberi méltóságunk, istenképmás-voltunk. Az erények segítségével vívjuk ki azt a hatalmat is, amit Pál apostol úgy említ, hogy Krisztusban valóban, immár mindent szabad nekünk.

A mondottakból kiviláglik, hogy minden korban és minden nemzedék számára nagyon időszerű és szükségszerű az erényeknek, mint sajátos és kizárólagos értékmegvalósító képességek-készségeknek a vizsgálata, nevelése, védelmezése, érlelése illetve egymás közötti viszonyaiknak tisztázása, mivel ez által segíthetjük az integrális nevelést, s növelhetjük a hiteles Krisztus-követés esélyeit. Ebben a vizsgálatban és felvilágosító-nevelő munkában nemcsak a bölcselet, a dogmatika, a morálteológia, hanem a pasztorálteológia, a valláspedagógia, a valláspszichológia és kateketika, de a lelkiiségteológia és a meggyőzés művészete is illetékes, sőt, minden olyan tudomány a katolikus bölcselet és hittudomány terén, mely igényt tart arra, hogy a szent tudományok között tartsák számon.

„...τέvhitük pusztulásba viszi őket”  
**Antiokhiai Theophilosz püspök**  
**az eretnekségről**

Egyetlen fennmaradt művében Theophilosz mindössze egy alkalommal tesz említést eretnekségekről:

Καὶ ὡς περ ἀπὸ νῆσοί εἰσιν ἕτεροι πετρώδεις καὶ ἄνυδροι καὶ ἄκαρποι καὶ θηριώδεις καὶ ἀοίκητοι ἐπὶ βλάβῃ τῶν πλεόντων καὶ χειμαζομένων, ἐν αἷς περιπίρεται τὰ πλοῖα καὶ ἐξαπόλλυνται ἐν αὐταῖς οἱ κατερχόμενοι, οὕτως εἰσὶν αἱ διδασκαλίαι τῆς πλάνης, λέγω δὲ τῶν αἰρέσεων, αἱ ἐξαπολλύουσιν τοὺς προσιόντας αὐταῖς. Οὐ γὰρ ὁδηγοῦνται ὑπὸ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ καθάπερ πειρᾶται, ἐπὰν πηρώσωσιν τὰς ναῦς, ἐπὶ τοὺς προειρημένους τόπους περιπίρουν, ὅπως ἐξαπολέσωσιν αὐτάς, οὕτως συμβαίνει | καὶ τοῖς πλανωμένοις ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἐξαπόλλυσθαι ὑπὸ τῆς πλάνης.<sup>1</sup>

„Persze a hajósok s vihartól úzóttek szerencsétlenségére vannak másfajta szigetek is: sziklás, édesvíz nélküli, terméketlen, vad és lakatlan vidékek, hol megsemmisülnek a hajók s elpusztulnak az odaérkezők; nos, ugyanilyenek a tévtanítások, azaz eretnekségek, melyek tönkreteszik a hozzájuk közelgőket. Mert nem az igazság igéje az ilyenek útmutatója, hanem mint mikor a kalózok megtöltvén hajóikat az imént bemutatott helyeken zúzzák szét azokat, hogy utasaikat elpusztítsák, éppen így járnak ezek, kik az igazságtól eltévedtek: ugyanis tévhitük pusztulásba viszi őket.”  
*(Autolükoszhoz II, 14)*<sup>2</sup>

Neveket tehát nem említ, és az eretnekek tanait sem részletezi. Eusebiosz viszont tud olyan művekről, amelyeket Theophilosz kifejezetten bizonyos eretnekségek ellen írt:

<sup>1</sup> *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum* (Patristische Texte und Studien 44) (ed. Marcovich, M.), Berlin–New York 1995, 61.

<sup>2</sup> *Három könyv Autolükoszhoz* (ford. Orosz, L.), in *A II. századi görög apologéták* (Ókeresztény Írók 8), Budapest, 1984, 471–472.

τοῦ δὲ Θεοφίλου, ὃν τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας ἐπίσκοπον δεδηλώχαμεν, τρία τὰ πρὸς Αὐτόλυκον στοιχειώδη φέρεται συγγράμματα, καὶ ἄλλο Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἐρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον, ἐν ᾧ ἐκ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις, καὶ ἕτερα δὲ τινὰ κατηχητικὰ αὐτοῦ φέρεται βιβλία. τῶν γε μὴν αἰρετικῶν οὐ χεῖρον καὶ τότε ζιζανίων δίκην λυμαινομένων τὸν εἰλικρινῆ τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας σπόρον, οἱ πανταχόσε τῶν ἐκκλησιῶν ποιμένες, ὡσπερ τινὰς θήρας ἀγρίους τῶν Χριστοῦ προβάτων ἀποσοβοῦντες, αὐτοὺς ἀνεῖργον τοτὲ μὲν ταῖς πρὸς ἀδελφοὺς νοουθεσίαις καὶ παραινέσεσιν, τοτὲ δὲ πρὸς αὐτοὺς γυμνότερον ἀποδυομενοὶ, ἀγράφοις τε εἰς πρόσωπον ζητήσεσι καὶ ἀνατροπαῖς, ἥδη δὲ καὶ δι' ἐγγράφων ὑπομνημάτων τὰς δόξας αὐτῶν ἀκριβεστάτοις ἐλέγχοις διευθύνοντες. ὃ γέ τοι Θεόφιλος σὺν τοῖς ἄλλοις κατὰ τούτων στρατευσάμενος δῆλός ἐστιν ἀπὸ τινος οὐκ ἀγεννῶς αὐτῷ κατὰ Μαρκίωνος πεπονημένου λόγου, ὃς καὶ αὐτὸς μεθ' ὧν ἄλλων εἰρήκαμεν εἰς ἔτι νῦν διασέσωσται. τοῦτον μὲν οὖν ἔβδομος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας διαδέχεται Μαξιμίνοσ.<sup>3</sup>

„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 tisztá gabonáját, mint a konkoly, ezért az egyházak pásztorai mindenütt mint a vadállatokat elűzték őket Krisztus juhaitól, és hol visszaszorították őket azzal, hogy in-tették 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 kiténik 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.” (Egyháztörténet IV, 24)<sup>4</sup>

Euszebiosz tehát két eretneket említ név szerint: Hermogenészt és Markiont.<sup>5</sup> Tertullianus *Contra Hermogenem*je alapján Franco Bolgiani kísérli meg rekonstruálni Theophilosz Hermogenész ellen írt könyvét.<sup>6</sup> Számos párhuzamot talál a két mű között.<sup>7</sup> Ezek alapján megállapítja, hogy melyek lehettek Theophilosz művének főbb részei, illetve milyen téren hozott újat Tertullianus.

<sup>3</sup> Eusèbe de Césarée: *Histoire Ecclésiastique, Livres I–IV* (Sources chrétiennes 31) (ed. Bardy, G.), Paris 1952, 206–207.

<sup>4</sup> Euszebiosz *Egyháztörténete* (Ókeresztény Írók 4) (ford. Baán, I.), Budapest 1983, 180.

<sup>5</sup> A korai kereszténységben megjelenő eretnekségekkel kapcsolatban lásd: GRANT, R. M., *Heresy and Criticism. The search for authenticity in early Christian literature*, Louisville 1993; LE BOULLUEC, A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> siècles* (Études Augustiniennes), Paris 1985; *A Companion to Second-Century Christian "Heretics"* (Supplements to Vigiliae Christianae 76) (eds. Marjanen, A.–Luomanen, P.), Leiden–Boston 2005; TURNER, H. E. W., *The Pattern of Christian Truth. A study in the relations between orthodoxy and heresy in the early church*, London 1954.

<sup>6</sup> BOLGIANI, F., *Sullo scritto perduto di Teofilo d'Antiochia Contro Hermogene*, in *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati* (eds. Cantalamessa, R.–Pizzolato, L. F.), Milano 1979, 77–118.

<sup>7</sup> Uo. 105–111.

Bolgiani tíz strukturális elemet rekonstruál az elveszett műben. Véleménye szerint a bevezető részben Theophilosz megállapította, hogy noha Hermogenész kereszténynek mondja magát, valójában azonban a filozófusoktól függ, és nem a próféták tanítványa. A következő rész tartalmazhatta Hermogenész tanításának lényegét, vagyis hogy az ősananyag éppen olyan örökkévaló, mint Isten. Bizonyára ismertette Theophilosz azokat a bibliai helyeket is, amelyekre Hermogenész hivatkozott. A harmadik részben a prófétáktól hozott fel érveket Theophilosz, akik szerint Istennek semmire nem szorul rá, még a térre vagy az időre sem. A negyedik rész szólt a *Logosz*ról, akiről Bolgiani szerint hasonlókat írhatott Theophilosz, mint amiket *Autolükosz*hoz címzett három könyvében találunk: *νεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου* („Isten Lelke, Kezdet, Bölcsesség és a Magasságbeli Ereje”, II, 10). Az ötödik rész arról szólhatott, hogy az ősananyag, vagyis a ὕλη is Isten teremtménye, amelyet a teremtés folyamatának következő lépéseként Isten megformált. Ebben a tekintetben eltért Tertullianus véleménye, aki nem azonosítja a *Genesis* szövegében szereplő *terrát* a *materiával*, vagyis a ὕλη-vel. Ő tehát nem fogadja el a kétlépcsős teremtés elméletét. A hatodik részben bizonyára azt cáfolta Theophilosz, hogy a *Genesis* szövegében szereplő ἡ γῆ ἦν ... κτλ („A föld ... volt”) mondatot az ősanagra lehetne vonatkoztatni. Hermogenész szerint ugyanis az ἦν éppen az ősananyag örökkévalóságára utal, mivel *imperfectum* alak. A hetedik rész bizonyára a vizek fölött lebegő lélekkel foglalkozott, a nyolcadik pedig a *Logosz* tevékenységével, amelyről ezt olvassuk az *Autolükosz*hoz II. könyvében, a 10. fejezet végén: *δεδημιούργηκεν τὸν κόσμον* („megalkotta a világot”). A kilencedik részben bizonyára eszkatológiával és apokaliptikával kapcsolatos szövegeket elemzett a szerző, a tizedikben pedig antropológiai kérdésekkel foglalkozhatott.<sup>8</sup>

Bolgiani szerint Theophilosz Hermogenész ellen írt műve később keletkezett, mint az *Autolükosz*hoz, valószínűleg 185 környékén. A mű eredetiségét Bolgiani abban látja, hogy Theophilosz apokaliptikus művek alapján cáfolja az ősananyag örökkévalóságának tételét, mégpedig elsősorban a kánoni *Jelenések könyve* alapján, amely szerint a régi ég és a régi föld megszűnik, majd Isten rögtön új eget és új földet teremt (*Jel* 21,1). Ha tehát Isten meg tudja semmisíteni a régi földet, vagyis az ősananyagot, akkor az ősananyag sem lehet örökkévaló, hanem kezdetben a semmiből (ἐξ οὐκ ὄντων, *ex nihilo*) teremtette Isten.<sup>9</sup>

Theophiloszról írt szócikkében Nicole Zeegers-Vander Vorst megjegyzi, hogy az antiochiai püspököt nemcsak apologétaként tarthatták számon a kódexmásolók, hanem hereziológiai (eretnekségekkel kapcsolatos) művek szerzőjeként is. Erre utal az a tény is, hogy az a kódex, amelyben az *Autolükosz*hoz fennmaradt, egyértelműen hereziológiai témájú műveket is tartalmazott.<sup>10</sup>

Tertullianus *Adversus Hermogenem* című művét Frédéric Chapot adta ki a *Sources chrétiennes* sorozatban.<sup>11</sup> Bevezetőjében Tertullianus elsődleges forrásának tekinti Theophilosz *Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἐρμογένους* c. művét. Keletkezési időpontjának ő is körülbelül 185-öt tartja, elfogadva Bolgiani nézetét. Megemlíti továbbá, hogy Bolgiani Tertullianus műve alapján kísérte meg a mű szerkezetének rekonstruálását. Chapot szerint nyilvánvaló, hogy Tertullianus ismerte Theophilosz munkáját. Az *Adversus Hermogenem* keletkezését 205 környékére datálja, tehát véleménye szerint a két mű keletkezése között mintegy 20 év telt el.

<sup>8</sup> Uo. 111–113.

<sup>9</sup> Uo. 113–118.

<sup>10</sup> ZEEGERS-VANDER VORST, N., *Théophile d'Antioche*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1990, cc. 530–542, 531.

<sup>11</sup> Tertullien: *Contre Hermogène* (Sources chrétiennes 439) (ed. Chapot, F.), Paris 1999.

Az *Autolükoszhoz* és az *Adversus Hermogenem* között számos párhuzam mutatható ki. Jellegzetes például a *Herm.* 32,1 (*Prouidit tamen et hebetes et insodiosos qui...*) és *Autolükoszhoz* II 10 (Προήδει γὰρ ἡ θεία Σοφία μέλλειν φλυαρεῖν τινος: „Ugyanis előre látta azt Isten bölcsessége, hogy némelyek ostoba fecsegésre készek...”) közötti egyezés. Számos gondolatmenet is azonos továbbá a két műben. Például a következők: amennyiben az anyag öröktől létezne, ez lehetetlenné tenné, hogy Isten legyen a mindenség létrehozója és ura (*Herm.* 5,1 = *Autolükoszhoz* II 4); Isten nagyságának felismerése megköveteli a *creatio ex nihilo* elfogadását (*Herm.* 8,2 = *Autolükoszhoz* II 4); Istennek nincs szüksége anyagra a teremtéshez (*Herm.* 9,5 = *Autolükoszhoz* II 10); a halottak feltámasztásának dogmája elválaszthatatlan a semmiből való teremtés dogmájától (*Herm.* 34,5 = *Autolükoszhoz* II 10). Még jellegzetesebbek a szentírási idézetekben látható egyezések. A *Zsolt* 32,6-nak az idézett verziója csak a *Herm.* 45,1-ben és az *Autolükoszhoz* II, 7-ben található. Az idézett *Genezis*-szövegváltozatokban található hasonlóságokat már Robert M. Grant kimutatta.<sup>12</sup> Chapot ezek közül azonban csak némelyik párhuzamot találja meggyőzőnek.

A *Jelenések könyve* külön figyelmet érdemel. Tertullianus csak a *Herm.* 34,2-ben idézi, mégpedig a következő verseket: 6,13; 20,11; 21,1. Számos utalást is találunk azonban a *Jelenések könyvére* másutt: 6,1 a *Jel* 1,17-re, 11,3 a *Jel* 20,3-ra; 22,3 a *Jel* 22,18–19-re utal. Chapot emlékeztet rá, hogy Euszebiosz szerint Theophilosz érvelésében nagymértékben támaszkodott a *Jelenések könyvére*. Noha ezt a kijelentést a megfelelő kontextusban kell értékelni, kétségtelen, hogy Theophilosznak rendelkezésére állt a *Jelenések könyvének* szövege.<sup>13</sup>

Exegetikai módszerek tekintetében is számos egybeesés figyelhető meg. Mindketten azonosítják az Igét a Bölcsességgel (*Herm.* 20,1 = *Autolükoszhoz* II 10). A *Ter* 1,1-ben szereplő *In principio* kifejezést mindketten az isteni hatalomra, az Igére utaló kifejezésként értik (*Herm.* 19,5 és 20,4 ugyancsak a II 10-ben). A *Szentírás* szó szerinti jelentésének preferálása is összeköti a két szerzőt (*Herm.* 28,2, 31,3, 32,2 és az *Autolükoszhoz* II 13 jelentős ilyen tekintetben). Mindketten hangsúlyozzák, hogy a *Szentírás* általában először valaminek a létét állítja, majd pedig leírást ad róla (*Herm.* 26,1 = *Autolükoszhoz* II, 10). A teremtett létezőkkel kapcsolatban Tertullianusnál (29,4) is megfigyelhető az a szentírási eredetű hármastagolás (megteremtés - megjelenés - felékesítés), amelyhez Theophilosz is tartja magát (II, 13).

Nem lehet kétség afelől tehát, hogy Tertullianus felhasználta Theophilosz művét, amely a jelek szerint nagyon gyorsan ismertté vált nyugaton is. Chapot szerint az is valószínű, hogy forrásként szolgálhatott még másik három szerző számára is, akik Hermogenész tanítását szintén ismertetik és bírálják: Alexandria Kelemen, Hippolütosz és Kürroszi Theodórosz. Azt is tudjuk, hogy Theophilosz Markion ellen írt műve szintén forrásként szolgált Tertullianus számára.<sup>14</sup>

Apellészről és Hermogenésről írt terjedelmes művében Katharina Greschat külön fejezetben vizsgálja meg azokat a forrásokat, amelyek Hermogenésről beszámolnak. Ezek között természetesen a legelső Theophilosz elveszett vitairata, amelynek rekonstruálásával kapcsolatban méltányolja Bolgiani erőfeszítéseit. Kétségtelen, hogy fennmaradt művében Theophilosz nem említi név szerint Hermogenészt. Ugyanakkor valószínűsít-

<sup>12</sup> GRANT, R. M., *Patristica*, in *Vigiliae Christianae* 3 (1949), 225–229.

<sup>13</sup> CHAPOT, F., *Tertullien: Contre Hermogène*, 46–48.

<sup>14</sup> Uo. 48–49.

hető, hogy az *Autolükoszhoz* II 4-ben, amikor Platónt és követőit (...οί τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ...) bírálja, akkor kritikája Hermogenész ellen is irányul. Greschat csatlakozik ahhoz a véleményhez is, hogy a II 10-ben levő *Genesis*-kommentár tulajdonképpen Hermogenésznek az örök anyagról vallott nézeteit is elveti.<sup>15</sup>

Greschat ismerteti E. Heintzel,<sup>16</sup> Jan Hendrik Waszink<sup>17</sup> és Pierre Nautin<sup>18</sup> véleményét, akik szerint a Hermogenész elleni mű korábban íródott, mint az *Autolükoszhoz*. Velük szemben Robert M. Grant úgy véli, hogy később.<sup>19</sup> Greschat szerint azonban teljes bizonyossággal ezt a kérdést nem lehet eldönteni. Mindenesetre Theophilosz fennmaradt műve is értékes adatokat szolgáltat Hermogenész tanításának megismeréséhez.<sup>20</sup>

Euszebiosz azt állítja az *Egyháztörténet* IV, 24-ben, hogy Theophilosz Markion ellen írt műve az ő idejében még létezett. Ebből a műből jelenleg még töredékek sem állnak rendelkezésünkre. Ugyanakkor Friedrich Loofs megkísérelte rekonstruálni, mégpedig Ireneusz *Adversus haereses* című műve alapján.<sup>21</sup> Loofs nagy vitákat kiváltó művének egyik célja az volt, hogy kétségbe vonja Ireneusz teológiájának eredetiségét. Másik célja pedig az, hogy egy többé-kevésbé önálló, „kis-ázsiai” *Geistchristologie* (pneuma-krisztológia) alapvonalait vázolja fel, amelyet Loofs szerint Theophilosz képviselt. Loofs mindenesetre sokkal kreatívabbnak tünteti fel művében Theophiloszt, mint Ireneuszt. Úgy véli, hogy számos esetben Ireneusz egyszerűen átvette Theophilosz nézeteit. Módszerének lényege, hogy Theophilosz fennmaradt művének egyes részleteit veti össze Ireneusz művének latin szövegével, illetve egyes esetekben az *Adversus Haereses* görög eredetijének fragmentumaival. Az alábbiakban olvashatjuk a Loofs által összehasonlított részeket, mégpedig az általa megadott szövegváltozatot:

δεῖξόν μοι τὸν ἄνθρωπὸν σου. (I, 2)

*quemadmodum igitur erit deus, qui nondum factus est homo?* (IV, 39,2)

βασιλεὺς μὲν ἐπίγειος πιστεύεται εἶναι, καίπερ μὴ πᾶσιν βλεπόμενος, διὰ δὲ νόμων καὶ διατάξεων αὐτοῦ καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων καὶ εἰκόνων νοεῖται. (I, 5)

*hi, qui sub Romanorum imperio sunt, quamvis nunquam viderint imperatorem, sed valde et per terram et per mare separati ab eo, cognoscent propter dominium eum, qui maximam potestatem habet principatus.* (IV, 20,4)

<sup>15</sup> GRESCHAT, K. *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts* (Supplements to Vigiliae Christianae 48), Leiden–Boston–Köln 2000, 137.

<sup>16</sup> HEINTZEL, E., *Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie* (Diss.), Berlin 1902, 5.

<sup>17</sup> WASZINK, J. H., *Tertullian: The Treatise against Hermogenes* (Ancient Christian Writers. The works of the Fathers in translation 24), London 1956, 10.

<sup>18</sup> NAUTIN, P., *Genèse 1, 1–2 de Justin à Origène*, in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse* (Études Augustiniennes), Paris 1973, 61–94, 69 köv.

<sup>19</sup> GRANT, R. M., *Theophilus of Antioch to Autolytus*, in ID., *After the New Testament*, Philadelphia 1967, 126–157, 134.

<sup>20</sup> GRESCHAT, K., *Apelles und Hermogenes*, 138.

<sup>21</sup> LOOFS, F., *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (TU 46/2), Leipzig 1930.

ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα. (I, 7)  
*unus igitur deus, qui verbo et sapientia fecit et adaptavit omnia* (IV, 20,4)  
 és  
*qui fecit ea per semetipsum hoc est per verbum et per sapientiam suam* (II, 30,9)

ὁ γὰρ γενητὸς καὶ προσδεῆς ἐστίν, ὁ δὲ ἀγένητος οὐδενὸς προσδεῖται. (II, 10)  
 οὐ γὰρ ἠδύνατο ἀγένητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγενημένα· καθ’ ὃ δὲ μὴ ἐστίν  
 ἀγένητα,  
 κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖται τοῦ τελείου. (IV, 38,1)

μόνον ἰδίων ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποίησιν τοῦ ἀνθρώπου. ἔτι μὴν  
 καὶ <οὐχ> ὡς βοηθείας χρήζων ὁ θεὸς εὐρίσκεται λέγων· „ποιήσωμεν ἄνθρω-  
 πον κτλ“ οὐκ ἄλλω δέ τι εἴρηκεν „ποιήσωμεν“, ἀλλ’ ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ  
 τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ. (II, 18)  
*nec enim indigebat horum deus ad faciendum, quae ipse apud se praefinierat fieri, quasi  
 ipse suas non haberet manus. adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus,  
 ...ad quos et loquitur dicens „faciamus” etc.* (IV, 20,1)

Ἰωάννης λέγει· „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν” δεικνύς ὅτι  
 ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος. ἔπειτα λέγει· „καὶ θεὸς ἦν ὁ  
 λόγος· πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο“. (II, 22)  
*...facta per verbum eius. Johannes quidem sic significavit. cum enim dixisset de verbo dei,  
 quoniam erat in patre, adiecit: „omnia per eum facta sunt.”* (III, 8,3)

τὸ δὲ εἰπεῖν ἐργάζεσθαι οὐκ ἄλλην τινὰ ἐργασίαν δηλοῖ ἀλλ’ ἢ το φυλάσσειν  
 τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ὅπως μὴ παρακούσας ἀπολέσῃ ἑαυτόν, καθὼς καὶ  
 ἀπώλεσεν διὰ ἀμαρτίας. (II, 24)  
*bonum est autem obedire deo et credere ei et custodire eius praeceptum et hoc est vita  
 hominis... si autem... quis defugiat, latenter semetipsum occidit hominem.* (IV, 39,1)

τὸ μὲν ξύλον τὸ τῆς γνώσεως αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ, ὁ καρπὸς αὐτοῦ κα-  
 λός. οὐ γὰρ ὡς οἴονται τινες, θάνατον εἶχεν τὸ ξύλον, ἀλλ’ ἢ παρακοή...  
 τῷ πρωτοπλάστῳ ἢ παρακοῇ περιποιήσατο ἐκβληθῆναι αὐτὸν ἐκ τοῦ  
 παραδείσου· οὐ μέντοι γε ὡς κακοῦ τι ἔχοντος τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως,  
 διὰ δὲ τῆς παρακοῆς ὁ ἄνθρωπος ἐξήντησεν πόνον, ὀδύνην, λύπην καὶ  
 τὸ τέλος ὑπὸ θάνατον ἔπεσεν. (II, 25)  
*simul enim cum esca et mortem adsciverunt, quoniam inobedientes manducabant;  
 inobedientia autem dei mortem infert.* (V, 23,1)

Ἄδὰμ ἔτι νήπιος ἦν· διὸ οὐπω ἠδύνατο τὴν γνώσιν κατ’ ἀξίαν χωρεῖν.  
 καὶ γὰρ νῦν, ἐπὶ γεννηθῆ παιδίον, οὐκ ἤδη δύναται ἄρτον ἐσθίειν,  
 ἀλλὰ πρῶτο γάλακτι ἀνατρέφεται, ἔπειτα κατὰ πρόσβασιν τῆς ἡλικίας καὶ  
 ἐπὶ τὴν στερεὰν τροφήν ἔρχεται. οὕτως γέγονει καὶ τῷ Ἄδὰμ. (II, 25)  
 ὡς οὖν ἢ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρωμα, τὸ δὲ  
 ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν δέξασθαι τροφήν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς  
 αὐτὸς μὲν οἷός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ’ ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ  
 ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό· νήπιος γὰρ ἦν... (VI, 38,1)  
 és:



έκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν. (IV, 38,2)

οὐχ ὡς φθονῶν αὐτῷ ὁ θεὸς, ὡς οἴονται τινες, ἐκέλευσεν μὴ ἐσθίειν ἀπὸ τῆς γνώσεως (II, 25)

*eiecit eum de paradiso et a ligno vitae longe transtulit, non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere, sed...* (III, 23,6)

καὶ τοῦτο δὲ ὁ θεὸς μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχεν τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ἁμαρτίᾳ ὄντα... (II, 26)

*miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor neque immortale esset quod esset circa eum peccatum et malum interminabile et insanabile. prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem.* (III, 23,6)

ἀλλὰ τρὸψ τινὲ ἐν ὁμοιώματι ἐξορισμοῦ ἐξέβαλλεν αὐτὸν ἐκ τοῦ παραδείσου, ὅπως διὰ τῆς ἐπιτιμίας τακτῶ ὀσποτίσας χρόνῳ τὴν ἁμαρτίαν καὶ παιδευθεὶς ἐξ ὑστέρου ἀνακληθῆ. (II, 26)

*...ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis, qui invenitur in vita, impleto tempore condemnationis eius, quae erat propter inobedientiam resurgat.*” (III, 19,3)

A fenti párhuzamos helyekben kétségtelenül felismerhető hasonlóságok alapján Loofs bizonyítottnak véli, hogy Ireneusz ezeken a helyeken Theophilosz egyik elveszett művét, a κατὰ Μαρκίωνος λόγος-t használta fel munkájához.<sup>22</sup> Loofs egyébként részben Adolf Harnack meglátásaira támaszkodott.<sup>23</sup>

A Loofs posztumusz művében megfogalmazott tézist, miszerint Theophilosz elveszett műve legalább nagy vonalakban rekonstruálható Ireneusz szövege alapján, Gustave Bardy és más szerzők sem tartották elég meggyőzőnek. Bardy ugyanakkor Loofs érdeként ismeri el, hogy ráirányította a figyelmet Ireneusz gondolatainak és műveinek egyik lehetséges forrására.<sup>24</sup> Berthold Altaner és Alfred Stuiber patrológiai kézikönyve sem tartja sikeresnek Loofsnak a rekonstrukcióra tett kísérletét.<sup>25</sup> Nicole Zeegers-Vander Vorst azt azonban valószínűnek tartja, hogy Ireneusz valóban felhasználta Theophilosz munkáját a kifejezetten Markion ellen írt, szintén elveszett művében.<sup>26</sup>

Amint láttuk, Theophilosz munkássága valamilyen formában egyértelműen jelentős hatásának bizonyult a következő évtizedekben kibontakozó hereziológiai irodalomban. Hatásának mechanizmusa és pontos mértéke azonban aligha rekonstruálható teljesen.

A kutatómunka arra a lehetőségre is ráirányította figyelmünket, hogy egyetlen fennmaradt művének bizonyára több olvasata van. Legújabban Katharina Greschat hangsúlyozta, hogy az *Autolükoszhoz* II 10-ben található *Genesis*-kommentár Hermogenész platonikus színezetű nézetei ellen is irányul, hiszen éppen a *Szentírás* tekintélyére hivat-

<sup>22</sup> Uo. 44–80.

<sup>23</sup> Lásd: HARNACK, A. v., *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Die erster Theil: Überlieferung und der Bestand. V. Christliche Schriften aus Palästina und Syrien (2. Hälfte des 2. Jahrh. – Eusebius)*, Leipzig 1893, 496–502.

<sup>24</sup> BARDY, G., *Théophile d'Antioche (Saint)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1946, cols. 530–536, 530–531.

<sup>25</sup> ALTANER, B.–STUIBER, A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg–Basel–Wien 1980, 76.

<sup>26</sup> ZEEGERS-VANDER VORST, N., *Théophile d'Antioche*, in *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. 96–98, Paris 1990, cols. 530–542, 531.

kozva veti el az ősanagy örökkévalóságáról vallott nézeteket. Több jel mutat arra, hogy hiba lenne Theophilosz fennmaradt művét pusztán a keresztények védelmében írt apológiaiaként olvasni. Kétségtelen, hogy a keresztények ellen felhozott vádak elleni védekezéséül indul, a három könyv menete során azonban továbblép ezen a célon. Autolükosz, az érdeklődő pogány fokozatosan katekézisben is részesül az egyház tanításának alapjairól. Katekézise során Theophilosz püspök ugyanúgy megcáfolja a kereszténységtől idegen tanok tévedéseit is, ahogyan mintegy 170 év múlva majd Kürillosz, Jeruzsálem püspöke teszi. Ő a *VI. katekézis*ében, amely Isten egyeduralmáról szól, részletesen tárgyalja az egy Istenbe vetett hitet tagadó eretnekségeket is.<sup>27</sup> Ebben a részben többek között Markion tanítását is elveti Kürillosz. Az *Autolükoszhoz* nem kifejezetten vitairat ugyan, de katekézisként olvasva egyértelmű, hogy a püspök nemcsak a politeista, hanem a dualisztikus nézetektől is óvni akarja hallgatóságát, nehogy hitük zátonyra fusson. Ha nem is említi név szerint Hermogenészt és Markiont<sup>28</sup>, egyértelműen elveti a két isten létét valló gnoszticizmust, mégpedig éppen a *Genezis* helyes exegézisére alapozva okfejtését, amivel ellenfelei szintén próbálkoztak. Műfajokban gazdag és még sok feltáratlan értéket tartalmazó művet tarthatunk tehát a kezünkben, amikor Theophilosz munkáját tanulmányozzuk.

<sup>27</sup> *Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei* (Ókeresztény Írók 19) (szerk. Vanyó, L.), Budapest 2006, 99–112.

<sup>28</sup> Kortárs vitapartnerek név szerinti említése egyébként a korabeli filozófiai iskolákban sem volt szokás.

## XVI. Benedek tanítása a halál utáni tisztulásról a „*Spe salvi*” enciklikában

XVI. Benedek pápa a keresztény reményről írt enciklikájában külön fejezetet szentel annak a hitigazságnak, mely szerint halála után minden ember végérvényessé vált döntésével és életével Isten ítélőszéke elé kerül.<sup>1</sup> A remény elsajátítása iskolájának nevezi ezt a hitet, mely vallja Isten minden egyes ember élete felett kimondott igazságos és irgalommal áthatott ítéletét. A pápa ebben az összefüggésben részletesebben beszél a halál utáni tisztulásról, mint a keresztény remény forrásáról és tárgyáról. E tanulmány célja bemutatni azokat az új hangsúlyokat, melyeket a szentatyja a *Spe salvi* enciklikában megfogalmaz a „tisztítótűzről” szóló hagyományos katolikus tanításra vonatkozóan. Ahhoz, hogy jól érzékelhetővé váljék a pápai körlevél tanításának mind az újdonsága, mind a tradícióval való szerves kontinuitása, szükséges röviden vázolni (1) a „purgatórium” tana kialakulásának teológiai indokait, s ezzel összefüggésben a nyugati és a keleti hagyomány közös és eltérő elemeit; (2) a témában korábban megjelent legfontosabb magisztériumi megnyilatkozások tanítását és a hagyományos teológiai értelmezések alapgondolatait; (3) majd bemutatjuk a halál utáni tisztulás értelmezésének új szempontjait a pápai enciklikában. Végül érdemes lesz három kérdéskört külön-külön is tárgyalni, melyek kapcsán jól megmutatkozik XVI. Benedek pápa „tisztítótűz” tanában az új hangsúlyok pontosabb teológiai háttere és előzménye, mely Joseph Ratzinger *Eschatologie* című művéből rajzolódik ki előttünk.<sup>2</sup> Itt a következő résztémákkal foglalkozunk tehát: (4) a halál utáni tisztulás tanának bibliai megalapozhatósága; (5) a tisztulás időbeliségének kérdése; (6) a zarándokegyház szerepe a tisztulás segítésében.

### 1. A HALÁL UTÁNI TISZTULÁSRÓL SZÓLÓ TANÍTÁS KIALAKULÁSA

A pápa enciklikájában a következő mondatokkal utal a tisztítótűz tanának előzményére és kialakulásának folyamatára: „A köztes állapot e korai zsidó elképzelése tartalmazza azt a felfogást, hogy a lelkek nem egyszerűen időleges őrizet alatt vannak, hanem már büntetést szenvednek, miként ezt a dúsgazdag példabeszéde mutatja, vagy már a boldogság

<sup>1</sup> XVI. BENEDEK, *Spe salvi. A keresztény reményről*, Szent István Társulat, Budapest 2008, nr. 41–48.

<sup>2</sup> RATZINGER, J., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, in AUER, J.–RATZINGER, J., *Kleine Katholische Dogmatik* Bd. IX, 6. erweiterte Auflage, Regensburg 1990, különösen: 179–190.

előzetes formáját élvezik. És végül nem hiányzik belőle az az elgondolás sem, hogy ebben az állapotban lehetséges a tisztulás és a gyógyulás, melyek a lelket éretté teszik az Istennel való közösségre. A korai Egyház magáévá tette azt az elképzelést, s később a nyugati Egyház ebből alakította ki a tisztítóűzről szóló tanítást.” (Nr. 45) Az alábbiakban röviden bemutatjuk azokat az okokat, melyek ahhoz vezettek, hogy a nyugati tradícióban kialakult a tisztítóűz tana. Vázolni igyekszünk a keleti és a nyugati hagyomány közös és eltérő elemeit is, valamint az enciklika azon törekvését, mely szemmel láthatóan a kettő közelítésére vállalkozik.

Nyugaton a halál utáni tisztulásról szóló hivatalos egyházi tanítás tanítóhivatali dokumentumokban csak a XIII. század közepétől jelenik meg. Ugyanakkor e tanítás lényegi elemei a keresztény hit középponti tartalmaiból fakadnak és időben korán, már az ókori Egyház hitében és imagyakorlatában megvannak, és Nyugaton a patrisztikus teológia reflexiójának tárgyát képezik.

A halál utáni tisztulás szükségességének gondolata elsődlegesen egy alapvető szentírási tanítás és egy általános emberi/keresztény tapasztalat összefüggéséből származik.<sup>3</sup> Az ó- és az újszövetségi írások szerint Isten meghívja és felszólítja az embert az életszentségre. A szent Istennel kapcsolatba kerülő embernek magának is egészen szentté kell válnia. A szent Istennel való szövetség és közösség követelménye, hogy az ember elforduljon a bűntől, megtérjen és akaratainak, szívének, életének egészét Isten akarata szerint alakítva szentté váljon. Az életszentségre törekvés a bibliai tanítás szerint csak Isten Lelkének erejében lehetséges és folyamatos megtisztulást kíván az embertől. Általános emberi és keresztény tapasztalat azonban az, hogy a legtöbben úgy távoznak a földi életből, hogy alapvetően igent mondtak a szent Isten akarataira, de életüket nem járta át teljesen ez a döntésük. A megtisztulás útját járták, de nem váltak egészen tisztává, a szent Istennel való boldogító és elveszíthetetlen közösségre maradéktalanul alkalmassá. Az egyházatyák majd a középkori teológusok úgy jellemezték őket, hogy ők azok, „akik nem egészen jók és nem egészen rosszak”, vagy másképpen ők a „közepesen jók”.<sup>4</sup> A későbbi tanítóhivatali megnyilatkozások pedig úgy beszélnek róluk, hogy ők azok, akik a megszentelő kegyelem állapotában, Isten és a felebarát iránti szeretettel a szívükben, Isten barátságában, de még nem tökéletesen tisztán haltak meg. E tényleges tapasztalatból, valamint a teljes szentté válásra felhívó isteni parancsból és Isten üdvözítő akaratából kiindulva jutottak el az egyházatyák arra a következtetésre, hogy e megholtak számára lehetséges és szükséges a tisztulás ahhoz, hogy a szent Isten boldogító látására jussanak. A végső célba érés, az életszentségre jutás és a halálon túli tisztulás szükségessége közötti összefüggést mind a nyugati, mind a keleti teológia állította. A közöttük lévő különbség abból adódott, hogy mihez kötötték a halálon túli állapotban a fentebb jellemzett megholtak megtisztulását. A keleti teológia az *apokatasztaszisz*-tantól való félelem miatt *Aranyország* Szent János nyomán Krisztus dicsőleges eljövetelekor, az utolsó napon történő ítélethez társította a megtisztulás eseményét. Ezt gyakran abban a formában gondolta el, hogy az ítélet tüzén mindenkinek át kell majd menni, mely különféle hatást gyakorol az embe-

<sup>3</sup> ZIEGENAUS, A., *A teremtés jövője Istenben*, Budapest 2008, 132k.

<sup>4</sup> Vö. AURELIUS AUGUSTINUS, *Enchiridion de Fide, Spe et Caritate*, 183–185, in PL 40. Ágoston ezen a helyen azokról beszél, akik nem elég jók ahhoz, hogy ne lenne szükségük az imáinkra és nem elég rosszak ahhoz, hogy az imák ne használnának nekik. A nem nagyon jók és nem nagyon rosszak ágostoni kategóriája aztán továbbélt a középkori teológusoknál is (Petrus Lombardus, Poitiers-i Péter, Capuai Péter), helyenként a „közepesen jók”, illetve „közepesen rosszak” kifejezésekkel visszaadva az ágostoni szóhasználat tartalmát.

rekre erkölcsi állapotuknak megfelelően: a szentekre üdítőleg, a nem egészen jókra tisztítóan, a gonoszakra örök gyötrelmet okozóan hat.<sup>5</sup> Nyugaton fokozatosan kialakult és megszilárdult az a meggyőződés, hogy a tisztulás rögtön a halál után kezdetét veszi, ahogy a kárhozatra vagy a mennyországba kerülés is már ekkor megtörténik.

A purgatórium-tan kialakulását nyugaton elősegítette azoknak a szentírási helyeknek a fokozott figyelembevétele, melyek vagy kifejezetten arról szólnak, hogy közvetlenül a halál után megítéltetik az ember (Zsid 9,27; 2Kor 5,8–10), vagy arról, hogy a Krisztussal/Istennel való közösség eléréséhez nem kell várni az utolsó napig, az már megvalósulhat közvetlenül a halál után (2Kor 5,1; Fil 1,23; Lk 16,23; Jel 6,11, 7,9). Az a keleten fennmaradt archaikus elképzelés, mely szerint a halál után még nem dől el az ember végső sorsa, s nem is veszi kezdetét, s így csak az utolsó ítélet tüze vizsgál meg majd mindenkit, s tisztítja meg azokat, akik arra alkalmasak és szükségük van rá, ezeknek a bibliai szövegeknek a fényében nem megfelelő vélekedésnek mutatkozott. Annál is inkább, mert a legkorábbi időktől kezdve vallotta az Egyház nyugaton és keleten egyaránt, hogy a vértanúk haláluk után azonnal eljutnak a Krisztussal való közösségre, következésképpen nem kell feltétlenül Krisztus második eljöveteleig várni az Isten színéről színre látására. Másrészt az Egyház kezdettől imádkozott a megholtakért azzal a hittel, hogy az eltávozott testvérek számára segítséget nyújthat. Felmerült a kérdés, ha a megtisztulás csak az utolsó nap ítéletének a tüzeiben történik, akkor miben segít valójában a közbenjáró ima és a felajánlott szentmise a megholtaknak. A halál és az utolsó ítélet közötti köztes állapotra vonatkozó teológiai reflexió vezette el a nyugati teológiát az egyéni és a kollektív eszkatológia megkülönböztetéséhez. Ennek értelmében minden egyes ember végső sorsa már közvetlenül a halál után a különítéleten eldől és elkezdődik: a tisztulásra nem szoruló szentek azonnal a mennyországba jutnak, a halálos bűnben meghaltak a kárhozatra, az Isten kegyelmében meghalt, de tisztulásra szoruló pedig közvetlenül a halál utáni tisztulásuk végeztével jutnak a mennyei boldogságba. XII. Benedek pápa *Benedictus Deus* kezdetű rendelkezése (1337) ezt a tanítást hivatalos és kötelező érvényű tanítóhivatali megnyilatkozásként fogalmazta meg.<sup>6</sup>

A halálon túli tisztulásra vonatkozó egyházi hitet és teológiai következtetést megerősítette az ókori Egyház liturgikus és imagyakorlata is. A 2Makk 12,46 tanítása alapján az Egyház liturgiájában kezdettől megemlékezett a megholtakról, szentmiseáldozatot ajánlott fel és közbenjárt értük. Az Egyház nyugaton és keleten is hitte, hogy földön zarándokló tagjai az oltár legszentebb áldozatának felajánlásával, közbenjáró imával, ala-

<sup>5</sup> Aranyház Szent János elutasította a tisztító tűz eszméjét és a keleti egyházban ez az álláspont mértékadóvá vált a IV. század végétől kezdődően. Az elutasítás elsődleges oka az volt, hogy minden túlvilági tisztulással kapcsolatos gondolatban azt a minden értelmes létező üdvösségre jutásáról szóló órigenészi-órigénista apokatasztaszisz tanújjáéledését vélték felfedezni, melyet az Egyház több alkalommal határozottan elítélt (543: Jusztinianusz császár ediktuma, DH 403–411), egyetemes szinten a II. Konstantinápolyi zsinaton (553: DH 433). Úgy tűnt a keleti tradíció teológusainak, hogy a tisztító tűz eszméje szükségképpen összekapcsolódik a Kelemennél és Órigenésznél megtalálható feltételezéssel, hogy minden büntetés és ítélet kizárólag gyógyító és megtisztító természetű lehet. A keleti teológia a halál és a feltámadás közötti létről úgy gondolkodik, hogy minden egyes ember a hádésznek ebben a köztes állapotában van egészen Krisztus dicsőséges megjelenéséig, amikor megtörténik az utolsó ítélet, a test feltámadása és kinek-kinek az örök sorsa kezdetét veszi. E szemléletmód szerint tehát sem az igazak, sem a bűnösök nem nyerik el az üdvösség végső állapotát az utolsó nap előtt. A hádész állapotában az emberek a földön elnyert életszenség fokának megfelelően a boldogság és ínség különböző fokozatait tapasztalják meg. Vö. KARMIRIS, J. N., *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, in BRATSIOTIS, P., *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1970, 113–117.

<sup>6</sup> DH 1000–1002.

mizsnával és bűjttel tudnak segíteni a megholtakon. Az újszövetségi tanúságtétel alapján az egész Egyház vallotta, hogy Krisztus föltámadása megszüntette a halál hatalmát, a halálnál erősebb a Krisztussal való egység, s Krisztus által az ő titokzatos testének tagjai közötti egység (Róm 8,35–39; 14,7–9; 2Kor 5,9). A szentek közötti Krisztusban megvalósuló közösséget nem szünteti meg a halál, így a földön zarándokló Egyháznak lehet és kell is segítenie a meghalt testvéreket. Nyugaton a megholtakért végzett közbenjáró ima hatékonyságába vetett hitet fejezik ki az ősi sírfeliratok. A római katakombákban az élő hozzátartozók imái olvashatók, melyek Istentől „békét és enyhületet” (*pax et refrigeratio: spiritum tuum Deus refrigeret...*) kérnek a meghalt számára, vagy magának az elhunytnak a kívánságát fejezik ki, hogy az életben maradottak imádkozzanak értük.<sup>7</sup> A II. század közepén keletkezett *Pál apostol aktái* irat szintén tükrözik a kora keresztény gyakorlatot, amikor Thekla imádkozik az elhunyt Falconilláért, hogy az igazak sorsa legyen osztályrésze. Ugyanennek a hitnek egyik legkorábbi írásbeli tanúsítója a 203-ban Karthágóban vértanúhalált halt *Szent Perpetua vértanúaktája*. Ebben arról olvashatunk, hogy a börtönben kivégzésére várakozó szent asszony titokzatos álmában látja, hogy öccse, a fiatalon meghalt Dinokratész az ő imáinak hatására szabadul meg szenvedéseitől. *Tertullianus* arról tudósít, hogy a megholtakért haláluk évfordulóján szentmisét ajánlottak fel. Ő maga is azt tanácsolja az özvegyeknek, hogy imádkozzanak békében elhunyt férjükért, hogy felfrissülést, enyhületet kérjenek számukra.<sup>8</sup> *Szent Ágoston* személyes hite a halál utáni tisztulásban már a *Vallomások* című munkájában megfogalmazódik, mégpedig abban az imádságban, melyben elhunyt édesanyjáért, Szent Mónikáért könyörög.<sup>9</sup> Ágoston tudja, hogy édesanyja él és a sorsa az irgalmas Isten kezében van. Hivatkozik arra, hogy Mónika újjászületett a keresztségben, hívő keresztény életet élt, megtartotta a parancsokat, jót tett az emberekkel, rendszeresen táplálkozott az Úr eukarisztikus testével. Mégis szüksége van Isten irgalmára, ami közbenjáró imánkra, s főként az oltár áldozatának érte való felajánlására, mert gyarlóságból elkövetett hibái akadályozhatják a boldogságra való eljutását. Ágoston határozottan vallja, hogy a meghalt keresztények nincsenek elválasztva az egyháztól, különben nem emlékeznénk meg róluk a Krisztus-test közösségében. Az élők imája és főként a szentmise segítség a számukra. Arra a kérdésre, hogy kiknek használ e segítség, nyugaton Ágoston felfogását követve lassanként az a válasz kristályosodott ki, hogy a zarándok Egyház közbenjárása a halál utáni tisztulás állapotában lévő megholtaknak használ, azoknak, akik „nem egészen jók és nem egészen rosszak”. Az ő tisztulásukat és mielőbbi üdvösségre jutásukat segíti a földi Egyház. Ez a segítség tehát feltételezi azt a tisztulást, ami a halál után közvetlenül kezdetét veszi, mivel az egészen jóknak erre a támogatásra nincs szükségük, a kárhözatra jutó gonoszságban megrögzülteknek

<sup>7</sup> STÖHR, J., *Das Schicksal der leidenden Kirche und die Hilfemöglichkeiten der pilgernden Kirche*, in *Die letzten Dinge*, hrsg. Fr. Breid, Steyer 1992, 178.

<sup>8</sup> Vö. *De corona*, 3; *De monog.* 10: Pro anima eius orat et refrigerium interim adpostulat ei et... offert annuis diebus dormitionis suae. Tertullianusnál (kb. 160–220), aki feltehetőleg Szent Perpetua szenvedéstörténetének írásba foglalója, már kifejezetten megtaláljuk a halál utáni tisztulás gondolatát. Az afrikai teológus szerint a lelkek az utolsó itéletig az alvilágban maradnak, kivéve a vértanúk lelkét, akik közvetlenül a halál után a mennyei boldogság örömebe jutnak. A hídészen tartózkodó lelkek szenvedéseikkel vezekelnek elkövetett bűneikért. *A lélekről* című művében Tertullianus a Mt 5,26-ra támaszkodva ezt az alvilágbeli tisztulás-állapotot az adósok börtönként fogja fel, amelyből ki nem szabadul a lélek, amíg az utolsó fillérig nem törleszti tartozását. Már csak azért is könnyű volt a példabeszédet az alvilágra érteni, mert a börtönnek megfelelő görög „phülaké” akkoriban a hídészt is jelentette. Vö. RATZINGER, J., *Eschatologie*, 182.

<sup>9</sup> *Confessiones*, IX,13,34–37.

pedig nem használ.<sup>10</sup> A keleti egyházi tradíció a nyugatihoz hasonlóan a kezdetektől gyakorolta a megholtakért való imádkozást és liturgiavégzést és állítja, hogy ez szükséges és hasznos a megholtak számára. Nagy jelentőségű az a tény, hogy keleten valamennyi ősi liturgia ismeri a megholtakért végzett könyörgéseket.<sup>11</sup> A keleti egyház megvallja, hogy a szentek közbenjárnak a földön élő testvéreikért és közbenjárásuk kérhető; a földön élők pedig „felfrissülést és megkönnyebbülést” nyerhetnek a hálásban tartózkodó lelkeknek az eukarisztia, az imádság és az alamizsnálkodás révén. Krisztus Testének közösségében az Egyház minden tagja, élők és holtak egyaránt összetartoznak, s a szeretet és a kölcsönös törődés által egységet alkotnak. A szenteknek ezt az osztatlan közösségét a halál sem képes lerombolni. Ahogy *Meyendorff* ortodox teológus fogalmaz: „Krisztus Teste, melyet a Lélek tart össze, a végső »megjelenésig« magában foglalja az élőket és a holtakat is. Ezt jelképezik a liturgián a diszkoszra helyezett kenyérrészecskék, melyek azokról is megemlékeznek, akik Krisztusban hunytak el, meg azokról is, akik még a látható keresztény közösség földi tagjai, s így egyetlen eukarisztikus közösségben egyesülnek.”<sup>12</sup> Mivel azonban a keleti teológia ragaszkodott a tisztulásnak az utolsó ítélethez való kötésével, ezért némileg tisztázatlan maradt a görög teológusoknál az, hogy a halál és az utolsó ítélet között milyen állapotban vannak a megholtak. Általában úgy gondolták, hogy ebben a köztes helyzetben valamiképpen megtörténik az utolsó ítéleten eldőlő végső sors elővételezése csökkentett intenzitással. Ezzel összefüggésben úgy vélték, hogy ebben a köztes állapotban minden megholtak valamilyen formában használ az Egyház közbenjárása: az egészen jók elővételezett örömét fokozza, a kárhozatra jutó teljesen gonoszok és a tisztulásra alkalmas megholtak fájdalmát enyhíti.

A purgatórium tanának kialakulását elősegítette az Egyház bűnbánati gyakorlata is, mely előfeltételezi a kegyelem és a megtérés egységét.<sup>13</sup> Az ókori Egyházban a keresztség után elkövetett súlyos bűn (hittagadás, bálványimádás, házasságtörés, gyilkosság) esetében a bűnbánó a püspök által kiszabott vezeklés nyilvános elvégzése, szigorú elégtételadás, a bűnbánat konkrét tettei (böjt, ima, alamizsnálkodás stb.) révén nyerhette el a bűnbocsánatot Istentől. Ennek az Istennel való kibékülésnek a kifejezése és biztosítéka volt az egyházi közösségbe való ünnepélyes visszavétel a püspök szolgálatán keresztül. Az Egyházzal, mint Isten üdvközségével való kibékülés az Istennel való kibékülés jele és eszköze volt (*pax cum Ecclesia, pax cum Deo*). Betegek bűnbánata alkalmával a kánoni vezeklés ideje lerövidülhetett, halálveszélyben pedig azonnal megtörténhetett a kiengesztelődés az Egyházzal, valamint ezáltal Istennel. Ezzel összefüggésben kialakult az a meggyőződés, hogy a halál előtt nem teljesített vezeklést a halál utáni tisztulásban lehet és kell pó-

<sup>10</sup> Ágoston a *De civitate Dei* c. munkájában felsorolja, hogy kikért lenne hiábavaló az imádkozás és kikért hasznos. Haszontalan a démonokért és a kárhozat állapotában lévő istentelenekért. Érdemes azonban imádkozni azokért a bűnösökért, akik „nem annyira gonoszul éltek testükben, hogy az irgalomra ne lennének méltók, de nem is annyira jól, hogy szükségképpen irgalomra találhatnának” (*De civ. Dei* XXI,24). Az „irgalmasokkal” szemben, akik az őrigenista *apokatasztaszis*-tan szellemében állították, hogy végül mindenki hosszabb-rövidebb büntetés után megmenekül, Ágoston hangsúlyozta, hogy kétféle tűz van: az egyik a kárhozottak számára, s ez ellen nem segít semmi közbenjárás; a másik valamiféle megtisztító tűz (*De civ. Dei* XXI,9).

<sup>11</sup> *Didaskalia Apostolorum* 6,22,2; *Constitutiones Apostolorum* 8,41; Nagy Szent Baszileiosz és Aranyszájú Szent János liturgiája, a nesztorianusok és a monofiziták liturgiája. Vö. PREMM, M., *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik* IV, Wien 1953, 606.

<sup>12</sup> MEYENDORFF, J., *A bizánci teológia*, Budapest 2006, 337.

<sup>13</sup> Vö. MÜLLER, G.L., *Katolikus dogmatika*, Budapest 2007, 529k.

tolni.<sup>14</sup> Vértanúk vagy hitvallók közbenjáró imájára a püspök a kiszabott vezeklési idő előtt már megadhatta az Egyházzal való kiengesztelődést, vagy könnyíthetett a vezeklés mértékén. Az Egyház közbenjáró segítségének hatékonyságába vetett hit vonatkozott a halál utáni állapotra is. Ha a bűnbánó nem tudta halála előtt teljesíteni az elégtételadást, s így még szükséges volt számára a halál utáni tisztulás, ebben a tisztulásban segíthette őt a földi Egyház, mindenekelőtt annak szentéletű tagjai, és az egész közösség közbenjárását kifejező papi imák. A megtérés és a kegyelem egységének az alapelve megmaradt az Egyház későbbi bűnbánati gyakorlatában is, amikor a nyilvános kiközösítő eljárást felváltotta az egyéni, titkos bűnbevallás. Noha a bűnbánó közvetlenül a bűnbevallás után megkapta a feloldozást, azaz megtörtént a kiengesztelődés Istennel és az Egyházzal, továbbra is feladata maradt, hogy a kirótt elégtételt, vezeklést teljesítse, az okozott kárt jóvátegye és felszámolja a bűn következményeit magában. Nyugaton ezt inkább helyreállító/büntető elégtételnek, Keleten inkább a bűn okozta sebeket gyógyító folyamatnak tekintették. A bűnbánati gyakorlat sorrendjének a megváltozása ellenére tehát megmaradt az az alapelv, hogy az isteni megbocsátó kegyelem és a személyes megtérés egységet alkotnak. Megmaradt az a meggyőződés is, hogy ha valaki nem tudja teljesen felszámolni magában a bűn következményeit halála előtt, akkor számára szükséges a halál utáni tisztulás.

Az ortodox teológia nem beszél arról, hogy a megholtak állapotát megtisztító, vezeklő vagy engesztelő szenvedések jellemeznék. Meyendorff szerint ennek az az oka – túl az *apokatasztaszisz* gyanúján –, hogy a latin és a görög teológia bűn és üdvösség fel fogásának más és más a súlypontja. Az ortodox teológus úgy látja, hogy a latin jogi szemlélet a bűnben elsősorban Istennel szembeni adósságot lát, mely az isteni igazságosság alapján jóvátételt kíván. Ha ez nem vezet teljes tisztuláshoz a földön, akkor a halál utáni tisztító szenvedéseknek kell azt teljessé tenniük. Ezzel szemben a görög szemlélet a bűnben inkább erkölcsi és lelki betegséget lát, melyet az isteni szeretet és türelem tud meggyógyítani. Ez szükséges ahhoz, hogy az ember közösségre léphessen Istennel és „átistenüljön”.<sup>15</sup> E görög szemléletmód számára idegenül hangzik az a latin jogi megfogalmazás, hogy a bűnbánatot tartó embernek a földön elégtételt kellene adnia (*satisfactio*), illetve a halál után eleget kellene szenvednie (*satispassio*) vagy engesztelnie, hogy az

<sup>14</sup> Vö. CYPRIANUS, *Epist.* 55,20. Szent Cyprianus (200k.–258) teológiájában a halál utáni tisztulás gondolata szorosán összekapcsolódott a Decius-féle keresztényüldözések alkalmával elbukottak üdvözülésének a kérdésével, illetve az egyházi bűnbánati-bűnbocsánati rend szerepével. A karthágói püspök tanítja a vértanúk végérvényes üdvösségre jutását közvetlenül a halál után. Az igazi lelkipásztori problémát azoknak a keresztényeknek a helyzete jelentette, akik jó szándékúak voltak, de gyengéknek bizonyultak. Krisztust félelemből nyilvánosan megtagadták, ám valójában keresztények akartak maradni és kérték az Istennel és az Egyházzal való kibékülést (*pax cum Deo et cum ecclesia*). A rigoristákkal szemben, akik úgy vélték, hogy az Egyháznak nincs hatalma a kereszttség után elkövetett legsúlyosabb bűnök (hittagadás, bálványimádás, gyilkosság, házasságtörés) megbocsátására, Cyprianus az elbukottakat visszavette az Egyházzal való közösségbe bűnbánat és kemény vezeklés után. Állította, hogy az elbukottak bűne-gyengesége nem veszi el képességüket a tisztulásra. Erre van lehetőség az Egyház által kiszabott bűnbánati, vezeklő gyakorlatok elvégzésével. A Mt 5,26 alapján tanította, hogy ha a földi életben nem fejeződött be a vezeklés, akkor az folytatható a halál után is. A vezeklő bűnös, aki az Egyháztól rá kirótt vezeklés lejártá előtt meghal, a túlvilágon kell, hogy befejezze az elégtételadást. Antonianushoz írt levelében (*Epist.* 55) Cyprianus használja a „tűz általi tisztulás” szófordulatot is a szenvedések és a bűnhődés általi javulás kifejezésére. E tisztulási folyamatban az Egyház hathatós közbenjáró imájának is fontos szerep jut, főként a püspök és a szenvedéseket a hitben állhatatosan elviselő vértanúk, illetve megcsonkított hívők imájának. A halálon túli tisztulás, mint az Istennel és az Egyházzal való megbékélés érdekében végzett földi tisztulás folytatása és befejeződése lehetőségének és szükségességének az állításával Cyprianus a purgatóriumról szóló tanítás középponti gondolatát fogalmazta meg. Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény Egyház és irodalma*, in *Ókeresztény írók* 1, Budapest, 1980, 443–456.

<sup>15</sup> MEYENDORFF, J., *A bizánci teológia*, 335k.



ideig tartó büntetésektől megszabaduljon. Ha az ortodox teológia a „megtisztító szenvedések” kifejezést az *apokatasztaszisz* gyanúja miatt utasítja el, akkor az „elégítélt, engesztelést nyújtó vezeklés” kifejezést elsősorban annak jogi természetű bűnfogalma miatt nem érti, illetve nem fogadja el.

Összegezve a nyugati és a keleti egyházi hagyomány tanítását, a következő alapvető hasonlóságokat és különbségeket állapíthatjuk meg. Közös elemek: a teljes tisztulás szükségessége a szent Istennel való boldogító és teljes közösséghez; a kegyelem, megtérés és életszentség szoros egysége; a zarándokegyház hatékony segítségének lehetősége és szükségessége a megholtak számára; Isten igazságos ítélete dönt az ember végső sorsáról. Eltérő elemek: míg nyugat tanítása szerint a végső sors a halál utáni egyéni ítéleten eldől és kezdetét veszi, így a tisztulás is ehhez kapcsolódik, kelet felfogása szerint mindez az utolsó ítéleten történik, a tisztulás magának az utolsó ítéletnek a része. Míg a latin teológia alapvetően és hagyományosan a bűnadósság, büntetés, vezeklés, elégítéltetés, jóvátevő szenvedés fogalmakat használva beszél a tisztulásról, melyek a bűn adósság/tartozás előzetes felfogását feltételezik, és így jogi nyelvezettel fejezik ki a bűnös ember és a szent Isten találkozásának eseményét, addig a görög teológia, mivel a bűnben inkább erkölcsi és lelki betegséget lát, az üdvösségre juttatás módját az isteni szeretet és türelem gyógyító tevékenységeként szemléli. Nos, XVI. Benedek pápa enciklikájának „tisztító-tűz”-értelmezése úgy folytatja a nyugati tradíciónak, hogy figyelemmel van a keleti teológia szempontjaira is. Vallja a halál utáni egyéni ítéletet, de a tisztulást tulajdonképpen ennek az ítéletnek a szerves részeként fogja fel. A latin hagyománnyal együtt megismétli az isteni igazságosság és irgalom elválaszthatatlan összetartozását, de nem a jogi nyelvezet megszokott és tárgyiasító kategóriáival (büntetés, adósság, elégítéltetés, vezeklés, purgatórium) írja le a halál utáni tisztulást, hanem a Krisztussal való személyes találkozás eseményeként. A kétféle szemléletmód ötvözésének szándéka jól megragadható például abban, hogy a tisztulás tárgyát létünk „tisztátalanságában”, „betegségében”, illetve a rosszal kötött kompromisszumokban jelöli meg (nr. 46–47), amely terminológia nem hat idegenül az ortodox teológia számára sem. Valószínűleg az sem véletlen, hogy tanítását éppen az 1Kor 3,12–15 szövege és a „tisztító-tűz” képének segítségével fejti ki, mely szentírási hely és szimbólum a utolsó ítéletre vonatkoztatva ismert és használatos a keleti tradícióban is.<sup>16</sup>

## 2. TANÍTÓHIVATALI DOKUMENTUMOK A HALÁL UTÁNI TISZTULÁS RÓL

Ahhoz, hogy jobban felmérhessük XVI. Benedek pápa körlevelének a halál utáni tisztulásra vonatkozó tanításának jelentőségét, először röviden számba kell vennünk a korábbi tanítóhivatali megnyilatkozások lényegi mondanivalóját ebben a tárgykörben.

A hivatalos magiszteriális megnyilatkozások sorában az első *IV. Ince pápa levele* (1245) az Apostoli Szék görögökkel tárgyaló követéhez, melyben a pápa összefoglalja a purgatóriumra vonatkozó katolikus tanítást. Ennek lényegi elemei a következők: (1) ebbe a halál utáni állapotba azok kerülnek, akik halálos bűn nélkül, de bocsánatos vagyis kisebb bűnökkel a lelkükben halnak meg, vagy úgy távoznak innen, hogy megkapták bűneik bocsánatát a haláluk előtt, de az értük járó penitenciát nem tudták teljes egészében

<sup>16</sup> A pápa hivatkozhatott volna más bibliai helyekre is, melyek a nyugati hagyományban fontosak voltak a purgatórium tanának alátámasztására, de amelyek inkább egy adósságtörlesztő, elégítéltetés adó értelmezést tettek kényszerfokává. Vö. pl. Mt 5,23–26.

elvégezni; (2) a purgatórium helyén átmenetileg tartó tűz által tisztulnak meg a lelkek ezektől a kisebb bűnöktől; (3) e tisztuló lelkeken tud segíteni az Egyház könyörgéseivel. A pápai levél a Mt 12,32 és az 1Kor 3,13–15-re hivatkozik, mint a tanítást megalapozó szövegekre, használja a „*purgatorium*” és a „átmeneti tűz által” (*transitorio igne*) kifejezéseket (DH 838).

Néhány évtizeddel később a II. Lyoni Zsinat (1274) a purgatóriumra vonatkozó katolikus hitet, melyet Palaiologosz Mihály konstantinápolyi császár hitvallásként aláírt, a következő szavakkal határozta meg: „Ha pedig bűneiket őszintén megbánva, szeretetben hálnak meg, mielőtt elkövetett bűneikért és mulasztásaikért a bűnbánat méltó gyümölcseivel elégtételt adtak volna (*satisfecerint*), lelkük a purgatóriumi vagy megtisztító büntetésekben (*poenis purgatoriis seu catharteriis*) tisztul meg a halál után ... Ezeknek a szenvedéseknek az enyhítésére javukra szolgál az élő hívek közbenjárása is, vagyis a szentmise áldozatok, az imádságok, az alamizna és az irgalmasság egyéb cselekedetei, amelyeket a hívek fel szoktak ajánlani a többi hívőkért az Egyház szokása szerint.” (DH 856) A hitvallási szövegben nem történik utalás konkrét bibliai szövegekre, s a „tisztító-tűz” (*ignis purgatorius*) kifejezés sem jelenik meg. Ebből arra következtethetünk, hogy a zsinatnak nem állt szándékában állást foglalni abban a kérdésben, hogy konkrét szentírási helyek egyértelműen bizonyítják-e a purgatórium tanát, s ha igen, melyek ezek a helyek, s hogy az 1Kor 3,13–15 ebből a szempontból hogyan értékelhető.

A Firenzei Zsinat (1439–1445) szinte szó szerint megismételte a görögökkel való hitbeli egyetértést kimondó *Laetentur caeli* (1439) bullájában a II. Lyoni Zsinat purgatóriumra vonatkozó tanítását (DH 1304). Ugyanazon tartalmi elemekkel (őszinte bűnbánatban és szeretetben távozás a földi életből; hiányos elégtétel a bűnökért; megtisztító büntetések; az Egyház közbenjárásának segítő hatása a büntetések megkönnyebbítésére) és ugyanazon szakkifejezésekkel (*satisfactio*, *poenis purgatoriis post mortem purgari*) találkozunk mindkét szövegben. A Firenzei Zsinat bullájában sem találkozunk bibliai igazolással, sem a „tisztító-tűz” kifejezéssel.

A Trentói Zsinat szintén megerősítette a hagyományos tanítást a purgatóriumról szóló határozatával (1563; DH 1820; vö. a Tridentinum hitvallásával: DH 1867). A reformáció vádjaira válaszoló zsinat csak röviden szól a halál után tisztulásról. Kijelenti, hogy létezik purgatórium és az ott fogva tartott lelkeket a hívek közbenjáró imája, s főként az oltár áldozata megsegíti. Lelkére köti a püspököknek, hogy a híveket oktassák ki a tisztulásra vonatkozó józan katolikus tanításról, és ne engedjenek terjeszteni olyan nézeteket, melyek bizonytalanok, babonáságról és haszonlesésről árulkodnak, vagy pusztán kíváncsiságot akarnak kielégíteni. A zsinat ezzel az intésével nemcsak a visszaéléseket akarja kiküszöbölni, hanem valószínűleg arra is utal, hogy a purgatórium tanításával összefüggésben megfogalmazható részletkérdések teológiai megválaszolása nehézségekbe és határokba ütközik. Az Egyháznak nem feladata, hogy minden kíváncsi kérdésre biztos és tekintélyi választ adjon, sőt a teológiai értelmezésnek is számolnia kell saját határáival. A zsinati határozat nem hivatkozik a purgatórium-tant megalapozó konkrét szentírási helyekre, ahogy a II. Lyoni és a Firenzei zsinat sem. Csak általában utal a Szentíráásra és az egyházatyák ősi tanúságára, valamint a korábbi zsinatok tanítására. Terminológiájában annyiban követi a két másik zsinat megfogalmazását, amennyiben nem használja a „tisztító-tűz” (*ignis purgatorius*) kifejezést. Annyiban azonban inkább IV. Ince leveléhez áll közelebb a szóhasználata, amennyiben „megtisztító büntetésekkel” (*poenis purgatoriis*) helyett a „*purgatorium*” szót használja, amelyhez térbeli elképzelés kapcsolódhat (noha a „*locum*” kifejezés hiányzik, az „*animasque ibi detentas*” megfogalmazás kelthet ilyen képzeteket).

A Trentói Zsinat két másik határozata is megemlíti a halál utáni tisztulást. A szentmiseáldozatról szóló dekrétum szerint a szentmise Krisztus engesztelő áldozatának a megemlékezése és megjelenítése, melyet nemcsak az élő hívek bűneiért, büntetéseiért és elégtételeinek az elengedésért, hanem „a Krisztusban elhunytakért is, ha még teljesen meg nem tisztultak volna, az apostolok hagyománya szerint szabály szerint föl lehet ajánlani” (DH 1743; vö. 1753). A megigazulásról szóló dekrétum, amikor a purgatórium szükségességéről beszél, a skolasztikus teológiát követve különbséget tesz a bűnösség (vétek, *culpa*) és a büntetés-tartozás (*reatus poenae*) között. Kijelenti, hogy a megigazulás kegyelmének elnyerése megszünteti a bűnösséget (*culpa*) és eltörli az örök büntetés tartozását (*reatus poenae aeternae*), de nem feltétlenül szünteti meg minden esetben az ideig tartó büntetés tartozását (*reatus poenae temporalis*). Ez utóbbtól ebben a világban vagy a halál utáni purgatóriumban kell megszabadulni ahhoz, hogy a mennyek országába juthassunk (DH 1580). A bűnösség és a büntetés-tartozás, valamint az ideig tartó büntetés és az örök büntetés skolasztikus megkülönböztetése mögött az isteni igazságosság és irgalom egységének a figyelembevételé húzódott meg. Ennek értelmében Krisztus engesztelő áldozatának érdeméből az isteni irgalom eltörli a bűnösséget és az örök büntetés-tartozást, vagyis igazzá teszi az embert, aki ezt hittel és bűnbánattal befogadja. Ám az isteni igazságosság megkívánja, hogy a megigazult bűnös az ideig tartó büntetés-tartozását mintegy ledolgozza, Krisztussal való kegyelmi egységében önkéntes és tevékeny elégtétellel (*satisfactio*) vagy a megtisztító büntetések elviselésével, mely akár a földi életben, akár a halál után a purgatóriumban megtörténhet.

A Tridentinum tanítását megismételte IV. Pius (1564, DH 1867), XIII. Gergely (1576, DH 1986) és XIV. Benedek pápa (1743, DH 2534). Az *Auctorem fidei* konstitúció (1794, DH 2642) tévedésként ítélte el azt a nézetet, mely szerint a búcsúk haszontalanok a megholtaknak.

A II. Vatikáni Zsinat megerősítette az Egyháznak a halál utáni tisztulásra és a *communio sanctorum*ra vonatkozó hitét. A *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció a zarándok-egyháznak a mennyei egyházzal való egyesüléséről szóló fejezetében így fogalmaz: „Amíg tehát el nem jön az Úr a maga dicsőségében és vele mind az angyalok (vö. Mt 25,31), addig tanítványai közül egyesek a földön zarándokolnak, mások a földi életből eltávozva tisztulnak (*alii hac vita functi purificantur*), ismét mások megdicsőült állapotban vannak [...] más fokozat és más módon, de valamennyien egyek vagyunk Isten és a felebarát ugyanazon szeretetében, és ugyanazt a dicsőítő himnusz énekeljük Istenünknek. Mert Krisztus valamennyi híve az Ó Lelkének birtokában összeolvad az egy Egyházba és egymáshoz kapcsolódik Őbenne (vö. Ef 4,16). Az úton lévőknek és a Krisztus békéjében elszenderült testvéreknek az egysége a legkevésbé sem szakad meg, sőt az Egyház mindig vallott hite szerint a lelki javak közösségében erősebb lesz.” (LG 49) A szöveg, miután kifejtette azt a sokféle segítséget, melyet a zarándok Egyház nyer a megdicsőült Egyháztól, megfogalmazza azt a segítséget, melyet a zarándok Egyház nyújthat és nyújt is a megholtaknak Krisztus titokzatos testének közösségében. Ezt olvassuk a konstitúcióban: „Jézus Krisztus egész misztikus testének e közösségét jól ismerve, a zarándok Egyház az első keresztény idők óta kezdve nagy jámborsággal ápolta a holtak emlékét, és mivel „szent és üdvösséges gondolat a halottakért imádkozni, hogy megszabaduljanak bűneiktől” (2Makk 12,46), közbenjáró imákat is ajánlott föl értük.” (LG 50) A zsinati tanítás terminológiáját illetően érdemes észrevenni, hogy a szövegben nem fordul elő a „purgatorium”, a „poena purgatoria”, a „poena transitoria”, sem az „ignis purgatorius” kifejezés, melyek a korábbi tanítóhivatali szövegekben váltakozva szerepeltek. A „purgatorium” szó kerülésének magyarázata valószínűleg a térbeli képzetek keltésétől való tudatos tar-

tözkodás lehet. A „megtisztító”, illetve „ideig tartó büntetések” szavak használatáról való lemondás minden bizonnyal azt fejezi ki, hogy a zsinat a halál utáni tisztulás tanítását nem kívánja hozzákötni a bűnösség (*culpa*) és a büntetés–tartozás (*reatus poenae*) skolasztikus megkülönböztetéséhez, hanem nyitva akarja hagyni a további teológiai értelmezés lehetőségét. A szöveg noha egyértelműen kimondja, hogy a halál utáni tisztulás lehetősége Krisztus dicsőséges eljöveteleig tart, mégsem használja az „ideig tartó” (*temporalis*) kifejezést, feltételezhetően azért, mert a halál utáni tisztulás állapotára/ eseményére nem tartja megfelelőnek a földi lét folyamatainak időbeliségét kifejező „*temporalis*” szót. A zsinati dokumentum a halál utáni tisztulás tényével és a megholtakért végzett ima gyakorlatával kapcsolatban szentírási igazolásul a 2Makk 12,46 kijelentését idézi. A zsinati tanítás kapcsolódik ahhoz a korábbi magisztériumi megnyilatkozásokban már megfogalmazott gondolathoz, hogy a halál után tisztulókat jellemzi a szeretet, illetve az Isten iránti szeretet, ezt azonban kiegészíti néhány tartalmi elemmel. Egyrészt nemcsak Isten szeretetéről, hanem a felebarát iránti szeretetről is beszél. Másrészt ezt a tisztulóknak meglévő Isten és felebarát iránti szeretetet úgy tekinti, mint ami összeköti őket a földi és a megdicsőült Egyház tagjaival, akként a szeretetként, mint amely lényegét tekintve ugyanaz valamennyiükben, noha különböző fokon és módon valósul meg. Végül kijelenti, hogy a tisztulás állapotában lévők is birtokolják Krisztus Lelkét, ahogy a megdicsőültek és a zárandókló egyháztagok is. Krisztusnak ugyanaz a Lelke van bennük, aki összekapcsolja őket egymással Krisztusban. Ugyanazon szeretet és ugyanazon Szentlélek egyesíti tehát Krisztus titokzatos testének minden tagját. Nyilvánvaló, hogy Krisztus ugyanazon Szentlélkének munkálkodása révén lehet bennük ugyanaz az Isten és felebarát iránti szeretet, mint a zárandókló és megdicsőült egyháztagokban.

A *Hittani Kongregáció* 1979-es eszkatológiai kérdésekről szóló levele (*Recentiones episcoporum synodi*, 1979. május 17.) röviden szól a halál utáni tisztulásról. Rögzíti, hogy az Egyház hite szerint van Isten látására előkészítő előzetes megtisztulás, amely azonban teljesen különbözik a kárhozottak büntetésétől (DH 4657).

A *Katolikus Egyház Katekizmusa* (1997) „végső tisztulásnak” és „purgatóriumnak” nevezi a választottak halál utáni tisztulását, de utal arra is, hogy a hagyományban bizonyos szentírási szövegek alapján a „tisztító tűz” elnevezés is élt. Így foglalja össze az Egyház tanítását: „Akik Isten kegyelmében és barátságában halnak meg, de még nem tökéletesen tiszták, örök üdvösségük felől ugyan biztonságban vannak, de a halál után tisztuláson mennek át, hogy elnyerjék azt a szentséget, melyre szükségük van, hogy a mennyország örömébe beléphessenek” (KEK 1030). Elsősorban a 2Makk 12,46-ra és az Egyháznak a megholtakért végzett közbenjáró imájának az ősi gyakorlatára hivatkozik (KEK 1032). A „végső tisztulásról” szóló fejezet úgy fejt ki a purgatórium tanát, hogy egyáltalán nem használja az „ideig tartó” vagy „megtisztító büntetések” kifejezést. Később azonban, amikor a búcsúk tárgyalásának összefüggésében ismét szóba hozza a purgatóriumot, akkor már a bűnök kettős büntetésének (örök és ideig tartó) az értelmezési modelljével írja le és indokolja meg a halál utáni tisztulás szükségességét. Ugyanakkor az is igaz, hogy a skolasztikus teológiából vett „örök és ideig tartó büntetés” fogalmát egyben újraértelmezi, amikor így fogalmaz: „E kétféle büntetést nem szabad valamiféle bosszúnak tartani, mellyel Isten az embert kívülről sújtja, hanem nagyon is a bűn természetéből származó valóságként kell fölfogni” (DH 1472). A KEK ezen a helyen azt is pontosítja, hogy az embernek mitől is kell megtisztulni a halál előtt vagy után ahhoz, hogy az Istennel való végső és boldogító közösséghez szükséges szentséget elnyerhesse. Nos, a megtisztulás tárgyát a teremtményekhez való rendezetlen ragaszkodásban jelöli meg, melyet minden bűn, még a legkisebb is, maga után von. Úgy tűnik, hogy a szöveg

a halál előtti tisztulásnak két alapmódját különbözteti meg. Az inkább passzív módozat a különféle szenvedések és megpróbáltatások türelmes elviselésében, és magának a halálnak derűs lélekkel fogadásában valósulhat meg. A földi megtisztulás aktív módját az irgalmasság és a szeretet cselekedeteinek a gyakorlása, az imádság és az önkéntes vezeklés jelentik, melynek során a „régibb embert” levette az „új embert” öltethetjük magunkra.

Végül meg kell említeni azoknak a tanítóhivatali megnyilatkozásoknak a sorát, melyek a tisztító tűzben szenvedő lelkek javára nyerhető búcsúkról szólnak. Ezek a dokumentumok azt tanítják, hogy az ideig tartó túlvilági büntetések enyhítésére, illetve a teljes elengedésre (*plenaria remissio*) a közbenjáró imádság módján (*per modum suffragii*) a pápa által engedélyezett búcsúk alkalmazhatóak (DH 1398, 1405–1407; 1447–1449). Az elhunytak számára a közbenjáró imádság módján alkalmazható részleges és teljes búcsúkról szóló tanítást megismétli a VI. Pál pápa által jóváhagyott *Búcsúk kézikönyve* és a *Katolikus Egyház Katekizmusa* is (KEK 1032; 1475; 1479; 1498). A „*per modum suffragii*” azt jelenti, hogy Istent arra kérjük, hogy akaratának megfelelően fordítsa az elhunytak javára az Egyház által engedélyezett búcsúkat.<sup>17</sup>

A tanítóhivatali megnyilatkozások tanításához a következő összegző megjegyzéseket tehetjük. (1) A zsinati dokumentumok többsége nem hivatkozik konkrét szentírási helyekre a purgatóriumtan megalapozásához (II. Lyoni, Firenzei, Trentói Zsinat). Egyedül IV. Ince pápa levele utal a Mt 12,32 és az 1Kor 3,13–15 szövegére. A Trentói Zsinat csak általában beszél arról, hogy a tannak vannak bibliai alapjai. A II. Vatikáni zsinat és a Katolikus Egyház Katekizmusa a 2Makk 12,46–ot említi szentírási alapként, melyből kiolvasható a halál utáni tisztulás hite. Emellett a tanítóhivatali dokumentumok az Egyház ősi liturgikus tradíciójára valamint az egyházatyák és zsinatok tanítására hivatkoznak. Mindebből az tűnik ki, hogy – a 2Makk 12,46 szöveghelyet kivéve – az egyházi tanítás nem tartja szükségesnek és feltétlenül lehetségesnek azt, hogy konkrét bibliai szövegekből közvetlenül és biztosan bizonyítsa a halál utáni tisztulás tanát. A szentírási alapokra történő általános hivatkozás olyan alapvető bibliai tanításokra való utalás lehet, mint például: az életszentségre törekvés kötelezettsége; meggyőződés arról, hogy a szent Istennel csak az egészen megtisztult és szentté vált ember juthat végső közösségre; Istennek elkötelezett bibliai személyek példája arról, hogy életük végéig nem jutottak el a teljes megtisztulásra; tanítás arról, hogy a bűnös kívánsággal való küzdelem és a mindennapi vétkek a legtöbbször egészen a halálig megmaradnak. (2) Egységes a tanítóhivatali dokumentumok tanítása abban, hogy azoknak a kegyelem állapotában (Istennel való barátságban, Isten és embertársak iránti szeretetben) elhunytaknak lesz osztályrészük a halál utáni tisztulás, akiknek arra szükségük van a teljes szentségre jutáshoz. E tisztulás tartalmának a meghatározásában vannak kisebb különbségek a dokumentumokban: bocsánatos bűnök, büntetés-tartozás, rendezetlen ragaszkodás a teremtményekhez, a földön be nem fejezett penitencia bevégzése. Maga a terminológia sem teljesen egységes: tisztulás, purgatórium, megtisztító büntetések, ideig tartó büntetések, büntetés-tartozás elszívása. Az „átmeneti tűz” illetve a tisztító tűz kifejezés csak IV. Ince levelében (DH 838), VI. Kelemen (DH 1067) és VI. Pál *Credójában* (a. 21.) fordul elő. A részleges tartalmi különbségek és a terminológiai eltérések azt teszik nyilvánvalóvá, hogy a Tanítóhivatal nem ragaszkodik feltétlenül egy bizonyos teológiai gondolkodási modellhez és fogalmi készlethez, hanem nyitott a jobb és teljesebb értelmezés felé. Az is előfordul, hogy ugyanazon egyházi dokumentum párhuzamosan más-más modellt használ. Így például a KEK-nek a

<sup>17</sup> BREID, F., *Die letzten Dinge*, Steyr 1992, 183.

purgatóriumról szóló szakaszai a teremtményekhez való rendetlen ragaszkodásban jelöli meg a tisztulás tárgyát, míg a búcsúkról tárgyaló részben a büntetés(tartozás) és annak elengedése modelljében gondolkodik. Hasonló kettősség figyelhető meg VI. Pál *Indulgentiarum doctrina* apostoli konstitúciójában is. (3) Egységesek a tanítóhivatali dokumentumok annak tanításában, hogy a zarándokegyház segítséget nyújthat a halál után szenvedőknek: közbenjáró imával, alamizsnálkodással, az irgalmasság cselekedeteivel, főként a szentmiséáldozat felajánlásával, s végül a búcsúkkal. E segítségnek a pontos hatását nem részletezik a megnyilatkozások, csupán arról beszélnek, hogy a tisztulás fájdalmait enyhíti, illetve a büntetések részleges vagy teljes elengedését eredményezi.

## 2. 1. A halál utáni tisztulás skolasztikus értelmezése

Amint fentebb láthattuk, a tanítóhivatali megnyilatkozások meglehetősen szűkszavúan állapítják meg a purgatórium tanításának a lényegi elemeit. A Trentói Zsinat kifejezetten óv attól, hogy az Egyház pásztorai mindenféle kíváncsi kérdés megválaszolására törekedjenek. Ez az intés a teológiára is vonatkozhat, melynek szintén tisztában kell lennie saját határaival és azzal, hogy a kinyilatkoztatás alapvető célja annak közlése, ami üdvösségünk eléréséhez szükséges. A tanítóhivatali dokumentumok ezt az alapelvet tartják szem előtt akkor, amikor a purgatórium tanát abba a perspektívába állítják, hogy a földön zarándokló Egyház tagjai hogyan segíthetik a tisztuló testvéreiket. A teológiai magyarázatnak azzal is kell számolnia, hogy saját értelmezésének fogyatékoságai nem vezethetnek a hitigazság kétségbevonásához. Ahogy a Szentháromság, a megtestesülés, a feltámadás, az eukarisztia, az ember test-lélek egységének a hitigazságát nem kérdőjelezzük meg amiatt, mert nem látjuk át pontosan és nem fogjuk fel kimerítően a tartalmukat és mindig maradnak kérdéseink, úgy azon sem szabad csodálkozni, ha a halál utáni tisztulással kapcsolatban hasonló helyzetben találjuk magunkat. A teológiai értelmezésnek szerénynek kell lennie, tudva azt, hogy ebben a témakörben is sokszor csak analógiákkal dolgozik, és különböző erősségű hipotéziseket tud kidolgozni.

A skolasztikus-újskolasztikus teológia a halál utáni tisztulásnak hármas tárgyát nevezte meg. Ennek értelmében a purgatórium állapotában a léleknek (1) el kell szenvednie a bűnökért járó ideig tartó büntetéseket, vagyis meg kell szabadulnia büntetés-tartozástól (*reatus poenae*); (2) meg kell tisztulnia a bocsánatos bűnöktől; (3) és a bűnös hajlamoktól illetve a bűn maradványaitól.

A bűn megbocsátása Isten részéről a Szentírás tanúsága szerint nem foglalja magában természetesen a büntetés teljes elengedését is (pl. Ádám, Mózes, Dávid esete). A Tridentinum a reformátori tanokkal szemben kijelentette, hogy a megigazulás a bűnösség megszüntetését (bűn-tartozás eltörlését) és az örök büntetések eltörlését mindig magában foglalja, de a büntetés-tartozás teljes elengedését nem feltétlenül (DH 1712; 1689). Az a megigazult ember, aki tevőlegesen nem teszi jóvá a bűnével okozott igazságtalanságot Istennel és embertársaival szemben önként vállalt vezeklő cselekedetekkel (*satisfactio*), annak a büntetés elégtévő terhét el kell szenvednie vagy ebben az életben az Istentől megengedett különböző csapások formájában (vö. DH 1693), vagy a halál utáni tisztulás módján (*satispassio*). A megigazult ember által önként adott elégtétel vagy a megtisztulására szolgáló szenvedések elviselése a Jézus Krisztussal való kegyelmi egysége miatt értékes, aki helyettesítő szenvedésével és halálával tökéletes elégtételt adott az egész emberiség bűneiért. „Isten igazságos és irgalmas ítélete azért rója ki ezeket a büntetéseket, hogy megtisztítsa a lelket, megvédje az erkölcsi rend szentségét, és teljes méltóságban állítsa

helyre Isten dicsőségét. Minden bűn megzavarja ugyanis azt az egyetemes rendet, amit Isten kimondhatatlan bölcsessége és végtelen szeretete határozott meg; és minden bűn igen nagy javakat rombol le mind a bűnös személy, mind az emberi társadalom szempontjából” – fogalmaz VI. Pál pápa *Indulgentiarum doctrina* kezdetű apostoli konstitúciója. A szöveg alapvetően a skolasztikus teológia látószögében, az isteni igazságosság és irgalom szoros egységének az elve alapján fogalmazza meg az ideig tartó büntetések hármasságát. Első helyre teszi magának a bűnösnek a megtisztulását, mely elsősorban az isteni irgalomnak a műve. Lehetőség és segítségadás ahhoz, hogy a bocsánatot nyert ember eljusson az éltszentségre és így a szent Istennel való közösségbe. Az ideig tartó tisztító büntetések ugyanakkor az isteni igazságosság művét is jelentik. Minden bűn gyökerében valamiképpen Isten istenségét kérdőjelezi meg, mert a bűnös nem az Istenhez való teremtésben adott és megkívánt helyes kapcsolat alapján viszonyul a teremtményekhez. A teremtményekhez való rendezetlen viszony az Istennel való kapcsolat torzulását nyilvánítja ki. A bűnös ember hazugságban, nem a teremtés igaz és valós rendje szerint él. A büntetések ezzel a rendellenes, hazug állapottal szembesítenek. Valójában nem kívülről érkező büntetések, hanem ahogy Aquinói Tamás fogalmaz, „(a vétkest) maga a rend fogja megalázni, és ezt nevezzük büntetésnek”.<sup>18</sup> Ekképpen az ideig tartó büntetések, így a halál utáni tisztulások is a bűn komolyságára és súlyára irányítják a figyelmet. Rámutatnak arra a tényre, hogy nem kikerülhető a valóságos belső átalakulás és megtisztulás ahhoz, hogy az ember beteljesedjék a szent Istennel való közösségben. Ha valaki a földön el is tusolhatja ezt az egész lényét átható és egész önmagát igénybe vevő megtisztulást, nem spórolhatja meg a halál után. Az örök üdvösség Isten ajándéka, de megkívánja az ember teljes erkölcsi erőfeszítését.

A katolikus teológia különbséget tesz súlyos / halálos és bocsánatos / kisebb bűnök között. A Trentói Zsinat tanítása szerint az előbbi megszünteti a megigazultságot, a megszentelő kegyelem állapotát, melynek újra elnyeréséhez a bűnbocsánat szentségében való részesedés szükséges. A bocsánatos bűnök összeegyeztethetők a megszentelő kegyelem állapotával, s a tőlük való szabaduláshoz elegendőek az irgalmasság tettei, a bűnbánat felindítása, az egyéni ima. Ha valaki a megszentelő kegyelem állapotában, de bocsánatos bűnnel a lelkében hal meg, a halál után ettől is meg kell tisztulnia, hogy az egészen szent Istennel közösségre jusson.

A katolikus tanítás szerint a bűnre vezető hajlamot (*concupiscentia*) a megigazulást adó keresztség nem törli el, de erőt ad ahhoz, hogy a keresztyén ember eredményesen küzdjön ellene. Ez a küzdelem az egész életen át tart. Célja, hogy az ember Isten akarat szerinti rendezett kapcsolatban éljen önmagával és a teremtményekkel, megvalósuljon benne magában és kapcsolatrendszerében is az Istennek tetsző rend. Ha ennek a küzdelem munkának az ember nem ér végére földi életében, ha az Isten és a felebarát iránti szeretet, valamint a helyes önszeretet nem járja még át egész valóját, akkor itt is tisztulásra van szüksége a halál után. Ám nemcsak a rendezetlen kívánságoktól, hanem a bűn maradványaitól is meg kell tisztulni. Személyes bűneink torzítják, megsebzik a lelket, s ezek a bűnbocsánat után is sokszor megmaradnak, csak Isten kegyelmével, elégtétellel vagy tisztulással gyógyulhatunk meg belőlük (DH 1690, 1696). Van olyan vélemény is, mely a bűn maradványait „bizonyos lelki gyengeségnek” tartja<sup>19</sup>, melyet az elkövetett

<sup>18</sup> *STh* I–II, 87, 1.

<sup>19</sup> Vö. *STh*, *Suppl.* q.30, a.1, ad 2.

bűnök idéznek elő. Közönyösség és lanyhaság ez a jóval szemben, mely szintén rászorol a tisztulásra, gyógyulásra itt a földön vagy a halál után.<sup>20</sup>

### 3. A SPE SALVI ENCIKLIKA ÚJ HANGSÚLYAI A HALÁL UTÁNI TISZTULÁS ÉRTELMEZÉSÉBEN

Amint az első fejezetben láttuk, a pápai enciklika kerüli a jogi terminológiát és hermeneutikai modellt. Ezzel nemcsak a keleti hagyományhoz közelítő lépést tesz, hanem csatlakozik a megújuló katolikus eszkatológiának ahhoz a típusú kifejtéséhez, mely a halál utáni tisztulás szükségességének és mibenlétének értelmezésében nem a skolasztika jogi szemléletét tartja mérvadónak. A mai megközelítések nem a büntetés–tartozás vagy elégtételadás látószögéből kiindulva, hanem antropológiailag alapozzák meg és fejtik ki a halál utáni tisztulás tanát. *Rahner* arra hívja fel a figyelmet, hogy az ember test és lélek egységeként mintegy többretegű lényként létezik.<sup>21</sup> Szellemi személyként hozott döntése, pl. bűneinek megbánása és Isten bocsánatának elfogadása, csak lassan tudja átjárni lényének minden rétegét, érzelmi és ösztönvilágát, kialakult szokásainak tartományát és ez a folyamat elkerülhetetlenül szenvedést is okoz. Isten bocsánatának szabad elfogadása egy pillanat műve, de ennek integrálása az emberi személyiség egészébe tisztulási, érlelődési folyamatban megy végbe. A purgatóriumban tulajdonképpen ez a folyamat fokozódik fel és teljesül be. Az enciklika fogalmazásmódja helyenként emlékeztet *Rahner*nek az emberi személyiség többretegűségéről tett kijelentéseire. Így például ezt olvassuk a szövegben: „A legtöbb emberben – föltételezhetjük – lénye mélyén megmarad a végső és legbelső nyitottság, az igazság, a szeretet, Isten iránt. Az élet konkrét döntéseiben azonban a rosszul kötött kompromisszumok ezt elfedik – sok szenny fedi el a tisztaságot, melynek a szomja azért megmarad és a tisztaság minden alacsonyrendűségen mégis mindig újra áthatol és jelenvaló a lélekben.” (Nr. 46) *Guardini* szerint az Isten mellett hozott alapvető döntéshez az egész életnek fel kell zárkóznia, nem elég az akarat jó iránya, a jónak az egész gondolkodásmódot, érzelmi világot és akaratot át kell hatnia. Az újjáalakulás fájdalmas folyamatában meg kell tisztulni a közömbösögtől, a hiúságtól, a csak félszívű elköteleződéstől, önsajnálattól, képmutatástól a sokszor a tudatalattiba szorított sértülésektől. Isten szeretete átalakít az igazságban. Isten bocsánata elfogadjának magáévá kell tennie Isten igazságosságát, szeretnie kell Isten szentségét, át kell élnie félszívű szeretetét Isten színe előtt, hogy ennek fájdalmában megtisztulva a jó lényének formájává váljon.<sup>22</sup> XVI. Benedek értelmezésében a tisztulás a tisztátalanságok felfedése és a lélek betegségének gyógyítása (nr. 47). *Nocke* szerint: „a tisztulást beteljesítő szenvedésként fogjuk fel: egyszerre boldogító, mert szabadító és beteljesítő, mégis fájdalmas, mert az ének részévé vált salaktól old el”.<sup>23</sup> A pápai enciklika hasonló gondolatot fogalmaz meg, amikor arról beszél, hogy a tisztulás által „valóban önmagunkká” válunk, „végre teljesen önmagunk, s ezáltal teljesen Isteni leszünk” egy fájdalmas, de ugyanakkor boldogító átalakulásban (nr. 47).

A *Spe salvi* enciklika tanításának markánsan új hangsúlya a korábbi tanítóhivatali megnyilatkozásokhoz képest főként krisztológiai szemléletében ragadható meg. Az 1Kor

<sup>20</sup> RADÓ, P., *Enchiridion Liturgicum*, II, Roma 1961, 931.

<sup>21</sup> RAHNER, K., *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, in *Schriften zur Theologie*, Bd II, Einsiedeln–Zürich–Köln 1962, 185–210; különösen: 204–208.

<sup>22</sup> GUARDINI, R., *Die letzten Dinge*, Würzburg 1952, 25–40.

<sup>23</sup> NOCKE, F.-J., *Eszkatológia*, in SCHNEIDER, Th., *A dogmatika kézikönyve* II, Bp. 1997, 485–486.



3,12–15-ből kiindulva a pápa a halál utáni tisztulást az ítélet részeként értelmezi, mely a bíró és üdvözítő Krisztussal való személyes találkozásban történik. A pápa olvasata szerint Pál apostol arról tanít, hogy Isten ítéletének tüze különbözőképpen, állapotoknak megfelelően érinti az embereket. Az ember üdvözítése különböző formákban történhet, az üdvözüléshez személyesen kell átmenni az ítélet „tüzén”, a Krisztussal való találkozáson. A pápa egyetértőleg hivatkozik kortárs teológusok álláspontjára, akik szerint az égető és megmentő tűz maga Krisztus. A következőt olvassuk az enciklikában:

„Néhány újabb teológusnak az a véleménye, hogy az égető s ugyanakkor megmentő tűz maga Krisztus, a Bíró és Üdvözítő. A vele való találkozás az ítélet döntő aktsa. Az ő tekintete előtt elolvad minden hamisság. A vele való találkozás égető tüze átalakít és megszabadít, hogy valóban önmagunkká váljunk. Eközben életünk építménye szalmának, merő hengecsnek bizonyulhat, és összeomlik. Ám a megmenekülés e találkozás fájdalmában történik, melynek során létünk tisztátalansága és betegsége nyilvánvalóvá válik. Az ő tekintete, az ő szívének érintése meggyógyít bizonyos fájdalmas átváltoztatásban, mintegy »tűz által«. De ez a fájdalom boldog, amelyben az ő szeretetének hatalma lángként átjár bennünket, úgy, hogy végre önmagunk, s ezáltal teljesen Istenéi leszünk.” (Nr. 47) A szöveg nem nevezi meg az általánosságban említett újabb teológusokat, de minden bizonnyal nem tévedünk, ha első helyen Hans Urs von Balthasar gondolunk, akire Joseph Ratzinger *Eschatologie* című művének a tisztítótűzről szóló fejezetében többször is utal, mégpedig azokban a szövegrészekben, ahol éppen arról van szó, hogy személyesen maga Krisztus az ember számára az „Eszkhatosz”.<sup>24</sup> Ratzinger már ebben az 1977-ben írt munkájában egyértelműen krisztológiai távlatban értelmezi a halál utáni ítéletet és tisztulást, sőt ezt tartja a keresztény eszkatológia eredeti és legsajátosabb tartalmának. Enciklikájában most hivatalos pápai tanításként is ezt az álláspontot képviseli.

XVI. Benedek pápa körlevelében nyomatékosan hangsúlyozza az isteni igazságosság és kegyelem elválaszthatatlan összetartozását. „Isten az igazságosság, és igazságot szolgáltat. Ez a mi vigaszunk és reményünk. De az ő igazságossága ugyanakkor kegyelem is. Ezt a megfeszített és föltámadott Krisztusra tekintve tudjuk.” (Nr. 44) Valamivel később pedig, most már kifejezetten a halál utáni tisztulás kontextusában így fogalmaz: „Isten ítélete remény, mert amennyire igazságosság, annyira kegyelem. Ha merőben kegyelem volna, mely jelentéktelenné tesz minden földi történést, Isten adósunk maradna az igazságosság kérdésével – a történelem és az Isten felé hangzó, számunkra döntő kérdéssel. Ha pusztán igazságosság volna, akkor végső soron mindnyájunk számára csak félelmet jelenthetne. Isten emberré válása Krisztusban e kettőt, az ítéletet és a kegyelmet úgy fonta össze, hogy helyre áll az igazságosság.” (Nr. 47) Kegyelem a megtisztulás, mert az üdvözítő Krisztus szeretete tisztít meg és gyógyít meg egészen, hogy szennyezettségünk ne piszkítson be örökre. Igazságosság a megtisztulás, mert a bíró Krisztussal való találkozás fedi fel teljesen szennyezettségünket s változtat át fájdalmas és egyben boldogító átalakulásban. A megváltó Krisztus szeretetével való találkozás egyszerre kegyelem és igazságosság. A kegyelem átfogja az igazságosságot, az igazságosság pedig szerves része a kegyelem tapasztalatának.

<sup>24</sup> RATZINGER, J., *Eschatologie*, 187k. A hivatkozott balthasari írások a következők: BALTHASAR, H. U. von., *Eschatologie*, in FEINER, F.–TRÜTSCH, J.–BÖCKLE, F., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1971, 403–421; Uő., *Eschatologie im Umriß*, in uő., *Pneuma und Institution*, 410–455. Megjegyezzük, hogy Balthasar későbbi munkáiban is a Krisztussal való találkozásként értelmezi az ítéletet és a tisztulást. Vö. *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, 264–273; *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokorról*. Apokatasztaszisz, Budapest 2006.

A pápa gondolatmenete nyilvánvalóan követi a skolasztikus teológia alapelvét az isteni irgalom és igazságosság elválaszthatatlan összetartozásáról. Ugyanakkor újra is értelmezi azt. Általában a skolasztikus teológia a bűnösség (bűn-adósság) és az örök büntetés eltörlésében az isteni irgalom, az ideig tartó megtisztító büntetésekben pedig az isteni igazságosság művét látta. Ezzel szemben a pápa a halál utáni tisztulást nem pusztán az isteni igazságosság követelményeként értelmezi, hanem az isteni kegyelem és az igazságosság együttes megvalósulásaként. Az is új elem a pápa értelmezésében a korábbi teológiai szemlélethez és magiszteriumi tanításokhoz képest, hogy az isteni igazságosság megvalósulásának követelményét nem Isten felől, mint dicsőségének helyreállítását alapozza meg, hanem az ember kiirthatatlan igazságosság-igényeként és az erkölcsi döntések komolyan vételének feltételeként. Az igazságos ítélettel ezek szerint Isten nem csak saját magának tartozik, hanem az embernek is, neki maradna adósa ennek elmaradásával. Ez az antropológiai megalapozás nyilván nem kívánja kiiktatni a szoros értelemben vett teológiai indoklást, de az ember számára közelebb tudja hozni az isteni igazságosság és ítélet eszméjét. Isten igazságos ítéletének és az ehhez mért halálon túli tisztulás szükségességének hangsúlyozása összekötő kapocs lehet a nagy világvallások felé, melyekben az igazságosság isteni megvalósításának követelménye döntő jelentőségű tanítás. Ugyanakkor a halál utáni tisztulás kegyelmi mozzanata a krisztusi örömhír eredeti és sajátos üzenete: a teljes és végső megtisztulás nem az ember mindig is kétséges, bizonytalan és talán soha el nem végezhető saját teljesítménye, hanem a Krisztussal, mint Bíróval és Megmentővel való személyes találkozás eseménye, melyben az ember a felülmúlhatatlan isteni szeretettel és igazsággal találkozáva egészen megtisztul és megszentelődik.

#### 4. A HALÁL UTÁNI TISZTULÁS BIBLIKUS MEGALAPOZHATÓSÁGÁNAK KÉRDÉSE:

##### AZ 1KOR 3,10–15 ÉRTELMEZÉSE

A halál utáni tisztulásról szóló patrisztikus és skolasztikus teológia a következő szentírási helyekre hivatkozott a legtöbbet: 2Makk 12,40–45; Mt 5,26; 12,32; 18,34; Lk 12,59; 3,16 és 1Kor 3,10–15. Amint láttuk, a II. Vatikáni Zsinat és az azt követő tanítóhivatali megnyilatkozások elsősorban a 2Makk egyértelmű idevonatkozó tanítását idézik. Emellett azonban XVI. Benedek pápa *Spe salvi* enciklikájában ismét a páli szövegre is támaszkodva fejti ki a halál utáni tisztulás katolikus tanításának krisztológiai jelentését. Továbbá az 1Kor levél szövege azért érdemel külön figyelmet, mert mind a görög, mind a latin teológiában gyakran hivatkoztak rá. Ezen kívül néhány korai magiszteriumi dokumentum idézi, és maga a „tisztítótűz” kifejezés is erre a szentírási szakaszra megy vissza. Az alábbiakban bemutatjuk azt a módot, ahogyan Joseph Ratzinger, illetve XVI. Benedek pápa olvassa és értelmezi a szóban forgó szentírási szöveget. Ezzel együtt arra is kísérletet teszünk, hogy a pápa érvelését kiegészítsük néhány olyan gondolattal, melyek a megtisztító ítéletről szóló ószövetségi előzményeket is számba veszik, s így megerősítik a páli szöveg nyitottságának állítását a purgatóriumról szóló egyházi tanítás irányába. Előbb azonban az 1Kor 3,10–15 szövegének értelmezésére bemutatunk két-két példát a patrisztika görög és latin hagyományából.

#### 4. 1. Görög teológia: a tisztítótűz eszméjének elemei

A tisztítótűz későbbi egyházi hitének egyes lényegi elemeit megtaláljuk *Alexandriai Kelemen* teológiájában, aki az antignosztikus polémia kontextusában fejtette ki tanait. A gnosztikusok egyfelől eloldották az istenismeretet az erkölcsi élettől, az életszentségtől, másfelől a testi és a szellemi emberről szóló páli tanítás félreértelmezésével a keresztényeket a szellemiek/gnosztikusok (*pneumatikoi*), az érzékiek (*pszüchikoi*) és az anyagiak vagy testiek (*hülíkoi*, *szarkikoi*) osztályába sorolták, és e csoportok között átjárhatatlanságot állítottak. A szellemiek / gnosztikusok természetüknél fogva tökéletes istenismerettel rendelkeznek és biztosan az üdvösségre jutnak; a lelkiek istenismerete tévedésekkel vegyes és hiányos, üdvösségre jutásuk bizonytalan; a testiek/anyagiak nem rendelkeznek igaz istenismerettel és biztosan nem jutnak üdvösségre. A valentinoszi tanítás szerint az 1Kor 3,10–15-ben szereplő ítélet tüze nem érintheti a gnosztikus/szellemi embert, mert a kereszttség vize és a Pnuma megvédi ettől; a lelki és a testi embert ellenben igen, gyógyító illetve megsemmisítő erőként.

Válaszként a valentiniánus tanokra Kelemen a „*paideia*” (nevelés) görög eszméjével értelmezte Isten egyetemes üdvözítő cselekvését, s ennek keretében kifejtett teológiáját a következő tételekben foglalhatjuk össze:<sup>25</sup> (1) Mivel a tisztaszívűek láthatják meg Istent, az istenismeret előfeltételezi az életszentséget, az erkölcsi tökéletesedést, a bűnbánatot. (2) A gnosztikus determinizmussal szemben állítani kell, hogy minden keresztény számára lehetséges és szükséges az életszentségben és az istenismeretben való folyamatos gyarapodás. (3) Ez a *Paidagogosz-Logosz* megtisztító, nevelő és tanító tevékenységét, valamint a keresztény erkölcsi erőfeszítéseit, bűnbánatát, megtérését feltételezi. (4) A kereszttségben kezdődő, a hittől az egyre teljesebb tudásig/istenismeretig vezető út, s vele a lelki megtisztulás folyamata a halál után is folytatódik s az Isten színélátásában végződik. Az 1Kor 3,10–15-ben szereplő tűz megtisztító és nevelő erejű. A bűnösök osztályrésze a tűz lesz majd a halál után, ez a tűz azonban nem az istenképmást fogja érinteni, hanem csak a „szalmát”, a bűnt. Mivel a földi életben senki nem jut el az életszentségnek arra a fokára, mely az istenlátást lehetővé tenné, mindenkinek szüksége van a halál utáni tisztulásra. A túlvilági tűz „értelmes” (*phronimon*) láng, megtisztítja a lelket a bűnös hajlamaitól, szenvedélyeitől, s bizonyossággal elvezet Isten örök látására. (5) Ez a tűz Isten ítéletének a tüze, mert Isten a rossznak ellenáll és megítéli, ám úgy, hogy megtisztító, gyógyító hatást gyakorol a lélekre. Kelemen határozottan állítja, hogy Isten büntetésének a motívuma sohasem a bosszú, hanem kizárólag a bűnös megjavítása.<sup>26</sup> Nyitott és vitatott kérdés, hogy ebben az elgondolásban lehet-e helye az örök kárhozat büntetésének.<sup>27</sup> (6) S végül Kelemen állítja, hogy a megtisztulást és istenismeretben gyarapodást jelentő folyamat minden szakaszában jelen van az ekkleziológiai szempont, az egymásról való gondoskodás: a halál küszöbén túl az Isten színélátására jutott „igazi gnosztikus” is

<sup>25</sup> Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény Egyház és irodalma*, in *Ókeresztény írók* 1, Budapest. 1980, 384–397. SCHMÖLE, KL., *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, Münster 1974.

<sup>26</sup> Vö. Sztróm. VII, 26; *Paid.* I, 70, 1–3.

<sup>27</sup> Brian Daley szerint Kelemen csak tisztító jellegű büntetéseket ismer, s ezzel bennfoglaltan mindenki egyetemes üdvösségre jutását vallja (*apokatasztaszisz*). J. Le Goff ezzel szemben azt is kiolvasni véli a kelemeni szövegekből, hogy az alexandriai teológus Isten ítélet-tűzének kétféle hatásáról tud: a javulásra képesek számára mind ebben, mind a jövőendő életben nevelő hatású (*didaszkalosz*); a javulásra képtelenek számára büntető természetű (*kolaszúkosz*). Vö. DALEY, B., *Eschatologie*, in *HDG* IV, 7, Freiburg 1986; *Sztróm.* I, 27; IV, 24; VII, 2; LE GOFF, J., *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, 74–76; *Sztróm.* IV, 24; VII, 6; V, 14.

tud törődni azokkal, akik még a tisztulás útján vannak és szükségük van a segítségére. A halál tehát sem a tisztulás, sem a *communio sanctorum* szempontjából nem jelent abszolút határt.

Órigenész is alapvetően a „*paideia*” eszméjének keretében fejti ki eszkatológiai nézeteit. Kelemennel együtt, és ha lehet, még nyomatékosabban állítja, hogy Isten csak a javunkra, tisztulásunk érdekében bocsát ránk szenvedést. A Jóisten minden fenyítése javulását szolgálja azoknak, akik azt elszenvedik, jótétemény és gyógyítás számukra. Ószövetségi szövegek részben allegorikus értelmezése, részben szó szerinti, ám szimbolikus jelentése alapján Órigenész összekapcsolja e megtisztítási folyamatot a tűz bibliai képével, és ebből a teljesebb szentírási szóhasználatból kiindulva magyarázza az 1Kor 3,10–15 szövegét is.<sup>28</sup> A tisztulás nála sem pusztán a bűnöktől és szenvedélyektől való megszabadulás földi majd halál utáni folyamata, hanem mintegy a lelkek iskolájaként az istenismeretben és a bölcsességben való gyarapodás is, mely felkészít Isten örök látására.<sup>29</sup> Minden léleknek szüksége van a tűzben való megtisztulásra, hogy az aranytól elváljon az ólom, s így megmeneküljön az ember. Ennek tartalma és foka a bűnösség mértéke szerint változó. A tisztulás a léleknek és a testnek egyaránt nagy fájdalommal jár<sup>30</sup>, mintegy tűzkeresztség lesz azoknak,<sup>31</sup> akik még nem tisztultak meg teljesen a Szentlélek keresztségében.<sup>32</sup> Az alexandriai teológus eredeti gondolata, hogy a tűz tisztító és szenvedést okozó hatását morálisan, az ember lelkiismeret-furdalásaként értelmezi. Ennek szentírási alapja nála az Iz 50,11 és a Róm 2,15 szövege. Az ószövetségi szakaszt allegorikusan olvasva a következő következtetésre jut: „Úgy tűnik, e szavakkal azt adja tudtunkra, hogy a bűnösök mindegyike abba a tűzbe vettetik, amelyet ő saját maga gyújtott meg, s nem olyanba, amit már korábban valaki más gyújtott, vagy amit őelőtte okoztak”.<sup>33</sup> Az izajási szakasz fényében értelmezve az 1Kor 3,12-t, a páli szövegben szereplő fa, széna és szalma a lelkiismeret kínzó furdalását jelképező tűz tápláló anyagaként jelenik meg. Az isteni erő révén ebben a folyamatban az öntudat minden vétket emlékezetbe idéz, lejátssza lelki szemei előtt, mely egyfajta belső lázzal, a lelkiismeretet mardosó fájdalommal jár. Az öntudat egyszerre tanú és vádló e megtisztulást hozó folyamatban. Órigenész értelmezésében tehát a tisztító tűz ítélet és önitélet egyszerre: az isteni erő hatására feltáruul az ember lelkiismerete előtt minden bűne, s az ezek okozta szenvedésben tisztul meg. Isten ítéletének és az ember lelkiismereti önitéletének összekapcsolásához a Róm 2,15 szövegére támaszkodik, ahol az apostol a pogányok szívébe írt törvénnyel kapcsolatban így fogalmaz: „gondolataik hol vádolják őket, hol pedig felmentik azon a napon, amikor Isten ítélkezni fog Jézus Krisztus által az emberek rejtett dolgairól az én evangéliumom szerint”. Órigenész szerint a léleknek nemcsak a bűn valamennyi most leplezetlenül feltárt maradványától kell megszabadulnia, hanem a földi életben rajta elhatalmasodott mindenfajta szenvedélytől is (beteges harag, irigység, féltékenység). E tisztulásban el kell viselnie az önmagával való meghasonlottság és belső rendezetlenség gyötrelmét is, míg csak meg nem újul a megtisztító szenvedés tűzében.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> *De princ.* II, 10,6; vö. Iz 4,4; 47,14; 66,16; Mal 3,3; ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról* I, Budapest 2003, 203k.

<sup>29</sup> *De princ.* II, 11, 5; uo. 212k.

<sup>30</sup> *Comm in Matt* 20; vö. *Comm in Jo* 13,23; *Hom in Jer* 20,8.

<sup>31</sup> *Hom in Jer* 1,3.

<sup>32</sup> *Hom in Ez* 1,13.

<sup>33</sup> *De princ.* II, 10,4; ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról* I, 200k.

<sup>34</sup> *De princ.* II, 10,5; uo.202k. Megjegyezzük, hogy Órigenész követőjeként Nüsszai Gergely is tud a halál utáni tisztulás lehetőségéről. *A halottakról* című írásában így fogalmaz: „(Az ember) már ebben az életben megtisztul-

#### 4. 2. A tisztító tűz tanának kibontakozása a korai latin teológiában

Szent Ambrus tanítása szerint mindenkinek, még a szenteknek is tűzön át kell a paradicsomba belépniük, melynek bejáratát kerub őrzi láng-pallossal. Úgy kell átmenniük a tűzön, mint Izraelnek a Vörös-tengeren: az igazak megmenekülnek, a gonoszok elvesznek. Ambrus szerint a tűznek hármasság hatása van: az igazak számára felfrissítő hatású; az istentelenek, hittagadók és megrögzött bűnösök számára büntetés és gyötrelme; az alapvetően szeretetben élő, de kisebb bűnöket elkövető bűnösök számára tisztító szerepe van, vagyis a bűnök súlyosságának arányában hosszabb vagy rövidebb ideig tartóan, fájdalmasabb vagy enyhébb formában megtisztítja őket. A tűz tehát megmenti az ilyen bűnösöket, akik noha nem teljesítették maradéktalanul a szeretet parancsát, mégis Isten alapvetően szolgálóként éltek. Ambrus határozottan tanítja azt is, hogy a közbenjáró imával enyhíthetjük a tisztulók szenvedéseit.<sup>35</sup> Megjegyezzük, hogy a Dán 3,22–50 bibliai szövegére támaszkodva, ahol arról olvasunk, hogy a három ifjúnak nem árt a tűz, de a kaldeusokat elpusztítja, az „értelmes, szellemi tűz (*ignis sapiens*)”, mely különböző hatást fejt ki az igazakra, a gonoszokra és a csak jelentéktelen bűnöket elkövetőkre, széles körben elterjedt értelmező toposzává vált az 1Kor 3,10–15-nek (vö. Ambrosiaster, Lactantius, Hilarius, Nolai Szent Paulinus, Arles-i Caesarius, Cassianus).

Szent Ágoston (354–430) az 1Kor 3,10–15 szövegének az értelmezése kapcsán az ún. irgalmasok exegézisével szemben a *De civitate Dei* című művében kifejti, hogy Krisztusra mint fundamentumra építeni nem pusztán a Krisztusba vetett hitet jelenti. Ez önmagában, ha nem fakadnak e hitből a szeretet tettei és nem származik belőle a parancsok megtartása, nem elegendő a megmeneküléshez. Ha valaki azt állítja, hogy hisz Krisztusban, de erkölcstelenül él, az valójában nem Krisztusra építi az életét, nincs Krisztus a szívében s így nem is menekül meg. Ha valakinek Krisztus van az első helyen az életében, s a földi örömeket és élvezeteket Krisztus tanításának megfelelően rendezetten éli, s ha szükséges, le is tud mondani róluk Krisztusba vetett hite megvallása kedvéért, az valóban Krisztusra építkezik. Az ilyen ember megmenekül „mintegy tűz által”. Ágoston szerint ez a tűz azt a szomorúságot jelenti, melyet a földi dolgokhoz és személyekhez rendezetten kötődő embernek kell átélnie, amikor elveszíti őket s velük együtt a földi örömeket is.<sup>36</sup> A széna-, szalma- és faépítményt, vagyis a teremtmények nyújtotta rendezett örömeket elégeti a megvizsgáló tűz, az elvesztésükkel járó szomorúság, ám maga a Krisztus tanítására alapozva építkező hívő megmenekül. Ez a szomorúság mint büntetés nem érinti azokat, akik úgy építették életüket Krisztus fundamentumára, hogy egyedül azt keresték, ami Istennek tetszik és jutalmukat csak tőle várták. Ők azok, akiknek aranyból, ezüsből építettek Krisztusra, s művüket nem emészti el a megvizsgáló tűz. Ágoston levonja a következtetést: „Úgy tűnik nekem, hogy ily módon körvonalazódik az a tűz, mely nem ítél el senkit, hanem gazdagítja az egyiket, bünteti a másikat, s megpróbálja mindkettőt.”<sup>37</sup> Nemcsak az örömet jelentő teremtmények elvesztésének a nyomában já-

hat imádság és bölcs életvitel által. Megkaphatja Istentől is a tisztulást, csak a halál után, a tisztító tűzben. ... A testből való kilépés után fogja felismerni, milyen nagy ellentét van erény és bűn között. Isten életében nem vehet részt addig, amíg a lelkére tapadt szennyet tisztító tűz el nem törli”. *Enchir. Patr.* 1061; idézi SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, V/2, München 1958, 518.

<sup>35</sup> *Sermo* 20 PL 15. 1487; *Sermo* 3 PL 15. 1227.

<sup>36</sup> *De civ. Dei* XXI, 26,2.

<sup>37</sup> Uo. XXI, 26,3.

ró szomorúság lehet azonban ez a megtisztító tűz, hanem az üldöztetések, a szenvedések és maga a fizikai halál is.<sup>38</sup>

Ez a gondolat, mely szerint a tisztító tűz már itt a földön bizonyos értelemben elkezdődik, Ágoston más műveiben is megjelenik. A földi élet nemcsak az érdemszerzés ideje, hanem a csapások, nyomorúságok elszívásával mintegy a tisztító tűz színterévé is válhat. Persze csak azok számára megtisztítóak ezek a büntetések, akiket hibáik belátására és javulásra indítanak a szenvedések. Ugyanakkor a hippói püspök nem korlátozza a földi életre ezt a vezeklő megtisztulást, hanem elfogadja azt a gondolatot, hogy az a halál után is folytatódhat. A 37. zsoltár kommentárjában azt kéri Istentől, hogy a földi életben fenyítse, hogy ne kelljen a halál után a „javító tűz” által bűnhődni. E gondolat háttérében ott van Ágoston azon meggyőződése, hogy „súlyosabb lesz az a tűz, mint bármi evilági szenvedés”.<sup>39</sup> A *De civitate Dei*-ben Ágoston valószínűleg igaz felfogásnak tartja azt a meggyőződést, mely szerint vannak olyan megholtak, akiknek a lelke a halál és az utolsó ítélet közötti időben átmeneti szenvedések tüzeit érzik. Ők azok, akiknek építményét a szenvedések tüze elemésztí, azaz ideig tartó szenvedéseket élnek át. Ez megtörténhet a halál után, vagy részben a földi életben, részben a túlvilágon, vagy csak a földön, azért, hogy a túlvilágon már ne kelljen.<sup>40</sup> Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Ágoston szerint a halál utáni tisztító szenvedést, büntetést vagy tisztító tüzet a következő jegyek jellemzik: viszonylag kevés embernek jut osztályrészül az effajta megtisztulás; felülmúlja a földi szenvedéseket; az egyéni halál és a végítélet között megy végbe; átmeneti, nem örök. Ágoston nem határozza meg pontosan azt, hogy milyen bűnösök kerülnek ebbe az állapotba, pusztán annyit mond, hogy „nem egészen jók, nem egészen rosszak”.

#### 4. 3. Az 1Kor 3,10–15 értelmezése Ratzinger eszkatológiájában

Sok egyházatya és néhány tanítóhivatali megnyilatkozás is a halál utáni tisztulás értelmében magyarázta a páli helyet. A mai exegéták nagyobb része ezt egyértelműen elutasítja, mert nem látja megalapozhatónak belőle a purgatóriumról szóló egyházi tanítást.<sup>41</sup> Más biblikusok készek annak elfogadására, hogy a tisztulás alap gondolata bennfoglaltan megfogalmazódik a páli szövegben.<sup>42</sup> Az ellenzők leglényegesebb kifogásai a következők: (1) a megvizsgáló tűz magának az ítélő és önmagát kinyilatkoztató Isten fenségének és meg-

<sup>38</sup> Uo. XXI, 26,4.

<sup>39</sup> *Enarr.* In Ps. 37,3.

<sup>40</sup> *De civ. Dei* XXI, 26,4; 21,13. A későbbiekben a tisztító tűz tanának kialakulásában a nyugati teológiában jelentős szerepet játszott Nagy Szent Gergely pápa (540–604). A *Dialógusok* IV. könyvében az 1Kor 3,10–15 szövegét úgy értelmezi, hogy hinnünk kell abban, hogy a halál után létezik valami tisztító tűz. A páli szakaszban szereplő széna, szalma, faépítményt azonosítja a kis bűnökkel (pl. fecsegés, a földi vagy szeretete), ezek elégnak az ítélet tüzeiben. A szentírási szakasz képi világát kiegészítve arról beszél, hogy a vasból, rézből, ólomból készült építményt, vagyis a súlyos bűnöket nem emésztí meg ez a tűz. Ezek tehát nem nyernek bocsánatot. Vö. DALEY, B., *Eschatologie*, in *HDG* IV/7a 248. Toledói Julian a *Prognosticon futuri saeculi* c. munkájában, mely az első szisztematikus eszkatológiai mű, Ágoston nyomán arról ír, hogy az Egyház imádkozik azokért a megholtakért, akik kisebb bűnöket követtek el, nem éltek makulátlanul, de nem is kárhozatra méltók. Ők gyógyító büntetések (*poenae medicinales*) révén vezekelnek. Az 1Kor 3,12–25-öt úgy értelmezi, hogy az ott szereplő tűz tisztító hatású, ideig tartó, a halál és az utolsó ítélet köztes állapotában fejtí ki a hatását, különböző fokú és más-más időtartamú. A purgatorium tanának legfontosabb elemeit itt már együtt találjuk.

<sup>41</sup> Vö. GNILKA, J., *Ist 1Kor 3,10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegefeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, –Düsseldorf 1955; Hasonló véleményen van többek között J. Murphy-O'Connor és S. Cipriani.

<sup>42</sup> Vö. HAAG, H., *Bibliai lexikon*, Budapest 1989, 1829; JEREMIAS, J., *ThWNT* I, 625, 24k.

közélethetetlen szentségének a jelképe, nem egy tőle különböző valóság, a tűz maga az ítélő Úr; (2) nem az egyéni halál utáni eseményről vagy köztes állapotról van szó, hanem az Úr napjáról, a történelem utolsó napjáról, melyen megtörténik az eszkatologikus találkozás az ítélő Úrral, ezt Pál apostol a saját életében megvalósulónak vélte; (3) nincs szó a szövegben a tűz megtisztító hatásáról, csak arról, hogy megvizsgál-megpróbál, illetve pusztán általánosságban véve arról, hogy az ember nehézségek árán, üggyel-bajjal menekül meg; (4) végül arról sem szól a szöveg, hogy a fából, szénából, szalmából Krisztusra emelt építmény, melyet a tűz megemészt, az ember bűneit vagy személyes élet-szentségének a hiányosságait jelentené. Ez a képes beszéd inkább az igehirdetők (Pál, Apolló) apostoli munkája közötti lehetséges minőségbeli különbséget fejezi ki, melyet majd az ítélet tesz nyilvánvalóvá.

Joseph Ratzinger eszkatológiai művében arra hívja fel a figyelmet, hogy ha a purgatórium naiv-dologi fogalmát keressük a szövegben, akkor azt nyilvánvalóan nem fogjuk megtalálni benne. Ám ha a „tisztítótűz” eredendően krisztológiai látószögben gondoljuk el, akkor teljesen helytálló azt mondanunk, hogy a megvizsgáló-ítélő tűz maga Krisztus, a vele való személyes találkozás. Éppen ez a krisztológiai szemlélet az, amely újdonság a rabbinikus zsidóság tisztító-tűz felfogáshoz képest. Az embert nem valami tisztítja meg, hanem a feltámadott Úr átfórmáló ereje, amely átjárja és megnyitja a még félig-meddig zárt szívű embert. Igaz, hogy a szövegben nem szerepel a „tisztító” jelző, de Ratzinger szerint az „ember mintegy tűz általi” megmenekülésének az értelmezéséhez ez a legkielégítőbb magyarázat. A tisztulás feltételezése nélkül mitikus homályban maradna annak a megállapításnak a jelentése, hogy csak nehezen és üggyel-bajjal menekül meg az ember.<sup>43</sup>

Ehhez hozzátesszük, hogy az ítélet tüzének megvizsgáló-megsemmisítő funkciója már a fogság utáni prófétai-apokaliptikus szövegekben kiegészült a megtisztítással azokra vonatkozóan, akik a szent maradékot, az Izraelnek az Istenhez hűséges részét alkották. Az Ószövetség alapvető tanítása, hogy Isten egészen szent, s ha a bűnös ember közeledni akar hozzá, akkor meg kell tisztulnia. Erre a megtisztulásra önerejéből képtelen, egyedül az Úristen tudja őt tisztává tenni. A megtisztítást Istentől kell kérnie (Zsolt 51), a megtisztulást Istentől elnyerheti a kultikus áldozati cselekmény során (Lev 9) vagy azon kívül is (Zak 3). Mindig Isten a cselekvő alany, az ember pedig befogadója Isten megbocsátó és megtisztító tevékenységének. A bűnös népből származó és személyében is bűnös ember úgy válik alkalmassá a prófétai küldetésre, hogy a szent Isten közelségében felismeri, megvallja bűnösségét, és Isten megtisztítja őt (Iz 6). A prófétai igehirdetésnek alapüzenete, hogy Isten ítélete a hűtlen Izrael felett átmeneti és célja a megtérésre indítás. Mivel saját erejéből erre is képtelen a választott nép, maga a szent Isten szenteli meg saját nevét azzal, hogy lelkét árasztja népének fiaira, és belülről megtisztítja őket (Ez 36,16–32; Jer 33,1–9). Az ítéletet és büntetést követi a megtisztítás, mint az üdvösségre jutás előfeltétele és kezdete.<sup>44</sup> Sőt, a prófétai igehirdetésben megjelenik az ítélet és a megtisztítás még szorosabb kapcsolatának az állítása. Itt a megtisztítás nem egyszerűen követi a már bekövetkezett ítéletet, hanem magának a jövőbeli-eszkatologikus ítéletnek a szerves része. Ez a gondolat a fogság után keletkezett eszkatologikus-apokaliptikus irányultságú prófétai szövegekben fogalmazódik meg. Ezek úgy beszélnek Jahve eszkatologikus napjáról, az ítélet napjáról, hogy az a megátalkodott gonosztevők megbüntetésének, illetve elpusztításának a napja lesz, ám ugyanakkor Izrael egy részének, maradékának egy-

<sup>43</sup> RATZINGER, J., *Eschatologie*, 187.

<sup>44</sup> BOHLE, G., *Die Frage der Läuterung im Alten Testament*, (diss), Budapest 1998, főként: 279–302.

szerre megtisztulást és megmenekülést hoz ez az ítélet (Iz 4,2–4; Mal 3,2k; 3,19k; Zak 13,7–9). Már a fogság előtti ítéletet hirdető próféták az Úr napjának eljövételét, Isten haragjának kiadását és ítéletét a tűz szimbolikájával ábrázolták (Ám 1,4–2,5). Ez a képi beszéd Jahve ítéletének pusztító erejét fejezte ki, amely megsemmisíti a gonoszokat és magukat a megátalkodott gonoszokat is. A tűz Isten szentségének és megnyilatkozásának a jelképe is, azé az Istené, aki „emésztő tűz” (MTörv 4,24; 6,15), mert a bűnt nem tűri el, kérlelhetetlenül szembeszáll vele és elpusztítja. Nos, a fogság utáni prófétái és apokaliptikus szövegekben is részben megmarad az a gondolat, hogy az Úr napjának ítélő tüze elpusztítja a gonoszokat, az istenellenes hatalmokat (Iz 26,11; Dán 7,9–11). Ugyanakkor ki is egészül az ítélő tűz funkciója a megtisztítással: Izrael maradékát, Lévi fiait, a Jahvéhoz alapvetően hűséges, de még tisztulásra szoruló részét megtisztítja az Úr ítéletének tüze és egészen szentté teszi őket, míg a megátalkodott gonoszokat elpusztítja (Mal 3,2 k; 3,19k; Zak 13,7–9). A szent Isten megtisztító közelségének, mint tisztító hatású tűznek a képi ábrázolása már a fogság előtt is megtörtént (vö. Iz 6). Ezt a fogság utáni szövegek az Úr napjának megtisztító ítéletére alkalmazzák. Ezek az ószövetségi előzmények és háttér fontos az 1Kor 3,10–15 szövegének megfelelő értelmezéséhez. Joggal feltételezhetjük, hogy amikor Pál apostol a „mintegy tűz általi” megmenekülésről beszél, akkor az ítélet tüzeinek éppen ezt a megtisztító funkcióját tartja szem előtt, mely a Krisztusra mint fundamentumra építkező keresztényekre vonatkozik.

Valószínűleg Szent Pál apostol Krisztus közelre várt parúziájára, az ítélet végső napjára gondolhatott, amikor az „Úr napjáról” beszélt. Ugyanakkor más írásaiban relativizálja a parúzia időpontját és magának a halálnak a határpont jellegét is. Állítja, hogy a Krisztussal való közösségre jutás lehetséges már közvetlenül a halál után is („szeretnék elköltözni és Krisztussal lenni” Fil 1,23; ezt a hitet István diakónus is megfogalmazza megkövezésekor: „Uram Jézus, vedd magadhoz lelkemet!” ApCsel 7,59). Az Úrhoz való elérés a halál után egyben azt is magában foglalja, hogy Krisztus ítélőszéke elé kell állni, hogy ki-ki megkapja cselekedeteinek bérét (2Kor 5,8–10). Ez azt jelenti, hogy Pál felfogásának egészében jelen van az a gondolat, hogy az ítélő és önmagával közösségbe vonó Krisztussal való találkozás már az egyéni halál után megtörténik. Ha az ítélet már a halál után megtörténik, akkor ennek az ítéletnek a megtisztító eleme is kifejti hatását már a halál után. Ha Szent Pál maga kifejezetten nem is mondja ki ezt a következtetést, mégis tanításának egészéből ésszerűen fakad. Ha ugyanaz a Krisztus ítél a halál után és az utolsó napon, akkor az ítélet tüze már a halál után megtisztít. Ratzinger így fogalmaz: „Noha az ember idősiségét nem veti le, hogy »örök« legyen, de az ítélő Krisztus az »Eszkhatosz«, és felőle nézve nem lehet különbséget tenni az utolsó nap ítélője és a halál után ítélő között; az ember belépése kinyilvánuló valóságának terébe belépés örök sorsába, s ezzel belebocsáttatás az eszkatologikus tűzbe”.<sup>45</sup>

A páli szakaszban az ítélet tüze közvetlenül a krisztusi alapra épített ilyen-olyan apostoli, igehirdetői értékét vizsgálja meg, s emészt el a silány minőségűt, a nem marandandót. De mit jelenthet az, hogy értéktelen apostoli munka? Pál a következő fejezetben arról beszél, hogy különbség van az igehirdetői-apostoli szolgálat értékének emberi és isteni megítélése között. Arra céloz, hogy míg az emberek külső látszat, sikeresség és a világi bölcsesség szerint ítélkeznek, addig Isten a belső lelkületet, a munka forrását ítéli meg. „Az Úr az, aki megítél engem. Tehát ne mondjatok ítéletet idő előtt, amíg el nem jön az Úr, aki a sötétség titkait megvilágítja és a szívek szándékait is nyilvánosságra hoz-

<sup>45</sup> RATZINGER, J., *Eschatologie*, 187.



za. Akkor majd mindenki megkapja a dicséretet Istentől” (1Kor 4,4–5). A szöveg alapján arra gondolhatunk, hogy az apostoli munka értékességének mércéje Isten előtt az igehirdető szívének szándéka, motivációinak tisztasága, belső lelkülete. Ha ez a belső lelkület valami Istenhez nem illőt tartalmaz – fennhéjzás, irigység, féltékenység, evilági bölcsesség, emberi tetszés keresése –, akkor annak meg kell nyilvánulnia, és el kell tűnnie az ítélet tüzeiben, mert értéktelen és nem méltó a megmaradásra. Így az ítélet emésztő tüze szorosan összefügg az embert megtisztító és menekülésére szolgáló tűzzel. Az apostoli munka bűnös és méltatlan gyökereinek a megvizsgáló feltárása és megszüntetése az igehirdető számára fájdalmas szembesülést és egyben megtisztulást hoz.

Gondolatmenetünk egyszerre vette figyelembe az ószövetségi gyökereket és azt a krisztológiai újdonságot Szent Pálnál, melyet J. Ratzinger eszkatológiai munkájában erőteljesen hangsúlyoz és enciklikájában is feltételez. Álláspontunk szerint az 1Kor 3,10–15 szövege elégséges alapot szolgáltat és nyitott arra az olvasatra, mely a tisztulást az ítéelő Krisztussal való halál utáni találkozás részeként értelmezi és Krisztus ítéletét nem csak megvizsgáló és elemésztő, hanem egyúttal megtisztító tűzként fogja fel. A páli levelek teljes korpuszának összefüggésében nem zárható ki, sőt megalapozottan állítható, hogy az ítéelő Krisztussal való találkozás a halál után megtörténik és ennek részeként, illetve ebből fakadóan maga a megtisztulás is. Erre az ítéletből fakadó tisztulás folyamatára, vagy másképpen a megtisztító ítélet eseményére azonban, ahogyan a teológus Ratzinger hangsúlyozza, a fizikai idő mértékei nem alkalmazhatóak.

## 5. A TISZTULÁS IDŐISÉGÉNEK KÉRDÉSE

A *Spe salvi* enciklikában a halál utáni tisztulás időies természetére vonatkozóan a következő rövid megjegyzést olvashatjuk: „Világos, hogy ennek az átégetésnek az »időtartama« nem mérhető a mi világunk időmértékével. E találkozás átalakító »pillanata« független a földi időtől – a szív ideje, az »átmenetel« ideje Krisztus testében az Istennel való közösségbe.” (Nr. 47) Ebben a fejezetben annak szeretnénk utánajárni, hogy a pápa szótárában vajon mit jelenthet a „szív ideje” kifejezés, mely nem mérhető a mi világunk időmértékével. A teológus Ratzinger eszkatológiájának egészéből kirajzolódnak a fogalomnak a fő kontúrjai.

Az bizonyos, hogy a halállal az ember kilép a földi időből. A kérdés az, hogy a halálon keresztül a teljes időtlenségbe lép-e, vagy egy megváltozott, de bizonyos értelemben még időiesnek mondható létmód veszi-e kezdetét a halállal. A hagyományos katolikus teológia ez utóbbit feltételezte. Az egyéni halál bekövetkeztét a külön ítélettel és Krisztus dicsőséges eljövételét a holtak feltámadásával és az utolsó ítélettel egymástól időbelileg is különböző eseményeknek tekintette. Feltételezte, hogy a halál és a parúzia közötti állapotban a testtől különvált lélekkel megtörténnek bizonyos események, mint az egyéni ítélet, végső sorsa kezdetét veszi, ha szükséges, tisztuláson megy keresztül, véget ér a tisztulása s végül majd újraegyesül testével az utolsó napon. Ez a szemléletmód magától értetődően a köztes állapotot köztes időnek tekintette, melyet az időieségnek bizonyos jegyei jellemeznek, mint a tartam, az egymásutániség és az objektív mérhetőség. E modell azt sugallhatta, hogy a halál utáni létezés időiesége mintegy folytatása, meghosszabbítása a földi időnek más körülmények között. Nyilvánvaló hibája ennek a szemléletnek, hogy nem számol kellően annak a gyökeres létmódváltozásnak az időieségre gyakorolt hatásával, mely a halállal bekövetkezik.

J. Ratzinger eszkatológiája jelentős előrelépést jelentett a halálon túli emberi létezés időiségének tisztázásában. Az általa kidolgozott „memória-idő”, „dialogikus idő” vagy „antropológiai idő” kifejezések úgy tekinthetők, mint a *Spe salvi* enciklikában megjelenő „szív ideje” fogalom szinonimái. Ratzinger koncepciója a halál utáni tisztulás időies természetére vonatkozóan a Lohfink-féle „megdicsőült idő”<sup>46</sup> korrekívumaként értékelhető, bár elgondolásának gyökerei időben megelőzik a Gerhard Lohfink eszkatológiájával folytatott vitát. Ratzinger egyetért azzal az alaptétellel, hogy a halálon túli létmód időisége nem lehet egyszerű meghosszabbítása, folytatása a földi létezés fizikai időbeliségének, ezért a „köztes idő” hagyományos szemléletmódja korrekcióra szorul: a köztes állapot történéseinek, így a tisztulás eseményének értelmezéséhez is, alkalmatlanok a fizikai idő mértékei.<sup>47</sup> Abban is osztozik Lohfink álláspontjával, hogy meg kell különböztetni Isten örökkévalóságának, valamint az ember halál utáni létmódját az időiség szempontjából is. Véleményazonosság van a két teológus között abban is, hogy az ember megdicsőült ideje jelenti földi történelmének, idejének a végérvényessé válását és egybefoglalását. Ratzinger álláspontja két döntő ponton tér el Lohfink hipotézisétől. Egyrészt abban, hogy míg Lohfink az ember földi időbeliségét megkülönböztetés nélkül azonosítja a fizikai időbeliséggel, s ezért csak radikális és összemérhetetlen különbséget tud állítani a földi idő és a megdicsőült idő között, Ratzinger már a földi időbeliségre vonatkozóan is különböztet antropológiai memória-idő és a fizikai-kozmológiai idő között. Az utóbbi az Arisztotelész-féle időmeghatározás értelmében (*arítmosz kínészeosz*) – *numerus motus secundum prius ac posterius* – a fizikai testek mozgásával függ össze, és objektív mértékül szolgál: az évek, hónapok, napok, órák, percek, másodpercek mértékével mérhető idő.

A „memória-idő” alapeszméjét Ratzinger Szent Ágoston időelemzéséből veszi át, ahogy az a *Vallomások XI.* könyvében megjelenik. A hippói püspök gondolatmenetének az a végkövetkeztetése, hogy ha az idő jelenségét és mérését csak a külső mozgás alapján számított fizikai idővel akarjuk azonosítani, akkor szükségképpen odajutunk, hogy idő tulajdonképpen nem is létezik, hiszen a múlt már nincs, a jövő még nincs, s a jelen a kettő kiterjedés nélküli határa. Hogy elkerüljük ezt az abszurd eredményt, az idő antropológiai dimenzióját is figyelembe kell venni, sőt Ágoston szerint csak ennek alapján értelmezhető az idő jelensége. Ennek értelmében az emberi szellem az, amely hármas tagolású egységbe tudja fogni a tűnékeny és változó létezők külső mozgását: a szellem a múltat megjeleníti (*praesens de praeteritis*), a jelent figyelmesen szemléli (*praesens de presentibus*) és várja a jövőt (*praesens de futuribus*). Mintegy maga az emberi szellem kiterjed (*distentio animi*) a múltra, jelenre és jövőre, az emlékezetben (*memoria*), a szemléletben (*contuitus*) és a várakozásban (*expectatio*) összefogja, megjeleníti önmagában a történéseket és méri egymáshoz való viszonyukat. Szellemének, memóriájának ezen egységesítő képessége által az ember fölébe emelkedik a külső és szüntelen változások folyamatának, mintegy önmagában együtt tudja tartani a múltat, jelent és jövőt. Az így létrejövő antropológiai-memória idő nem vezethető vissza a kozmológiai-fizikai időre, mely önmagában csak szüntelen tovatűnő egymásutániság lenne valódi egység nélkül.<sup>48</sup> Ratzinger

<sup>46</sup> LOHFINK, G., *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, in GRESHAKE, G.–LOHFINK, G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (QD 71), Freiburg–Basel–Wien 1978, 54–64. Vö. NACHTWEI, G., *Dialogische Unsterblichkeit*, Leipzig 1986, 75 f.

<sup>47</sup> RATZINGER, J., *Eschatologie*, 188.

<sup>48</sup> Mindazonáltal a memória-idő nem egy zárt alany pusztán belső valósága. Jelentős Ágoston-kutatók (Lampey, Berlinger) állítják, hogy az egyházatya magát a memóriát sem elszigetelt öntudatként értelmezte, hanem alapvetően az Istennel való kapcsolatban. A memória nála az ember istenképiségében alapozódik meg, az a képes-

szerint noha a fizikai idő mértékei nem alkalmazhatók a túlvilági emberi létre, az emberi szellem időképessége, azaz a múlt, a jelen és a jövő együtt-tartása, egységesítése megmarad, sőt kiteljesedik, még intenzívebbé válik.

Ratzinger Ágoston nyomán Isten örökkévalóságát sem kiterjedés nélküli pontként fogja fel, hanem az egész teremtett valóságot a maga teremtett idejével átfogó „tisza memóriaként”, melyből nem veszik el semmi, s melyben nincs változás.<sup>49</sup> Isten örökkévalósága változatlan lét, olyan örök jelen, mely megteremti és átfogja a változékony világ idejét. Ratzinger Boethius *aeternitas* definícióját is ebben a látószögben értelmezi. Az „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”, vagyis a határtalan élet teljesen egyszerre való és tökéletes birtoklása” meghatározás egyszerre mondja ki Isten létének kezdet és vég nélküli tartamát (*duratio*), dinamizmusát (*vita*) és tökéletes egységét (*tota simul et perfecta possessio*), magának való jelenlétét, mely mentes az egymásutániságtól. Már az Őszövség sem kiterjedés nélküli pontként gondolta el Isten örökkévalóságát, hanem kezdet és vég nélküli életként, melynek fizikai idővel nem mérhető tartama van. A szeretetnek az élete Istenben nem ismer kezdetet és véget, változást, elvesztést vagy gyarapodást. Nincs benne semmi, ami múlttá válna vagy még jövő lenne. Ebből a szempontból mindentől fölötte áll a teremtényi időnek. Ez azonban még nem jelenti azt, hogy a szentháromsági életnek ez az örök jelene kiterjedés és tartam nélküli lenne. Isten ura az időnek, vagyis fölötte áll a változásoknak, de jelen tud lenni és cselekedni tud az általa teremtett időben.<sup>50</sup> Ha Isten örökkévalósága a legintenzívebb szellemi élet, mely változékonyt nem ismerő jelen és fizikai mértékkel nem mérhető határ nélküli tartam (*duratio*), akkor az ember halálon túli beteljesedése, mint teremtényi részesedés Isten örök életében, szintén nem kell, hogy tartam, kiterjedés nélküli állapotot jelentsen. Az ember földi ideje, a halálon túli megdicsőült ideje és Isten örökkévalósága között nem kell pusztá összemérhetetlenséget feltételezni, sokkal megfelelőbb analógiát állítani.

Ratzingernek a „memória-időről”, illetve a „szív idejéről” vallott felfogását ismét csak továbbgondolhatjuk néhány megfontolással. Itt a földön az ember minden szellemi aktusa az anyaghoz kötöttsége miatt bizonyos mennyiségű fizikai időt vesz igénybe. Az emlékezés, várakozás és figyelmes szemlélődés időt egységesítő szellemi cselekvése, fizi-

ség, melynek révén az ember a teremtő Istennel is kapcsolatban áll, „rá emlékezik”. Nem a descartes-i „*cogito ergo sum*”-mal azonos, hanem mibenlétét inkább a „*cogitor ergo cogito*”-val lehetne visszaadni. Más szóval: az ember nem önmagában gondolja el magát, hanem a memória az a képesség, melynek segítségével az ember egy transzcendens Te által elgondoltnak gondolja el önmagát, van önmagának tudatában. Ha a memória alapvetően relacionális-dialogikus öntudat, vagyis az Istennel való kapcsolatból önmagát értelmező tudat, akkor a memória-idő, mint az ember öntudata által egységbe fogott tartam is lényege szerint relacionális-dialogikus természetű. Vö. NACHTWEI, G., *Dialogische Unsterblichkeit*, 85.

<sup>49</sup> *Confessiones*, XI, 13.

<sup>50</sup> W. Kasper megfogalmazása szerint: „Isten annyira felette van az időnek, hogy még az időben is szabad az időtől. Minden időt együtt magába foglal és minden időponttal koextenzív, anélkül azonban, hogy bármelyik időpont korlátozható”. KASPER, W., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 84k. Ahogy Isten és a világ kapcsolatát a transzcendencia és az immanencia egyszerre jellemzi – Isten lényegileg különbözik a világtól, de éppen ez a különbség teszi lehetővé a világban való jelenlétét –, úgy az örökkévalóság és az idő viszonyát is: Isten örök jelene fölötte áll az időnek (*Überzeitlichkeit*), ám ugyanakkor átfogja, jelen van benne és együtt jelen van vele (*In- und Mitzeitlichkeit*). A szentírás tanúságtétel az örök Isten és az időbeli ember szövetségének a történetéről éppen ezt a viszonyt előfeltételezi és ábrázolja. Örökkévalóságának csorbulása nélkül Isten az emberrel tud lenni az időben, jelen van és cselekszik szövetségi partnerének történelmében. Éppen ez a jelenléte és üdvözítő cselekvése alakítja át a fizikailag mérhető semleges időt, a kronoszt minőségi idővé, az idő teljességévé, vagyis kairosszá, Isten üdvözítő közelségének időbeli jelenlétévé. E szövetség csúcspontja Jézus Krisztus, akiben az örökkévaló Isten személyesen jelen van és cselekszik az időben, az időbeli ember pedig részestül Isten örök életében.

kailag objektíve mérhető időtartam alatt megy végbe. Ugyanakkor ettől a külső, objektív fizikai időtartamtól megkülönböztethetünk egy belsőleg átélt és mért időtartamot is. Öntudatos létünk folytán észleljük saját szellemi aktusaink egymásutánosságát, változását és tartamát. Így külső fizikai változások, vagy saját testünk biológiai folyamatainak az észlelésétől függetlenül is rendelkezünk belső időérzéssel. Ennek a relatív függetlenségnek a jele, hogy objektíve ugyanazt a fizikai időtartamot minőségileg sokféleképpen és ennek függvényében különböző hosszúságúnak élhetjük át. Ez a belső időélmény sok mindentől függ: szellemi aktivitásunk intenzitásától, a figyelem és várakozás erősségétől, a velünk történő és átélt események tapasztalati minőségétől. Néha úgy érezzük, vándorog az idő, máskor meg, hogy gyorsan elrepült. Főként más személyekkel való találkozásaink, a velük való kapcsolat pozitív vagy negatív tapasztalata adnak minőséget az általunk átélt időnek, teszik azt üressé vagy telítetté, értelmessé vagy abszurdá, szétzörtté vagy összeszedetté. Az átélt idő minősége döntően azon is múlik, hogy mi magunk a hit, remény és szeretet koordinátarendszerében helyezük-e el és értelmezzük-e tapasztalatainkat, amikor azok megtörténnek velünk. Attól függően, hogy mi az általunk átélt idő minősége, másként és másként éljük át, észleljük annak tartamát.

Nos, elgondolható, hogy az ember halálon túli létmódját is analóg módon jellemezheti e minőségi idő, melyre ugyan a földi, fizikai idő mértékei nem alkalmazhatóak, mégis van egyénileg átélt kiterjedése-tartama és egymásutánisága. Ezt az átélt tartamot döntően az Istennel való és a halálban végérvényesülő kapcsolat minősége határozza meg. Balthasar írja: „Isten a teremtmény »végső dolga«. Elnyertként menny, elveszítettként pokol, vizsgálóként ítélet, tisztítóként tisztító tűz.”<sup>51</sup> A halál utáni isteni vizsgálat-ítélet fedi fel leplezetlenül Istennel, embertársainkkal, a teremtett világgal és önmagunkkal való kapcsolatunk minőségét és határozza meg halálon túli létünk minőségét: Isten közvetlen elnyerését, tisztulással elnyerését vagy elvesztését. Feltételezhetjük, hogy e végérvényességre jutó kapcsolat és végső sors más-más minősége szerint más-más minőségű és tartamú időt él át az ember a halál után. Természetesen, ennek pontos mibenlétét nem tudjuk, csak analóg és hipotetikus következtetéseket tehetünk. A tisztuló ember átélt idejének minőségét úgy írhatnánk körül, hogy az a hit, remény és szeretet életének megtisztító *kairosza*. E *kairosz* belsőleg átélt tartamát a megtisztító emlékezés és reménykedő várakozás határozza meg. Ez addig tart, amíg a saját múlt egésze nem alakul át, nem épül be abba a jelenbe, melyet a szeretet határoz meg teljesen. Csak a megtisztító és fájdalommal járó emlékezés révén válhat teljesen, egész múltbeli életével jelenné önmaga és Isten számára az ember. A lelkiismeret által korábban fel nem tárt bocsánatos bűnök, a rendezetlen kívánságok, a bűnök maradványai-sebei, a jóval szembeni közömbösség mind-mind olyan mozzanatai a múltnak, melyek csak akkor alakulhatnak át jelenné, és kaphatnak helyet az Isten közelségébe jutó ember életének egészében, ha keresztülmennek a Szentlélek által munkált lelkiismeretvizsgálaton, tisztuláson, fájdalomon. *Kairosz*ként átélt tartam ez, mert az Igazság Szentleke egyben a Szeretet Szentleke is, aki nemcsak Isten szentségével szembesít, hanem Isten szeretetéről is meggyőz. Ennek a fizikai idő mértékével nem mérhető tartamnak a belsőleg átélt „hosszúsága” minden bizonnyal függ attól, hogy a megtisztítandó bűnök, rendezetlenségek és bűn-maradványok milyen mélyen vertek gyökeret a személyiségben, illetve attól, hogy milyen inten-

<sup>51</sup> BALTHASAR, H. U. von, *Umriffe der Eschatologie*, in *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 282.

zív az Isten megtisztító szeretetével való találkozás tapasztalata a tisztuló számára. Ez utóbbi pedig azon is múlik, hogy mennyire befogadó kész Isten megtisztító szeretetére az ember.<sup>52</sup>

## 6. KÖZBENJÁRÁS A MEGHOLTAKÉRT

A megholtak tisztulásáért végzett közbenjáró imádság lehetőségét és szükségességét állítja a 2Makk 12,42–45 szentírási szakasza, melyre a *Spe salvi* enciklika is utal (nr. 48). Ezt a közbenjáró imádságot végzi az Egyház a liturgiájában, amint azt már a legkorábbi időkre visszamenő liturgikus imádságok szövegei is jól mutatják. A megholtakért mondott ima, szentmise felajánlás és áldozatvállalás lehetőségét erősítik meg a Tanítóhivatal tekintélyi megnyilatkozásai is. Ám felmerülhet bennünk a kérdés, mi tulajdonképpen az értelme ennek a gyakorlatnak? Ha a halál után még tisztulásra van szükség ahhoz, hogy valaki eljusson a teljes életszentségre és így a szent Istennel való boldogító közösségre, akkor mi miért „avatkozunk bele” ebbe a legszemélyesebb történetbe? Ha az a cél, hogy az elhunyt valóban megtisztuljon mindentől, ami akadályozza az üdvösség elérésében, akkor miért is akarnánk lerövidíteni vagy egyenesen kiiktatni ezt a tisztulást? Vagy hát miben is áll az, hogy a zárandokegyház tagjaiként segíthetjük a tisztulás állapotában lévő testvéreinket? Hogyan hathat a mi imánk, szentmise felajánlásunk, önkéntes áldozatvállalásunk az ő tisztulásukra?

Körlevelében a pápa azzal válaszol e kérdésekre, hogy az ember relacionális-dialógikus létmódjára hivatkozik, mely istenképiségének lényegi tartalma. Így fogalmaz: „egy ember sem önmagába zárt egyed. Kapcsolatban vagyunk egymással és sokszoros hatással vagyunk összekötve. Senki sem él egyedül. Senki nem vétkezik egyedül. Az én életembe állandóan beleszövődik a mások élete: abba, amit gondolok, mondok, teszek, művelek. És megfordítva, az én életem is beleszövődik a másokéba: rosszba és jóba egyaránt. Így a másikért mondott kérésem az ő számára nem idegen, nem külsődleges a halál után sem. A lét egybefonódásában a neki szóló hálám, az érte mondott imádságom az ő tisztulásának egy részét jelentheti.” (Nr. 48)

A halál után tisztulók megsegítésének lehetőségét teológiailag a *communio sanctorum* egyházi valóságából és a helyettesítés titkából kiindulva lehet megalapozni.

A pápa megfogalmazása nagy vonalakban megismétli eszkatológiai művének egyik alap gondolatát. Antropológiai megfontolása arra irányítja a figyelmünket, hogy az ember egyszerre helyettesíthetetlen szabadsággal rendelkező személy és ugyanakkor személyi identitása a másokkal való kapcsolatban alakul ki. Az ember nem önmagába zárt „monász”, hanem mindig más személyekkel való kapcsolatban él, személyes élettörténetébe,

<sup>52</sup> A mennyei dicsőségbe jutó ember átélt idejének a minőségét úgy jellemezhetnénk, hogy az a szeretet életének és közösségének elveszithetetlen és beteljesedett kairosza. E kairosz átélt tartamát a jelen határozza meg. Az Isten örök életében, örök jelenében véges és teremtményi módon részesedő ember önnön múltját hiánytalanul és egységben birtokolja, mint jelent. Ebbe a jelenbe a közbenjárás révén belevonja embertársainak életét is, így jelene mintegy koextenzív minden ember belső idejével. E jelen beteljesedett élet, mégis két szempontból jövőies. Egyfelől nyitott a mindig nagyobb Istennek mind teljesebb befogadására. Másfelől várja a szentek közösségének teljességét és az egész teremtett világ megdicsőülését. Az Istent végleg elvesztő ember helyzetét a hit, remény és szeretetnélküliség határozza meg, mely túlvilági időiségének az üresség, abszurditás, kilátástalanság minőségét adja. Feltételezhetően olyan belsőleg átélt tartam felelhet meg ennek, melyet a jövőnélküliség, és múlt jelenbeli egységbe foglalhatatlansága jellemez.

sorsába, önazonosságába beépülnek mások: bennük, velük és általuk tud önmaga lenni. Hogy vele szemben hogyan viselkednek mások, és ő másokkal, hogy egymás számára bünt vagy kegyelmet, átkot vagy áldást, gyűlöletet vagy megbocsátást és átalakító szeretetet közvetítenek-e, mindez szerves része lesz ki-ki személyes sorsának. Nos, a halál utáni tisztulás a legszemélyesebb történés a megvizsgáló és megtisztító Krisztussal való találkozásban, s ebben az értelemben helyettesíthetetlen. Mivel azonban éppen annak a valakinek a tisztulásáról van szó, akinek személyes sorsába, azonosságába mások is kikerülhetetlenül beletartoznak, egész kapcsolatrendszerével együtt kell megtisztulnia egészen addig, amíg ő maga tiszta áldás, megbocsátás, szeretet lehet másoknak. Ebben a személyes és megtisztító átalakulásban segíthetik őt mindazok a cselekedetek, melyek a földön élő és a már célba jutott embertársai részéről szeretetként irányulnak felé: az érte végzett közbenjáró ima, jócselekedetek, felajánlott szenvedések, részvét, megbocsátás. A testvéri szeretet megnyilvánulásaiban személyiségének középpontjához kerülünk közel a tisztulónak, s ezzel segítjük abban, hogy a szeretet teljesen áthassa egész önmagát kapcsolatrendszerével együtt, s ebben a szeretetben megtisztuljon.<sup>53</sup>

Az ember teremtésben adott relacionális–dialogikus létmódjára épül és azt mélyíti el a *communio sanctorum* misztériuma. A teológus Ratzinger eszkatológiai munkájában ebből a látószögből is megalapozza a tisztulónak adható testvéri segítség lehetőségét. Krisztus titokzatos testében, az Egyházban a tagok a Szentlélek által élő kapcsolatban vannak Krisztussal, az Egyház fejével és rajta keresztül egymással is. A Szentlélek által munkált Krisztussal való ontológiai egység ontológiai egységet hoz létre az Egyház tagjai között is (Kol 1,18; Ef 1,22; 4,7–16). Ami az egyik taggal történik, az érinti a többi tagot is. Ha szenved az egyik tag, vele szenved a többi is, ha tiszteletben részesül az egyik tag, vele együtt örvendezik valamennyi (1Kor 12,26).<sup>54</sup> Ha az ember már teremtettségénél fogva relacionális lény, akinek azonossága Istennel és az embertársaival való kapcsolatrendszerében formálódik, akkor az Egyházban élő keresztényre még inkább igaz, hogy Énjének ki kell tágulnia testvérei és minden ember felé, azok felé is, akik a halál utáni tisztulás állapotában vannak.

A teológus Ratzinger a halál utáni ítélet krisztológiai értelmezését kitágítja az ekkleziológiai dimenzióval, s ezen a ponton jelöli meg a tisztulónak adható segítségnyújtás szükségességét. A halál után tisztuló emberek a Krisztussal való egységben haltak meg és így kerülnek az őket megvizsgáló–ítélő Isten színe elé. Az ítélet nem más, mint életük igazságának végérvényes kinyilvánulása Istennel szembesülve, aki maga az Igazság. Isten azonban Krisztusban és Krisztus által megítélője az embernek, aki emberré lett Fiúként mérce és minta az ember számára, az ember élete igazságának végső mércéje. Ezért olvassuk a Szentírásban, hogy az ítélezés alanya Isten (2Tessz 1,5; 1Kor 5,13; Róm 2,3k; 3,6; 14,10), de éppen úgy Krisztus is (Mt 25,31–46; 7,22k; 13,36–43; Lk 13,25–27; 1Tessz 4,6; 1Kor 4,4k; 11,32; 2Kor 5,10). Az ítélet a Krisztussal való találkozás, mely a Krisztussal alapvető, de nem maradéktalan egységben elhunyt ember számára megtisztító

<sup>53</sup> RATZINGER, J., *Eschatologie*, 189.

<sup>54</sup> Ahogy az *Incarnationis mysterium* bullájában fogalmaz II. János Pál pápa: „Krisztusban és Krisztus által (a keresztény) élete titokzatos kötelékkel kapcsolódik a misztikus test természetfölötti egységében a többi keresztény életéhez. Így a hívők között a lelki javak csodálatos cseréje valósul meg, minek következtében az egyik élet-szentsége javára válik a másiknak, mégpedig nagyobb mértékben, mint ahogy az egyik ember bűne árthat a másikonak” (nr. 10). A szentek közössége azt jelenti, hogy az Egyházban senki sem él egyedül önmagának, hanem Krisztusnak élve testvéreinek él. Minden lelki ajándékát és személyes küldetését azért kapja, hogy közkinccsé tegye az Egyházban testvérei javára.

és fájdalommal járó találkozás eseménye. Ez a Krisztussal való megvizsgáló és megtisztító találkozás egyben azonban találkozás Krisztus titokzatos testével, az Egyházzal is. Az Egyház, mint a Krisztussal egységben lévő szentek közössége, elszakíthatatlan magától Krisztustól, mint a test a fejétől. Ezért, ahogy a Szentírás néhány helyén olvassuk, a tizenkét apostol (Mt 19,28), illetve a szentek (1Kor 6,2k) együtt ítélkeznek Krisztussal. Ratzinger így fogalmaz: „Ezért a Krisztussal való találkozás az övéivel való találkozásban, az Ő testével való találkozásban történik. Ennélfogva sorsunk, igazságunk, pontosan akkor, ha teológiailag és krisztológiailag fogjuk fel, az Ő testéhez és szenvedő tagjaihoz való viszonyunktól függ – ennyiben a »szentek ítélnek«.”<sup>55</sup> A halál utáni tisztulás a Krisztussal és az Ő testével való megtisztító találkozás, s ebben a találkozásban szembesülés a Krisztus testének szenvedő tagjaival szembeni tartozással, és ugyanakkor szembesülés az ő Krisztusból forraszó megbocsátó és közbenjáró szeretetükkel.<sup>56</sup> A megvizsgáló és megtisztító ítélet szétválaszthatatlanul krisztológiai és ekkleziológiai esemény. A szentek közbenjáró és megbocsátó szeretete belülről tartozik hozzá a halál utáni tisztuláshoz. Ehhez csatlakozik a földön zarándokló egyháztagok, a Krisztussal egységben lévő szentek közbenjáró imája, felajánlott jócselekedetei, vezeklései, megbocsátása. Ezek nem csupán az emberi szeretet megnyilvánulásai, hanem a Krisztussal való egység miatt Krisztus üdvözítő művének a szerves részei. Erejük, értékük meghaladja az emberi szeretet számára lehetséges mértéket, mert Krisztusból forrasznak, és belőle merítik hatásukat.

A szentek közösségében azért lehetséges a lelki ajándékok cseréje és a tisztulókért való közbenjárás akár a halál határán túl is, mert Krisztus minket, az ő testének tagjait, bevon üdvözítő művének kiteljesítésébe. A Krisztussal való együttműködés csúcspontja az ő helyettesítő szenvedésében való részesítés testvéreink javára. Ahogy Szent Pál fogalmaz: „Örömmel szenvedek értetek, és testemben kiegészítem, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik az ő testének, az Egyháznak javára.” (Kol 1,24) Krisztus „helyettesítő” szenvedése és kereszthalála azt jelenti, hogy mérhetetlen szeretetből Jézus azon a „helyen” keresi fel a bűnöst, ahol az van, az ő „helyét” foglalja el, ahol a bűnös ember lehetőségeinek határához érkezett, hogy a magába zártság és torz önszeretet helyzetéből kimentse és az Isten által számára elgondolt „helyre-helyzetbe” juttassa, ahol elnyerheti igazi önazonosságát. Krisztus szenvedésével és halálával a „mi helyünkre” lépett, sorsközösségre az Istentől való távolság, az igazi szeretetre képtelen és önmaga fogságába került emberrel, hogy igazi szabadsággal és szeretetképeséggel ajándékozzon meg. Ez a helyettesítő megváltás nem mechanikus történet, nem a betegen végrehajtott operáció. Krisztus helyettesítő kereszthalála egyszerre exkluzív és inkluzív. Exkluzív, mert csak ő tud kiváltani a bűn által meghatározott helyzetből (góg, torz önszeretet, önzés fogsága), az ember önerejéből nem tud szabadulni ebből. Ugyanakkor inkluzív, mert az ember szívét megtérésre, hitre, reményre, szeretetre indító Krisztus Lelke igényli az ember részéről a megváltás szabad befogadását. Ám inkluzív abban az értelemben is, hogy a Krisztussal egységbe került embert meghívja és küldi Krisztus megváltó művének kiterjesztésére, melynek speciális eleme a fenti értelemben vett helyettesítő vezeklés vagy szenvedés másokért: a bűnösök megtéréséért vagy a már megtért emberek teljes megtisztulásáért. Ahogyan Krisztus helyettesítő megváltása sem mechanikus esemény, hanem igényli a szabad és a Szentlélek által lehetővé tett befogadást, úgy a Krisztus erejében másokért felajánlott helyettesítő szenvedés is megkívánja ezt. A helyettesítés tehát nem pótlás, hanem

<sup>55</sup> RATZINGER, J., *Eschatologie*, 170.

<sup>56</sup> Uo. 189.

Krisztus erejében a másik segítése annak a lépésnek a megtételében, melyre önjelétől nem képes, mert bűne vagy annak következményei túlságosan is a múlthoz kötik őt. Ratzinger felfogásában az Egyház egészét és annak minden tagját Krisztus bevonja saját helyettesítő üdvözítő művébe.<sup>57</sup> Ennek a küldetésnek része a halál után tisztulók segítése.

Miben segítheti a földön élő zárandokegyház a meghalt testvérek halál utáni tisztulását? Miként fejtik ki hatásukat a közbenjáró imák, a jócselekedetek, az önként vállalt vezeklések, szenvedések? Abból kell kiindulnunk, hogy a tisztuló ember alapvetően a megszentelő kegyelem állapotában van, Krisztussal egységben és a Szentlélek lakik benne, ám meg kell szabadulnia a teljes szentségre és szeretetre jutását akadályozó tényezőktől. Ehhez arra van szüksége, hogy Isten igazsága és irgalma, ahogyan az Krisztusban nyilvánult és a szentekben megvalósul, egészen átjárja és megtisztítsa. E folyamat intenzitását fokozhatják, és a vele járó fájdalmat enyhíthetik a zárandokegyház közbenjáró imái, szeretetszelekedetei és szenvedései. A szeretetből fakadó testvéri segítség támogatást jelenthet abban, hogy a tisztuló teljesen megnyíljon életének a Krisztusban és a szentekben tükörként eléje állított igazságának elfogadására, és ezzel együtt Isten irgalmának a befogadására. A tisztulás a szeretet befogadásának mértékével arányos: minél többet képes befogadni Krisztus és az Ő titokzatos testének, az Egyháznak a szeretetéből, annál intenzívebb a tisztulása. A tisztulás intenzitásának a növelése illetve a szenvedések enyhítése jelentheti a belső, átélt idő lerövidülését is. Amint az előző pontban kifejtettük, noha igaz, hogy a földi-fizikai idő kategóriái nem alkalmazhatóak a túlvilági létre, a halállal mégsem a teljes időtlenségbe lép át az ember. Jó okkal feltételezhetjük, hogy az ember halál utáni létmódját is jellemzi az időiesség, amennyiben ez magában foglalja az antropológiai időt – vagyis a múlt, jelen és jövő egységbe fogásának szellemi képességét –, a szellemi aktusok egymásutánisága és ennek észlelése, valamint a szellemi tapasztalatok tartalmától függő valamilyen minőséggel rendelkező átélt időtartam. A Krisztussal való egység alapján megvalósuló testvéri szeretet tehát növeli a tisztulás intenzitását és enyhíti a fájdalmakat, s ennek személyes élménye a tisztulási folyamat-tartam lerövidülésének a belső tapasztalatát adhatja.

<sup>57</sup> Vö. MENKE, K.-H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln–Freiburg 1997, különösen: 321–339.



## Az exegézis és az értelmezés főbb irányai napjainkban

KITEKINTÉssel AZ INTERTEXTUÁLIS EXEGÉZISRE

### STATUS QUAESTIONIS

A bibliai szövegek magyarázatára és elemzésére magának a Szentírásnak az adottságai adnak jogosultságot. A Szentírás Isten sugalmazására íródott, és mint ilyen, Isten a szerzője. Azonban, mint a *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció hangsúlyozza, „a szent könyvek elkészítésére Isten embereket választott. Őket használta fel, hogy önnön képességeiket és erejüket latba vetve mint valódi szerzők foglalják írásba mindazt, de csak azt, amit ő akart...”, továbbá „Isten a Szentírásban emberek által emberi módon beszélt. Ha tehát a szentírás-magyarázó meg akarja látni, hogy mit akart velünk közölni az Isten, akkor figyelmesen meg kell vizsgálnia, hogy mit is akartak mondani a szentírók, és szavaik által mit látott jónak kinyilatkoztatni az Isten”. Ezért „annak helyes megértése végett, hogy a szent szerző mit akart kijelenteni írásával, kellőképp figyelni kell azokra a törőlmetszett gondolkodás- és elbeszélés módokra, amelyek a szentíró korában virágoztak, másrészt azokra a módokra, amelyek akkortájt az emberek társas érintkezésében uralkodtak” (*Dei Verbum* 11.12).

Amellett azonban, hogy az Ó- és Újszövetség könyveiben a szerzők tőlünk eltérő beszédmódot használnak, a Biblia írásainak egy másik adottságára is figyelemmel kell lenni. Az újabb biblikus kutatás rámutatott arra, hogy az egyes írások bonyolultabb keletkezéstörténetével számolhatunk. A bibliai szövegek rendkívül összetettek. Főként az Ószövetség írásainak végső formája nem egyszerre, hanem hosszabb, sokszor több évszázadon át folytatódó szerkesztő tevékenység eredményeként jött létre. A korábbi alapokat ismételtelen kiegészítették, újraértelmezték, vagy legalábbis új értelmező szövegeket illesztettek be. Adott esetben már meglevő, számtalanszor nem egy időben keletkezett szövegeket dolgoztak össze egyetlen írássá, vagy ősibb hagyományokat emeltek be, vagy szájhagyományokat rögzítettek írásba. A redakció nem mindig egyenlítette ki a részek közötti különbségeket, ezért a részletek feszültségben állnak egymással. A bibliai szövegek jelentéstartalmát alapvetően meghatározza a bonyolult keletkezéstörténet. Ebből jelenségből adódik a bibliai szövegeknek az egzegéták számára sok fejtörést okozó többértelműsége.

A bonyolult keletkezéstörténet ellenére a bibliai szövegek végső formája gondosan szerkesztett irodalmi alkotás, és a szerzők vagy szerkesztők éppen a szöveg strukturálásával akarják teológiai intenciójukat kifejezésre juttatni. Ezért napjainkban a szövegmagyarázat gondosan figyel a szöveg végső kánoni formájának felépítésére. Az egzegéta munkáját tehát magának a bibliai szövegnek a reális adottságai teszik jogosulttá és min-

dig újabb munkamódszer alkalmazására ösztönöznek a szövegek megértésére. A szakirodalom számos monográfiát találunk, amelyek bemutatják az exegézis történetét és az egyes módszereket részleteiben is ismertetik.<sup>1</sup>

## A BIBLIAMAGYARÁZAT RÖVID TÖRTÉNETE ÉS FŐBB IRÁNYAI NAPJAINKBAN

### A bibliamagyarázat rövid történeti áttekintése

A bibliamagyarázat és –értelmezés olyan régi, mint maga a Biblia. A bibliai kánonon belül, Ó- és Újszövetségben egyaránt, számos szöveg átveszi egy másik szentírási szöveg elemeit. Ez történhet az átvett elemek újra értelmezésnek céljából, a teológiai érvelés szolgálatában, de megeshet, hogy a szerző csupán azért használja fel a másik szöveget, mert azt alkalmasnak találja a saját gondolatainak kifejezésére. Lehet az is, hogy a szövegszakasz elemeit az eredeti szerző szándékának megfelelően használja, de gyakran olyan értelemben is, amire az eredeti szerző egyáltalán nem gondolt.

Amikor a Biblia mint Isten szava a hit és magatartás mértékadó forrása lesz, a Biblia magyarázata kiemelkedő helyet kap, és mind a zsidóság, mind a kereszténység körében kialakulnak a szövegek értelmezésének szabályai. A bibliamagyarázat módjának, szempontjainak, akár gyakorlatának története van, amelynek csak néhány jellegzetességére szeretnék rámutatni.

A keresztény exegézis az ókeresztény egyházban és a középkorban elsősorban teológiai karakterű, vagyis a bibliai szövegek teológiai, azaz a hit erkölcsbeli jelentéstartalmára koncentrált. A szövegek magyarázatánál a szó szerinti értelem (*sensus litteralis*: amit a szerző, illetve a szöveg közvetlenül tanítani akar) mellett, a tipológiát (előképi értelem) és az allegóriát is alkalmazták, azzal a meggyőződéssel, hogy a bibliai szövegek jelentéstartalma jóval gazdagabb, mint az ún. szó szerinti értelem. A szövegeknek van egy mélyebb, teljesebb értelme, amit Isten ki akart mondani, de, amit a szerző nem fejezett ki

<sup>1</sup> A szakirodalmat részletesen ennek a cikknek a keretében lehetetlen ismertetni. Itt csak olyan kiválasztott irodalomra hivatkozunk, amelyből jól tájékozhat az olvasó, elsőként a Pápai Bibliikus Bizottság *Szentírás-magyarázat az Egyházban* című magyar fordításban is megjelent dokumentumára (Budapest 1998). Ebből világos áttekintést és mértékadó értelést kapunk a szentírás-magyarázat egyes módszereiről. Monográfiák az exegézis módszertanához: ADAM, G.–KAISER, O.–KÜMMEL, W. G.–MERK, O., *Einführung in die exegetische Methoden*, Gütersloh 2000 (1966<sup>4</sup>); ZIMMERMANN, H., *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1982<sup>7</sup> (1967<sup>4</sup>); STECK, O. H., *Exegese des Alten Testaments – Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchen-Vluyn 1999<sup>14</sup> (1971); FOHRER, G., *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik* (UTB 267), Heidelberg 1993<sup>6</sup> (1973<sup>4</sup>); BERGER, K., *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, (UTB 658), Heidelberg 1991<sup>3</sup> (1977<sup>4</sup>); *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and Their Applications* (szerk. McKenzie, St. L.–Haynes, St. R.), Louisville 1999 (1993); EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg–Basel–Wien 1996<sup>4</sup>, (1987<sup>4</sup>); PORTER, St. E., *Handbook to Exegesis of the New Testament* (NTTS 25), Leiden–New York–Köln 1997; SÖDING, Th., *Wege der Schriftauslegung. Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien 1998; FENSKE, W., *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar*, Gütersloh 1999; *Proseminar I. – Altes Testament. Ein Arbeitsbuch* (szerk. Kreuzer, S.–Vieweger, D.), Stuttgart 1999; MEISER, M., *Proseminar II. – Neues Testament - Kirchengeschichte*, Stuttgart 2000; SCHNELLE, U., *Einführung in die neutestamentliche Exegese* (UTB 1253), Göttingen 2000<sup>5</sup>; UTZSCHNEIDER, H.–NITSCHKE, St. A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001; BECKER, U., *Exegese des Alten Testaments* (UTB 2664), Tübingen 2005; SÖDING, Th.–MÜNCH, Ch., *Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2005.

világosan (*sensus plenior*: teljesebb értelem). Ilyen értelemmel találkozunk a Biblia keretében, ha egy szentírási szöveget olyan más szövegek fényében vizsgálunk, amelyek egy előbbire építenek, vagy ha kinyilatkoztatás belső fejlődéséhez való viszonyában vesszünk szemügyre.

A patrisztikus és a középkori exegézishez viszonyítva a bibliai szövegek megközelítésének és magyarázatának új módszere kezdődött a XVIII. században a felvilágosodással. A reneszánsz idején az ókori szövegek vizsgálatával összefüggésben kialakultak a szövegelemzés szabályai, amelyek alkalmazásával igyekeztek egy-egy szöveg sajátosságait, összetettségét vagy keletkezését megállapítani. Előtérbe került a történeti hitelesség iránti érdeklődés. Ezért a szövegekben rögzített történeti események leírását elemezve arra törekedtek, hogy megkülönböztessék a későbbi értelmezést magától a tényközléstől, és eljussanak az eredeti eseményhez a maga tényszerűségében, amelyet azután valódinak vagy fiktívnek értékelték.

A felvilágosodástól kezdve alapvetően irodalmi módszerek alkalmazásával indult el a szentírási szövegek kritikus elemzése. A módszer alkalmazása magával hozta a bibliai szövegek olyan emancipált kezelését, amely öntudatosan eleve függetleníteni akarta magát minden egyházi tekintélytől. Mindez kezdettől fogva annak a lehetőségét is magában rejtette, hogy az exegézis kilép a hittudomány *analogia fidei* vezérelte köréből, és önálló szekuláris diszciplínává válik. A Bibliát nem Istentől sugalmazott írásként kezeli, amelynek vizsgálatát az Egyház hite koordinálja, hanem csupán mint irodalmi alkotást, legjobb esetben mint vallástörténeti emléket elemzi, azaz a teológia helyére az irodalomtörténet lép.

Ennek a kritikus beállítottságú bibliamagyarázatnak kezdettől megjelennek azok az elemei, amelyek ma is meghatározzák a keresztény exegézist, de legalábbis megoldandó problémaként feladatot jelentenek a bibliamagyarázat számára. Ezek az elemek a következők: 1. A bibliai szöveg teológiai jelentéstartalma helyett – nem egyszer egyoldalúan – előtérbe lépett a szöveg irodalmi adottságainak elemzése. 2. A bibliamagyarázatnak csak a szöveg szó szerinti értelmének kifejtése számít (az allegorikus, a tipológiai és a *sensus plenior* csak másodlagos, nem érvelő erejű kifejtés). 3. A tényközlés és a hívő közösség értelmező visszatekintésének megkülönböztetése a bibliai szövegekben. Ez azt jelenti, hogy a szentírási hagyomány, a hívő közösség, Izrael vagy az egyház tapasztalatában őrizte meg az üdvtörténet eseményeinek emlékét vagy az egykor az elhangzott isteni üzenetet (pl. a próféták igehirdetését). A megkülönböztetésnek van alapja a bibliai hagyományban, de szélsőséges formájában ez úgy jelentkezik, hogy a közösség értelmező hittapasztalata olyan többletet ad a bibliai hagyománynak, ami nem része az eredeti adottságnak, attól teljesen független, átalakítja azt és új értelemet ad neki, elhomályosítja vagy teljesen megragadhatatlanná teszi azt. Ez a megközelítés ebben a formában kétségessé teszi, hogy a hívő közösség képes hűségesen megőrizni a hagyományt, annak meghamisítása nélkül. 4. Végül pedig a bibliamagyarázat és a szisztematikusan teológia közötti feszültség.

A bibliaszövegek kritikai vizsgálata és értelmezése az irodalomtörténet módszereivel (ma történetkritikai módszerről beszélünk) a felvilágosodástól egészen a II. Vatikáni Zsinatig a protestáns szentírástudomány körében folytatódott. A katolikus szentírástudományt az egyházi tanítótekinetly, elsősorban a hit védelmének érdekében, visszatartotta ezeknek a módszereknek alkalmazásától a Szentírás magyarázatában és értelmezésében.

Ma már világosan látjuk ezeknek a módszereknek minden pozitív és negatív eredményét. Ugyanakkor a szent szövegek természete, mint már ezt bemutattuk, alapot szolgáltat a történetkritikai megközelítésre vagy más irodalmi módszerek alkalmazására. A II. Vatikáni Zsinat ezért jogosnak ismerte el bibliamagyarázatban a történetkritikai

módszer (és más az irodalomtörténetben alkalmazott módszerek) alkalmazását. Ennek ad hangot az isteni kinyilatkoztatásról szóló *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció, majd pedig a Pápai Biblikus Bizottság *Szentírás-magyarázat az Egyházban* című dokumentuma 1993-ban. Egyidejűleg mindkét dokumentum világosan meghatározza a különböző egzegetikai módszereknek az egyház hitével összhangban való alkalmazásának feltételeit. A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció utal a Szentírás, a szenthagyomány és a tanítóhivatal kölcsönös viszonyára és egymásra hatására. Mint a konstitúció mondja: „összetartoznak, és egyikük sem lehet meg a másik kettő nélkül” (*Dei Verbum* 10). A *Szentírás-magyarázat az Egyházban* című dokumentum pedig részletesen is kitér a bibliamagyarázatban alkalmazott egyes módszerek, többek között a történetkritikai módszer bemutatására, valamint alkalmazásuk előnyeire, vagy hátrányaira. Külön kell említeni a Pápai Biblikus Bizottság *De Sacra Scriptura et Christologia* című dokumentumát (1984). A dokumentum a biblikus kutatás értékelő ismertetését és alapelveket ad a katolikus szentírás-magyarázat számára abban a témakörben, amely szentírási szövegek alapján a Názáreti Jézus alakját és tevékenységét magyarázza és értelmezi.<sup>2</sup>

Minthogy a II. Vatikáni Zsinat óta a katolikus bibliamagyarázatban is széles körű alkalmazást nyernek a szövegelemzés különböző eljárásai, ezért a továbbiakban, amikor bemutatjuk az egzegetikai módszereket, a felekezeti határokon túltekintve a biblikus tudomány általános helyzetét vesszük figyelembe.

## A bibliamagyarázat főbb irányai napjainkban

Ha a biblikus szövegek elemzésénél napjainkban alkalmazott módszereket vagy eljárásokat osztályozni vagy besorolni szeretnénk, eligazításul szolgál két címszó: a *diakronia* (jelentése: időkön át) és a *szinkronia* (jelentése: egyidejűség).

### A diakronikus megközelítés

A biblikus szövegek *diakronikus* (jelentése: az időkön át) megközelítése vagy magyarázata azt jelenti, hogy az egzegéta a bibliai szöveg jelentését növekedési folyamatának vagy keletkezésének történeti adottságai között akarja megismerni. Más szóval, azt szeretné megtudni, hogy szöveg miként jutott el a kezdeteitől a jelen formájának kialakulásáig, mert úgy véli, csak ennek ismeretében lehet annak jelentéstartalmát megismerni vagy megérteni. Ezért, amikor a szöveg keletkezéstörténetét kutatja, keresi a történeti alapokat és hátteret, amelyek az egzegéta számára végső szöveg építőköveit szolgáltatják, a maguk mindenkor kulturális miliójában vagy világában.

A diakronikus megközelítés klasszikus munkamódszere a *történetkritika*, amelynek gazdag eszköztára a szöveg feltételeire keres választ. Az írott szöveg létrejötte után azt több lépésben közelíti meg. Ezek a következők: a *szövegkritika* (olyan bibliai szöveg biztosítása, amely legjobban megközelíti az eredetit), az *irodalomkritika* (a szöveg egységének vagy összetettségének vizsgálata), a *redakciótörténet* (a szöveget alkotó részek egymásutániságának megállapítása). Az írott szöveg hátterét, az esetleges szájhagyománybeli

<sup>2</sup> A dokumentum latin szövegét, valamint a szöveg francia és német nyelvű fordítását a hozzáfűzött kommentárokkal és magyarázatokkal nemzetközileg elismert szentírásstudósok tollából, lásd P.-G. Müller gondozásában (*Bibel und Christologie*, Stuttgart 1987). A kötet bevezető ajánló sorait Joseph Ratzinger bíboros írta. A dokumentum magyar nyelvű szövegét *Szentírás és krisztológia* címmel (Római Dokumentumok X) a Szent István Társulat jelentette meg (Budapest 1998).

előéletét vizsgálja, illetve keresi a *hagyománytörténet*. A szöveg feltételeit kutatja a *forma-történet* (a szöveg életben való eredeti helyének kutatása, amelyben a szöveg megteremtődött), az *irodalmi műfaj* vagy *műfajkritika* (annak a beszédmódnak megállapítása, amelyben a szöveg a megfogalmazását kapja), a *tradíciótörténet* (azoknak a bibliai hagyományoknak megállapítása, amelyek a szövegben megjelennek vagy befolyásolják) és a *történeti hely* (a történeti helyzet megállapítása, amelyben keletkezett). Kiegészíti még a történetkritikai módszert *kompozíció történet* (a szöveget egy nagyobb szövegösszefüggésbe állítja és annak integráns részének tekintve, keresi az abban elfoglalt helyét, és ebből az összefüggésből értelmezi a szöveget), és a *szerkesztéskritika* (a végső szöveget elemzi, megfigyelve azokat a változásokat, amelyeken a szöveg a végső átalakítás során átment).

A felvilágosodás óta folytatott egzegetikus tevékenységet a diakronia uralta a történetkritika módszerének kizárólagos alkalmazása révén. Ez a módszer az európai, éspedig elsősorban a német nyelvterület szentírás-magyarozatát határozta meg egészen napjainkig. A szöveg előfokozatait a jelen bibliai szövegből kiindulva kell megállapítani, de ez az esetek nagy részében a támpontok homályossága, többértelműsége vagy éppen kis száma miatt bizonytalan. A kutatók gyakran ugyanabból a szövegből homlokegyenest ellenkező következtetéseket vontak le. Magát a szöveget atomjaira szedték, és a teológiai jelentéstartalom iránti érdeklődés háttérbe szorult. A történeti szövegekben a feltételezett többszöri újraértelmezés következtében a történelmi tények, események vagy személyek elveszítették kontúrjaikat, bizonytalanokká váltak és feloldódtak redakciók sokaságában. A prófétai könyvekben pl. mindössze néhány mondás autenticitását látták biztosítva, amelyeket a könyv címében megnevezett prófétának tulajdonítottak, többségét a próféta igéit értelmező és kiegészítő későbbi redaktorok tevékenységéből vezették le. Így Izrael nagyprófétái helyére anonim redaktorok sora lépett. Az evangéliumok kutatás ugyanezt a helyzetet tükrözi, a történeti Jézus alakját, tetteit és tanítását az ősegyház értelmező kérügmája oly mértékben átformálta, hogy a történeti Jézus alakját már nem lehet rekonstruálni. A történeti Jézus helyére az egyház kérügmája lépett.

### *A szinkronikus megközelítés*

Ebben a helyzetben a kutatás, mint biztos alaphoz a bibliai szöveg végső, az ún. kánoni formájához való visszatérést látta. A 70-es évektől az angolszász és francia nyelvterületen honosodtak meg a szinkronikus szövegelemző technikák.

A *szinkronikus* (jelentése: az egyidejűségben) megközelítés a bibliai szöveg kezünkben lévő végső kánoni formájával foglalkozik és annak sajátosságait vizsgálja, anélkül, hogy a végső formát megelőző állapotra kérdezne. Ezért a végső forma lesz a szinkronia kiindulópontja minden elemző eljárásnak, amely a szöveg aktuális megértéséhez segít. Ebben a megközelítésben az egzegetának az az álláspontja, hogy a bibliai szöveg üzenete a végső formában, és nem annak az előformáiban van. Isten a szöveg kánoni formája által akarja megszólítani az embert, ezért ennek az irodalmi jellegzetességeit kell feltárni.

A szinkronikus munkamódszer a szöveg *irodalmi sajátosságait analizálja*, és eszköztárának minden módszere nagy általánosságban megkülönbözteti a szerzőt, a beszéd vagyis a szöveg, és a hallgatóság vagyis az olvasó hármasságát. *Eszköztárhoz tartozik* többek között a *retorikus elemzés* (keresi a szöveg nyelvi kifejezési formáit: stílus, szerkesztésmód stb.), a *szemiotikus elemzés* (a beszéd szervezettségének logikai és jelentésbeli formái), *strukturális elemzés* (a szöveg szerkezete nyelvi formák figyelembevételével).

A szinkronia címszó alá sorolandó az ún. *kánonkritika* vagy *kánoni megközelítés* vagy *kánoni exegézis* is, amely a történetkritikai módszer ellenpólusaként keletkezett az Egyesült Államokban a 70-es évek elején B. S. Childs<sup>3</sup> és J. A. Sanders<sup>4</sup> indítása nyomán.

A kánoni megközelítés abból a felismerésből indul ki, hogy a kánon a Biblia írásai között szövegösszefüggést és jelentés-összefüggést teremt, és így kánon meghatározza a keretében tartozó írások értelmezését is. Olyan teológiai magyarázatról van szó, amely a bibliai szövegeket a Biblia kánonjának, tehát a Bibliának, mint egésznek fényében értelmezi. Minthogy a kánon a hívő közösség hitét irányítja, s egyúttal annak kifejezése is, ezért a kánoni értelmezés is magyarázat is hit keretében marad. A kánonkritika gyakorlatában két irányzat érvényesül. Az egyik irányzat (B. S. Childs) a szöveg végső kánoni formájára összpontosít, míg másik irány (J. A. Sanders) a „kánoni eljárásra”, vagyis a hívő közösség normatívnak tekintett írások fejlődésére. Elsősorban az iránt az eljárás érdeklődik, ahogyan a kánon kialakulásának folyamatában a régebbi hagyományokat használták és az új körülményekhez alkalmazták, míg végül létrejött a hívő közösség számára normatív írások egésze, gyűjteménye.

A kánoni megközelítés felvetése a biblikus kutatásban élénk visszhangot váltott ki és hatása napjaink szentírástudományában is jelen van. Kezdetben a diakrónia képviselőinél, elsősorban német nyelvterületen, elutasításra talált és éles polémia bontakozott ki. A kánoni megközelítés megalapozottságáról és alkalmazásáról folytatott polémia azonban termékeny párbeszéddé alakult át.<sup>5</sup>

Összességében véve a szinkronikus eljárásoknak is megvannak a hiányosságai. A bibliai szöveg irodalmi sajátosságainak elemzése sokszor csak a tartalom formális leírására, vagy a meglehetősen bonyolult irodalmi technika bemutatására szorítkozik, a szöveg kiszakad a bibliai összefüggésből, nélküli a üdvtörténeti háttérrel és teológiai jelentése is elvész. Bármennyire mérvadónak is tekintjük a szöveg végső formáját, az egezetikus magyarázat nem nélkülözheti a szöveg keletkezéstörténetének ismeretét, vagyis a diakronikus elemzés valamilyen formáját. A kánonkritika legnagyobb hiánya a kánon és magának a kánoni megközelítés módszerének meghatározatlansága. Megfigyelhető, hogy maga B. S. Childs és J. A. Sanders is folyamatosan korrigálta a két fogalmat. A legnagyobb probléma a kánon kérdése, hogy mit jelent a kánon. A kánon ugyanis jelentheti a végső szöveget (de mi a végső szöveg? – lásd zsolotárók), a könyvek gyűjteményét (de melyiket? – keresztény, zsidó, protestáns, katolikus, ortodox) és a hívő közösséget, amelynek hitét a kánon meghatározza (de melyik közösség hite lesz meghatározó?).

### Intertextuális exegézis

A ún. *intertextuális exegézis* szoros összefüggésben áll a kánoni megközelítéssel, illetve a kánoni megközelítés által felvetett kérdésekkel. Az intertextuális exegézis arra a tényállásra épül, hogy a bibliai kánonon belül számos szöveg átveszi egy másik szöveg elemeit.

<sup>3</sup> CHILDS, B. S., *A Call to Canonical Criticism* (Recenzió J. A. Sanders, *Torah and Canon*), in *Int* 27 (1973), 88–91; *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*, in *Int* 32 (1978), 46–55; *The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament*, in *VTS* 29 (1978), 66–80; *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979), London 1983<sup>2</sup>; *Response to Reviewers of Introduction to the Old Testament as Canon*, in *JSTOT* 16 (1980), 52–60; *The New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia 1985; *Die Beziehungen vom Alten und Neuem Testament aus kanonischer Sicht*, in *Eine Bibel - zwei Testamente, Positionen Biblischer Theologie* (szerk. Dohmen, C.–Söding, T.), Paderborn 1995, 29–34.

<sup>4</sup> SANDERS, J. A., *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; *Biblical Criticism and the Bible as Canon*, in *USQR* 32 (1977), 157–173; *Text and Canon. Concepts and Method*, in *JBL* 98 (1979), 5–29; *Canonical Context and Canonical Criticism*, in *HBT* 2 (1980), 173–197; *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984; *From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm*, Philadelphia 1987; *Scripture as Canon for Post-Modern Times*, in *BTB* 25 (1995), 56–63.

<sup>5</sup> A kánoni megközelítésnek a jelen biblikus kutatásban elfoglalt helyzetéről jó tájékozódást nyújt a következő tanulmánykötet: AUWERS, J. M.–DE JONGE, H. J., *The Biblical Canons*, BETL 163, Leuven 2003.

Az intertextuális exegézis mint módszer szintén azokat a bibliai szövegeket vizsgálja, amelyekben a megelőző szövegek valamilyen visszhangot váltottak ki. Más szóval a szövegek közötti kapcsolatokat elemzi az átvétel vagy ismétlés jegyei alapján, és a felismert összefüggést vagy kapcsolatot nevezi intertextualitásnak.

Amikor a bibliai kánon keretében egy szöveg átveszi egy másik szöveg elemeit, az átvétel lehet kifejezett vagy burkolt hosszabb/rövidebb idézetek, akár csak szavak, kifejezések, képek formájában, egy eseményre, bibliai szereplőre utalás formájában, valamilyen cselekmény vagy tényállás struktúrájának, elbeszélés fonalának felhasználásával. Az átvétel több szempontból történhet, lehet az átvett elemek újra értelmezésnek céljából, teológiai érvelés szolgálatában, de megeshet, hogy szerző csupán arra használja fel a másik szöveget, mert azt alkalmasnak találja a saját gondoltainak kifejezésére. Előfordulhat az is, hogy az átvétellel megerősíti az így felidézett tényállást, de előfordulhat, hogy éppen az ellenkezőjét szeretné igazolni. Lehet az is, hogy szövegszakasz elemeit az eredeti szerző szándékával megfelelőségben használja, de gyakran olyan értelemben is, amire az eredeti szerző egyáltalán nem gondolt. Azaz a bibliai szövegek jelentéstartalma jóval gazdagabb, mint az ún. szó szerinti értelem.

Az intertextualitás témáját M. Bachtin<sup>6</sup> és J. Kristeva<sup>7</sup> vezette be az irodalomtudományba a 70-es években, és a 80-as évektől fokozatosan alkalmazást nyert a biblikus tudományban, elsősorban az ószövetségi exegézisben<sup>8</sup>. A módszer természetét illetően szinkronikus, de kiegészítik a diakronikus elemzés eredményeivel is (lásd N. Lohfink<sup>9</sup>). Kétségtelen kapcsolatban van a kánonkritikával, mint pl. G. Steins, a módszer képviselője a német nyelvterületen, aki egy általa kánoni-intertextuális lektűrnek/olvasásnak nevezett programot dolgozott ki. Programját kifejezetten is a kánonkritikához kapcsolja (1998)<sup>10</sup>, amelyhez D. Dieckmann 2003-ban publikált nagy monográfiájában csatlakozott<sup>11</sup>.

A Biblia keretében szövegek egymás közötti kapcsolatát vagy átvételét, vagyis az intertextualitás jelenségét a szokásos exegézis jól ismeri, de jóval szűkre szabottabban értelmezi a tipizálás, az előképiség vagy az ígélet és beteljesedés kettősségében. Ennek megfelelően a szövegek egymásra hatását is jóval visszafogottabban keresi. Az intertextuális exegézis a szövegek összefüggését, amely az átvétel vagy ismétlés révén jött létre, a kánon összefüggésében nézi.

A kánon a Biblia valamennyi rész-szövegét (szövegszakasz, könyv, könyvcsoport stb.) új összefüggésbe, illetve vonatkozásba állítja, amely egyúttal egy új értelmezési horizontot is ad a szövegeknek. Ez az értelmezési horizont egyben kifejezi a szent iratokat a kánon keretének egységében összefoglaló közösség hitét. Az így teremtett egység csak kifelé tekintve zárt, a kánonon belül a részek egymáshoz való viszonya nem egysíkú, ha-

<sup>6</sup> BACHTIN, M. M., *Die Aesthetik des Wortes*, Frankfurt 1979.

<sup>7</sup> KRISTEVA, J., *Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman*, in *Critique XXIII* (1967), 438–465; *Séméiotike. Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, 143–173.

<sup>8</sup> Az intertextualitás helyzetéről átfogó képet nyerhetünk a következő tanulmánykötetben: *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung: Methodenreflexionen und Beispielelexegesen* (szerk. Ballhorn, E.–Steins, G.) Stuttgart 2007.

<sup>9</sup> LOHFINK, N., *Deuteronomium 9, 1–10, 11 und Exodus 32–34: Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten*, in *Gottesvolk am Sinai: Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10* (szerk. M. Köckert–Blum, E.), Gütersloh 2001, 41–87; in *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomischen Literatur V*, SBAB 38, Stuttgart 2005, 131–180.

<sup>10</sup> STEINS, G., *Die „Bindung Isaacs“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, HBS 20, Freiburg–Basel–Wien 1999, 9–102 (programjának kifejtése).

<sup>11</sup> DIECKMANN, D., *Segen für Isaak. Eine Rezeptionsästhetische Auslegung von Gen 26 und Kotexten*, BZAW 329, Berlin – York 2003, 54–75 (az intertextualitás kifejtése).

nem rendkívül komplex, feszültségekkel és kontrasztokkal teli, és egy nem szisztematikus egymásmellettséget eredményez. Ugyanakkor ez a sokrétűség/polifónia teszi lehetővé, hogy a szövegek között a vonatkozások sokrétegeúsége létezzon, olyan értelemben is, amelyet a bibliai szerzőnek nem állt szándékában kifejezetten kimondania.

A kánonban léteznek olvasási irányulások. Így pl. az Ószövetségből az Újszövetségre, és fordítva az Újszövetségből az Ószövetségre, s mindkét részen belül akár szövegrészek elhelyezése, hangsúlyok, burkolt vagy kifejezett utalások, referenciák révén szövegolvasási irányok jönnek létre. Más szóval a bibliai kánon az intertextualitás (szövegek közötti kapcsolat) számos lehetőségét kínálja.

A két (vagy több) szöveg között fennálló intertextualitás többet jelent, mint pusztán egy szövegnek a másikra való hatása, ebben az esetben ugyanis a hatás egyirányúságát jelenti. Az intertextualitás azt jelenti, hogy a két szöveg közötti viszony kölcsönös vizsgálhatással van mindkét szövegre. Ez azt jelenti, hogy egy X szöveg, amelynek elemeit egy Y szövegben megállapítjuk, az Y szöveg számos nyitott kérdést magyarázza és értelmezi (tehát a korábbi szöveg a későbbit; korábbi és későbbi ebben az esetben sorrendiséget jelent), de ez fordítva is érvényes. A későbbi Y szöveg visszatekintve magyarázza, illetve értelmezi az X szöveget, amelyet átvett és értelmezett. Az intertextualitásnak, azaz a kánonnak, helyesebben a Biblián belüli kölcsönös vonatkozásnak tehát fontos szerepe van a szövegek értelmezésében, és az exegézis során a jövőben ennek a felismerésnek nagyobb jelentőséget kell tulajdonítani az egyes bibliai szakaszok értelmezésénél.

Az intertextuális analízis nagy általánosságban a következő lépésekben történik:

1. *Az intertextuális kapcsolat megállapítása.* Ismétlések vagy hasonlóságok megállapítása: ezek lehetnek a szavak, a terminológia, a cselekmény fonalának szintjén, vagy ugyanazon szövegfajta/műfaj kapcsolatának szintjén stb.

2. *Az ismétlések elemzése.* Ebben a következő kérdések merülnek fel. Szó szerinti (idézés) vagy egy nem verbális elem (esemény) ismétlődik? A referencia egész szöveg átvétele, vagy csak szavak, vagy homályosabban körvonalazható? Az ismétlés forrása maga az elbeszélő, Isten, vagy a bibliaszöveg egy figurája? Milyen szerepet kell az ismétlésnek tulajdonítani (pl. egy jövendölés hirdetése, feszültségkeltés, szinkrón eseményekre való referencia stb.)?

3. *Feszültségek, eltérések, különbözőségek megállapítása a szövegek között.* Az eltérések megállapítása azt a kérdést veti fel, hogy ezek milyen értelmezést tesznek lehetővé, milyen következtetésre vezetnek.

4. *A szerző tudatosságának, szándékosságának megállapítása.* Van-e, illetve milyen nyelvi jele van annak, hogy az elbeszélő tudatosan él az ismétléssel, a referenciával? Hogyan tükröződik a szövegben a szándékosság?

5. *A két szöveg közötti kapcsolat összefoglalása és értelmezése.* A szövegek egymásra hatásának felismerése föltételezi a Biblia héber és görög szövegének alapos analízisét. Ma erre különleges segítséget ad a számítertechnika, amelynek révén könnyebben megtalálhatók egy-egy szöveg elemeinek ismétlései vagy hatásai más bibliai szövegösszefüggésben.

Az intertextuális exegézis jelentőségének felismerése napjainkban egyre inkább elfogadott a biblikus tudomány területén. A módszer alkalmazása révén új betekintés nyílik a bibliai szövegek értelmébe.



## ÖSSZEGZÉS

A felvilágosodástól kezdve a szentírási szövegek megközelítését a diakrónia uralta s a történetkritikai módszer fokozatos kidolgozásához és alkalmazásához vezetett. A történetkritika a bibliai szöveg reális adottságaira akar választ adni, használata tehát jogosult a biblia magyarázatban, és elismerten pozitív eredményei vannak. Használata nélkül a bibliai szövegek szakszerű és tudományos magyarázta elképzelhetetlen. Ugyanakkor egyoldalú használata miatt – főként filozófiai és vallástörténeti előfeltételekkel párosulva – a módszer szembekerült a szentírási kinyilatkoztatás és hit értékeivel. A előfokozatok egyoldalú hangsúlyozása és a keletkezés történeti feltételeiből történő magyarázata pedig gyakran atomjaira szedte szét a szöveget, de teológiai jelentését nem ragadta meg.

A 70-es évektől indul meg az a folyamat a biblikus kutatásban, amely a hangsúlyt a szinkronikus megközelítésre, azzal a felismeréssel, hogy bibliai szöveg jelentéstartalmát a végső, kánoni forma tartalmazza. A szinkrónia képviselői az elemzésnek egyre több irodalmi módszert alkalmaznak a szentírási szövegek értelmének feltárására. A nyelvi és strukturális elemzés alkalmazása során a szinkrónia képviselői sem kerülnek el azt a helyzetet, hogy csak a szöveg analízisének technikájára fordítják a hangsúlyt, míg a teológiai jelentés háttérben marad. A exegézis viszont a bibliai szöveg teológiai és hit értékeit akarja biztosítani a szövegek értelmének kifejtésében. A kánoni megközelítés problémáit már említettük. A diakrónia vitathatatlan érdeme, hogy a figyelmet a kánoni szöveg jelentőségére fordította, és a kánoni megközelítés valamint az intertextualitás felhívja a figyelmet kánonnak, a bibliai könyveknek a közösség hitét kifejező összefüggésnek értelmező szerepére.

Az elmúlt évtizedekben folytatott dialógus a két értelmezési irány képviselői között rámutatott arra, hogy a diakrónia és a szinkrónia nem kizárják, hanem kiegészítik egymást. Egyik megközelítés sem létezhet a másik nélkül. Egyre inkább nő az a belátás, hogy a jövő exegézise egy diakronikusan reflektált szinkrónia.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> A tanulmány az OTKA T 049108 számú kutatási támogatásával jött létre.

## A Váci Egyházmegye plébániahálózatának és papi ellátottságának alakulása a török hódoltság végétől a XX. század elejéig

### BEVEZETÉS

A 150 éves török uralom rendkívül nagymértékben tönkretette a Duna–Tisza közének plébániahálózatát. A hódoltság utáni váci püspökök legfőbb feladatuknak a lelkipásztorok újjászervezését tekintették. A főpásztorok egymás munkájára ráépítve fokozatosan tudták orvosolni a hódoltság által okozott sebeket.

### 1. A török hódítás hatásai a Váci Egyházmegyében

A török világ előtt az Alföldön, így a Duna–Tisza közén is éppen olyan sűrűn voltak a községek, mint bármely más helyén az országnak és ezeknek a falvaknak mindegyike rendelkezett saját templommal és lelkipásztorral. A magyar Alföldet a törökök tették pusztává.<sup>1</sup> Az elpusztult falvak nevei a modern korban is fennmaradtak mint a városok egyes határrészeinek, külterületeinek vagy dűlőinek nevei. Ilyenek voltak a kiskunhalasi határban például Bodoglár, Balota, Tajó, Debeák, Eresztő, Fehértó, Füzes, Harka, Pirtó, Reketye, Zsana; a hódmezővásárhelyi határban Vásárhely, Hód, Mártély, Szentkirály, Tárnok, Tömpös; a kecskeméti határban Ágasegyháza, Köncsög, Ballószög, Matkó, Páka, Borbás, Szenkirály; a kiskunfélegyházi határban Ferencszállás, Monostor; a kiskunmajsai határban Kígyós, Kömpöc, Kunágasegyháza. Szintén néptelen puszták lettek Ányás, Dóc, Sövényháza és Szer. A Váci Egyházmegyében egyébként a török uralom előtt 262 templomos hely volt.<sup>2</sup>

A török hódoltság alatt azonban az Alföld szinte teljesen elnéptelenedett. Az Alföld népe félt az átvonuló seregektől, a szabad rablásoktól, ráadásul még a közlekedési nehézségek is gondot okoztak. Így az általános élet- és vagyonzonnyalanság miatt a lakosság

<sup>1</sup> Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. *A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., in HANAUER, Á. I., *Főpásztori körlevelek és intelmek 1919-1929*, Don Bosco Nyomda, Rákospalota 1929 (86–93), 86. Vö. KLEBELSBERG, K., *Beszédei, cikkei és törvényjavaslatai 1916–1926*, Atheneum, Budapest 1927, 229. Sztríha Kálmán dorozsmai plébános memoranduma a tanyakérdés megoldásáról, 1931. március 1., VPKL Synodus dioeciesana 1376/1931.

<sup>2</sup> Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. *A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., 86.

elhagyta lakhelyét és vagy biztonságosabb, nagyobb városokban keresett menedéket, (mint például Szeged, Kecskemét vagy Szolnok), melyek felszívták a népesség jó részét, vagy pedig a tatárjárás időszakához hasonlóan az ingoványokban húzta meg magát (mint például a csongrádiak vagy a halasiak)<sup>3</sup>. A falvak elnéptelenedésével párhuzamosan az alföldi mezővárosok erőteljes fejlődésnek indultak. Gazdaságilag és építészetiileg a város és a falu között foglaltak helyet. Fejlődésüket a török hódítás nagyban előmozdította.<sup>4</sup> Jellemző volt rájuk, hogy faluszerű külvárosok tartoztak hozzájuk, lakosságuk pedig mezőgazdaságból élt.<sup>5</sup> Az apró kis falvak viszont eltűntek, melyekkel a hódoltság előtt tele volt az alföldi vidék. Több százezer hold termőföld műveletlenné vált, majd szikessé, mocsarassá, futóhomokká, erdővé.<sup>6</sup> Amikor végbement a nagyarányú pusztásodás, a területek egy része mégsem maradt műveletlen, mert sok esetben bérbe adták őket a városok vagy a földesurak<sup>7</sup>. Lakóik azonban a török hódoltság idején természetesen nem voltak. Az elpusztult falvak határait a lakosság leginkább legelőnek foglalta le állattartás céljára.<sup>8</sup>

A török uralom alatt az Alföld lelképásztori ellátását a szegedi, a kecskeméti és a bosnyák ferencesek, a jezsuita misszionáriusok és néhány világi pap biztosította. Őket az úgynevezett licenciátusok segítették.<sup>9</sup> Természetesen a hódoltság alatti lelképásztorkodás korántsem volt olyan hatékony, mint a korábbi.<sup>10</sup> Sok falu még licenciátussal sem rendelkezett. Ezek lelki gondozásának egy részét az 1633-tól Kecskeméten jelen lévő jezsuiták végezték. Általában nyolc napos missziós körutakat tartottak, melyek során környékbeli falvak lakosságának prédikáltak.<sup>11</sup> A jezsuiták 1637-ig voltak Kecskeméten. Őket 1644-

<sup>3</sup> Uo. 87. Vö. KLEBELSBERG, K., *Beszédei, cikkei, törvényjavaslatai 1916–1926*, 360.

<sup>4</sup> Vö. KUBINYI, A., *Városfejlődés és vásárhálózat a középkori Alföldön és az Alföld szélén* (Dél-alföldi Évszázadok 14.), Csongrád Megyei Levéltár, Szeged 2000, 155.

<sup>5</sup> ERDEI, F., *Futóhomok*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1977, 71.

<sup>6</sup> *Emlékirat az Alföld lelképásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., 87. Vö. KLEBELSBERG, K., *Beszédei, cikkei, törvényjavaslatai 1916–1926*, 315. 360. 367. ERDEI, F., *Futóhomok*, 71.

<sup>7</sup> Vö. ENGEL, P.–KRISTÓ, GY.–KUBINYI, A., *Magyarország története 1301–1526*, Osiris Kiadó, Budapest 1998, 322–332.

<sup>8</sup> KRISTÓ, GY.–BARTA, J.–GERGELY, J., *Magyarország története. Előidőktől 2000-ig*, Pannonica Kiadó, h. n. 2002, 230.

<sup>9</sup> Az 1628. április 2-án, Pozsonyban összehívott tartományi zsinat fontosnak tartotta a világiak apostolkodásának igénybe vételét, hogy enyhítsenek a paphiányon. Így született meg a licenciátusok intézménye. A licenciátusok eredendően iskolamesterek voltak, akik a főpásztorok engedélyével vásár- és ünnepnapokon felolvasták a megfelelő evangéliumi szakasz és a postillát. A püspökök ezután más alkalmas egyéneket is kiszemeltek és felhatalmazást (*licentia*) adtak nekik egyházi teendők végzésére. Hívták őket *clericusnak*, *deáknak*, *concionatornak*, *praedicatornak*, *catechistaenek* vagy *szabadalmasoknak*. A törökök pedig félpapnak. A Váci Egyházmegyében különösen szükség volt rájuk, hiszen 1644-ben mindössze öt plébániája volt. Vö. JUHÁSZ, K., *A licenciátusi intézmény Magyarországon*, Budapest 1921, 8. 15–18. A licenciátusok prédikálhattak, keresztelhettek, postillát olvastak fel, eskettek, temettek, körmeneteket tartottak. Ha nem tudtak papot hívni a beteghez, együtt imádkoztak vele, segítettek neki a hit, a remény, a szeretet és a tökéletes bánat felindításában. Hítbéli dolgokra tanították az embereket. Vö. JUHÁSZ, K., *A licenciátusi intézmény Magyarországon*, 33–35. PÁLFFY, G., *A tizenhatodik század története*, Pannonica Kiadó, h. n. 2000, 211. A postilla a Szentírás egyes szakaszaihoz írt szövegmagyarázat vagy épületes olvasmány volt. A XIII. századtól terjedt el. Vö. *Postilla*, in *Katolikus lexikon* IV (szerk. Bangha, B.), Magyar Kultúra kiadása, Budapest 1933, 29. DIÓS, I., *Postilla*, in *Magyar katolikus lexikon* XI (szerk. Diós, I.), Szent István Társulat, Budapest 2006, 176.

<sup>10</sup> *Emlékirat az Alföld lelképásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., 87–88. Vö. VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, Váci Egyházmegyei Hatóság, Vác 1997, 5–6.

<sup>11</sup> Vö. MOLNÁR, A., *Tanulmányok az alföldi katolicizmus török kori történetéhez* (METEM könyvek 45.), Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, Budapest 2004, 109. 112. VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, 200.

től ferencesek váltották fel, akik a jezsuitákhoz hasonló missziós munkát végeztek az Alföldön.<sup>12</sup>

A török hódoltság vége felé báró Pongrácz György váci püspök idején (1669–1676) a Váci Egyházmegyében a 73 katolikus község közül mindössze 13 plébánia volt pappal ellátva, de ezek közül egy sem az Alföldön volt. A 32 licenciátus közül csak három működött az alföldi részen: egy Csongrádon, egy Mindszenten és egy Tiszajenőn. Tehát az egyházmegye északi és középső részére koncentrált a lelkipásztori ellátás. Ez azt jelenti, hogy a nógrádi részek és a pest megyei részek Nógráddal határos részén volt valamilyen plébániai élet<sup>13</sup>. Pongrácz György idején 13 pap és 30 licenciátus volt az egyházmegyében. 28 licenciátusról tudható, hogy hol működött: 12 Pest, 3 Csongrád, 1 Szolnok, 12 Nógrád megye területén. Csak Nógrád vármegye keleti és Pest vármegye északkeleti részében voltak papok. A többi helyen részben a protestantizmus elterjedtsége, részben a török pusztítás nagyobb mértéke miatt csak licenciátusok voltak.<sup>14</sup> A hívek száma 13 ezer körül lehetett.<sup>15</sup>

## 2. A plébániahálózat újjászervezése és a papi utánpótlás alakulása a XVII-től a XX. századig

A török hódoltság utáni első váci püspök, Dvornikovich Mihály (1689–1705) amikor elfoglalta püspöki székhelyét az egyházmegyében öt papot talált.<sup>16</sup> Rajtuk kívül még Szegeden<sup>17</sup>, Kecskeméten és Szolnokon voltak ferences szerzetesek. Szegeden megszakítás nélkül működtek, Kecskeméten 1644 óta, Szolnokon 1686 óta.<sup>18</sup> Más források szerint valószínűbb azonban, hogy ennél valamivel több papja volt Dvornikovich püspöknek. Így nagyobb az esélye annak a véleménynek, hogy az ő idejében 13 plébános 32 falu lelkipásztori ellátását biztosította.<sup>19</sup>

1697-ben 22 helynek volt plébániai rangja.<sup>20</sup> A hódoltság utáni első váci püspök a pasztoráció fellendítésére 1699-ben letelepítette a dominikánus szerzeteseket Vácon. 1700-ban pedig kérését teljesítve I. Lipót magyar király (1655–1705) visszaállította a váci káptalant hat kanonoki stallummal, amely másfélszáz éve már nem működött. Ezek mellett még tizenhat plébániát is létesített a lelkipásztorkodás akkori kihívásainak megfelelően.<sup>21</sup>

<sup>12</sup> Vö. VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, 200. MOLNÁR, A., *Tanulmányok az alföldi katolicizmus török kori történetéhez*, 116.

<sup>13</sup> *Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., 88. Vö. VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, 5. *Váci egyházmegyei almanach* (szerk. Bánk, J.), Váci Egyházmegyei Hatóság, Vác 1970, 168–161.

<sup>14</sup> Vö. MEZŐSI, K., *A váci egyházmegye a török hódoltság idején, Kiskunfélegyháza 1939*, 16–17.

<sup>15</sup> *Népszámlálás és plébániai jelentések*, 1933. március 21-i egyházmegyei körlevél, in *VEHK* (1933/3), 17–19.

<sup>16</sup> CHERRIER, M., *A magyar egyház története*, Pest 1856, 373.

<sup>17</sup> A török hódoltság után a váci püspök Szeged felett is joghatóságot gyakorolt. Vö. VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, Pannonhalma 1933, 253.

<sup>18</sup> *Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., 87–88. Vö. VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, 5–6. 200. 388–389.

<sup>19</sup> LANCZ, K., *Dvornikovits Mihály váci püspök*, Kapisztrán Nyomda, Vác 1942, 24. Vö. *Váci egyházmegyei almanach*, 174–175. TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, Mikes Kiadó, Budapest 2001, 33.

<sup>20</sup> CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára I.*, Dercsényi Dezső vállalata, Vác 1915, 45.

<sup>21</sup> Vö. *Váci egyházmegyei almanach*, 175. TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 33. HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig*, Auróra Kiadó, München 1973, 299.

Az egyházi élet újraindulását nehezítették az akkori gazdasági törvények, mert a királyi rendeletek visszaadták ugyan az Egyháznak legfőbb jövedelmi forrását, a tizedet, de ki volt kötve, hogy ezeket legelőször is a királyi kincstárnak van joga kibérelni. Így előfordult, hogy meglehetősen keveset fizetett a kincstár a tized bérletéért. Például a váci püspök nyolcezer forintot érő Pest megyei tizedeiért csak nyolcszáz forintot kapott. Ezenkívül a püspököknek összes tizedeik jövedelmének tizedét be kellett a királynak fizetni, hogy fel legyenek mentve a korábbi katonatartási kötelezettségük alól.<sup>22</sup> Nem volt tehát könnyű újjászervezni a hitéletet a török által elpusztított helyeken, mert az Egyház amúgy is kevés jövedelmét megcsapolta az államkassza. Ugyanakkor pozitív dologként jelentkezett, hogy a visszahódított részekben, így a Váci Egyházmegye területén is a király a katolikus földesuraknak kegyúri jogot adományozott, és kötelezte őket templomok építésére és plébániák javadalmazására.<sup>23</sup>

A váci püspökök úgy szervezték a plébániákat, hogy igyekeztek lépést tartani a lakosság növekedésével. A plébániák számával arányosan pedig – ahogy látni fogjuk – a papok száma is arányosan emelkedett.

A papi ellátottságon gróf Kollonich Zsigmond (1708–1716) úgy próbált javítani, hogy négy kispapot a saját házában neveltetett. Teológiára Berkes András nagyprépost oktatta őket, majd amikor már piaristák is voltak Vácon<sup>24</sup>, a piarista házfőnökre bízta képzésüket. Rajtuk kívül Nagyszombatban öt váci egyházmegyes készült a papi hivatásra, mert akkoriban az egyházmegyének a nagyszombati szemináriumban öt alapítványi helye volt. Sokat jelentett a lelkipásztori munkában, hogy 1714-ben letelepedtek a piaristák a székvárosban, és megkezdték a tanítást és plébániai munkát is.<sup>25</sup> 1715-ben egyébként Pest vármegyében és a Kiskun kerületekben körülbelül 30 ezer lakos volt, az egyházmegye népessége pedig 50 ezer körül mozgott.<sup>26</sup> Utódja, gróf Leslie Vilmos (1716–1717) idejében már 32 plébános működött a Váci Egyházmegyében.<sup>27</sup>

A török uralom hatására a Duna–Tisza köze lakatlan pusztasággá vált. Még a XVIII. század 20-as éveiben végzett kánoni látogatások is csak a két nagy határfolyó mentén találtak látogatásra érdemesebb helységeket. A két folyó közötti hatalmas területen csak Kiskunhalas, Kecskemét, Cegléd és Nagykőrös élte túl a török hódítást. A többi helység csak későbbi telepítések eredményeként, az 1740-es évek táján, vagy még később vált olyan jelentőségűvé, hogy érdemes volt benne kánoni látogatást végezni.<sup>28</sup> A XVIII. században a nagy puszták még jórészt lakatlanok voltak, ezért azok pasztorálása nem jelentett gondot.<sup>29</sup>

Az alföldi helységek lelkipásztori ellátását gróf Althann Mihály Frigyes (1718–1734), unokaöccse, gróf Althann Mihály Károly (1734–1756), valamint gróf Migazzi Kristóf (1756–1757 és 1762–1786) kezdték újra megszervezni. A plébániák számával arányosan

<sup>22</sup> KARÁCSONYI, J., *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, Nagyvárad 1915, 165.

<sup>23</sup> KARÁCSONYI, J., *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, 169.

<sup>24</sup> Vácra 1714-ben költöztek a piaristák. BALANYI, Gy.–BÍRÓ, I.–BÍRÓ, V.–TOMEK, V., *A Magyar Piarista Rendtartomány története*, Magyar Piarista Rendtartomány, Budapest 1943, 28.

<sup>25</sup> TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 34. Vö. *Váci egyházmegyei almanach*, 176–177. LAJTOS, J., *Gróf Migazzi Kristóf Antal váci püspöksége*, Vargyasi Máté Ernő Könyvnyomdája, Budapest 1942, 29.

<sup>26</sup> MEZŐSI, K., *A váci egyházmegye a török hódoltság idején*, 13.

<sup>27</sup> LAJTOS, J., *Gróf Migazzi Kristóf Antal váci püspöksége*, 29. Vö. TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 34. HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig*, 299.

<sup>28</sup> LANCZ, K., *Dvornikovits Mihály váci püspök*, 24.

<sup>29</sup> *Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., 88. Vö. *Váci egyházmegyei almanach*, 174–175. 178–185.

aztán a papok száma is emelkedett. Althann Mihály Frigyes (1718–1734) amikor átvette az egyházmegyéet, 34 plébánia volt, püspökségének végén 60. Ő kezdte el a váci szemináriumot építeni.<sup>30</sup> Althann bíboros 1726. október 15-i jelentése szerint a Váci Egyházmegyében összesen 116 templom volt, beleértve a plébániatemplomokat és a filiális templomokat is. Egy pap általában kettő-három községet látott el, de olyan is akadt, aki többet. A jelentés arról is tudósít, hogy a plébániák száma abban az időben elég nagy volt már, és hogy Althann bíboros és négy elődje alatt növekedett meg a plébániák száma. Kevés plébánia a szeminárium és a papok hiánya miatt és a lakosság többségének protestáns vagy ortodox volta miatt volt így. Ebben az időben ugyanis az egyházmegye területén élők kétharmada nem katolikus volt Vác, Pest és Szeged kivételével. A mezővárosok és a falvak akatolikus többségűek voltak. A katolikusok száma azonban minden évben gyarapodott.<sup>31</sup> Althann Frigyes idejében 53 pap működött az egyházmegyében, ami elég is lett volna akkor, ha minden helyen kizárólag katolikusok laktak volna, és a falvak közel lettek volna egymáshoz. A plébánosoknak a filiális egyházközségek lelkipásztori ellátása sokszor többórás lóháton történő utazás után volt csak lehetséges. Leginkább Pest és Nógrád megyében volt így. Az egyházmegye többi részén, Szolnok és Csongrád megyében, továbbá a Kun Kerületben kevesebb pap volt és a helységek távolabb estek egymástól. A falvak többsége errefelé református vallású volt, de mindenütt éltek elszórtan katolikusok. A papoknak itt többet kellett utazniuk. Egész napos lovaglás, vagy kocsikázás kellett a hívek megközelítéséhez, vagy a Tiszán csónakkal mentek el a folyó melletti településekre. Az Alföldön abban az időben olyan kevés lakott hely volt, hogy négy vagy több magyar mérföld is lehetett a települések közötti távolság. Így megeshetett, hogy négy napos járóföldet is bejártak a papok mire híveikhez megérkeztek. A szerzetes papok pedig valósággal missziós munkát folytattak.<sup>32</sup> A jobb lelkipásztori ellátás érdekében 1719-ben ferenceseket telepített Vágra.<sup>33</sup> A bíboros-püspök 1733. október 30-án kelt jelentése szerint 121 katolikus templom volt az egyházmegyében, és 59 plébános működött benne, tehát közel kétszerannyi pap dolgozott a lelkek üdvösségén, mint elődje idejében.<sup>34</sup>

Althann Mihály Károly (1734–1756) már létre tudott hozni négy főesperességet (a vácit, a nógrádit, a kecskeméti és a csongrádit).<sup>35</sup> Ekkor már 76 plébánia működött a Váci Egyházmegye területén.<sup>36</sup>

Gróf Forgách Pál (1757–1759) alatt változatlanul 76 plébánia volt. Összesen 76 pap látta el a plébániákat. A szegénység miatt két vagy több helyet is el kellett látniuk.<sup>37</sup>

Gróf Eszterházy Károly (1759–1761) püspök 1761. december 31-i jelentésében az olvasható, hogy az egyházmegyének már 140 katolikus templommal rendelkező helysége

<sup>30</sup> CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára I.*, 44.

<sup>31</sup> VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 250–251. Vö. LAJ-TOS, J., *Gróf Migazzi Kristóf Antal váci püspöksége*, 30.

<sup>32</sup> VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 254–255. Vö. LAJ-TOS, J., *Gróf Migazzi Kristóf Antal váci püspöksége*, 30. HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig*, 299.

<sup>33</sup> VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, 453. Vö. CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára I.*, 46.

<sup>34</sup> VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 256, 259. HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története 1914-ig*, 299. Vö. CHERRIER, M., *A magyar egyház története*, Pest 1856, 374.

<sup>35</sup> *Váci egyházmegyei almanach*, 43.

<sup>36</sup> NAGY, J. Gy.–KLEKNER, T., *A két Althann váci püspöksége*, Kapisztrán Nyomda, Vác 1941, 106. Vö. HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig*, 299.

<sup>37</sup> VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 259. 266.

van. Ő maga egyébként hét templomot épített. Templom nélkül 56 település volt. Léteztek azonban olyan helyek, ahol a nép kápolnában vagy magánkápolnába járt misére. Összesen 82 plébánia volt a Váci Egyházmegyében ekkor, amelyeken 82 plébános és további 9 öreg pap és káplán, tehát összesen 91 pap dolgozott. A papi ellátottság problémái hasonlóak voltak, mint gróf Althann M. Frigyes idejében, tehát a hívek szétszórtan éltek, ezért nem jutott mindenhol pap. A protestánsokkal elsősorban Csongrád, Szolnok és Pest megyékben és a Kun Kerületben keveredtek a katolikus hívek. A lakosság kétharmada nem volt katolikus még ebben az időben. A plébániai papság négy kivétellel egyházmegyes papokból állt.<sup>38</sup>

Gróf Migazzi Kristóf (1756–1757 és 1762–1786) idejében, 1773-ban 84 plébánia működött.<sup>39</sup> 1784-ben a plébánosok mellett még 32 káplán szolgálta a Váci Egyházmegyében a lelkek üdvösségét.<sup>40</sup> Migazzi püspök 1785. május 27-én írt jelentésében az áll, hogy katolikus istentiszteleti hely oratóriumokkal együtt 174 van a Váci Egyházmegyében, közülük 15-öt az ő püspöksége idején építettek. Főpásztori működése idején 24 új templom épült, és hét plébánia létesült. A templomok közül 89 plébániatemplom volt, a többi pedig filia. Ekkor nyolc helyen laktak férfi szerzetesek, a női rendek közül csak az angolkisasszonyok képviseltették magukat a Váci Egyházmegyében.<sup>41</sup> Az egyházmegyét a plébániák számának növekedése miatt hét főesperességre osztotta, és mindegyikbe kinevezett egy-egy alesperest is.<sup>42</sup> Migazzi bíboros 1769-ben általános összeírást rendelt el egyházmegyéjében, amelyben akkor 124 332 katolikus, 19 186 evangélikus és 56 764 református lakott. 1784-ben pedig 155 595 katolikus, 21 831 evangélikus és 44 500 református lakott, görögkeleti 393 volt. Katolikus lakosság tehát ez idő alatt több mint 30 ezerrel gyarapodott. Ebből 3500-ra tehető a megtértek száma.<sup>43</sup> Báró Splényi Ferenc (1787–1795) alatt összesen 173 misézőhely létezett a Váci Egyházmegye területén. Splényi püspöknek kilenc főesperese és tizenegy esperese volt. II. József egyházellenes intézkedései miatt kettővel kevesebb helyen tudtak a pasztorációban a szerzetesek részt venni, ugyanis a váci domonkosok és a hatvani kapucinusok fel lettek oszlatva. Az angolkisasszonyok Pestre kerültek.<sup>44</sup> Ugyanakkor a feloszlott rendekből Splényi Ferenc számos papot átvett. Így kapucinus, domonkos, ferences, pálos és premontrei szerzetesek gyarapították a váci egyházmegyes papság sorait, akiknek a munkájára főleg az Alföldön volt égető szükség.<sup>45</sup> A XIX. század küszöbén 109 plébánia volt az egyházmegyében.<sup>46</sup> A katolikus pedig 1801-ben 210 778 élt a területén.<sup>47</sup>

<sup>38</sup> Vö. VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 259. 266. LAJOS, J., *Gróf Migazzi Kristóf Antal váci püspöksége*, 30. HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig*, 299–300.

<sup>39</sup> Vö. CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára I.*, 45–46.

<sup>40</sup> HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig*, 300.

<sup>41</sup> VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 267–268. *Váci egyházmegyei almanach*, 184. TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 37.

<sup>42</sup> VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 269. Vö. *Váci egyházmegyei almanach*, 43, 184.

<sup>43</sup> *Váci egyházmegyei almanach*, 185. Vö. *A szeminarium új tanéve*, 1930. szeptember 1-jei egyházmegyei körlevél, in *VEHK* 1930/9. (50–51), 50. *Népszámlálás és plébániai jelentések*, 1933. március 21-i egyházmegyei körlevél, 17.

<sup>44</sup> Vö. VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 274–275.

<sup>45</sup> TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 40.

<sup>46</sup> CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára I.*, 46.

<sup>47</sup> Uo. 48.

Az 1802-ben tartott egyházmegyei zsinat 12 főesperességet jelölt ki. Ezt a beosztást azonban Károly Ambrus főherceg, váci apostoli kormányzó (1806–1808) túlméretezettnek tartotta, az egyházmegye területéhez és a plébániák számához képest, ezért visszatért a korábbi, Althann Frigyes-féle beosztáshoz, így újra négy főesperességre oszlott az egyházmegye.<sup>48</sup>

Utódja, Kámánhazy László (1808–1817) elegendőnek vélt három főesperességet is: a székesegyházat (öt esperesi kerülettel), a pestit (négy esperesi kerülettel) és a csongrádit (négy esperesi kerülettel). Az egyházmegye három főesperességre osztása megmaradt elég sokáig, csak Hanauer István (1919–1942) változtatott rajta.<sup>49</sup>

Mivel a török hódoltság sokkal tovább tartott, mint a tatárjárás, ezért a török hódoltság után az emberek ottmaradtak biztos otthonaikban, mert elfeledkeztek már őseik lakóhelyéről és el is szoktak régi földjeiktől, falujuktól. Az ingoványokban lakók eljöttek és megtelepedtek néhány jobb helyen, mint Kiskunhalas vagy Csongrád. Földjeik, melyeket elkezdtek művelni, az óriásivá terebélyesedett határokon szerteszét feküdtek. Annak érdekében, hogy meg tudják hatékonyabban művelni azokat, a földeken tanyákat építettek. Így alakult ki a török idők után az alföldi tanyarendszer.<sup>50</sup> A tanyák kialakulásában fontos tényező volt továbbá, hogy a szántóművelés nehezen tudott megindulni a korábban műveletlen területeken, a fő termelési ág az állattenyésztés lett, amit a pusztákon a falvak újratelepítése nélkül is folytatni lehetett. Ekkortól kezdve sok ember állandó szállása a mezővárosban, nyári szállása a pusztákon volt.<sup>51</sup> A török háborúk végén az Alföldön sajátos birtokviszonyok alakultak ki. Az alföldi mezővárosok, mint például Kecskemét, Nagykőrös vagy Cegléd határának legnagyobb része bérlet vagy földesúri jogok megváltása útján a város birtokába került és a város meghatározott szolgáltatások fejében engedett belőle foglalni polgárainak akár legeltetésre, akár szántóföldi művelésre.<sup>52</sup>

Az Alföldön így a hódoltság után kevés zárt falu keletkezett. A török idők után az Alföldre újonnan érkező és oda visszatérő lakosság a saját szántóföldjén építette fel házaikat, tehát az emberek szétszórva építkeztek.<sup>53</sup> A pusztákra kiköltöző népesség ideiglenes építményeket emelt a jószágok és a velük foglalkozó családtagok vagy cselédek ideiglenes szállása számára.<sup>54</sup> A zártan betelepült városi mag még a nagy alföldi városokban is aránylag kicsi volt, mert a népesség túlnyomó része szétszórtan élt a tanyákon.<sup>55</sup> Az újratelepült helyek között hatalmas puszták terültek el, melyek jórészt homokos, lakatlan és műveletlen területek voltak. Ilyen helynek számítottak a jakabszállási puszták, Bugac, Monostor, Kocsér, Kerekegyháza, Lajosmizse Ladánybene, Peszér, Adacs, Szank, Jászszentlászló, Pusztamérges, Öttömös, Jászkarajenő. Ezeket egyes jász és kun községek szereztek meg községi legelőnek, ahol csordáikat és méneseiket tartották. A XIX. század közepéig lakatlan területek voltak, amikor a községek elkezdték felparcellázni őket és az anyaközségekből vagy máshonnan benépesültek. Előtte csak gyér volt a népességük, mert

<sup>48</sup> Váci egyházmegyei almanach, 43.

<sup>49</sup> Uo.

<sup>50</sup> Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva, 1921. szeptember 1., 87.

<sup>51</sup> ERDEI, F., Futóhomok, 71.

<sup>52</sup> Uo., 73.

<sup>53</sup> Vö. KLEBELSBERG, K., Beszédei, cikkei, törvényjavaslati 1916–1926, 229. 366–367.

<sup>54</sup> ERDEI, F., Futóhomok, 101.

<sup>55</sup> Tudomány, kultúra, politika. Gróf Klebelsberg Kuno válogatott beszédei és írásai (1917–1932) (válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta Glatz, F.), Európa Kiadó, Budapest 1990, 230.



csak a vándorló életmódot folytató pásztorok laktak a pusztákon<sup>56</sup>, ugyanis a pusztákon a török idők után leginkább állattenyésztés folyt<sup>57</sup>. A gyér népesség jó részét a pásztorok tették ki. Lelkipásztori ellátásukra nem gondolt senki ebben az időben csekély létszámuk, az állatok miatt a pusztában való állandó kényszerű tartózkodásuk miatt és nem utolsósorban azért, mert életmódjukból fakadóan általában nőtlen emberek voltak.<sup>58</sup>

A XIX. század közepén felgyorsult a tömegek kirajzása a külterületekre. Ekkor kezdődött az alföldi szőlő – és gyümölcsstermelés, továbbá a tanyákon élők számának nagymértékű növekedése. Mindez együtt járt azzal, hogy egyre nagyobb tömegek éltek a pusztákon templom és pap nélkül, bár a krisztusi hit töretlenül jelen volt a tanyai emberekben.<sup>59</sup>

A XIX. század folyamán is folytatódott a plébániák szervezése, mert a XIX. század elején az egyházmegye középső és főleg déli részén kevés volt a plébániák száma. A század második felében pedig már a puszták is kezdtek benépesülni, és az anyaközségtől elszakadni (mint például Lajosmizse, Ladánybene vagy Jászkarajenő), ezért azok lelkipásztori ellátására is gondolni kellett.<sup>60</sup>

A Váci Egyházmegye legtöbb pusztával rendelkező városa Kecskemét volt. A városnak már a középkorban is nagy külterülete volt, ami a török hódoltság alatt és után is szépen növekedett egészen a XX. századig.<sup>61</sup> II. József (1780–1790) népszámlálása idején<sup>62</sup> azonban még igen kevesen éltek a pusztákon állandó jelleggel. Ekkor Kecskemét összlakosságának mindössze 6%-a lakott tanyákon, azaz 1242 ember. Ezek is inkább csak béresek, cselédek és csöszök voltak.<sup>63</sup> A pusztákat a város bérbe adta. A külterületeket az ősi gyakorlat szerint nyaraló és teelő szállásokra osztották fel. A nyaraló szállások földje silányabb, homokosabb talajú volt és általában távolabb is esett a várostól. A teelő szállások nemcsak legeltetésre, hanem mezőgazdasági művelésre is használatosak voltak. A város a bérbeadásnál a bérlő szükségleteit is tekintetbe vette.<sup>64</sup> 1800-tól a város pusztáinak egy részét folyamatosan kifarcellázta. A földeket az addigi bérlők vették meg. A lakosság számának, s ezzel együtt a földszükséglet növekedésével a város mindig újabb és újabb területeket adott el. 1850-ig így 50 ezer hold föld talált gazdára Kecskemét pusztáin. 1850 és 1913 között pedig újabb 8644 katasztrális hold.<sup>65</sup> A tanyákon való állandó kintlakást a XVII. századtól egészen 1850-ig többször is megtiltotta a város vezetősége.<sup>66</sup>

<sup>56</sup> Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva, 1921. szeptember 1., 87. Vö. KLEBELSBERG, K., *Beszédei, cikkei és törvényjavaslatai 1916–1926*, 360.

<sup>57</sup> Vö. ERDEI, F., *Futóhomok*, 78.

<sup>58</sup> Vö. GYÖRFFY, I., *Szilaj pásztorok*, Budapest 1944, 10. 16.

<sup>59</sup> RÉVÉSZ, I., *A II. alföldi kath. nagygyűlés*, in *A Kecskeméten, 1923 szeptember 8–9. napján megtartott II. Alföldi Katolikus Nagygyűlés Emlékkönyve*, Hungária Könyvnyomdai Műintézet, Kecskemét 1923 (5–6), 5. Vö. KLEBELSBERG, K., *Beszédei, cikkei, törvényjavaslatai 1916–1926*, 360–361.

<sup>60</sup> Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva, 1921. szeptember 1., 88. Vö. VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, 7.

<sup>61</sup> Vö. BALÁSFALVI KISS, B., *Kecskemét th. jogú város*, in *Pest – Pilis – Solt – Kiskun vármegye és Kecskemét th. jogú város adattára V. rész* (szerk. Csatár, I.–Hovhannesian, E.–OLÁH, Gy.), Kultúra Könyvnyomdai Műintézet, Budapest 1939 (1–67), 55.

<sup>62</sup> II. József 1784-ben tartott népszámlálást. SZEKFCŰ, Gy., *Magyar történet V*, Budapest 1936, 650.

<sup>63</sup> Vö. BALÁSFALVI KISS, B., *Kecskemét th. jogú város*, 58.

<sup>64</sup> Uo. 55.

<sup>65</sup> Uo. 56.

<sup>66</sup> Nemcsak a kecskeméti, hanem a ceglédi és a nagykovácsi városi előjáróság is tilalmazta a tanyákon való tartózkodást. Leginkább azért, mert a tanyák jó búvóhelyet jelentettek a bűnözőknek, illetve sokan a külterületeken rejtőzködtek el a közszolgáltatások, vagy éppen a katonáskodás elől. Vö. ERDEI, F., *Futóhomok*, 101–102.

Ezenkívül úgy is igyekeztek gátat vetni a pusztákra való költözésnek, hogy csak azoknak adtak a parcellázáskor földet, akiknek a városban házuk volt. Sőt 1810-ben a kintlakók számára a városban házhelyeket jelöltek ki. Minden tiltás és a városban való maradás elősegítő intézkedés ellenére a kiköltözéseknek nem sikerült elejét venni, így 1850-ben a város feladta a harcot a pusztába való költözés ellen.<sup>67</sup> Pusztaszeren, amelyet Kecskemét városa 1640-től bérelt és 1827-től tulajdonosa lett 8000 hold kiterjedésű északi részének, 1850-től 10 évenkénti rendszerességgel, általában 50 holdas parcellákat adtak bérbe. A pusztaszeri tanyákon általában nem a módos kecskeméti bérlők, hanem béreseik, napszámosaik, kertészeik laktak családjukkal együtt. A lakosság túlnyomó többsége kecskeméti volt. Nagyobb ünnepekre hazajártak, halottaikat otthon temették el, és őrizték a kecskeméti hagyományokat.<sup>68</sup> A lakosság Pusztaszeren 1850-ben 250 fő, 1890-ben már 1128 fő volt.<sup>69</sup>

Kecskemét – bár sok földet osztott ki polgárainak –, mégis hatalmas területeket tartott meg magának. Hódmezővásárhely és Kiskunhalas az utolsó ölig felparcellázta pusztáit. Nagykőrös csak az erdőket hagyta meg közbirtoknak. Cegléd 1820-tól kezdte saját polgárai számára határát felosztani, és 1876-ra az összes pusztája magánkézbe ment át.<sup>70</sup> A hivatalos parcellázások mellett Nagykőrösön és Cegléden magánparcellázások is történtek a külterületeken<sup>71</sup>, ami tovább növelte az ott élők létszámát.

A tanyáknak végül két csoportja alakult ki. Az egyik csoportba azok tartoztak, ahol a gazda a városban lakott, és csak a nagyobb munkák idején tartózkodott kint, egyébként pedig csak cselédei tartózkodtak állandóan a tanyán. A másik csoportot az úgynevezett családi tanyák képezték, ahol a gazda állandó jelleggel a tanyán lakott, a városban csak részlegesen tartott fenn háztartást és csak öregségére költözött be véglegesen a városba.<sup>72</sup> Ahol annak idején a parcellázáskor kis telkeket osztottak és azokat mind beépítették, ott lényegében közigazgatási központ nélküli falvak keletkeztek.<sup>73</sup>

Gróf Nádasdy Ferenc váci püspök (1823–1845) komoly vizitációt végzett az egyházmegyében.<sup>74</sup> Nem meglepő, hogy a vizitáció eredményei azt igazolták, hogy nem megfelelő a papi ellátottság bizonyos helyeken.<sup>75</sup> Az ő püspöksége idején, 1835. február 25-én kelt jelentés szerint 109 anyaegyháza, 60 leányegyháza, illetve kápolnája volt a Váci Egyházmegyének. Ezenkívül még négy magánkápolna létezett. Összesen 181 pap működött az egyházmegye területén: 3 aulista, 109 plébános, 57 káplán, 6 nyugdíjas pap, 4 házikáplán és 2 katonalelkész. Ebben az időben a katolikusok valamivel többen éltek az egyházmegye területén, mint a protestánsok. Ekkor 289 170 katolikus, 39 859 evangélikus 175 372 református és 1415 ortodox élt az egyházmegyében.<sup>76</sup> A szerzetesek

<sup>67</sup> Vö. BALÁSFALVI KISS, B., *Kecskemét th. jogú város*, 58–59.

<sup>68</sup> KATKÓNÉ BAGI, É., *Pusztaszeri néptanítók*, in *A Móra Ferenc Múzeum évkönyve. Történelmi tanulmányok* (Studia Historica 3.), Móra Ferenc Múzeum, Szeged 2000 (177–203), 179. Vö. ERDEI, F., *Futóhomok*, 88. 101.

<sup>69</sup> KATKÓNÉ BAGI, É., *Pusztaszeri néptanítók*, 180. 9. lábjegyzet.

<sup>70</sup> Vö. ERDEI, F., *Futóhomok*, 73–75.

<sup>71</sup> Uo. 104.

<sup>72</sup> Uo. 106.

<sup>73</sup> Uo.

<sup>74</sup> VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, 7. Vö. *Váci egyházmegyei almanach*, 190.

<sup>75</sup> Pest megye nagy része ugyanis a XVIII. században benépesült, a Kunság azonban éppen Nádasdy Ferenc idejében, a XIX. században kezdett jobban benépesülni. Pest megyében a XIX. században 150 ezer hold földet parcelláztak ki magán- és közbirtokosok, s ebből a legtöbbet a Kiskunságban. Az újonnan osztott földeket nemcsak a mezővárosok lakossága, hanem a Tiszamellékről érkezettek, továbbá jászok és palócok foglalták el. Vö. ERDEI, F., *Futóhomok*, 148–149.

<sup>76</sup> VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 279.

két plébániát vezettek: a ferencesek a szolnokit, a premontriek a jánoshidait.<sup>77</sup> Nádasy püspök négy évvel későbbi jelentéséből pedig az derül ki, hogy a templomok száma nem változott, a papok száma öt fővel csökkent, így 176-an voltak plébániai szolgálatban. Rajtuk kívül 62 piarista, 57 ferences és 6 irgalmas szerzetes működött hét rendházban.<sup>78</sup> 1845-től 1851-ig nem volt betöltve a váci püspöki szék<sup>79</sup>, ami késleltette a pusztán élő emberek lelkipásztori gondozásának megszervezését.

A következő váci püspök, Roskoványi Ágoston (1851–1859) a Nádasy-féle viziáció eredményeinek ismeretében 1854-ben négy missziós körzetet szervezett az egyre népesedő puszták lelki gondozására. A missziós körzetek vezetését a kecskeméti és a szolnoki ferencesekre bízta. A barátok az egyes tanyákhoz gyűjtötték az embereket, ott tanították őket és kiszolgáltatták nekik a szentségeket.<sup>80</sup> Ebben az időben kezdődött el a tanyai iskolahálózat kiépítése is. 1855-ben a kecskeméti tanyavilágban tíz elemi iskola épült. Ennyi iskola abban az időben elegendőnek bizonyult a külterületen lakók gyermekei számára. A következő évtizedben a Kecskemétet körülvevő pusztákon kisbirtokosok és kertészek száza kerestek megélhetést és állandó lakóhelyet a városon kívül. A magas gyermeklétszám miatt a tanyai lakosság ugrásszerűen gyarapodott, így újratermelte a város iskolafejlesztési gondjait, hiszen Kecskemét pusztáival együtt 163 ezer hold területet foglalt el, amivel Debrecen után az ország második legnagyobb közigazgatási egysége volt.<sup>81</sup> Ezzel együtt a lelkipásztorkodás is újabb kihívásokkal találta magát szembe. Roskoványi püspök három új esperességet szervezett a hívek lélekszámának növekedése miatt. Így főpásztori működése alatt már 16 esperesi kerület volt.<sup>82</sup>

Peitler Antal idejében (1859–1885) 223 papja volt az egyházmegyének. Közülük 126-ot ő szentelt.<sup>83</sup>

Amikor gróf Csáky Károly (1900–1919) átvette az egyházmegyét, annak 120 plébániája volt és 13 lelkészsége. A szerzeteseket nem számítva 240 pap működött benne. A szerzetesnővérek 160-an voltak. 1910-ben a 3 főesperességet megtartva több új esperességet szervezett arányban a plébániák növekedésével, így 19 esperességre oszlott ekkor az egyházmegye.<sup>84</sup> Az egyházmegye összlakossága 1900-ban 1 101 360, a hívek száma

<sup>77</sup> Vö. VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 283–284. TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 41. Jánoshidára a török uralom alóli felszabadulás után visszatértek a premontrai kanonokok, akik elvállalták a falu plébániájának a vezetését. Egészen 1790-ig vezethették a plébániát, amikor II. József feloszlatta rendjüket. 1790-től 1802-ig váci egyházmegyes papok látták el Jánoshidán a lelkipásztori teendőket, majd 1802-től, a szerzetesrendek visszaállítása után újra a premontriek végezték a plébániai teendőket. Vö. KOVÁCS, I.–LEGEZA, L., *Premontriek*, Mikes kiadó, Budapest 2002, 37.

<sup>78</sup> VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéiről 1600–1850*, 285. Vö. TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 41.

<sup>79</sup> BALOGH, M.–GERGELY, J., *Egyházak az újkori Magyarországon 1790–1992. Adattár*, História – MTA Történettudományi Intézet, Budapest 1996, 49. Vö. *Váci egyházmegyei almanach*, 190.

<sup>80</sup> VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, 7. Vö. *Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., 89–90. TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 41.

<sup>81</sup> SZÉKELYNÉ KÖRÖSI, I., *Tanyai iskolaépítési akció Kecskeméten 1926-ban*, in *Cumania* (A Bács-Kiskun megyei Múzeumok évkönyve 13.) (szerk. Bárh, J.–Sztrinkó, I.), Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumainak Igazgatósága, Kecskemét 1992 (303–342), 308. Vö. SZÉKELYNÉ KÖRÖSI, I., *A kecskeméti tanyai iskolaépítések Klebelsberg idején*, in *Gróf Klebelsberg Kuno emlékezete 1994* (szerk. Klebelsberg, É.), Gróf Klebelsberg Kuno Alapítvány, h. n. 1994 (55–59), 58.

<sup>82</sup> *Váci egyházmegyei almanach*, 43.

<sup>83</sup> CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára II.*, Dercsényi Dezső vállalata, Vác 1917, 661. Vö. *Váci egyházmegyei almanach*, 193.

<sup>84</sup> TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 42. Vö. *Váci egyházmegyei almanach*, 43–44.

656 368 volt<sup>85</sup>, 1910-ben viszont már 1 225 973 ember lakott az egyházmegye területén, amelyből 835 365 volt katolikus.<sup>86</sup> 1892-től 1913-ig a kecskeméti pusztákon a város újabb 5000 holdat osztott ki.<sup>87</sup> 1900-tól a pusztaszeri bérlőknek is kezdte a város a földet eladni. A napszámosoknak pedig 400 négyszögöles házhelyeket osztottak ki.<sup>88</sup> Így Csáky püspök alatt nagyobb lendületet vett a pusztai nép lelkipásztori gondozása.<sup>89</sup> Hanner István elődje 18 új lelkipásztori állomáshelyet szervezett. Ebben az időben már az egyházmegye papjai közül is többen missziós lelkészi kinevezést kaptak. Így az alföldi községek, ahol nagyobb számban éltek katolikusok, néhány kivételtől eltekintve, valahogy el voltak látva lelkipásztoral.<sup>90</sup> 1914-ben a hívek lelkipásztori ellátását 125 plébánia, 18 önálló lelkészség és 4 helyi káplánság biztosította. Ezenkívül 99 segédlelkészi és 15 hitoktatói állás volt. Az egyházmegyében a szerzetesek 8 férfi és 13 női kolostorral képviseltették magukat.<sup>91</sup>

## ÖSSZEGZÉS

A Váci Egyházmegye török hódoltság utáni püspökei sikeresen szervezték újjá a Duna-Tisza közének lelkipásztori ellátást. Az újjászervezés nem volt könnyű feladat, de kitartó munkával mindig lehetett valamit előre lépni. A főpásztorok a hitélet újjászervezésében igyekeztek lépést tartani a településhálózat fejlődésével és a puszták benépesülésével.

## RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

VEHK: A Váci Egyházmegye Hivatalos Közleményei

VPKL: Váci Püspöki és Káptalani Levéltár

## IRODALOMJEGYZÉK

- BALANYI, Gy.–BÍRÓ, I.–BÍRÓ, V.–TOMEK, V., *A Magyar Piarista Rendtartomány története*, Magyar Piarista Rendtartomány, Budapest 1943.
- BALÁSFALVI KISS, B., *Kecskemét th. jogú város, in Pest – Pilis – Solt – Kiskun vármegye és Kecskemét th. jogú város adattára V. rész* (szerk. Csatár, I.–Hovhannesian, E.–Oláh, Gy.), Kultúra Könyvnyomdai Műintézet, Budapest 1939, 1–67.
- BALOGH, M.–GERGELY, J., *Egyházak az újkori Magyarországon 1790–1992. Adattár*, História-MTA Történettudományi Intézet, Budapest 1996.
- CHERRIER, M., *A magyar egyház története*, Heckenast Gusztáv, Pest 1856.
- CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára I.*, Dercsényi Dezső vállalata, Vác 1915.
- CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára II.*, Dercsényi Dezső vállalata, Vác 1917.

<sup>85</sup> Népszámlálás és plébániai jelentések, 1933. március 21-i egyházmegyei körlevél, 17. *A szeminárium új tanéve*, 1930. szeptember 1-jei egyházmegyei körlevél, 50.

<sup>86</sup> Népszámlálás és plébániai jelentések, 1933. március 21-i egyházmegyei körlevél, 17. Vö. CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára I.*, 48.

<sup>87</sup> BALÁSFALVI KISS, B., *Kecskemét th. jogú város*, 56.

<sup>88</sup> KATKÓNÉ BAGI, É., *Pusztaszeri néptanítók*, 181. 14. lábjegyzet.

<sup>89</sup> RÉVÉSZ, I., *A II. alföldi kath. nagygyűlés*, 5.

<sup>90</sup> TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, 42. Vö. VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, 7. Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. *A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., 90. *Váci egyházmegyei almanach*, 195.

<sup>91</sup> CHOBOT, F., *A váci egyházmegye történeti névtára I.*, 5. 48.

- DIÓS, I., *Postilla*, in *Magyar katolikus lexikon XI* (szerk. Diós, I.), Szent István Társulat, Budapest 2006, 176.
- Emlékirat az Alföld lelkipásztori ellátásáról. A nagym. vallás és közoktatásügyi Miniszter Úr figyelmébe ajánlva*, 1921. szeptember 1., in HANAUER, Á. I., *Főpásztori körlevelek és intelmek 1919–1929*, Don Bosco Nyomda, Rákospalota 1929, 86–93.
- ENGEL, P.–KRISTÓ, Gy.–KUBINYI, A., *Magyarország története 1301–1526*, Osiris Kiadó, Budapest 1998.
- ERDEI, F., *Futóhomok*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1977.
- GYÓRFFY, I., *Szilaj pásztorok*, Budapest 1944.
- HERMANN, E., *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig*, Auróra Kiadó, München 1973.
- JUHÁSZ, K., *A licenciatusi intézmény Magyarországon*, Budapest 1921.
- KARÁCSONYI, J., *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, Nagyvárad 1915.
- KATKÓNÉ BAGI, É., *Pusztaszeri néptanítók*, in *A Móra Ferenc Múzeum évkönyve. Történelmi tanulmányok* (Studia Historica 3.), Móra Ferenc Múzeum, Szeged 2000, 177–203.
- KLEBELSBERG, K., *Beszédei, cikkei és törvényjavaslatai 1916–1926*, Atheneum, Budapest 1927.
- KOVÁCS, I.–LEGEZA, L., *Premontreiek*, Mikes Kiadó, Budapest 2002.
- KRISTÓ, Gy.–BARTA, J.–GERGELY, J., *Magyarország története. Előidőktől 2000-ig*, Pannonica Kiadó, h. n. 2002.
- KUBINYI, A., *Városfejlődés és vásárhálózat a középkori Alföldön és az Alföld szélén* (Dél-alföldi Évszázadok 14.), Csongrád Megyei Levéltár, Szeged 2000.
- LANCZ, K., *Dvornikovits Mihály váci püspök*, Kapisztrán Nyomda, Vác 1942.
- LAJTOS, J., *Gróf Migazzi Kristóf Antal váci püspöksége*, Vargyasi Máté Ernő Könyvnyomdája, Budapest 1942.
- MEZŐSI, K., *A váci egyházmegye a török hódoltság idején*, Kiskunfélegyháza 1939.
- MOLNÁR, A., *Tanulmányok az alföldi katolicizmus török kori történetéhez* (METEM könyvek 45.), Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, Budapest 2004.
- NAGY, J. Gy.–KLEKNER, T., *A két Althann váci püspöksége*, Kapisztrán Nyomda, Vác 1941.
- Népszámlálás és plébániai jelentések*, 1933. március 21-i egyházmegyei körlevél, in *VEHK* 1933/3, 17–19.
- PÁLFFY, G., *A tizenhatodik század története*, Pannonica Kiadó, h. n. 2000.
- Postilla*, in *Katolikus Lexikon IV* (szerk. Bangha, B.), Magyar Kultúra kiadása, Budapest 1933, 29.
- RÉVÉSZ, I., *A II. alföldi kath. nagygyűlés*, in *A Kecskeméti, 1923. szeptember 8–9. napján megtartott II. Alföldi Katolikus Nagygyűlés Emlékkönyve*, Hungária Könyvnyomdai Műintézet, Kecskemét 1923, 5–6.
- SZÉKELYNÉ KÖRÖSI, I., *A kecskeméti tanyai iskolaépítések Klebelsberg idején*, in *Gróf Klebelsberg Kuno emlékezete 1994* (szerk. Klebelsberg, É.), Gróf Klebelsberg Kuno Alapítvány, h. n. 1994, 55–59.
- SZÉKELYNÉ KÖRÖSI, I., *Tanyai iskolaépítési akció Kecskeméti 1926-ban*, in *Cumania* (A Bács-Kiskun megyei Múzeumok évkönyve 13.) (szerk. Bárh, J.–Sztrinkó, I., Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumainak Igazgatósága, Kecskemét 1992, 303–342.
- SZEKFŰ, Gy., *Magyar történet V*, Budapest 1936.
- A szeminárium új tanéve*, 1930. szeptember 1-i egyházmegyei körlevél, in *VEHK* 1930/9. 50–51.
- Sztríha Kálmán dorozsmai plébános memoranduma a tanyakérdés megoldásáról*, 1931. március 1., VPKL Synodus dioecesa 1376/1931.
- Tudomány, kultúra, politika. Gróf Klebelsberg Kuno válogatott beszédei és írásai (1917–1932)* (válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta Glatz, F.), Európa Kiadó, Budapest 1990.
- TÖRÖK, J.–LEGEZA, L., *A Váci Püspökség évezrede*, Mikes Kiadó, Budapest 2001.
- Váci egyházmegyei almanach* (szerk. Bánk, J.), Váci Egyházmegyei Hatóság, Vác 1970.
- VANYÓ, T., *Püspöki jelentések a Magyar Szent Korona országainak egyházmegyéről 1600–1850*, Pannonthalma 1933.
- VARGA, L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza*, Váci Egyházmegyei Hatóság, Vác 1997.

## Tekintély és szentségi jelleg a katolikus egyházban

(EGYHÁZJOG-TEOLÓGIAI VÁZLAT)<sup>1</sup>

A katolikus egyház mint Isten újszövetségi népe, alapításától fogva meghatározott tanbeli és fegyelmi keretek között működik, melyek alapvetően és lényegileg Jézus Krisztus személyéhez, tanításához és az egyházat létrehozó tettehez kötődnek. Az egyház vallja, hogy Istennek, a kinyilatkoztatásban meghatározott tartalmú tanítását hirdeti, alapítójára visszanyúló szent hatalommal és küldetéssel rendelkező apostolutódok, azaz a püspökök által, meghatározott közösség számára. Ez az egyháztörténelem minden egyes korszakát jellemző meggyőződés röviden az egyház működésének *doktrinális* és *diszciplináris* egységében foglalható össze.<sup>2</sup> Az egyes időszakok mértékadó egyetemes zsinati vagy pápai állásfoglalásai, illetve az egyházatyák teológiai elemzései, tiszta képet adnak számunkra, a lelkek üdvösségének előmozdítását szolgáló egyház működésének sajátosságairól. Az egyes dogmatikai jellegű állásfoglalások mutatják az évszázadok folyamán egymásra épülő, és az adott kor kérdéseire a Szentírás és a szenthagyomány fényében választ adó hitlételemény egységességét, melynek alapja az egyház igehirdető és szentségkiszolgáltató élete. Ez tehát az a változatlanúság, amely a változó keretek között is az állandóságot jelenti az egyház történelme folyamán intézményesedett életében.<sup>3</sup> A Szentírás, a tradíció, a szentségek, a tanítói küldetés és a megszentelés egyéb formái az egyház olyan alapadottságai, melyek lényegileg meghatározzák annak működését, tevékenységét, és a tagjait összekapcsoló kötelékeket.<sup>4</sup>

A katolikus egyház tehát mint látható egység, intézményesen szervezett formában jelenik meg. Ennek az egységnek a megőrzésére és az egyház sajátos céljának előmozdítására, az apostoli kortól kezdve, egyházjogi normák születtek. A kánonjog, mint az egyház fegyelmi rendelkezéseinek olyan rendszere, mely „az istentiszteletre, a békére és a keresztyény igazságosság megőrzésére, végső soron az örök boldogság elérésére irányítja a krisztushívőket” (vö. Schmalzgrueber<sup>5</sup>), ennek alapján ténylegesen „szent jog”-nak tekinthető (*ius sacrum*), mivel normái közvetlen vagy közvetett módon az egyes személyek megszentelődését mozdítják elő. Ha ezt szembeállítjuk az emberi közösség együtt-

<sup>1</sup> Készült a Premontrei Rendi Szent Mihály Apátságban (Silverado, CA). A kutatást az OTKA T 048584-es számon támogatta.

<sup>2</sup> ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája* (Egyház és jog II), Budapest 1995, 95.

<sup>3</sup> Vö. SEGALLA, G., *Carisma e istituzione a servizio della carità negli Atti degli Apostoli*, Padova 1994, 13.

<sup>4</sup> ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája*, 113–125.

<sup>5</sup> MICHIELS, G., *Normae generales iuris canonici* I, Lublin 1929, 11.

élését szabályozó normákkal (*ius civile*), akkor tág értelemben isteni jognak (*ius divinum*), vagy ahhoz kapcsolódó jognak is nevezhetjük, mivel a kánoni jogszabály sajátos kapcsolatban van az isteni törvénnyel (vö. Lancelotti<sup>6</sup>). Egyfelől számos pozitív egyházi törvény isteni jogot fogalmaz meg, melyek alól nem áll módjában az egyház egyetlen hierarchikus szintjének sem felmentést adnia. Másfelől, a tisztán egyházi törvények vonatkozásában is megjegyzendő, hogy azok egyedi módon kötődnek az isteni joghoz, mint az abban foglaltak megtartásának és alkalmazásának eszközei.<sup>7</sup> Ezek az eszközök az egyház élete folyamán kristályosodtak ki, először a szentségek kiszolgáltatása és az igehirdetés által létrehozott szokásjog, majd annak lejegyzett, írott formájában. A kánoni joganyag alapvető jellegzetességei közé tartozik tehát – keletkezési idejétől függetlenül – a szakramentalitás.

## 1. AZ APOSTOLI TEKINTÉLY

Megfigyelhető már az apostoli korban, hogy az egyházon belüli tekintélyt a Krisztus által kiválasztott apostolokra vezetik vissza, akiket – és utódaikat – Jézus kormányzati hatalommal ruházott fel (Mt 28,18–20). Ennek sajátos megfogalmazását találjuk Római Szent Kelemen korintusiaknak írt levele 42. kapitulumában: „Krisztus az Istentől, az apostolok Jézus Krisztustól, de mindkettő annak rendje szerint az Isten akaratából volt. Átvették a parancsolatokat, és Urunk Jézus Krisztus feltámadása által megbizonyosodva (...) elmentek, hogy hirdessék az evangéliumot (...) Miután a különböző vidékeken és városokban hirdették az igét, előljárókat állítottak mindenütt, kiket próbára tettek a Lélekben, a püspököket és a diakónusokat, azok számára, akik hinni fognak. (...)”<sup>8</sup> Ez az első olyan leírás, amely az egyházban lévő hivatalokat és az azokhoz kötődő jogokat az apostolok feladatköréből vezeti le, mivel az ő küldetésük magától Krisztustól származik, és ők voltak azok, akik az első püspököket és presbitereket kinevezték.<sup>9</sup> De ez a meggyőződés olvasható Antiochiai Szent Ignácnál, vagy éppen Szent Ireneusznál, aki az apostoli szukcesszió felvázolásával igyekszik megvilágítani az apostoli tekintély egyediségét az egyházon belül. Sőt, Ireneusz már összekapcsolja az apostoli szukcessziót az apostoli hagyománnyal (*traditio*), ami megadja az egyház által hirdetett tanítás tartalmi legitimitását

<sup>6</sup> *Leges omnes, ac iura omnia in dirigendis humanis actionibus ad bene, beateque vivendum, non aliter se habent, quam habena, frena, et calcaria ad incitandos, et moderandos gressus, et cursus equorum: unde cum lex iubet alieno abstinere, ab iniuria temperare, neminem denique hominem laedere, contrafacientibusque poenas addit, nobis ac cupiditatibus nostris quasi frena quaedam iniicir, et habens praemit, flagellisque coerctet. Cum vero honesta iubet, atque ad ea praemiis nos allicit, naturae humanae ad bonitatem stimulos addit, et calcaria subditur demum cum quaedam benigne indulgere, permittit, vel tolerat, habenas laxat. Sed tamen tam cohibendo, quam incitando, quam etiam indulgendo ad unicum tantum, ac certum finem genus humanum dirigit, nempe ad bene, beateque vivendum.* LANCELOTTI, J.P., *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singulari methodo*, Coloniae 1609. 1050.

<sup>7</sup> Vö. ERDŐ, P., *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*, in DE LEÓN, E.–ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N. *La cultura giuridico-canonica Medioevale premesse per un dialogo ecumenico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 22), Milano 2003, 3–22, különösen 15–16. ERRÁZURIZ, J. C. M., *Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto*, in DE LEÓN–ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La cultura giuridico-canonica Medioevale*, 109–121, különösen 114.

<sup>8</sup> *Apostoli atyák* (Ókeresztény írók 3), Budapest 1988 130; vö. DE ROME, C., *Épître aux corinthiens* (Sources Chrétiennes [Sch] 167), Paris 1971, 168–171.

<sup>9</sup> Vö. VON CAMPENHAUSEN, H., *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (transl. J. A. Baker), Stanford CA. 1969, 156–157.

(vö. *Adversus haereses*, III. 3,1; 3,3).<sup>10</sup> Szent Ignác pedig, világosan megkülönbözteti az egyházi hierarchia egyes szintjeit, kiemelve a római szék primátusát (vö. *Epist.* 4).<sup>11</sup>

Nem véletlen tehát, hogy a korai egyházfegyelmi írások, a bennük összefoglalt normákat elsődlegesen az apostoli tekintélyhez igyekeztek kapcsolni. Kiváló példa erre a II. századból származó *Didaché* – más néven „A tizenkét apostol tanítása”<sup>12</sup> –; vagy a III. századi *Traditio Apostolica*.<sup>13</sup> Mindkét korai mű alapvetően liturgikus előírásokat és szokásjogi normákat rögzít. Ezek a pseudo-apostoli gyűjtemények azt a meggyőződést fejezik ki, hogy a bennük található tan és fegyelmi követelmények ténylegesen apostoli és isteni eredetűek, melyek alapvetően meghatározzák az egyház közösségének mindennapi életét.<sup>14</sup>

## 2. TEKINTÉLY ÉS SZAKRAMENTALITÁS A PATRISZTIKUS SZERZŐKNÉL

Amikor mindezeket figyelembe véve, az egyházban megmutatkozó tekintélyről és szakramentalitásról beszélünk, sajátos figyelmet kell szentelnünk az egyházatyák írásainak. A patrisztikus források különösen is karakterisztikusan fejezik ki az egyház szakramentalitásának gyakorlati következményeit, kristálytisztá fogalmaikkal pedig, bemutatják annak elméleti, ekkleziológiai háttérét is: az egyház egységét. A szerzők közül – a már idézettekén túl – elsősorban Szent Cipriánt (†258)<sup>15</sup>, Szent Ambrust (†397)<sup>16</sup>, Szent Jeromost (†419/420)<sup>17</sup>, valamint Szent Ágostont (†430) szükséges megemlítenünk<sup>18</sup>; a pápák közül pedig, Nagy Szent Leót (440–461)<sup>19</sup> és Nagy Szent Gergelyt (590–604)<sup>20</sup>, akiknek ekkleziológiai koncepciója gyakorolta a legmeghatározóbb befolyást a későbbi egyházjogi gyűjteményekre.<sup>21</sup>

<sup>10</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (SCh 211), Paris 1974. 30–39.

<sup>11</sup> IGNACE D'ANTIOCHE–POLYCARPE DE SMYRNE, *Letters* (SCh 10), Paris 1958. 125–138, különösen 125–127. Vö. *The Apostolic Fathers* (The Fathers of the Church 1), Washington D. C. 1947. 85.

<sup>12</sup> RORDORF, W.–TUILLIER, A., *La Didaché* (SCh 248), Paris 1978.

<sup>13</sup> BOTTE, B., *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions* (SCh 11 bis), Paris 1984.<sup>3</sup>

<sup>14</sup> ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Frankfurt am Main 2002. 12–13.

<sup>15</sup> Ekkleziológiájához vö. CAMELOT, P., *Saint Cyprien et la primauté*, in *Istina* 4 (1957) 421–434. KOCH, H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926. 103. KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1977.<sup>5</sup> 203–207, 418–419. DANIELOU, J., *The Origins of Latin Christianity* (A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea, III), London–Philadelphia 1977. 429–467. ALTANER, B., *Patrology* (transl. H.C. Graef), New York, NY. 1961<sup>2</sup>, 201–203.

<sup>16</sup> *The Golden Age of Latin Patristic Literature* (ed. di Berardinon, A.–Quasten, J.), 144–153. Vö. TOSCANI, G., *Teologia della Chiesa in S. Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 3), Milano 1974.

<sup>17</sup> *The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (Augustinian Patristic Institute – Rome, Patrology IV) (ed. di Berardinon, A.–Quasten, J.), Westminster, Maryland 1986. 212–246. KELLY, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Peabody Mass. 1998. 210–226.

<sup>18</sup> *The Golden Age of Latin Patristic Literature* (ed. di Berardinon, A.–Quasten, J.), 342–462. CAMELOT, P. T., «Sacramentum fidei», in *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien, Paris, Sept. 21–24, 1954), II. 891–896. STUDER, B., «Sacramentum» et «Exemplum» chez saint Augustin, in *Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 87–141.

<sup>19</sup> ARENS, H., *Die theologien Sprache Leos des Grosen*, Freiburg 1982. HUDON, G., *L'Église dans la pensée de saint Léon le Grand*, in *Église et théologie* 14 (1983) 305–336.

<sup>20</sup> DAGENS, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977. DAMIZIA, G., *Lineamenti di diritto canonico nel «Registrum epistolarium» di S. Gregorio Magno*, Roma 1949. NORBERG, D., *Critical and exegetical notes on the letters of Gregory the Great* (Vitterhets-, Historie- och Antikvitets- Akademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien 27), Stockholm 1982. MOORHEAD, J., *Gregory the Great*, London – New York 2005.

<sup>21</sup> GAUDEMET, J., *L'héritage de Gregoire le Grand chez les canonistes médiévaux*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* (Studia ephemeridis «Augustinianum» 34), Roma 1991. 199–221. SZUROMI, SZ.A., *Patristic texts in the Collectio Canonum Anselmi Lucensis (recension 'A') and their correspondence with the Decretum Gratiani*, in *Folia Canonica* 7 (2004) 71–108.



Szent Ciprián több írásában beszél a püspökök feladatköréről, az apostoloktól áthagyományozott tanítás megőrzéséről, és természetesen a pápa sajátos tekintélyéről.<sup>22</sup> Ezek között a művek között helyezkedik el az egyház egységéről (*De ecclesiae unitate*) szóló alapvető munkája, melynek a hangsúlya a törvényes pásztorokkal való közösség megőrzésén van: „Ezt az egységet elsősorban nekünk, püspököknek kell rendíthetetlenül megtartanunk és védenünk, akik előjárók vagyunk az Egyházban, hogy a püspökség egységét és oszthatatlanságát bizonyítsuk. Senki hazugsággal a testvéri közösséget meg ne tévessze, a hit igazságát álnok hamisítással meg ne rontsa. Egy a püspökség, amelynek egészében mindenki az egészhez tartozó saját részét tartja. Az Egyház is egy, amely gazdag termékenysége következtében kiteredélyesedik és megsokasodik. Ahogyan a Napnak is megannyi sugara van, de egy a fénye; ahogyan a fának sok ága van, de szívós gyökerekre alapozott ereje csak egy; ahogyan egy forrásból több folyó ágazik el, és bár a bőségesen áradó víz számszerűleg sokaságot mutat, a forrásnál mégis egység van. (...)”<sup>23</sup> Ezt az ekkleziológiai alapvetést egészíti ki Szent Ciprián a „*sacramentum unitatis*” fogalmával, melyet az egyházra vonatkoztat: „Az egységnek ezt a szentségét, a megtörhetetlenül összefüggő egyetértésnek a kötelékét ábrázolta számunkra Urunk Jézus Krisztus köntöse az evangéliumban. Ezt a köntöst nem osztották szét, egyáltalán nem hasították el, hanem aki a Krisztus köntösére sorsot vetők közül megkapja, és magára fojga ölteni Krisztust, az egész öltözetet kap, romlatlant és osztatlan tunika kerül birtokába. (...)”<sup>24</sup> A Krisztus által alapított szentségek vétele tehát az, amely kifejezi a Krisztussal való egységet. A szentségek kiszolgáltatójától, azaz a püspöktől való elszakadás pedig, az egyház egységéből való kiszakadást jelenti. Ciprián 55. levelében leszögezi, hogy az egységes püspöki feladatkörben számos püspök részesül szerte a világon, ami az egyház egységének a kötelékét jelenti az egységes hitben. A 253 és 255 között íródott 66. levélben pedig, arra tanít, hogy az egyház azokból az emberekből áll, akik egységben maradnak püspökükkel.<sup>25</sup>

Szent Ambrus munkái, egyházfegyelmi szempontból, leginkább a szentségek teológiai tartalmára és kiszolgáltatására vonatkozó előírások, valamint a kiközösítés, mint egyházi büntetés értelmezése terén jelentősek. Az újonnan megkereszteltnek készült *De sacramentis* című hosszabb lélegzetű művében külön szól az egyház tagjainak megszentelődéséről, amelyhez szükséges a papság iránymutatása.<sup>26</sup> Mindemellett Szent Ambrus nyilatkozik Szent Péter és a Római Szék elsőségéről is<sup>27</sup>, valamint az egyház egységéről.<sup>28</sup>

Szent Jeromos is behatóan foglalkozik az egyházon belüli tekintéllyel, az egyházi hierarchiával és a megszentelő hatalom gyakorlásával. 52. levelében a püspök úgy jelenik meg, mint az a személy, aki a klerikusok közül – Isten kegyelme folytán – méltónak találtatott arra, hogy az apostolok utódjaként az egyházban a pásztori küldetést, atyai lel-külettel, különösképpen is gyakorolja.<sup>29</sup> Annak ellenére, hogy a diakónus – presbiter –

<sup>22</sup> Vö. GROSSI, V., *Episcopus in Ecclesia: The importance of an ecclesiological principle in Cyprian of Carthage*, in *The Journal* 66 (2006), 8–29, különösen 21–29.

<sup>23</sup> *De ecclesiae unitate*, 5: Szent Cyprianus művei (Ókeresztény írók 15), Budapest 1999, 246; vö. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. Vindobonae 1868, 213–214.

<sup>24</sup> *De ecclesiae unitate*, 7: Szent Cyprianus művei (Ókeresztény írók 15), Budapest 1999, 248; vö. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. Vindobonae 1868. 215–216.

<sup>25</sup> *Epist.* 66, 8. 3: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/2. Vindobonae 1871, 732–733.

<sup>26</sup> *De sacramentis*, VI. 26. AMBROIS DE MILAN, *Des sacraments. Des mystères* (SCH 25 bis), Paris 1961, 155.

<sup>27</sup> *Epist.* 11, 4: *Sant' Ambrogio, Discorsi e Lettere II/1. Lettere (1–35)* [Sancti Ambrosii episcopi mediolanensis opera 19], Milano – Roma 1988, 116–117.

<sup>28</sup> *Expositionis Euangelii secundum Lucam*, IV. 70–71: *Sant' Ambrogio, Opere esegetiche IX/I. Esposizione del Vangelo secondo Luca* (Opera omnia di Sant' Ambrogio 11), Milano – Roma 1978, 354–357.

<sup>29</sup> *San Jeronimo: Epistolario I* (Biblioteca de autores cristianos 530), Madrid 1993, 473–475.

püspök hierarchia nem letisztult formában található meg Jeromosnál<sup>30</sup>, 41. levele alapján egyértelmű, hogy a püspököt az apostolok utódjának tekinti, és ebből vezeti le az egyházon belüli tekintélyét. Az egyház tanítása – azaz a krisztusi hit – iránti hűséget nála is a Szent Péter székével való közösség jelenti.<sup>31</sup>

Szent Ágoston számos írása közül itt csak a szentségtani és ekkleziológiai művekre utalnánk, már csak azért is, mivel ez a két terület munkáiban integráns egységet alkot. Ennek talán legtisztább megfogalmazása, amikor 54. levelében az egyházat a szentségi jelek egységeként szemlélteti.<sup>32</sup> A helyes hittartalmat és az egyház tanítói tekintélyét egységben mutatja be a primátust gyakorló péteri székkal.<sup>33</sup> 137. beszédében pedig, a püspöki feladatkör kifejtéséhez részletesen beszél a pásztor kötelességeiről.<sup>34</sup> A szentségek közül kiemelten foglalkozik a keresztséggel (vö. *De baptismo*), mely kapcsán szintén előtérbe állítja az egyház hitéhez való hűséget és a vele való egység megőrzését. Több helyen foglalkozik a bűnbánat szentségével és a bűnök alóli feloldozás egyházra bízott hatalmával is.<sup>35</sup>

A pápai eredetű forrásokra fordítva figyelmünket láthatjuk, hogy Nagy Szent Leó 10. levelében<sup>36</sup> kifejezetten beszél a pápának, mint Róma püspökének, Szent Péter örökösének, a minden egyház felett gyakorolt primátusáról, amely látható formában fejezi ki a keresztények egységét. Péter és utódai – Krisztustól vezetve – igaz pásztorai az egyház minden pásztorának,<sup>37</sup> felelősséggel gondoskodva az egyetemes egyházzól.<sup>38</sup> A mindenkorai római püspök személyében tehát, az apostoloktól áthagyományozott tanítás jelenik meg, amely legnyilvánvalóbban Leó pápa *Tomus ad Flavianum*-ában került megfogalmazásra.<sup>39</sup> Ezt a levelet a Khalkédóni Zsinat (451) zsinati atyái úgy értelmezték, hogy benne „Péter szólt Leó által.” A 446-ban Anasztáz, tesszalóniki püspökhöz írt levelében pedig, Leó pápa felvázolta az egyházi hierarchia működését, kihangsúlyozva az egyes szintek (vö. püspök, metropolita) különbségét a pásztori felelősségben.<sup>40</sup> Hasonló felfogásban íródott Nagy Szent Gergely pápa<sup>41</sup> V. könyv 20. levele<sup>42</sup>, amely Szent Péternek az egész egyházra kiterjedő gondoskodásáról szól. De itt említhetjük a III. könyv 57. le-

<sup>30</sup> Vö. SZUROMI, SZ. A., *The Clarification of the Different Degrees of Holy Orders up to the 5th Century*, in RAAD, E. (dir.), *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques* (XII Congrès International de Droit Canonique, 20–25 septembre 2004, Adma [Liban]), Beyrouth 2008, 711–725.

<sup>31</sup> Vö. Epist. 15, 2: *San Jeronimo, Epistolario* (Biblioteca de autores cristianos 530), Madrid 1993, 126–127.

<sup>32</sup> Epist. 54, 1: (...) Primo itaque tenere te volo, quod est huius disputationis caput, Dominum nostrum Iesum Christum, sicut ipse in Evangelio loquitur, leni iugo suo nos subdidisse et sarcinae levi: unde Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit, sicuti est Baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur, exceptis iis quae servitutum populi veteris pro congruentia cordis illorum et prophetici temporis onerabant (...) et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa, quacumque se diffundit, Ecclesia. *Opere di Sant' Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXI/1. Roma 1969, 436.

<sup>33</sup> Epist. 43, 7: *Opere di Sant' Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXI/1. Roma 1969, 343–346.

<sup>34</sup> *Opera di Sant Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXXI/1. Roma 1990, 286.

<sup>35</sup> Sermo 71: *Obras completas de San Augustin X. Sermones (51–116)* [Biblioteca de autores cristianos 441], Madrid 1983, 305–347; Sermo 351: *Obras completas de San Augustin XXVI. Sermones (339–396)* [Biblioteca de autores cristianos 461], Madrid 1985, 173–202.

<sup>36</sup> Epist. 10, 1; 10, 9: PL 54. 628–629, 635–636.

<sup>37</sup> Sermo 4, 2–3; sermo 5, 2: LÉON LE GRAND, *Sermons* (SCh 22 bis), Paris 1964. 110–114, 124–127.

<sup>38</sup> Epist. 14, 11: PL 54. 675–677.

<sup>39</sup> COD 77–82.

<sup>40</sup> Epist. 14: PL 54. 666–677; vö. *St. Leo the Great. Letters* (The Fathers of the Church 34), New York, N.Y. 1957, 65–67.

<sup>41</sup> Vö. ALTANER, B., *Patrology* (transl. H.C. Graef), New York, N.Y. 1961, 2 563.

<sup>42</sup> Vö. Epist. V, 20: *Registrum Epistularum (IV–VII)* [Gregorii Magni Opera V/2], Roma 1996, 144–147.

velet és XIII. könyv 37. levelet is, melyekben a római szék egyetemes joghatóságát fejegeti Gergely<sup>43</sup>, valamint Róma püspöke tanítói tekintélyének elsőségét hangsúlyozza.<sup>44</sup>

Sajátosan is megmutatkozik az egyházra bízott hatalom és a szentségek szoros kapcsolata a bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatásában és az arról való teológiai véleményekben. Ezek közül Nagy Szent Leó mellett elsősorban Szent Ambrust kell említenünk, akinek *De penitentia* című műve meghatározó forrásává vált a kánonjogi gyűjtemények penitenciával foglalkozó részének, Szent Ágoston hasonló témájú 351. beszédével együtt.<sup>45</sup>

A bemutatott példák világosan tanúskodnak az egyháznak arról a meggyőződéséről, hogy a tanítás (*doctrina*), a fegyelem (*disciplina*) és a szentségi jelleg (*sacramentalitas*) szoros belső – egymást feltételező – kapcsolatban van egymással, melynek külső kifejezője az egyház egysége. Ez az egység nyilvánul meg a püspökökhöz, mint az apostolok utódjaihoz való kötődésben, legfőképpen pedig a római pápával való egységben.

### 3. AZ ÉRETT KÖZÉPKOR KÁNONI GYŰJTEMÉNYEIBEN TÜKRÖZŐDŐ EKKLÉZIOLÓGIAI ÁLLÁSPONT

A XI–XII. században számos jelentős hatást gyakorló kánonjogi gyűjtemény keletkezett<sup>46</sup>, melyek ekkleziológiai álláspontjára alapvető hatást gyakoroltak az ismertett patrisztikus szerzők. Ezek a gyűjtemények a kánonjog „szent jog” (*ius sacrum*) jellegéből indultak ki, éppen ezért az egyház teljes fegyelmének összegzésére törekedtek, amely nemcsak a kánonjogi ismeretek gyarapítását, az egyes intézmények működését, hanem az egyház mindennapos szentségkiszolgáltató gyakorlatát is segítette.<sup>47</sup> Ugyanakkor, a gyűjteményekbe bekerült kánoni anyag alapján, világos kép rajzolódik ki előttünk a püspök egyházon belüli, sajátos kormányzati és megszentelői hatalmának meghatározó jellegéről.<sup>48</sup> Nyilvánvaló az is, hogy ebben a joganyagban megkülönböztetett szerepet kap a római pápa tekintélye és jogköre. Elsőként a *Decretum Burchardi Wormatiensist* említénénk (1008 és 1022 között), amely fontos szerepet játszott, elsődlegesen a németalföldi egyházfegyelem alakításában.<sup>49</sup> Burchard az egyetemes joganyagon felül összegyűjtötte a németalföldi területi zsinatok fegyelmi anyagát, valamint a különböző penitenciális gyűjtemények kánonjait. A 19. könyv, amelyet penitencialeként önállóan is másoltak, külön kitér a pap egyedülálló feladatára, amely a keresztségben elnyert és a bűnök által beszenyezett hófehér krisztusi ruhának a gyónás szentsége által történő megtisztítása

<sup>43</sup> Epist. III, 57: *Registrum Epistularum (I–III)* [Gregorii Magni Opera V/1], Roma 1996, 480–483.

<sup>44</sup> Epist. XIII, 37: *Registrum Epistularum (XI–XIV)* [Gregorii Magni Opera V/4], Roma 1999, 278–281.

<sup>45</sup> *Obras completas de San Agustín XXVI* (Biblioteca de autores cristianos 461), Madrid 1985, 194–198.

<sup>46</sup> GILCHRIST, J., *Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century*, in GILCHRIST, J., *Canon Law in the Age of Reform, 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries* (Collected Studies Series CS406), Aldershot 1993, VII, 1–10.

<sup>47</sup> Vö. SZUROMI, SZ.A., *Ivonian intention to collect the «ancient canons» together with new decretal materials*, in *The Jurist* 67 (2007), 285–310.

<sup>48</sup> CAPITANS, O., *Episcopato ad ecclesologia nell'età gregoriana*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della società cristiana dei secoli X–XII: papato, cardinalato ed episcopato* (Atti della V Settimana Internazionale di Studi medioevali, Mendola 26–31 agosto 1971, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VII); Milano 1974, 316–373.

<sup>49</sup> HOFFMANN, H.–POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbreitung – Vorlagen*, (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. WILL, L., *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Eine kanonistische Untersuchung* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 12), Würzburg 1992.

(vö. BW 19. 2<sup>50</sup>). De említhetnénk a BW 5. 18-at is, mely több egyházatyát idézve az oltáriszentség lelket orvosló hatásáról beszél.<sup>51</sup>

A 74 *titulos digesta*<sup>52</sup> nagyon kevés szöveget vesz át az egyházatyáktól, ezek között azonban ott találjuk Szent Ciprián *De ecclesiae unitate* című művét, melyet öt kánonban is idéz.<sup>53</sup> Ez nem véletlen, hiszen az egyház egysége, illetve a pápai primátus különösen is hangsúlyos területe volt a gregoriánus reformnak. Hozzá kell tennünk, hogy Szent Ciprián írásai olyannyira kedveltek a gregoriánus reform időszakában, hogy például Deusdedit kardinális 1083 és 1087 között íródott kánongyűjteményének<sup>54</sup> prologusában külön méltatja Ciprián tevékenységét.<sup>55</sup>

A Stickler bíboros által „legjobb gregoriánus munkának” nevezett *Collectio Canonum Anselmi Lucensisen* belül (1081–1083)<sup>56</sup> több, már idézett patrisztikus forrást megtalálhatunk.<sup>57</sup> Szent Jeromos Ans. 7. 112-ben olvasható *Titusz-levél*hez írt kommentárjának részlete egyike az egyház egységét, illetve a hierarchiát értelmező kedvelt szövegeknek, így Anzelmnél ekkléziológiai alap kánonnak is lehet tekinteni, a Cipriántól és Ágostontól származó részletekkel együtt. Az Ans. 6. 56–57 Ciprián 55. levét idézi. A kánonok szövege és a levelek kritikai kiadásának egyezősége alátámasztja azt a gyanút, hogy a cip-

<sup>50</sup> BW 19. 2: Presbyteri admonere debent plebem sibi subiectam, ut omnis qui se sentit mortifero peccati vulnere sauciatum, feria quarta ante Quadragesimam cum omni festinatione recurat ad viuificatricem matrem Ecclesiam: ubi quod male commisit, cum omni humilitate et contritione cordis simpliciter confessus, suscipiat remedia poenitentiae secundum modum canonicis auctoritatibus praefixum. Non solum autem ille qui mortale aliquid commisit, sed etiam omnis homo quicumque se recognoscit immaculatam Christi tunicam, quam in baptismo accepit, peccati macula polluisse, ad proprium sacerdotem festinet venire, et cum puritate mentis omnes transgressiones, omnia peccata, quibus Dei offensam se incurrisse meminit, humiliter confiteatur: et quicquid ei sacerdote fuerit iniunctum, ac si ab ipso omnipotentis Dei ore esset prolatum, ita diligenter intendat, et cautissime obseruat. FRANSEN, G.–KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX*, Aalen 1992.

<sup>51</sup> BW 5. 18: Sanctus Cyprianus dixit: Eucharistia quotidie ad cibum salutis accipitur. Sanctus Ambrosius dixit: Si quoiescunque effunditur sanguis Christi in remissionem peccatorum effunditur, deo semper accipere qui semper pecco, deo semper habere medicinam. Sanctus Hylarius episcopus dixit: Si tanta non sunt peccata ut excommunicetur quis, non se debet a medicina corporis domini separare. Unde timendum est, ne diu abstractus a Christi corpore, alienus remaneat a salute. Nam manifestum est eos viuere, qui corpus eius attingunt, ipso domino dicente: Nisi manducaueritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui enim iam peccare quieuit, communicare non desinat. FRANSEN, G.–KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms*, fol. 96va.

<sup>52</sup> STICKLER, A., *Historia iuris canonici latini*, Torino 1950. 160–165. ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts. Eine geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23), Frankfurt am Main 2002, 91–92. FOURNIER, P., *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, in *Mémoires de l'Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 41 (1920), 271–397.

<sup>53</sup> A 74 *titulos digesta* mindössze 6 patrisztikus kánont tartalmaz, a pápa eredetű patrisztikus anyagot leszámítva. Szent Cipriántól 5 (cc. 18, 19, 20, 207, 208), Torinói Maximustól pedig egy szövegrészletet vesz át, mely a 72. homíliájának idézete (c. 23).

<sup>54</sup> Vö. ERDŐ, P., *Die Quellen des Kirchenrechts*, 94. MUNIER, CH., *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Mulhouse 1957, 30–40. GAUDEMET, J., *Les sources du droit canonique VIII<sup>e</sup>–XXe siècle*, Paris 1993. 90.

<sup>55</sup> (...) Huic etiam ante illam synodum tantum reuerentia ab antiquis patribus legitur impensum fuisse, ut ille insignis martyr Cyprianus Africae provinciae primas legatur in suis epistolis presbiterorum et diaconorum Romanum ecclesiam post martyrium Fauiani gubernatum statutis humiliter paruisse et eorum, que apud suam provinciam gerebantur, directis ad eos epistolis rationem reddisse. Quin etiam idem clerus legitur in epistolis ad eundem Cyprianum missis et ad Siciliam et diuersas partes epistolas direxisse, et nondum presidente Cornelio pro imminentibus tunc negociis etiam ad celebrandam Rome synodum episcopos conuocasse (...). GLANVELL, V.W. (ed.), *Die Kanonensammlung der Kardinal Deusededit*, Paderborn 1905. 2.

<sup>56</sup> A gyűjteményről részletesen vö. SZUROMI, SZ.A., *Anselm of Lucca as a Canonist* (Adnotationes in ius canonicum 34), Freiburg am Main 2006.

<sup>57</sup> SZUROMI, SZ. A., *Die patristische Wurzel der bishöflichen Kirchengesetzgebung in der "Collectio Anselmi Lucensis"*, in *Rivista Internazionale di diritto comune* 12 (2001), 249–263.

riánusi anyag közvetlenül, a szerző műveiből került be az anzelmi gyűjteménybe. A Szent Cipriántól származó részletek alapján kirajzolódik a püspökök szerepkörének kortárs hangsúlya, mely az egyház egységének a megőrzésén van. A pápa személye ennek az egységnek a szimbóluma mind Cipriánnál, mind Szent Ágostonnál. Ez a szimbólum sajátos módon jut kifejezésre a pápai legátusok egyetemes egyházon belüli tevékenységében, amint arról a Nagy Szent Leó 31. leveléből vett idézetben olvashatunk (vö. Ans. 2. 55). Az egyházmegye kormányzásában – mely lekicsinyített képe az egész egyház életének – mutatkozik meg leginkább az egyes püspökök „teljes” hatalma. Ezt világosan támasztja alá a *De civitate Dei*-ből átvett idézet (Ans. 6. 27), amely a püspöki hivatal lényegi, ekkleziológia összegzésének is nevezhető.

Chartres-i Szent Ivo kánonjogi munkája kiemelkedő jelentőségű az egyház normatív fegyelmeinek megismertetésében.<sup>58</sup> A szövegcsaládok közül itt elsősorban a *Decretum*-ról kell megemlékeznünk.<sup>59</sup> A *Decretum* egy tökéletes „olvasókönyv”, különösen a székesegyházi káptalan számára. Ez a gyűjtemény ideális volt arra, hogy megismertesse olvasóját az egyház fegyelmi tanításával, a különböző forrásokból összegyűjtött kánonokon keresztül. Ebben az anyagban kiemelkedő helyet kaptak a hosszabb lélegzetű patrisztikus szövegrészletek, különösen Szent Ágoston írásai. A tizenhét könyvből az 5. foglalja az egyház hierarchikus felépítésével, a püspöki és a metropolitai joghatósággal, valamint – első helyen – a római egyház elsőségével és az ebből fakadó illetékességgel. Itt olvashatjuk Szent Ciprián többször idézett 55. levelének részletét is (ID 5. 359).<sup>60</sup> Ugyanezeket a témákat megtaláljuk a *Panormia* 4. könyvében, továbbá a *Tripartita* III. részének 7.<sup>61</sup> és 8. rubrikájában.<sup>62</sup> Különösen is figyelemre méltó, hogy mind a *Decretum* (ID 1), a *Panormia* (IP 1), mind a *Tripartita* III. része, a szentségi fegyelmelettel kezdődik.

A *Decretum Gratiani*<sup>63</sup> minden eddig már bemutatott jelentős patrisztikus kánont idéz. Az egyház egységére, a római pápa illetékességére és sajátos feladatkörére vonatkozó kánonok elsősorban a C. 24 q. 1-ben találhatók meg<sup>64</sup>, idézve Szent Cipriánt, Szent Ambrust, Szent Jeromost és Szent Ágostont. Közöttük találjuk a „sacramentum unitatis” fogalmat tartalmazó és azt kifejtő *De ecclesiae unitate* 4. és 6. fejezetét, amely együtt olvasható a C. 24 q. 1 c. 18-ban.<sup>65</sup> Szükséges megemlíteni a C. 7 q. 1 cc. 5–6-ot, melyek a püspöki feladatkört és tekintélyt Ciprián 55. levelét idézve írják le.<sup>66</sup> A püspökökre vonatkozó fegyelmet egészíti ki a D. 56 c. 8 és a C. 23 q. 4 c. 12, Szent Jeromost<sup>67</sup> és Szent Ágostont idézve. A *Decretum Gratiani* egész harmadik része, *De consecratione* címmel, a felszentelt szolgálattevők legfontosabb kötelességével, a megszentelés végzésével foglalkozik.<sup>68</sup> Az egyházra bízott szentségi hatalom gyakorlásának talán legkifejezőbb össze-

<sup>58</sup> SZUROMI, SZ.A., *Ivonian intention to collect the «ancient canons»*, 285–310

<sup>59</sup> Vö. SZUROMI, SZ.A., *The BAV Pal. lat. 587 as a Textual Witness of the Canonical Work of Ivo of Chartres*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 17 (2006), 343–358.

<sup>60</sup> Vö. Tr 3. 9 (10) 11.

<sup>61</sup> Paris, Bibliothèque Nationale lat. 3858, foll. 227–229: De primatu romanae ecclesiae.

<sup>62</sup> Paris, Bibliothèque Nationale lat. 3858, foll. 229–233: De episcopis.

<sup>63</sup> VIEJO-XIMENEZ, J.M., *La composizione del Decreto di Graziano*, in SZUROMI, SZ.A. (ed.), *Medieval Canon Law Collections and European ius commune* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/8), Budapest 2006, 97–169.

<sup>64</sup> C. 24 q. 1 cc. 7, 18, 19, 20, 25, 26.

<sup>65</sup> FRIEDBERG I. 971–972.

<sup>66</sup> Uo. 568.

<sup>67</sup> Uo. 221–222.

<sup>68</sup> SZUROMI SZ. A., *klerikusok kötelességeire és jogaira vonatkozó egyházfegyelmelet fejlődése a XI–XII. századi kánonjogi gyűjtemények alapján*, in *Justum, aequum et salutare* 3 (2007), 141–151, különösen 150.

foglalása a D. 1 c. 49 de pen.-ben található, mely Nagy Szent Leó pápa 108. levelének a részlete, a bűnbánat szentségének kiszolgáltatásáról.<sup>69</sup>

Látható tehát, hogy az érett középkori kánonjogi gyűjtemények – amellet, hogy számos esetben szerkesztett formában használták fel a patrisztikus kor kiemelkedő forrásait – mégis megőrizték ezeknek, a leginkább teológiai szövegeknek, az alapvető beállítottságát a tanítás, az egyházfegyelem és az egyház szentségi jellegének harmóniája tekintetében. Érdemes egy pillantást vetni III. Sándor pápa (1159–1181) 260. levelére.<sup>70</sup> Ebben a pápa az egyház hierarchikus felépítéséről beszél, mely különböző hivatalokra oszlik, és amelyben az egyes tagok a rendjüknek megfelelő szolgálatokat végeznek. A hierarchikus szerkezet élén a római pápa áll, akinek illetékessége az egész egyházra kiterjed.<sup>71</sup>

#### 4. TEKINTÉLY ÉS SZAKRAMENTALITÁS AZ UTOLSÓ HÁROM EGYETEMES ZSINAT DOKUMENTUMAINAK FÉNYÉBEN

A három utolsó egyetemes zsinat szövegét megvizsgálva, felismerhető a kifinomult igény az egyházfegyelmi anyag lehető legalaposabb teológiai megvilágítására. Ehhez a zsinati atyák nem elégednek meg a joggyűjteményekben megtalálható, különböző szerzőktől származó megszokott szövegrészletek átvételével, hanem számos további eredeti forrással támasztják alá a zsinati határozatokat.

III. Pál pápa (1534–1549) kezdeményezésére 1545. december 31-én összeült Trientben az egyetemes zsinat, hogy végrehajtsa a katolikus tanítás megszilárdítását és az egyház belső reformját. A IV. szesszió kifejezte az apostoli hagyomány megkülönböztetett tiszteletét az egyházban, amely előmozdította az egyházatyák ekkleziológiai felfogásának erőteljes hatását a Trienti Zsinat további dokumentumaira.<sup>72</sup> A VI. szesszió rögzítette az egyházfegyelem helyreállításának szükségességét mind a klerikusok, mind a hívek vonatkozásában.<sup>73</sup> A szöveg, Nagy Szent Leó pápa 12. levele alapján, kiemeli a pásztorok és a krisztushívők szoros kapcsolatát, amely az egyház tagjainak üdvösségét szolgálja. Ezt segíti a püspökök helyben lakása, valamint a püspökök, papok és egyéb szolgálattevők, rendjüknek megfelelő szentség és szentelmény kiszolgáltató tevékenysége.<sup>74</sup> A Trienti Zsinat teljes egészében a püspökök joghatósága alá utalta a területükön végzett prédikációs tevékenységet, még akkor is, ha azt exempt rendekhez tartozó személyek gyako-

<sup>69</sup> FRIEDBERG I. 1170.

<sup>70</sup> *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII* (ed. Jaffé, P. – Wattenbach, G. curaverunt Loewenfeld, S.–Kaltenbrunner, F.–Ewald, P.), I. Lipsiae 1885<sup>2</sup>, JL 11047.

<sup>71</sup> (...) secundum hanc formam in Ecclesia distinctio servata est dignitatum, et sicut in humano corpore pro varietate officiorum diversa ordinata sunt membra, ita in structura Ecclesiae ad diversa ministeria exhibenda diversae personae in diversis sunt ordinibus constitutae, aliis enim ad singularum Ecclesiarum, aliis autem ad singularum urbium dispositionem ac regimen ordinatis, constituti sunt in singulis provinciis alii, quorum prima inter fratres sententia habeatur, et ad quorum examen subiectarum personarum quaestiones et negotia referantur. Super omnes autem Romanus pontifex tanquam Noe in arca primum locum noscitur obtinere; qui ex collato sibi semper in apostolorum Principe privilegio de universorum causis iudicat ac disponit, et per universum orbem Ecclesiae filios in Christianae fidei firmitate non desinit confirmare (...) PL 200. 301–302.

<sup>72</sup> *Concilium Tridentinum*, Sessio IV (8 april. 1546), *Decretum primum: recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*, COD 663. Vö. KUTTNER, S., *The Reform of the Church and the Council of Trent*, in *The Jurist* 22 (1962), 123–142.

<sup>73</sup> *Concilium Tridentinum*, Sessio VI (13 jan. 1547), *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, Cap. I. COD 681.

<sup>74</sup> *Concilium Tridentinum*, Sessio XXIII (15 iul. 1563), *Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis ad condemmandos errores nostri temporis*, Cap. IV. COD 743.

rolták.<sup>75</sup> Ennek alapján minden egyes pap számára kötelezően előírta a prédikálásra feljogosító püspöki engedélyt. A szentírás értelmezésére így a püspökök, érsekek és primások jogosultak, továbbá a többi helyi ordinárius. A szentségek kiszolgáltatásának részletes szabályozása során a zsinat kiemelte a lelkipásztorok elsődleges kötelezettségét a lelkek ápolására (vö. *cura animarum*).<sup>76</sup>

Az I. Vatikáni Zsinat (1869–1870) a Krisztus egyházáról szóló dogmatikus konstitúcióban nyilatkozott az apostolok és utódaik egyházon belüli egységes pásztori és tanítói feladatáról, valamint a klerikusokat és a többi krisztushívót összekapcsoló egységes hitről, szentségi kötelekről és felebaráti szeretetről. Ennek az egységnek látható őrzője és kifejezője a Krisztus által alapított péteri funkció.<sup>77</sup> A IV. szesszió világos és letisztult fogalmakat használt a római pápa joghatóságának a leírására, mely az egész egyházra kiterjedő legfőbb pásztori és kormányzó hatalmat jelent<sup>78</sup> (vö. egyetemes, rendes, teljes és közvetlen)<sup>79</sup>. Ez a leírás visszacseng a CIC (1917) 218. kán. 2. §-ában<sup>80</sup> és a hatályos CIC 333. kán. 1. §-ában.<sup>81</sup> A péteri tisztség bemutatásához az I. Vatikáni Zsinat is Nagy Zsinat Leó pápát idézi,<sup>82</sup> de hivatkozik Nagy Szent Gergely híres mondatára is: „Meus honor est honor universalis ecclesiae.”<sup>83</sup> Mindezek után található a IV. szesszió 4. fejezetében a római pápa tévedhetetlen tanítói tekintélyének kifejtése.<sup>84</sup> Az I. Vatikáni Zsinatot követően több pápai megnyilatkozásban is fontos szerepet kapott az egyház működésének teológiai elemzése. Ezek a dokumentumok az egy, oszthatatlan, látható egyház hierarchikus felépítését vizsgálták, kitérve a római pápa, a püspökök, a papok és a hívek sajátos küldetésére. Legjobb példa erre XIII. Leó pápa *Satis cognitum* (1896. jún. 29.)<sup>85</sup> és XII. Piusz pápa *Mystici corporis* (1943. jún. 29.)<sup>86</sup> kezdetű enciklikája, melyek jelentős hatást gyakoroltak az egyház misztériumának a II. Vatikáni Zsinaton történő összegzésére. Sőt, a *Mystici corporis*, éppen a pásztorok Krisztustól nyert küldetése alapján jelenti ki, hogy a

<sup>75</sup> *Concilium Tridentinum*, Sessio V (17 iun. 1546), *Decretum secundum, Super lectione et praedicatione*, 13: Regulares uero cuiuscunque ordinis, nisi a suis superioribus de uita, moribus et scientia examinati et approbati fuerint, ac de eorum licentia, etiam in ecclesii suorum ordinum, praedicare non possint; cum qua licentia personaliter se coram episcopis praesentare et ab eis benedictionem petere teneantur, antequam praedicare incipiant. COD 670.

<sup>76</sup> *Concilium Tridentinum*, Sessio VII (3 mart. 1547), *Decretum secundum. Super reformatione*, 5. COD 687.

<sup>77</sup> *Concilium Vaticanum I*, Sessio IV (18 iul. 1870), *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi*, COD 811–812.

<sup>78</sup> *Concilium Vaticanum I*, Sessio IV (18 iul. 1870), *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi*, Cap. I. *De apostolici primatus in beato Petro institutione*: Docemus itaque et declaramus, iuxta evangelii testimonia primatum iurisdictionis in universam Dei ecclesiam immediate et directe beato Petro apostolo promissum atque collatum a Christo domino fuisse. (...) COD 812.

<sup>79</sup> *Concilium Vaticanum I*, Sessio IV (18 iul. 1870), *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi*, Cap. III. *De vi et ratione primatus Romani pontificis*: (...) Docemus proinde et declaramus, ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse (...). COD 813–814.

<sup>80</sup> CIC (1917) Can. 218 – § 2. Haec potestas est vere episcopalis, ordinaria, et immediata tum in omnes et singulas ecclesias, tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens.

<sup>81</sup> CIC Can. 333 – § 1. Romanus Pontifex, vi sui muneris, non modo in universam Ecclesiam potestate gaudet, sed et super omnes Ecclesias particulares earumque coetus ordinariae potestatis obtinet principatum, quo quidem insimul roboratur atque vindicatur potestas propria, ordinaria et immediata, qua in Ecclesiis particulares suae curae commissas Episcopi pollent.

<sup>82</sup> Vö. Sermo 3, 3: LÉON LE GRAND, *Sermons* (SCH 22 bis), 100–103.

<sup>83</sup> Epist. ad Eulogium, VIII, 29: *Registrum Epistularum (VIII–X)* [Gregorii Magni Opera V/3], Roma 1998. 78–83; vö. COD 814.

<sup>84</sup> DS 1832–1840; vö. COD 815–816.

<sup>85</sup> LEO XIII, Litt. Enc., *Satis cognitum* (29 iun. 1896): *Leonis XIII Pontificis Maximi, Acta*, XVI. Romae 1897, 157–208.

<sup>86</sup> PIUS XII, Litt. Enc., *Mystici Corporis* (29 iun. 1943): AAS 35 (1943), 193–248.

Szentlélek egyházon belüli működése és az egyház tagjainak megszentelődését előmozdító egyházi jogi normák, összhangban vannak egymással.<sup>87</sup>

A német teológusok körében jóval a II. Vatikáni Zsinat összehívása előtt megújult formában került kidolgozásra az a teológiai vélemény és az ehhez kötődő terminológia, hogy az egyház maga is „sacramentum”, hiszen az egyház a maga láthatóságában az üdvösség eszköze. Ennek a leírásában elsődlegesen Otto Semmelroth (aki 1953-ban publikálta alapművét Frankfurtban *Die Kirche als Ursakrament* címmel)<sup>88</sup>, Karl Rahner (vö. Freiburgban napvilágot látott kötete, a *Kirche und Sakramente*)<sup>89</sup> és Edward Schillebeeckx domonkos szerzetes játszott tevékeny szerepet.<sup>90</sup> Az egyház, mint Krisztus Teste, teljes hierarchikus felépítésével együtt az üdvösséget közvetíti tagjai számára, jelenlétével és tevékenységével, mint maga Krisztus, megszenteli a világot, amelynek eszközei a Krisztus által alapított szentségek. Mivel tehát a világban létező egyház egészében véve az üdvösség eszköze, ahogyan sajátosan is ilyen üdvösséget munkáló objektív eszközök maguk a szentségek, ezért az egyház „Összentségnek” nevezhető, amely megjeleníti, de elő is mozdítja az üdvösséget.<sup>91</sup>

Az egyházzal szóló konstitúció kidolgozásának első szakaszában az előkészítő bizottság munkáját meghatározta az I. Vatikáni Zsinat nyomán 1925-ben, többek között Lambert Beauduin által, megfogalmazott igény az egyház tanítására és püspökeire vonatkozó dogmatikus határozat megszövegezésére.<sup>92</sup> A *Lumen gentium* kezdetű konstitúció végső verziójának elfogadására, hosszú egyeztetések után, 1964. november 21-én került sor.<sup>93</sup> A dokumentum III. fejezete az „Egyház hierarchikus alkotmányáról, különösen a püspökségről” címet viseli. A különböző vélemények homlokerében elsődlegesen a kollegialitás és a pápai primátus egymáshoz való viszonya szerepelt. Maga a *Lumen gentium*hoz fűzött *Nota explicativa praevia* is<sup>94</sup> elsődlegesen éppen a kollegialitás kérdésének van szentelve, amely szónak sokkal inkább pasztorális, mintsem jogi jelentéstartalma van a zsinati szóhasználatban. A kérdés kidolgozását az LG 21b–24b pontjában találjuk: „A püspökszentelés a megszentelés hivatalával magával hozza a tanítás és a kormányzás hivatalát is, melyeket azonban természetesen csak a kollégium fejével és tagjaival hierarchikus közösségben lehet gyakorolni (...) a püspökök kiemelkedő és szemmel látható módon magának Krisztusnak tanítói, pásztori és főpapi hivatalában részesednek és az ő személyében cselekednek. (...) A püspökök kollégiumának vagy testületének csak akkor van tekintélye, ha a római pápát, Péter utódát mint főt értelmezi, és az ő primátusi hatalma csorbíthatatlanul érvényesül a pásztorok és a hívek felett. (...)”<sup>95</sup> A „hierarchikus közösség” kifejezés tekinthető a II. Vatikáni Zsinat egyik új szókapcsolatának. Ez a fogalom egységbe forrasztja a legrégebbi ekkleziológiai hagyományt, az egyház látható, strukturált, centralizált és hierarchikusan működő voltával.<sup>96</sup> A *Nota explica-*

<sup>87</sup> AAS 35 (1943), 223–225.

<sup>88</sup> MEYER ZU SCLOCHTERN, J., *Sakrament Kirche*, Freiburg 1992, 121–151.

<sup>89</sup> RAHNER, K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg–Basel–Wien 1960.

<sup>90</sup> BORGMAN, E., *Edward Schillebeeckx Een theoloog in zijn geschiedenis*, I. Baarn 1999, 4–11.

<sup>91</sup> RAHNER, K., *Kirche und Sakramente*, 18.

<sup>92</sup> *Storia del concilio Vaticano II* (ed. Alberigo, G.), I. Bologna 1998.

<sup>93</sup> Vö. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani secundii*, I–IV. Typ. Pol. Vat. 1972, különösen II/2 (Congregationes generales XL–XLIX) és II/3 (Congregationes generales L–LVIII).

<sup>94</sup> *Enchiridion Vaticanum I*, Bologna 1976, 628–633.

<sup>95</sup> *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Budapest 2000, 162–163.

<sup>96</sup> Vö. GHIRLANDA, G. F., *De hierarchia communionis ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta „Lumen gentium”*, in *Periodica* 69 (1980) 31–57, különösen 46.



*tiva praevia* a „munus” (feladatkör) és a „potestas” (hatalom) megkülönböztetésével sikeresen hidálja át az egyházi szöveg konstitúció egységes „feladatkör” szóhasználatának félreértelmezhetőségét. Megjegyzendő, hogy a zsinati szöveg korábbi schémája mindkét kifejezés helyett a „hatalom” szót használta. Ha egy pillantást vetünk a jóval később, 1983-ban kihirdetett új Egyházi Törvénykönyv II. könyv, 1. címének kánonjaira, láthatjuk, hogy azok teljes mértékben tükrözik a II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* konstitúciójának szemléletét. Ez különösképpen is szembeütő a teológiai jellegű kánonok szövegében, amelyre talán a 330. kánon az egyik legjobb példa. Itt a pápát és a püspökök testületét szorosán összekapcsolva említi a jogalkotó: „Ahogyan az Úr rendelése szerint Szent Péter és az apostolok egyetlen testületet alkotnak, úgy kapcsolódnak egymáshoz Péter utóda, a római pápa és az apostolok utódai, a püspökök is.”<sup>97</sup> Ebbe a testületbe a püspökszenteléssel lépnek be a tagok.<sup>98</sup>

A *Lumen gentium* előszavában újra megjelenik a *sacramentum unitatis* egyháztani kifejezés, amellyel Szent Cipriánál<sup>99</sup> találkoztunk: „Mivel pedig az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének, a korábbi zsinatok nyomában járva híveinek és az egész világnak jobban ki akarja nyilvánítani a maga egyetemes természetét és küldetését.” (LG 1)<sup>100</sup> A szentségi jellegből következik tehát, az egyház egysége, és az ezt konkrétan megvalósító – az egyháztörténelem folyamán megjelenő – intézményes formák. Így nem véletlen, hogy John Henry Newman<sup>101</sup> és Yves Congar<sup>102</sup> is a szentségi elvet nevezi az egyház egysége elvének, amely összekapcsolja nemcsak az egyház egyes hierarchikus szintjeit, hanem a krisztusi felhatalmazással tevékenykedő apostolokat és tanításukat az egyház mai működésével. Ennek az egységnek megjelenítője – amint az a fentebb bemutatott patrisztikus szövegrészletekből kitűnik – elsődlegesen a legfőbb egyházi hatóság, különösen a péteri funkció; kifejezői pedig, az egyes szentségek. Ez az, ami sajátos és alapvető értelmet ad a legfőbb egyházi hatóság irányában megnyilvánuló tiszteletnek<sup>103</sup>; valamint a hierarchikus előjáró iránti engedelmességnek.

A II. Vatikáni Zsinat eredményeként a pápát segítő új intézmény is létre jött: a püspöki szinódus<sup>104</sup>, melyben a püspökök a *Christus Dominus* 5. pontjának megfelelően, az egész egyházra kiterjedő küldetésüket gyakorolják.<sup>105</sup> A püspöki szinódust VI. Pál pápa

<sup>97</sup> Vö. CIC Can. 336.

<sup>98</sup> LG 21; vö. ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005<sup>4</sup>, 268–269.

<sup>99</sup> *De unit. Eccl. 7: Szent Cyprianus művei* (Ókeresztény írók 15), Budapest 1999, 248; vö. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, III/1. Vindobonae 1868, 215–216.

<sup>100</sup> A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai (Szent István Kézikönyvek 2), Budapest 2000<sup>2</sup>, 141.

<sup>101</sup> NEWMAN, J. H., *The Arians of the fourth Century*, London 1901<sup>3</sup>, 50–51.

<sup>102</sup> CONGAR, Y., *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte III/3), Freiburg–Basel–Wien 1971, 96.

<sup>103</sup> Vö. CD 2: In hac Christi Ecclesia, Romanus Pontifex, ut successor Petri, cui oves et agnos suos pascendos Christus concredidit, suprema, plena, immediata et universalis in curam animarum, ex divina institutione, gaudet potestate. Qui ideo, cum tamquam omnium fidelium pastor ad bonum commune Ecclesiae universae et ad bonum singularum Ecclesiarum procurandum missus sit, super omnes Ecclesiae ordinariae potestatis obtinet principatum. Episcopi autem et ipsi, positi a Spiritu Sancto, in Apostolorum locum succedunt ut animarum pastores, atque, una cum Summo Pontifice et sub Eiusdem auctoritate, ad Christi, aeterni Pastoris, opus perenne reddendum missi sunt. (...) COD 921.

<sup>104</sup> BRAVI, M., *Il Sinodo dei Vescovi: istituzione, fini e natura*, in *Periodica* 84 (1995) 455–487; vö. FAGGIOLI, M., *Institutions of episcopal collegiality-synodality after Vatican II: The Decree Christus Dominus and the Agenda for collegiality-synodality in the 21<sup>st</sup> century*, in *The Jurist* 64 (2004), 224–246, különösen 226–232.

<sup>105</sup> CD 5: Episcopi e diversis orbis regionibus selecti, modis et rationibus a Romano pontifice statutis vel statutendis, supremo ecclesiae pastori validiorem praestant adiutricem opera min consilio, quod proprio nomine Syno-

létesítette 1965. szeptember 15-én *Apostolica sollicitudo* kezdetű *motu proprio*jával.<sup>106</sup> Ebben a pápa rögzítette, hogy az új szerv, amely tanácsadói funkcióval rendelkezik, kötelező döntéseket csakis olyan esetekben hozhat, ha arra azt előzetesen kifejezetten felhatalmazza.<sup>107</sup> Hasonló eredménye a II. Vatikáni Zsinatnak az egyes országok alkalmi püspöki konferenciáinak<sup>108</sup> állandó testületté alakítása.<sup>109</sup> XVI. Benedek pápa – figyelemmel a CIC és a CCEO normájára – 2006. szeptember 29-én<sup>110</sup> újraszabályozta a püspöki szinódus működési rendjét.<sup>111</sup>

## KONKLÚZIÓ: AZ EGYHÁZ SZENTSÉGI STRUKTÚRÁJA ÉS A LITURGIA EGYSÉGE

Az egyház szentségi struktúrája leginkább az egyes szentségek kiszolgáltatásán keresztül mutatkozik meg. Az eddig elmondottak fényében szükséges hangsúlyozni, hogy az egyes szentségekben maga Krisztus cselekszik, azaz a kiszolgáltató tevékenységét Krisztustól függő viszonyban gyakorolja. Hagyományosan megkülönböztetjük azokat a kegyelmi hatásokat, amelyek a cselekvő személyétől függetlenül, pusztán a szentség kiszolgáltatásának cselekményéből fakadnak (vö. *ex opere operato*), azoktól a hatásoktól, melyek a kiszolgáltató személyéhez kötődtek (*ex opere operantis*). A szentségeket kiszolgáltató személyek tehát Krisztus feladatát és küldetését folytatják, amely az egyházra van bízva, és azt belülről lényegileg meghatározza. Az egyház intézményes egysége sajátosan is megnyilvánul azokban a szabályokban, melyek a liturgia végzésének egységét biztosítják, és melyeknek jóváhagyása és felügyelete az Apostoli Szentszékre van bízva (838. kán.).<sup>112</sup> XII. Piusz pápa *Mediator Dei* (1947. nov. 20.) kezdetű enciklikájában a liturgia végzését úgy jellemzi, hogy azok „A helyes cselekedetek a dicséretre, a kegyelem kiesdésére és közvetítésére, az arra felhatalmazással rendelkező hatóság szabályozása és jóváhagyása

*us episcoporum* appellatur, quae quidem, utpote totius catholici episcopatus partes agens, simul significat omnes episcopos in hierarchica communione sollicitudinis universae ecclesiae participes esse. COD 922. ERDŐ, P., *Kirchenrechtliche Aspekte der Bischofssynode. Eine Institution in der Entwicklung*, in LACKNER, F. – MANTL, W. (Hrsg.), *Identität und offener Horizont. Festschrift für Egon Kapellari*, Wien – Graz – Klagenfurt 2006, 167–180.

<sup>106</sup> AAS 57 (1965), 775–780.

<sup>107</sup> PAULUS VI, MP., *Apostolica sollicitudo* (15 sept. 1965): AAS 57 (1965) 776. II: Ad Synodum Episcoporum suprae naturae munus pertinet edocendi et consilia dandi. Poterit etiam potestate deliberativa gaudere, ubi haec ei collata fuerit a Romano Pontifice, cuius erit in hoc casu decisiones Synodi ratas habere. Vö. ARRIETA, J.I., *Il Sinodo dei Vescovi. Rilevanza della prassi di attuazione in ordine al compimento delle sue finalità istituzionali*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994, 309–323.

<sup>108</sup> HAERING, S., *Kanonistische Bemerkungen zur Geschichte der Bischofskonferenz aufgrund des Nachlasses Faulhaber*, in AYMANS, W.–GERINGER, K.T. (Hrsg.), *Iuri Canonico Promovendo* (Festschrifts Herbert Schmitz), Regensburg 1994, 809–834.

<sup>109</sup> *Concilium Vaticanum II*, Sessio VII, Cap. III. *De episcopis in commune plurium ecclesiarum bonum cooperantibus*, I. 38. 1: Est episcoporum conferentia ueluti coetus in quo sacrorum antistites cuiusdam nationis uel territorii munus suum pastorale coniunctim exercent ad maius bonum, quod hominibus praebeo ecclesia, prouehendum, praesertim per apostolatus formas et rationes occurrentibus aetatis adiunctis apte compositas. COD 936–937. GUTTIÉREZ, J.L., *L'attività normativa delle Conferenze episcopali*. in *Ius in Vita et Missione Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994, 605–624.

<sup>110</sup> AAS 98 (2006), 755–776.

<sup>111</sup> Vö. GHIRLANDA, G., *Il nuovo Ordo Synodi Episcoporum*, in *Periodica* 97 (2008), 3–43.

<sup>112</sup> CIC Can. 838 – § 1. Sacrae liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet: quae quidem est penes Apostolicam Sedem et, ad normam iuris, penes Episcopum diocesumque. – § 2. Apostolicae Sedis est sacram liturgiam Ecclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere eorumque versiones in linguas vernaculas recognoscere, necnon advigilare ut ordinationes liturgicae ubique fideliter observentur.

alatt.” A II. Vatikáni Zsinat külön is kihangsúlyozta az eucharisztikus egyháztan fontosságát. Az 1963. december 4-én elfogadott *Sacrosanctum concilium* kezdetű konstitúció 47-58. pontját pedig, az istentisztelet rendje témakörnek szentelte. Nyilvánvaló tehát, hogy az eucharisztikus ünneplés egyedi módon fejezi ki az egyház egységének teológiai természetét, amely az Úr testének egységén és oszthatatlanságán alapul. Erről nyilatkozik a Hittani Kongregáció 1992. május 28-i dokumentuma is.<sup>113</sup> Mindezek alapján, XVI. Benedek pápa 2007. július 7-én megjelent, és Szentkereszt felmagasztalásának ünnepén hatályba lépett *Summorum Pontificum* kezdetű *motu proprio*ja így, a „*Lex orandi*” és „*Lex credendi*” kifejezések alkalmazásával és világos értelmezésével éppen a liturgia egységét szolgálja. A „*Lex orandi*” rendkívüli kifejezési formája tehát nem oszthatja meg az egyház által vallott „*Lex credendi*”-t.<sup>114</sup>

Az egyháztörténelem különböző korszakaiból bemutatott példák kristálytisztán szemléltetik azt a töretlen igényt, hogy az egyház működése szorosan kötődjön Krisztus személyéhez és az apostolok hagyományához, amelynek külső kifejezője, az egyház intézményes egysége. Ez a fő törekvés, amely egyben az egyház tevékenységének végső horizontjára utal, határozza meg minden egyházi hivatal működését, amelyet a jelenleg hatályos CIC utolsó kánonjában (1752. kán.) így fogalmaz meg: „(...) a lelkek üdvösségének az egyházban mindig a legfőbb törvénynek kell lennie.”<sup>115</sup> XVI. Benedek pápát idézve állítható, hogy „az egyházat nem organizációjából kiindulva kell elgondolni, hanem az organizációt kell az egyházból megérteni. (...) az is világos, hogy a látható egyházban a látható egység több mint organizáció.”<sup>116</sup> Azaz, a kánonjogi normák rendszere, mint „szent jog” (*ius sacrum*), a „hierarchikus közösség” megfelelő szintjeihez kötődve, összefogja az egyháznak, mint Krisztus Titokzatos Testének az egységes működését, és ugyanakkor előmozdítja a tagok megszentelődését. Ez sajátosan is kifejezésre jut a különböző kegyelmeket közvetítő szentségek kiszolgáltatására vonatkozó előírásoknak, az arra illetékes egyházi hatóság által történő meghatározásában és értelmezésében; de egyúttal, a lekipásztörök által – mindennek figyelembevételével – végzett szentség és szentelmény kiszolgáltatásban is. Az egyház egységében mutatkozik meg tehát a tanítás (*doctrina*), a fegyelem (*disciplina*) és a szentségi jelleg (*sacramentalitas*) sajátos harmóniája.

<sup>113</sup> C. DOCTR. FID., Litt., *Communio notio* (28 mai. 1992): AAS 85 (1993), 844-845. n. 11. Vö. CIC Can. 899 – § 2. In eucharistica Synaxi populus Dei in unum convocatur, Episcopo aut, sub eius auctoritate, presbytero praeside, personam Christi gerente, atque omnes qui intersunt fideles, sive clerici sive laici, suo quisque modo pro ordinum et liturgicorum munerum diversitate, participando concurrunt.

<sup>114</sup> BENEDICTUS XVI, M.P. *Summorum Pontificum* (7 iul. 2007), Art. 1: Missale Romanum a Paulo VI promulgatum ordinaria expressio «Legis orandi» Ecclesiae catholicae ritus latini est. Missale autem Romanum a S. Pio V promulgatum et a B. Ioanne XXIII denuo editum habeatur uti extraordinaria expressio eiusdem «Legis orandi» Ecclesiae et ob venerabilem et antiquum eius usum debito gaudeat honore. Hae duae expressiones «Legis orandi» Ecclesiae, minime vero inducent in divisionem «Legis credendi» Ecclesiae; sunt enim duo usus unici ritus romani. – Vö. *Lettera del Santo Padre Benedetto XVI ai vescovi di tutto il Mondo per presentare il „Motu proprio” sull’uso della liturgia Romana anteriore* (7 iul. 2007): (...) Al riguardo bisogna innanzitutto dire che il Messale, pubblicato da Paolo VI e poi riedito in due ulteriori edizioni da Giovanni Paolo II, ovviamente è rimane la forma normale – la *forma ordinaria* – della Liturgia Eucaristica. L’ultima stesura del *Missale Romanum*, anteriore al Concilio, che è stata pubblicata con l’autorità di Papa Giovanni XXIII nel 1962 e utilizzata durante il Concilio, potrà, invece, essere usata come *forma straordinaria* della Celebrazione liturgica. Non è appropriato parlare di queste due stesure del Messale Romano come se fossero «due Riti». Si tratta, piuttosto, di un uso duplice dell’unico e medesimo Rito. (...).

<sup>115</sup> CIC Can. 1752 – (...) servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.

<sup>116</sup> RATZINGER, J., *A keresztény hit*, Bécs 1976, 210.

## A Vatikáni Kódex

### BEVEZETÉS

A Bibliában szereplő különböző iratok, ún. könyvek keletkezése a Kr. e. 1000 és Kr. u. 100 közé tehető. Ezeknek a könyveknek az eredeti kéziratai elvesztek, csak későbbi másolatok maradtak róluk. A Biblia szövegét ezekből a kéziratokból ismerjük.

Az Ószövetség héber (és arám) nyelven fennmaradt könyveinek szövege egységes, mert a zsidóság tudósai (az ún. maszoréták) egységesítették a szöveget, és nem tűrtek meg változatokat a szent könyvek szövegében. A héber (és arám) szövegek legfőbb és legrégebbi tanúja a *Leningrádi Kódex*<sup>1</sup>.

Az Ószövetség görög nyelvű változata az ún. *Hetvenes fordítás (Septuaginta)*, amely Kr. e. II. században Alexandriában készült. Ez volt az ősegyház általánosan használt ószövetségi szentírása a Kr. u. II–IV. században. Olyan könyveket is tartalmaz, amelyek nincsenek benne a héber Bibliában. A szövege sok helyen eltér az egységesen elfogadott héber Ószövetség szövegétől, és az egyes kéziratok is számos helyen különböznek egymástól (kiegészítések, revíziók következtében). A legrégebbi, viszonylag teljes szöveg-tanúk a *Vatikáni Kódex* (jele B) és a *Sínai Kódex* (S) a Kr. u. IV. századból. Ezeket követi időrendben az *Alexandriai Kódex* (A), mely az V. században készült.

Az Újszövetség legrégebbi szöveg-tanúi a fent említett kódexek (Vatikáni, Sínai, Alexandriai). A korábbi időkből (II–III. század) fennmaradt szöveg-tanúk (papiruszok) igen jelentősek, de csak rövidebb-hosszabb részleteket tartalmaznak az Újszövetségből.

Tekintettel arra, hogy mind a Hetvenes fordítás, mind az Újszövetség szöveg-tanúi sok helyen eltérnek egymástól, ezen szent iratok eredeti szövegének rekonstruálásával egy külön tudományág, a bibliai szövegkritika foglalkozik. A kutatások eredményeképpen kritikai szövegkiadások jelennek meg. Az Újszövetség szövegének általánosan elfo-

<sup>1</sup> A *Leningrádi Kódex (Codex Leningradensis)* a legrégebbi fennmaradt példánya a héber Biblia maszoréta szövegének, Kr. u. 1008-ból. A *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (amire a legtöbb bibliafordító hivatkozik) ennek a pontos átírata. A *Leningrádi Kódex* tartalmazza a héber biblia teljes szövegét, bár a sorrend némileg eltér a legtöbb bibliától, mert a Krónikák könyve megelőzi a zsoltárok könyvét és Jób könyve a Példabeszédek könyvét. Tartalmaz ezenkívül maszoréta jegyzeteket is (nikudot). A bőrkötéses kódexet pergamenre írták. A *Leningrádi Kódexet* a szentpétervári orosz állami könyvtárban tárolják 1863 óta. Közismert nevét, amelyet az orosz forradalom után kapott, a könyvtár kérésére a mai napig nem változtatták meg. – Az *Aleppói Kódex* feltehetőleg valamivel régebbi, de hiányoznak belőle egyes részletek.

gadott kritikai kiadása a Nestle–Aland-féle *Novum Testamentum graece*<sup>2</sup>, a *Hetvenes fordítás* pedig a Rahlfs-féle *Septuaginta*-kiadás<sup>3</sup>. A mai bibliafordítások ezen kritikai kiadások alapján készülnek, valamint a *Stuttgarti Héber Biblia*<sup>4</sup> alapján.

Az alábbiakban a Biblia egyik legrégebbi és legjelentősebb szövegátújítóját, a *Vatikáni Kódexet* ismertetjük a kódex 2000-ben megjelent hasonmás kiadásához mellékelt *Prolegomena*<sup>5</sup> alapján.

## I. PALEOGRÁFIAI ÉS KODIKOLÓGIAI ISMERTETÉS

### 1. A kódex összetétele

A Vat. Gr. 1209 ma 1536 számozott oldalt, azaz 768 lapot (fóliót) tartalmaz; de ehhez hozzá kell tenni az elején két fóliót vagy négy oldalt, amelyet I–IV-ig számoztak; a végén pedig egy számozatlan fóliót, amely kiegészíti az utolsó füzetet; ehhez járul még három kettős, számozatlan fehér fólió, amelyek a kódex elején lehettek, amikor be volt kötve. Mindegyik fólió (az eredetiek éppúgy, mint a csatoltak) pergamen. Jelenleg minden kettős fóliót széthajtva külön-külön papírdossziában<sup>6</sup> tárolnak.

Az eredeti kódex maradványát a 41–694-es és a 707–1518-as fóliók alkotják. A másolás idején – vagy nagyon régi korban – minden fóliót nagybetűs görög számokkal jeleztek, amelyeket a hátlap felső sarkába tintával írtak be; e számok közül sokat teljesen vagy részben levágtak a könyvkötők, de egy részük még olvasható, noha a tinta erősen kifakult.<sup>7</sup> Kikövetkeztethető, hogy a 41–694-es oldalak az eredeti kézirat 32–358-as fólióit, a 707–1518-as oldalak pedig a 369–774-es fólióit képviselik. Hiányzik tehát az elején harmincegy fólió, amelyeket húsz, sűrűbb írással készített fólióval (negyven oldallal) helyettesítettek; számítások szerint a hiányzó harmincegy fólión pontosan annyi szöveg volt, amennyi a *Genézis* eredeti szövegéből most hiányzik<sup>8</sup>. Az ugyancsak elveszett 359–368-as fóliókat 6 fólióval pótolták (a jelenlegi 695–706-os oldalak). Nehezebb megállapítani, hogy hány fólió vészett el a végén. Számításunk szerint a *Zsidókhöz írt levél* kiegészítéséhez valamivel több, mint 3 fólió hiányzik. A legújabb kiegészítés (1519–1536) a *Zsidókhöz írt levél* végét (a Zsid 9,15-től) és a *Jelenések könyvét* tartalmazza.

<sup>2</sup> *Novum Testamentum graece* (szerk. Aland, B.–Aland, K.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984<sup>27</sup>.

<sup>3</sup> RAHLFS, A., *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1935/1979.

<sup>4</sup> *Biblia Hebraica* (szerk. Kittel, R.), Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1937–Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

<sup>5</sup> Az itt következő (rövidített) ismertetést ld. Codex Vaticanus B, Prolegomena, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1999. Tartalom: CANART, P., *Nocice paléographique et codicologique*, 1–6; BOGAERT, P.-M., *Le texte de l'Ancien Testament*, 7–26; PISANO, S., *The Text of The New Testament*, 27–41.

<sup>6</sup> A kódex utolsó kötésanyagát ma a kódex mellett külön tárolják. Az előző kötés valószínűleg vörös volt (fatábla vörös színre festett bőrrel bevonva), amint ezt a régi feljegyzések tanúsítják. Az utolsó kötés valószínűleg a XV. században végzett restauráció alkalmával készült.

<sup>7</sup> Ez a számozás olvasható még pl. az 1280., 1296., 1356. és 1438. oldalakon. Sok szám, amelyet az 1904–1097-es faksimile olvashatónak jelez, ma már nem az. (Vajon valóban olvashatók voltak ezek?)

<sup>8</sup> A számítás először úgy készült, hogy egy eredeti fólió tartalmát (a sorok száma és a soronkénti betűszámok alapján) összehasonlították egy helyettesítő fólió tartalmával. A Rahlfs-kiadás alapján számolva ellenőrizték: hány eredeti fólióra volt szükség a hiányzó szöveg pótlásához.

Néhány kivételtől eltekintve a kódex teljes egészében quinionokból, tízlapos füzetekből állt. Az első megmaradt füzet (41–54. oldal; eredetileg a 32–38. fóliók) már csak hét fólióból áll; teljes formájában a 29–38. fóliókat tartalmazta. Ez előtt legalább 3 füzet teljesen elveszett: valószínűleg két quinion és egy (nyoclapos) quaternion. Az 55. oldalról kezdve (eredeti 39. lap) szabályos sorrendben harminckét quinion követi egymást (5–36. füzet) egészen a 694. oldalig (eredetileg a 358. fólió); az elveszett quiniont (a 37.–et) egy (hatlapos) ternionnal pótolták (695–706.o.). A 707–926. oldaltól (eredeti 478. fólió) 11 quinion található (a 38–48-ig); a következő füzet, a 49. (927–944. oldal = 479–487. fólió) egy quinion, ennek utolsó fólióját, mely üres maradt, kivágták. A 945–1504. oldalakon (eredeti 488–767. fólió) 28 quinion követi egymást (az 50–77.-ig). Az utolsó fennmaradt eredeti füzet, a 78. (1505–1518. oldal = 768–774. fólió) már csak 7 fóliót tartalmaz.

Az 1904–07-es faksimile jelzései ellenére nyomát sem találtuk a füzetek olyan ősi számozásának, amely összhangban állna az eredeti munka szerkezetével. Az a (görög és latin) számozás, amelyet mindegyik füzet külső felső sarkában találunk, a 4. számmal (δ) jelöli a második fennmaradt füzetet (55–74. oldal; de a számot tévedésből az 53. oldalra írták!), és így tovább egészen a 77. számig (οζ, l. 1505. oldal); tehát egy számmal elmarad az eredeti sorrendtől, talán azért, mert a kiegészítő füzetek számát veszi alapul (ezeket viszont nem számozták).

## 2. Anyag, beosztás, fűzés, vonalozás

A kódex gondosan készített, nagyon vékony pergamenlapokból áll; egyes oldalakon nagyritkán bőrhibából vagy készítési hiányosságból származó kis kör alakú lyuk található, amelyet a scriptor a másolásnál kikerült. A viszonylag sok folt és néhány szakadás a kötet használatából származik; egy esetet kivéve (a 355–356. oldalon, ahol a fólió külső felső részét letépték) ezek nem okoznak jelentős akadályt az olvasatban. A túlságosan savas tinta nem egyszer kimarta, sőt kilyukasztotta a pergament; de ritkán fordul elő, hogy ez zavarná az olvashatóságot.

A fóliókat az ún. Gregory-törvény szerint állították össze: a „húsos” és a „szőrös” oldalak szemben vannak egymással, és a füzet a „húsos” oldallal kezdődik.

A sorok vonalazását egy nagyon kis átmérőjű, kört húzó metsző-fúró szerszámmal készített jelző pontok irányítják. A függőleges sorokhoz a felső és az alsó margón vésték be őket, igen közel a jelenlegi szélhez (amely erősen elrongyolódott); a vízszintes sorokat illetően ezek a pontok a fólió külső szélétől 58–90 mm-re helyezkednek el (90 mm pl. az 55. oldalon) – tehát az utolsó írott oszlopra esnek, mint pld. a *Sinaiticus*-ban, s ahogyan ez ott is látható, az utolsó alsó pont gyakran kettős (pl. 255–273. oldal).

A vonalozás módjának pontos meghatározása még nem teljesen sikerült, de feltétlenül hangsúlyoznunk kell, hogy egészen szabályos a tördelés.

Nagyon valószínű, hogy minden sorjelzést a húsos-oldalon húztak meg. Ilyen eredmény ad általában a 2-es módszer alkalmazása (a Leroy-féle nomenklatura szerint), amikor a fóliók (vagy duplafóliók) egyesével a húsos-oldallal felfelé vannak fordítva. Némi bizonytalanságot okoz azonban, hogy a függőleges sorok gyakran határozottan erősebben nyomottak, mint a vízszintesek, és intenzitásuk is – gyakran ugyanabban a füzetben – eltérő (pl. 55–74. oldal). Annak feltételezése, hogy az egyik fóliót a másikra helyezték a bevéssett és a kidomborodó részek jelenlegi elrendezése érdekében, olyan bonyolult manipulációkat tételezne fel, amelyet nem tartunk ésszerűnek.

Ami a vonalazás típusát vagy rajzformáját<sup>9</sup> illeti, kétféle jelentős megoldást alkalmaztak mind a háromhasábos, mind a kéthasábos tördelés esetében (az utóbbi a bölcsességi könyvekben látható): a különbség a vízszintes sorok meghúzásának módjából származik. A függőleges vonalak az alábbi módon helyezkednek el: a háromhasábos tördelésben hat függőleges vonal – a lapon felülről lefelé meghúzva – határolja a három hasábot (pl. 255–274. oldal); a kéthasábosban pedig mindegyik hasábot jobbról-balról két, elég nagy térközű vonal határolja: az első baloldali vonal jelzi azt a helyet, ahol a sztichosz (félvers) kezdődik, a második pedig, ahol folytatódik, a kezdethez képest hátrább. A két jobboldali vonalnak ugyanez a szerepe a fólió másik oldalán (pl. 615–634. oldal). A leggyakrabban előforduló típusban a vízszintes vonalak mindegyike a szöveg egy sorának felel meg; az első és az utolsó folyamatosan van meghúzva az első baloldali függőlegetől az utolsó jobboldali függőlegesig; nemegyszer azonban kivételnek a hasábok közötti meghosszabbítások (pl. 595–614. oldal) – talán soha nem is húzták meg ezeket. A többi vezető vonal csak a két vagy három hasáb mindegyikének belsejében található. Egy másik típusban minden vízszintes vonalat megszakítás nélkül az első baloldali függőlegetől az utolsó jobboldali függőlegesig húzták meg, de többségüket oly módon, hogy egy meghúzott vonalhoz két írott sor tartozik; kivételt képez néhány „egymáshoz közelálló” sor (a szabály: egy meghúzott vonalhoz egy írott sor tartozik) fent, és esetleg lent. E tekintetben három megoldást alkalmaztak: 1) öt egymáshoz közelálló sor fent és kettő lent (55–75. oldal); 2) csak fent négy sor (867–886. oldal); végül 3) három sor fent és kettő lent (907–926. oldal). A jelzőpontok rendszerint ad hoc távolságban állnak egymástól.<sup>10</sup> Megjegyzendő, hogy hasonló eljárást alkalmaztak a *Sinaiticus*ban is.

### 3. A másolás és a díszítés

#### 3. 1. A könyvek elhelyezkedése a kódexben

A kódexben a bibliai könyvek „takarékosnak” mondható módon követik egymást. Az egyes könyvek általában annak a hasábnak a tetején kezdődik, amely közvetlenül az előtte levő könyv befejezése után következik, akár az első, akár a második, akár a harmadik hasábról legyen is szó; más szóval: egyáltalán nem törekedtek arra, hogy egy könyv kezdete egybeessen egy oldal, egy fólió vagy egy füzet kezdetével. A nagyobb egységeket illetően a helyzet a következő: A történeti könyvek a 2. Ezdrással fejeződnek be a 624. oldalon, azaz a 33. füzet 5. fóliójának hátoldalán, az 1. hasábnak (amely a szövegnek csak a két utolsó sorát és a végső címet tartalmazza), az oldal többi része üres. A bölcsességi könyvek ezt követően ugyanezen 33. füzet 6. fóliójának előlapján kezdődnek. Eszter, Judit és Tóbiás a bölcsességi könyvek korpuszában helyezkednek el. A tördelési különbség ellenére Eszter azon az oldalon kezdődik, ahol a Sirák fia könyve befejeződik. A legfeltűnőbb elválasztás Tóbiás és a prófétai könyvek között található; előbbi a 944. oldalon fejeződik be, a 49. füzet 9. fóliójának hátlapján (kevésivel a 2. hasáb közepe előtt); ez után a füzet utolsó fólióját levágták (kétségkívül üres maradt). Ozeás könyve így módon az 50. füzet első fóliójának előlapján, a 945. oldalon kezdődik. Vé-

<sup>9</sup> L. Leroy-Sautel; ezek visszautalnak az előző bibliográfiára. Tekintettel a *Vaticanus*ban használt vonalazási típusok kivételes voltára, inkább leírtuk ezeket, mintsem kodifikáltuk volna Leroy szabályai szerint.

<sup>10</sup> A 38. füzetben (707–726. oldal) kétféle pontozás látható: az első, kintebb, megfelel az első típusnak (minden sorhoz egy vonal), a második, beljebb, megfelel a második típusnak (egy vonal kétsoronként).

gül, mint a bölcsességi könyvek esetében, az Újszövetség egy füzetnek (az 54.-nek) a 6. fólióján kezdődik, az előlapon, az 1235. oldalon – az előző oldal nagyrészt üres maradt. Az Újszövetség többi könyve „takarékos” módon követi, eltekintve Lukács evangéliumától, amely kezdődhetett volna az 1303. oldal 3. hasábján, de ez üres maradt, és a könyv kezdetét átvitték a hátlap első hasábjába, vagyis az 1304. oldalra; ennek a kivételes elrendezésnek az oka titok marad számunkra.<sup>11</sup> Ezzel szemben természetes, hogy a bölcsességi könyvek kezdetén másolóváltásra került sor, és egy másik kéz írta a prófétaí könyveket is. Ezek után áttérünk arra, hogy az írásmódról és a másolókról ejtsünk szót.

### 3. 2. Az írásmód, a díszítés és a másolók

A *Vaticanus* írásmódja „bibliai unciále” néven ismert, amit másképpen – G. Cavallo alapvető monográfiáját követően – „bibliai majusculum”-nak is nevezünk<sup>12</sup> (19). A szóban forgó írás szabályait – „kánonját” – Cavallo határozta meg. Az írás nagybetűs, és minden betű két vezérsor között helyezkedik el. A betűk tengelye függőleges. Majdnem mindegyik betű egy négyzetbe írható, kivétel a I, P, Y, Φ és a Ψ, amelyek szára lenyúlik az alapsor alá, a Φ és a Ψ felül is túlnyúlik a soron. Az írásszög – kb. 75 fok – kiemeli a vonalak különbségét: a függőlegesek erősen jelzettek, a vízszintesek és az emelkedők fonálszerűek, a ferdén ereszkedők közepesen vastagok; ha a kánon tökéletesebben érvényesül, az ellentét enyhe és állandó marad. A vonalak végét rendszerint semmilyen díszítő vonal sem jelzi – ezek *ductus*át Cavallo részletesen tanulmányozta. A kánont igen alaposan betartja a *Vaticanus* másolója. Csak annyit jegyezhetünk meg, hogy a P, az Y, a Φ és a Ψ lefelé haladó ágai jobbról balra ferdén metszett végükön enyhén balra görbülnek; ezenkívül nagyon enyhe vastagítások jelzik egyes vízszintes vonások végét: a Γ-ét és a T-ét, s néha az E középső vonalát is. E sajátosságok megfigyelése lehetővé teszi, hogy a kódexet a bibliai majusculum kronológiai fejlődésének keretében elhelyezzük. A *Vaticanus* határozottan a „tökéletesség fázisába” tartozik, ahol a kánon pontos betartása és a kivitelezés természetessége és spontaneitása harmonikus egyensúlyban van. E jellemzők összessége arra indította Cavallót, hogy a B kódex megírását a IV. század közepére datálja, kissé korábbra, mint a hozzá igen közel álló *Sinaiticus*ét, amelyet kb. 360-ra helyez.

Mint fentebb mondtuk, a szöveget három, illetve két hasábban írták. A betűk 2–2,5 milliméteres négyzetekbe írhatók. A háromhasábos tördelés mindegyik sora kb. 16 betűt tartalmaz. Hogy a szavakat ne kelljen elválasztani, a sor végén egy-két betű sok esetben kisebb, vagy túlnyúlik a soron. A betűk alakja nem változik ilyenkor, kivéve az M-et, amely lehet „alexandriai” *ductus*, valamint az ómegát, amely összelapulhat, és néhol „horgony” formát ölt. Ugyanezek a betűformák találhatók – akár „kánonszerűek”, akár nem – az egyes könyvek elején és végén található címekben, valamint fejléceken.

A *Vaticanus* rendkívül mértékletes a görög szövegnek mind megjelenítésében, mind tagolásában. A *scriptio continuá*ban<sup>13</sup> írt szövegben nincs sem hehez, sem ékezet. Az első kézből származó központozás nagyon ritka. Helyenként használnak „kitöltő jelet”, hogy a sor vége ne maradjon üresen. Egy-egy könyvön belül a beosztást csupán diszkrét „üres helyek” érzékeltetik, bizonyos esetekben a bekezdés első sorának enyhe

<sup>11</sup> Lehet, hogy a másoló helyet akart hagyni a Márk-evangélium hosszabb befejezésének (16,9–20), amint ezt Pisanó feltételezi, ld. alább.

<sup>12</sup> CAVALLO, G., *Ricerche sulla maiuscola biblica*, Firenze 1967.

<sup>13</sup> Szóközlők nélkül – a szerk.



kiengedése; ezek közül egyeseket *paragraphos*<sup>14</sup> is megjelöl. Egyetlen iniciálé sincs felnagyítva. Nincs más díszítő elem, mint a címetek aláhúzó vagy bekeretező szaggatott vonalak, valamint az egyes könyvek végén levő fő címetek kísérő vonalrajzok. Ezek díszítése nagyon egyszerű – a piros színt helyenként igen diszkrét módon használják – mindez erősen emlékeztet a *Sinaiticus* díszítésére.

Több másoló dolgozott-e a B kódex megalkotásán? A szakemberek hármat, sőt négyet különböztetnek meg.<sup>15</sup> A betűk alakbeli különbségeire alapozni nehéz, mert az eredeti szöveget, amely elhalványodott, egy későbbi kéz majdnem teljesen átfírta. A *Sinaiticus* esete is mutatja, milyen nehéz ezt a kritériumot használni. Ezzel szemben, akárcsak a *Sinaiticus*nál, itt is lehet azokra az apró különbségekre hivatkozni, amelyek a szöveg tagolásában (a > jel és a kiengedés használata), a címek írásában és díszítésében, valamint a helyesírási sajátosságokban mutatkoznak, mint pl. a *nomina sacra* rövidítése vagy az itacizmus gyakorisága. Ezen elemek alapján Milne és Skeat kimutatta, hogy – az itt-ott mutatkozó eltérések ellenére – két kezlet igen nagy valószínűséggel meg lehet különböztetni. Az első (A) másolta a 41–334. oldalakat (Ter 46,28–1Kir 19,11) és a 625–944 oldalakat (Zsoltárok–Tóbiás); a második (B) a 335–624. oldalakat (1Kir 19,11 – 2Ezd), a 945–1234. oldalakat (Ozeás–Dániel), és az 1235–1518-ig tartó részt (Újszövetség).

Számos javítás – törlés, betoldás – minden bizonnyal a másolás során történt. Mindenesetre szükséges lenne a javítások mindegyikét újabb, alapos vizsgálat tárgyává tenni.

#### 4. A kódex története

A javítások, glosszák és a szöveg- valamint díszítésbetoldások ugyan arról tanúskodnak, hogy a kódexet elég hosszú ideig szorgalmasan használták, ezt azonban nehéz időzíteni, még kevésbé lokalizálni a beavatkozásokat. Az az írnok, aki átfírta a szöveget, meglepő ügyességről tett tanúságot. Vajon rendkívüli utánzó képességéből fakad-e ez, vagy abból, hogy az eredeti másolás óta nem sok idő telt el? Kiváló szakmai tudása megkülönbözteti attól, aki az 1206-os oldalt írta át úgy, hogy a kisbetűs formákat összekeverte a nagybetűsökkel, és trémákat tett a iotákra. Vajon ugyanez a kéz írt-e a margókra ugyanezen az oldalon egy sor scholiát? Kurzív írását a XII. sz. második felére lehet időzíteni. És milyen korban fűzték az irathoz a tarka szalagdíszeket és az iniciálékat, amelyek minden egyes könyv elejét jelölik? A motívumok a X. századi konstantinápolyi díszítésre jellemzők, de primitívebb formában és ügyetlen kivitelben – ez inkább magyarázható lenne X. vagy a XI. századi, sőt, még későbbi eredettel. Ami Clément barátot illeti, aki a 238. és a 624. oldalra ráírta a nevét, azon túlmenően, hogy nem könnyű őt időben elhelyezni (a XI. és a XIII. század között?), semmi sem bizonyítja, hogy belenyúlt volna a kódexbe, és hogyan. Arra vonatkozóan sincs semmilyen komoly jelzés, hogy a kódex, egyéb híres unciáléktól eltérően, valamikor Dél-Olaszországban időzött volna.

A XV. században találunk végre utalást a kódexre. Biztosnak látszik, hogy Bessarion a Marcianus gr. 6-nak legalább egy részét a *Vaticanus*ról másolta le, tehát volt az ő kezében.<sup>16</sup> De milyen körülmények között? Az előtt-e, hogy a kötet a Vatikáni Könyvtárba

<sup>14</sup> Egy kis vízszintes vonal az előző bekezdés utolsó sora alatt, pl. a 647., 734., 1084, 1101. és 1366. lapon.

<sup>15</sup> MILNE, H. J. M.–SKEAT, T. C., *Scribes and Correctors*, 87–90.

<sup>16</sup> SAGI, J., *Problema historica codicis B*, „Divus Thomas” (Piacenza), 75 (1972), 9–13.

került, vagy később, ahol, úgy tűnik, 1475 óta található?<sup>17</sup> A kódex eredete kétségkívül világosabbá válna, ha ki lehetne deríteni, milyen körülmények között folyt le a kiegészítő munka, amely – a másoló írása alapján – a XV. század első felére időzíthető. De az ő személyét mindaddig nem sikerült azonosítani, és a kötetben nem történik említés arról – amit Marcati hitt –, hogy J. Chortasmenosnak, a pátriárka jegyzőjének tulajdona lett volna, s nincs is benne olyan betoldás, amelyet bizonyossággal neki tulajdoníthatnánk. Legutóbb T. C. Skeat hangsúlyozta a XV. századi „restaurációs” munka furcsa módon sietős, hanyag jellegét és – fenntartással – azt a hipotézist állította fel, miszerint a kódexet, amelyet Konstantinápolyban fedeztek fel kevéssel a görög delegációnak a Firenzei Zsinatra történt elutazása előtt, sietve kiegészítették, hogy ajándékba adják a pápának. A feltételezés csábító, de nincs igazolható alapja. Annyi bizonyos, hogy a kódex 1475 óta a Vatikáni Könyvtár tulajdona, s csak rövid időre került el onnan: 1797-től 1815-ig Párizsban volt. Története ebben az időszakban egybefonódik a vele kapcsolatos kutatások történetével. (Paul Canart)

## II. AZ ÓSZÖVETSÉG SZÖVEGE

A görög Biblia hiteles szövegei (szó szerint: tanúi, bizonyosságai) között a *Vaticanus* (B) páratlan helyet foglal el, s ez különösen érvényes az Ószövetségre, amely kevesebb ősi tanúval rendelkezik. A három „nagy” unciale közül elismerten ez a legrégebbi. Kevésbé teljes, mint az *Alexandrinus* (A), de tisztább. A mérete nem olyan impozáns, mint a *Sinaiticus* (S, az ószövetségi részben), viszont kétségkívül gondosabb kivitelű és kevésbé javított.

### 1. A könyvek általános elrendezése és sorrendje

Alfred Rahlfs már 1899-ben kimutatta, hogy a *Vaticanus* könyveinek sorrendjét legjobban szent Atanáz 367-ből való 39. ünnepi levelére való hivatkozással lehet megmagyarázni. Ezt az állítást azóta nem cáfolták meg. Magyarázatot ad – többek között – például a Makkabeusok két könyvének szándékos kihagyására. Sőt Szent Atanáz 353-ban írt *Apologia ad Constantium* című művében kijelenti, hogy tizenöt évvel korábban bibliákat adott I. Constansnak (†350), és Eberhard Nestle úgy vélte, hogy a *Vaticanus* ekkor jutott el Rómába.<sup>18</sup>

Kockázatos dolog ilyen pontosnak lenni. De az a feltételezés, hogy az alexandriai scriptoriumnak császári felkérést kellett teljesítenie, nem valószínűtlen. A munka gondossága és szervezettsége a B-ben mindenképpen szervezett műhelyre vall. Vélhető tehát, hogy a B alexandriai és egyiptomi eredetű, de nincs biztos adatunk arra nézve, hogy a kódexet ilyen korán Rómába küldték volna.

<sup>17</sup> Az 1475-ös leltárban ez áll: „Biblia. Ex membr. In rubeo.” (DEVRESSE, *Le fonds grec*, 73.) T. C. Skeat szerint nincs ok arra, hogy kétségbe vonjuk, hogy a B kódexről van szó, amelyet 1481-ben így írtak le: „Biblia in tribus columnis, ex membranis in rubeo.” (SKEAT, T. C., *The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century*, in *Journal of Theological Studies* 35 (1984), 454–465.)

<sup>18</sup> NESTLE, E., *Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen 1909<sup>1</sup>, 200.

Akkor, amikor a B-t másolták – általános vélemény szerint a IV. században – az ilyen típusú nagy kódexek készítése és használata még új volt, sőt, talán egészen új. A B közvetlen modelljéről semmit sem mondhatunk. Közeli ősei kisebb papiruszkódexek lehettek, amelyek egy, legfeljebb két nagy bibliai könyvet tartalmaztak (pl. Ezekiel, Dániel, Eszter, mint a 967 sz. kódex), vagy a még annál is kisebb terjedelmű tekercesek. Az Újszövetségtől eltérően ugyanis, amelynek terjedésében a tekercesforma gyakorlatilag semmi helyet nem foglalt el, a görög Ószövetség ezen az előkelőbb módon terjedt el először, mégpedig legalább a Kr. u. II. századig.

A másolóműhely vezetője a másolat megtervezésénél többféle megfontolást tarthattott szem előtt.

Ha rendelkezésére állt egy jóváhagyott szentírási kánon, követhette annak sorrendjét. Az Atanáz-féle listát legkésőbb 367-ben rögzíthették, a híres *Ünnepi levél* időpontjában, sőt lehet, hogy már korábban is megvolt, és a B esetleg a lista kötelező használata alapján készült. De ez a magyarázat nem elégséges. A B-ben „a kezdőknek szánt” könyvek (Bölcsesség, Sirák fia, Eszter, Judit, Tóbiás) nincsenek különválasztva, be vannak sorolva az Ószövetség bölcsességi könyvei és a Próféták közé. Ugyanakkor az is valószínű, hogy voltak olyan könyvsorrendek is (*sequentia*), amelyeket széles körben elfogadtak, mint például az *Oktateuchusz-Királyokat*, a Próféták sorrendjét (élükön a Tizenkettővel – bár vannak kivételek, pl. a S is), a bölcsességi könyveket (melyben a Jób és a Zsoltárok könyvének helye változó).

A valóságban a B könyveinek sorrendje megmagyarázható azzal, hogy kompromisszumot akartak kötni: követni egy bevett szokást, és tekintetbe venni az alexandriai atanázi kánont. Vizsgáljuk meg ezt közelebbről!

Az *Oktateuchusz-Királyok* teljesen normális sorrendje után ott találjuk – ahogyan az egyébként gyakori – az 1–2Krónikákat, és – ez ugyancsak gyakran előfordul – az A és B Ezdrást (nevezetesen a latin bibliák 3. Ezdrás könyvét és Ezdrás-Nehemiást egy könyvben). Ez az elrendezés arról a keresztény irányzatról tanúskodik, amely szerint a történeti könyveket szívesebben közlik időrendi sorrendben. Az egész anyag majdnem teljesen üres lappal végződik (624. oldal), a quinion közepén, annak jeleként, hogy egy nagy rész lezárult.

Az új szekció egyébként eltér az eddigiektől: két és nem három hasábos tördelés alkalmaz, mivel a bölcsességi könyveket – hagyományosan – értelemszerű sorok szerint másolják, nem pedig folyamatosan, mint a többi könyvet. A *Zsoltároskönyv* van az élen, utána a héber kánon három bölcsességi könyve, a *Példabeszédek*, a *Prédikátor* (Qohelet) és az *Énekek Éneke*. Figyelemreméltó, hogy Jób is itt található. Ez a könyv egyébként rendszerint megelőzi a bölcsességi könyveket; ritkán az is előfordul, hogy követi azokat (S, 613). A B-ben a bölcsességi könyvek közé helyezték. Valójában az atanázi kánon szerint kerül az *Énekek Énekét* követő helyre. De a hagyományos sorrend csak megszakadt, nem borult fel, mert az atanázi kánon „kezdőknek szánt” könyveit tartalmazó szekció itt jelenik meg, élen a Bölcsességgel és a Sirák fia könyvével. A 46-os (Paris, B. N., Coislin 4) és a 631-es (az előbbi másolata) minuszkulák azt tanúsítják, hogy a B sorrendje a bölcsességi könyveket illetően nem áll példa nélkül. A 46-os és a 631-es kódex *Hexaszófiának* (ἑξασόφιον) nevezi a hat bölcsességi könyv együttesét.

A B elrendezése azzal, hogy a héber bölcsességi könyveket a kezdőknek szánt csoport után helyezi, kifejezi azt a szándékot, hogy ezt az öt könyvet együtt akarja tartani, de azt is bizonyítja, hogy ismeri az atanázi kánon beosztását. Egyébként a csoportosítás mesterkélt jellege megmutatkozik a szövegcsaládok vizsgálatánál. Az 55-ös minusculum (Róma, B. A. V., Reg. gr. 1) közel áll a B-hez az A-B Ezdrás, Eszter, Judit, Tóbiás

könyvek tekintetében, ezeket azonban szokott rendnek megfelelően csoportosítja; ez annak a jele, hogy B oldotta fel a sorozatot.

Ami az Eszter–Judit–Tóbiás sorrendet illeti, megjegyezzük, hogy ez egyike a görög kódexekben található leggyakoribb sorrendnek; a másik sorrend az Eszter–Tóbiás–Judit, ezt az S-ben és az A-ban találjuk.

A bölcsességi könyvek (kéthasábos) és az Eszter–Judit–Tóbiás (háromhasábos) együttesét folyamatosan másolták: a másoló nem érezte szükségét annak, hogy a következő lapra menjen át, amikor megkezdi a Bölcsesség könyvét (ez a kezdőknek szánt első könyv), vagy Eszter könyvét (amely a Sapienciálisok utolsó könyve, egyben áttérés a három hasábra). A könyvek sora egy füzet utolsó oldalán (944. oldal) fejeződik be.

A Próféták könyvei tehát új füzetben (50.) kezdődnek. Szokás szerint elől áll a Tizenkettő, a görög szövegekre jellemző sorrendben (Ozcsás, Ámosz, Mikeás, Joel, Abdiás, Jónás, stb.). Jeremiás után következnek a könyv függelékei, a görögben leggyakoribb sorrendben: a Bárúk 1–5 közvetlenül kapcsolódik *Jeremiás könyvéhez*; ezután következnek a Síralmak és Jeremiás levele (a latin szövegekben Bár 6 a XIII. sz. óta). Az Ószövetség így Dániellel fejeződik be, Dániel könyvét követik a könyv kiegészítések (Zsuzsanna, a Szép és a Sárkány), pontosan egy füzet közepén, egy alig megkezdett hátlapon (1234. oldal). Az Újszövetség a következő előlapon kezdődik (1235. oldal). Megállapítjuk: az Atanáz szerint a kezdőknek szánt könyvek, melyek a B-ben Jób után következnek egy csoportban, ugyanolyan sorrendben, mint az *Ünnepi levélben*, nem felelnek meg pontosan a héber Biblia szokásos (héber) kánonjából hiányzó könyveknek. Egyrészt Jeremiás kiegészítései (Bárúk, a Síralmak, Jeremiás levele) magát a könyvet követik, ugyanez áll Dánielre is (lefelől Zsuzsanna története; a három fiú éneke a 3. fejezetben; A Szép és a Sárkány a végén); ugyanígy találjuk Esztert is a maga kiegészítéseivel Judit és Tóbiás mellett. Ami a Makkabeusok könyveit illeti – amelyeket az *Ünnepi levél* nem említ –, megállapíthatjuk, hogy számukra nincs hely a B-ben.<sup>19</sup>

A B fő szerkesztője-tervezője három nagy együttest különböztetett meg az Ószövetségben. Az első csoportban a történeti könyvek harminckét és fél quiniont foglalnak el – pontosan ennyit az utolsó, majdnem üresen maradt lappal (624. o.). A második könyvcsoport – a bölcsességi könyvek, valamint Eszter–Judit–Tóbiás könyve – a következő előlapon (625. oldal) kezdődik és a 49. füzetrel végződik. A harmadik rész – a Prófétai könyvek – az 50. füzetrel kezdődik, és a 64. füzet alig elkezdett középső hátlapján fejeződik be (1234. oldal). Az Újszövetség a következő előlapon kezdődik, a quinion második felén.

Ha szem előtt tartjuk, hogy a B quinionokból áll, vagyis olyan füzetekből, melyek mindegyike 20 nagy oldalt tartalmaz, meglepő, hogy milyen pontosan alkalmazkodik mindhárom rész a fél-quinion mértékhez. Véletlen volna-e, hogy az elsőből a másodikba és a harmadikból a negyedikbe (Újszövetség) való átmenet a quinion közepére esik, a másodikból a harmadikba való átmenet viszont füzetcserevel jár? Ennek a kérdésnek a megoldására nem látok technikai magyarázatot; mindenesetre fel kell tételeznünk, hogy a másológyműhely igen jól volt megszerveve.

Végezetül az Ószövetséggel kapcsolatban a kódex beosztását illetően meg kell állapítani, hogy a B ugyan tartja magát az alexandriai atanázi kánonhoz – ehhez nem fér kétség –, de valami nehezen kideríthető okból – hagyomány vagy reakció? – de megkezdésüknek legfőbb jellemzőjét: a kezdőknek szánt könyvek elkülönítését. Pedig elég lett

<sup>19</sup> Ez kódextudományi szempontból biztos. Ld. E. Nestle, in *Theologische Literaturzeitung* 20 (1895), 146–150.

volna megfordítani a második és a harmadik csoport sorrendjét, és az Ószövetség végére helyezni a szóban forgó öt könyvet. A B kodikológiai szerkezete azonban nem teszi lehetővé ezt az áthelyezést. A bölcsességi könyvek a Próféták közé helyezett öt könyv semmiben sem különbözik a többtől. Csak a könyvek sorrendje marad, példa nélkül.

## 2. A szöveg beosztásai

A bibliai szöveg felosztása számozott egységekre megkönnyíti a keresett részek megtalálását; lehetővé tette a Szentírás *lectio continua*<sup>20</sup> formájában történő terjesztését. Emellett megtalálhatók azok a jelzések is, amelyek a liturgiában szereplő perikópák kezdetét és végét adták meg. Ahhoz, hogy a részek számozási rendszere tökéletesen elérje célját, minden egyes résznél szerepelnie kellett a megfelelő összefoglalásoknak is. A számozott összefoglalások (τίτλοι) állhattak az egyes könyvek elején; ilyenkor a megfelelő résznél a számot a szöveg margóján újra kiteszik, sőt, magát az összefoglalást is, más, megkülönböztető betűtípussal (pl. míniummal). Erre vonatkozó részletes tanulmányok még nem állnak a rendelkezésünkre. Nem tehetünk tehát egyebet, mint hogy röviden leírjuk a B-ben előforduló rendszereket.

### 2. 1. A szöveg első kiadása

B-t a XV. század utolsó évtizedeitől kezdve őrzik a Vatikánban, de kezdetben elsősorban nem az Ószövetség tanulmányozására használták. Ugyanis a XVI. sz. első felében a *Septuaginta* még kis helyet foglal el a Biblia filológiai vizsgálatában. A figyelem kizárólag a héber szövegre irányul. Tehát főleg – vagy inkább kizárólag – az Újszövetség vonatkozásában használták, és kerestek benne eligazítást (Bombatius, Erasmus). A régi kölcsönzési listák szerint lehetséges, hogy a B-t 1539-ben kikölcsönözték. De következtethetünk-e valamire ebből a tényből?

Azt mindenesetre tudjuk, hogy a B szerepel Guglielmo Sirleto leltárában (1548) a 295. szám alatt (294-ből), a margón az *in arm* (= a szekrényben) megjegyzéssel.<sup>21</sup> A szent könyvek kánonjáról és a *Vulgatáról* mint legfőbb tekintélyről folytatott viták közepette a trienti atyák 1546. március 17-én kifejezték azon óhajukat, hogy a pápa járuljon hozzá ahhoz, hogy a lehető legpontosabb kiadásban tegyék közzé a *Vulgatát*, valamint a görög és a héber Szentírást.<sup>22</sup> A kihirdetett szövegek nem tesznek említést erről, de az atyák kívánsága nem merült feledésbe. Amint az a legátusbíborosoknak Farnese bíboroshoz intézett április 26-i leveléből kiderül, a levél írói azt az óhajukat fejezték ki a pápának, hogy vállalkozzon a következőre: „*di far corregger prima la nostra editione latina e poi anco la greca et la hebrea*”.<sup>23</sup> H. Jedin szerint a zsinati ülészakok első két nagy időszaka után két, Cervinihez közelálló tudós azonnal nekilátott a *Septuaginta* és a görög Újszövetség átvizsgálásának: Sirleto és Nicolo Majorano.<sup>24</sup> Az 1546 áprilisi Sirleto–Cervini levélváltás valóban arról tanúskodik, milyen nagy jelentőséget tulajdonít az előbbi a *Septuagintának*,

<sup>20</sup> Folyamatos szentírási szöveg, szemben a lecionáriumokkal, amelyek csak az istentiszteleteken felolvasott részeket tartalmazzák.

<sup>21</sup> DEVRESSE, R., *Le fonds grec de la bibliothèque vaticane des origines a Paul V* (Studi e Testi, 244), Citta del Vaticano, 1965, 403. és 499.

<sup>22</sup> CT (= Concilium Tridentinum, kiadta: Societas Goeresiana, Freiburg i. Br.), V. 29.

<sup>23</sup> „Először javíttassa ki a mi latin kiadásunkat, azután a görögöt és hébert is”, CT X, 471. oldal, 13–14. sor.

<sup>24</sup> JEDIN, H., *Geschichte des Konzils von Trient*, II. Freiburg 1957, 81

a latin és görög atyák Bibliájának<sup>25</sup>. Egyébként tudjuk, hogy Nicolo Majorano, mielőtt Molfetta püspöke lett volna (1553), feljegyzéseket készített a *Vaticanusról*, mind az Új- mind az Ószövetségről.<sup>26</sup> Erről számol be Andreas Masiusnak egy levele, amelyet 1554. február 25-én intézett Latino Latinéhez. Ezeket a feljegyzéseket nem adták ki. Ha hihetünk Latino Latinének, Sirleto és Torres attól tartottak, hogy az eretnekek rosszul használják fel a B variánsait<sup>27</sup>. Ugyanezekben az években Andreas Masius (1514?–1573), aki 1558-ban Rómában lakott, valószínűleg megjegyzéseket írt Józsuéhez a *Vaticanusban*, ahhoz a kiadáshoz, amely 1574-ben jelent meg.<sup>28</sup>

Annál is jelentősebb, hogy az Ószövetség 1586–1587-ben megjelent nagy római kiadásának előkészítésében a B döntő szerepet játszott. A *Sixtina* elkészítésének történetét eddig nem tanulmányozták részleteiben. Ami biztos, az az, hogy a munkát nagy tudású szakemberek végezték; az oratoriánus Jacques Le Long megkísérelte felsorolni a nevüket.<sup>29</sup> Néhány közülük: Guglielmo Sirleto (1514–1585; bíboros 1565); Antonio Carafa (1538–1591; bíboros 1568); Padro Chacón vagy Ciaconio (1527–1581), Jean Maldonat (1534–1583), Francesco Torres vagy Turianus (1509–1584), Flaminio de Nobili (24) (1533–1590), Fulvio Orsini (1529–1600), Pierre Morin (1531–1608) és Antonio Agelli (1532–1608). Maga V. Sixtus, aki akkor még Montalto bíboros volt, 1578 körül javasolta XIII. Gergelynek, hogy adja ki „nagyon megbízható kéziratok alapján a Hetvenek Bibliáját, amelyet mind a latin, mind a görög egyház használt az apostoli idők óta”.<sup>30</sup>

Paul de Lagarde-ot követően A. Rahlfs rámutatott arra, hogy ott, ahol a B szövege rendelkezésre állt, ott a *Sixtina* egy Aldina (Velence, 1519), javítva a B alapján<sup>31</sup>. Rahlfs egyébként 1909-ben abban a meggyőződésben részesült, hogy Giovanni Merchaty kezében láthatta azt a jegyzetektől hemzsegő példányt, amelyről a kiadás készült<sup>32</sup>. Az Aldinának ez a materiális függősége nem túl feltűnő, legfeljebb a helyesírási részletekben, amelyeket még egy figyelmes ellenőrzés is elhanyagolhatott, vagy a tipográfiai küllemben, pl. a *subscriptiókban*. Annyi bizonyos, hogy a B képviselte a legfőbb tekintélyt, és a javítások után az Aldina a B legfőbb jellemzőit tükrözte.

A római tudósok kimutatták a B páratlan értékét a görög és latin patrisztikai idézetek összehasonlítása alapján<sup>33</sup>, és el is nyerték a megérdemelt elismerésüket, hiszen a katolikus és protestáns *Septuaginta*-kiadások, Tischendorfot is beleértve, nagy többségükben a *Sixtina*-kiadás kópiái. H. B. Swete írhatta 1900-ban: „It is a fortunate circumstance that the authority of the Vatican was given before the end of the sixteenth century to a text of the LXX which is approximately pure.”<sup>34</sup>

<sup>25</sup> CT X, 935.

<sup>26</sup> BATIFFOL, P., *La Vaticane de Paul III. à Paul V. d'après des documents nouveaux*, Paris 1890, 84–85.

<sup>27</sup> Uo. 85.

<sup>28</sup> GIJSEN, J. M., art. *Masius (Maes)*, in *Nationaal Biographisch Woordenboek* 4, Brüsszel 1970, 545–549.

<sup>29</sup> LE LONG, J., *Bibliotheca Sacra* I, Párizs 1723<sup>3</sup>, 187–190.

<sup>30</sup> Így tudósít erről Carafa bíboros a *Sixtina*-féle kiadás élén található levelében. A szöveg könnyen elérhető a következő helyen: SWETE, H. B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902<sup>1</sup>, 174–175.

<sup>31</sup> RAHLFS, A., *Die Abhängigkeit der Sixtinischen Septuaginta-Ausgabe von der aldinischen*, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 33 (1913), 30–46.

<sup>32</sup> Cod. Vat. gr. 1239, d'Agellius megjegyzéseivel. Ezt a példányt adták a nyomdának.

<sup>33</sup> „...intellextimus cum ex ipsa collatione tum e sacrorum veterum scriptorum consensione, Vaticanum codicem non solum vetustate verum etiam bonitate caeteris anteire.” – Carafa bíboros előszava, in SWETE, H. B., *An Introduction*, 182.

<sup>34</sup> „Szerencsés körülmény, hogy a tizenhatodik század vége előtt a *Septuaginta* szövege esetében a Vatikáni kódex tekintélyét vették alapul. Ez ugyanis megközelítően tiszta.” SWETE, H. B., *An Introduction*, 182.

A *Sixtina* kinyomtatása 1582-ben kezdődött. Noha a címben az 1586-os dátum szerepel (gyakran kézzel 1587-re javítva), csak a következő év májusában fejezték be. Utána következett egy latin fordítás, az egyházatyák műveiből származó bőséges megjegyzésekkel, amelyet Nobili készített. Ezek a mesteri munkák, melyeket a B kiadásának és fordításának lehetett tekinteni, elegendők voltak a kor biblikusai számára. Az érdeklődés ezután már csak az Újszövetség felé fordul. Pl. Walton Polyglottája, amely a *Sixtina* szövegét nyomtatja ki és bőségesen használja Nobilit, nem idézi B-t az Ószövetség vonatkozásában (holott ezt megteszi az Újszövetséget illetően, a VI. kötet egyik függelékében).

## 2. 2. A szöveg jellemző jegyei és értéke

### 2. 2. 1. KÜLÖNFÉLE VÉLEMÉNYEK A B-RŐL

Semmiféle egyszerű megfogalmazás nem alkalmas arra, hogy meghatározzuk a B értékét. A *Septuaginta* szövegének egészét tekintve a szövegtanúk sorában általában a B a legkevésbé revideált, és az eredeti megfogalmazáshoz a legközelebb áll – ennél többet nem mondhatunk. E téren a *Sixtina* kiadónak megállapítása nem avult el, éppen ellenkezőleg: jobban alá van támasztva.

A mai tudósok véleményalkotása a B-t illetően nagymértékben azoknak az elgondolásoknak tulajdonítható, amelyek a *Septuagintával* kapcsolatban korábban kialakultak. A kutatók régtől fogva arra törekedtek, hogy az egyes szövegtanúkat besorolják a Szent Jeromos által leírt három kategória egyikébe. Ő a *Krónikák könyvéhez* írt előszavában (*Si Septuaginta trifaria varietas*)ról beszél, amelyek a következők: Hesychius Egyiptomban, Pamphilius (Origenész) Caesareában, illetve Lucianus Antiochiában és Konstantinápolyban. 1857-ig (ekkor jelent meg A. Mai kiadása) ezek a vélemények szinte mind azon az általánosan igazolt feltételezésen alapultak, hogy V. Sixtus kiadása képviseli B-t. E nézetek közül néhányat, amelyeket Jacques Le Long<sup>35</sup> jelzett, pontosítottunk, másokat azonosítottunk.

Andreas Masius Józsuéről szóló kommentárjában úgy véli, hogy a *Vaticanus* kiváló tanúja szövege a *Septuaginta* „egyszerű” (Theodotion által nem kiegészített) változatának, de a lucianusi recenzio rontott rajta<sup>36</sup>; Masius (1514–1573) 1574-ben már nem élt.

Időközben megjelent a római kiadás (1586–1587). Ekkor azonban egy fontos esemény történik: 1628-ban megérkezik az *Alexandrinus* Londonba, s természetesen az angol tudósoké az első termék. Az egész XVII. században, s később is, azon verseng a két fél, hogy be tudják-e bizonyítani az *Alexandrinus* felsőbbbbségét a *Vaticanus* felett, vagy fordítva.

Így például Jean Morin oratoriánus szerzetes (1591–1659), aki, mivel meg volt győződve a római kiadás kitünő voltáról, és azt újra ki is nyomatta 1628-ban, Nobili latin fordításával együtt – azt írhatta Patrick Young – vagy Junius – angol tudósnak, amikor az elküldte neki az *Alexandrinus* szerinti Jób-kiadását és egy teljes kiadást is tervezett, hogy az A-t Hesychius revíziójához kell sorolni, a B pedig inkább origenészi. Ez az ő felfogásában azt jelentette, hogy nincs benne retusálás), és nem lucianusi, amint azt az általa Masiusnak tulajdonított tézis állítja.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Le Long, J., *Bibliotheca Sacra* I, Párizs 1723<sup>3</sup>, 150–160.

<sup>36</sup> A. Masius, *Iosuae imperatoris historia illustrata atque explicata*, Anvers, 1574, első rész, 6., 123. és 125.o., főként a 125.o.: *Continet autem Vaticanus codex, longe ille quidem vetustissimus, editionem simplicem ἔβδομηκοντα δυο, neque suppletam aliena interpretatione: sed nisi fallor, a Luciano martyre, emendandi studio nonnihl contaminatam, hoc est eam, quam κοινήν vocare solebant.*

<sup>37</sup> MORIN, J., *Antiquitates Ecclesiae Orientalis*, London 1682, 54. docum., 272–288.

1655-ben James Ussher (1580–1656) Masius megállapításának ugyanilyen téves értelmezéséből kiindulva azt állítja, hogy a *Vaticanus* nem lehet luciánusi, mivel a Tizenkét Próféta Barberini-kódexe (B. A. V., Barberini gr. 549; 86. jelzés) olyan lucianusi olvasatokot tartalmaz, amelyeknek nincs megfelelőjük a B-ben (kivéve egyet).<sup>38</sup>

1705-ben Joannes Ernestus Grabe (1666–1711) egy John Millhez<sup>39</sup> intézett hosszú levelében úgy véli, hogy a Bírakat illetően a B Hesychiust (és Alexandriát) képviseli, tehát nagyon romlott szöveg. Ez a vélemény újra felbukkan az egész római kiadásban; szerinte az *Alexandrinus*, amelyen a az ő kiadása alapul (az Octateuque 1707-ben jelenik meg), jobb.

Maga az oratorianus Jacques Le Long (1665–1721) egy római levelezőtársa, E. R. (valószínűleg Eusebe Renaudot) tanúsága szerint (Renaudot-nak volt lehetősége arra, hogy igen figyelmesen megvizsgálja a kódexet), nem tartja a művet nagy becsben: „*In quo multa reperiuntur manu recentiori emendata, non est adeo antiquus nec bonae notae, cum erratum saepe fuerit ab antiquario.*”<sup>40</sup>

Ezeket a véleményeket mérlegelnünk kell. Figyelembe kell venni, hogy ekkor még nem álltak a kutatók rendelkezésre az összehasonlítás és ellenőrzés mai eszközei. Főképpen nem szabad általánosítani. Grabe már érzékelte a Bírak különleges sajátosságát, és tudta, hogy ezt a szöveget idézi Szent Atanáz: ez két fontos adat. 1894-ben F. C. Burkitt (1864–1935) latin patrisztikus idézetek alapján adja ki Tyconius *Liber regularum* c. munkáját, és bebizonyítja, hogy a B-ben betoldások vannak, különösen Izaiásban<sup>41</sup>, amit a jelenlegi kutatás is elismer azzal, hogy Izajás B-jét az órigenészi kódexcsaládba sorolja. H. St. J. Thackeray a maga részéről kimutatja, hogy B bizonyos szekciói az 1–4Királyokban (Sámuel–Királyok) különleges recenzióról tanúskodnak; ezeket P. Dominique Barthélemy<sup>42</sup> „Thodotion-kaige”-nak nevezi el.

Az is lehet, hogy a B-t inkább Alexandriához kell kötni, mint Caesareához vagy Antiochiához. Ezt nem csupán egyes szövegrészletek támasztják alá (Caesarea és Alexandria nincsenek nagyon távol egymástól), hanem a B általános beosztása is. A fordulatot A. Rahlfs álláspontja hozta. Ha pedig Egyiptom felé kell néznünk, akkor nem Hesychiusra (rőla semmit se tudunk), hanem Szent Atanáz Egyiptomára kell gondolnunk. A B egyes könyveinek részletes vizsgálata (ezt el lehetne végezni az A-ra, az S-re és a minusculumokra vonatkozóan is) ki fogja mutatni, hogy a szövegek ősisége és homogenitása nem volt célkitűzés, sőt még csak ideál sem a B másolásának idejében, hanem bizonyosan a minősége, olyan kritériumok szerint, amelyekről mi nem tudhatunk.

Hogy milyen nehéz és mennyi csapdát rejteget még ma is egy kimerítő kiértékelés megalkotása, az kiderül akkor, ha elolvasunk három nagy alpművet, Swete-ét (1900), Sidney Jellicone-ét (1968) és a párizsi „szeptantisták”-ét (1988).<sup>43</sup>

<sup>38</sup> USSERII ARMACHANI, J., *De Graeca Septuaginta Interpretum versione Syntagma*, London 1655, 85–88.

<sup>39</sup> GRABE, J. E., *Epistula qua ostenditur libri Iudicum genuinum LXX interpretum versionem eam esse quam MS. codex Alexandrinus exhibet...*, Oxford 1705, ld. *Prolegomena*.

<sup>40</sup> LE LONG, J., *Bibliotheca Sacra* I, Párizs 1723<sup>3</sup>, 160.

<sup>41</sup> BURKITT, F. C., *Thoe Book of Rules of Tyconius* (Test and Studies, III., 1) Cambridge 1894, 117.

<sup>42</sup> BARTHÉLEMY, D., *Les Devanciers d'Aquila* (VTS, 10), Leiden 1963.

<sup>43</sup> SWETE, H. B., *An Introduction*, 486–489.; JELlicone, S., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, 177–179; HARL, M.–DORIVAL, G.–MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante, Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Párizs 1988, 133–134.



## 2. 2. 2. A B ÉRTÉKE A KÖNYVEK ALAPJÁN

A szent könyveknek görög fordításait, nevezetesen a Kr. e. III. században készült *Pentateuchust*, és a II. században (a szó héber értelmében vett) *Prófétákat* és később még néhány egyéb könyvet igen korán, már a keresztény kor előtt revideáltak – néha egymástól eltérő – héber kéziratok szerint. Így keletkezett a későbbi maszoréta szöveg, mely egyre inkább ragaszkodott a betű szerinti egyezéshez<sup>44</sup>. Ez a mozgalom a keresztény kor előtt és elején a palesztinai judaizmusban szélesedett ki (a Théodotion-*kaige* csoport, melyet D. Barthélemy professzor ismertetett), és általánosan elfogadottá vált a Kr. u. II. század elején Aquilával, Aqiba Rabbi tanítványával. A keresztény kiadók Caesareában (Órigenész, Pamphilius, Eusebius), Antiochiában (Lucianus?) és Alexandriában a zsidó recenziókat és Aquila új fordítását használták, és ezek alapján rendszeren módosításokat vezettek be. Úgyannyira, hogy ma már, különösen egyes könyvekben, nehéz megtalálni a legrégebbi görög verzió szövegét a zsidó és keresztény revíziók mögött, melyek során igyekeztek a görög szöveget ahhoz a héber változathoz igazítani, amely a II. századtól kezdve a rabbinikus judaizmus körében általánosan elfogadottá vált.

A B mindettől relatíve védettnek látszik. De hogyan tudjuk meg, hogy hol sértetlen és hol retusáltak? Az időközben előkerült papiruszok és a régi fordítások, amelyek a *Septuaginta* leszármazottai, néha lehetővé teszik, hogy messzebbre menjünk vissza a B-nél. Bizonyos későbbi *minuscula* kódexek (pl. az 55) is versenyre kelhetnek a B-vel. De semmi sem ér többet, mint egy régi tanúval igazolt görög nyelvű olvasat. Megérett az idő arra, hogy megkíséreljünk egy kimerítő értékelést. A *Példabeszédek könyvét*, a *Prédikátor könyvét* és az *Énekek Énekét* kivéve minden könyv megjelent már kritikai kiadásban: vagy Cambridge-ben (*Octateuchus*, 1–4 *Királyok*, 1–2 *Krónikák*, A-B *Ezdrás*, *Eszter*, *Judit*, *Tóbiás*), vagy Göttingenben (*Teremtés*, *Kivonulás*, *Leviták*, *Számok*, *Második Törvénykönyv*, A-B *Ezdrás*, *Eszter*, *Judit*, *Tóbiás*, *Zsoltárok*, *Jób*, *Bölcsesség*, *Sirák*, az özszesz *próféták*).

## 3. Összefoglalás

Fényűző aszkézise az értelemnek és arisztokratikus mérséklete az eszközöknek – ez jellemzi a *Vaticanust* mind tartalmában, mind formájában. Ez a kódex, amely egy hagyományokkal rendelkező Egyházat szolgáló, szervezett scriptoriumban készült, nem lehet improvizáció, vaktában tett döntések szüleménye, még ha a kérdéses kritériumok ismeretlenek is előttünk. Ebben az értelemben beszélhetünk mi a *Vaticanus* homogén voltáról, mely az azt létrehozó másológyműhely munkáját dicséri.

A kódexben nem észlelhető semmilyen átfogó recenzió szándéka, mint az Órigenész kiadásában, aki csillagot és a betoldójelet alkalmaz, vagy az *Alexandrinusban*, amely a hosszabb szövegeket részesíti előnyben. Nem figyelhető meg benne az az atticizmusmánia sem, amely messzemenően jellemzi a lucianusi vagy antiochiai kiadásra. Effajta kiadói egyöntetűség, ha létezne is, úgyis csak felszínes dolog volna. De lényegi egyöntetűséget sem találunk a kódexben. A szöveg minősége a *Pentateuchuson* belül is változik; egy órigenészi Izajás iktatódik a *Próféták* elég tiszta sorába, a *Tizenkettő* és *Jeremiás* közé. A *Birákb*an és a *Királyok* egyes részeiben az ún. „Théodotion-*kaige*” prehexapláris recenzióinak részletei jelennek meg.

<sup>44</sup> BOTTE, B.–BOGAERT, P.–M., art. *Septante et versions grecques*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* XII, 68. füzet, Paris, 536–691.

A homogenitásnak ez a hiánya kétségkívül abból ered, hogy a másoláshoz használt modellek, kis kódexek vagy tekercsek mindegyikének aligha lehetett azonos a története. Az, hogy egészében véve nem nagyobb az egyenetlenség, az a másolóműhelynek mint kiadónak köszönhető.

1. A szöveg könyvenkénti elemzése azt mutatja, hogy nem a hosszabb szövegekre esett a választás. Ismerhették a görög szövegek kiegészítéseit (Királyok, Jeremiás) vagy a hosszabb változatok (Tóbiás) létezését, de ezek átvételére nem törekedtek. Azokban a könyvekben, ahol a *Septuaginta* és a héber textus receptus között kisebbek az eltérések, a B rövidebb nem csak az origeneszi és a lucianusi kiadásokhoz viszonyítva, de A-hoz képest is. A B tervezői az órigenészi erudíciót nem tekintették kötelező megoldásnak, kivéve Izajásban. A hosszabbat választani gyakran annak a biztosítéka, hogy semmit se hagy ki az ember. A tervezők, valószínűleg a tények ismeretében, egyszerű szövegeket választottak. A gondos másolás pedig megtette a magáét.

2. A B szövegválasztó szempontjai nem egyedülállóak. A bölcsességi könyveket és a Prófétákat illetően (kivéve Izaiást) a B és az S egy úton jár. Ezenkívül az 55-ös minusculum (Vatikán, B.A.V., Reg.gr. I) is igen közel áll a B-hez a történeti könyvek egy részét illetően. Bizonyos minuszkuláknak viszont rövidebbek a szövegei a párhuzamos helyeken. A 46-os minuskula (Párizs, B.N., Coislin 4), a B-vel azonos helyre illeszti Jób könyvét, Tóbiásban pedig szorosan követi a B szövegét. Ezeknek a hasonlóságoknak valószínűleg az az eredete, hogy ezeknek a másolatoknak közös a felmenőjük, talán éppen az a másolóműhely, ahol a B készült<sup>45</sup>. A műhely azonban korábbi döntések alapján dolgozott. Nem lehet egyedül a scriptoriumra hárítani a felelősséget azért, hogy Dániel első fordítását (LXX) mellőzték a Théodotionnak tulajdonított átdolgozás javára, sem azért, hogy Jób valamennyi kéziratában szerepelnek olyan félversek, amelyek eredetileg nem voltak benne. A Sirák könyve valamennyi görög másolatában szereplő hiba valószínűleg a B felmenőjére vezethető vissza. Továbbá abból, amit a B-ben, illetve ebben a szövegcsaládban megfigyelhetünk, nem mutatható ki egy Hesychius vértanúnak (300) tulajdonítandó kiadás létezése. Az igazság az, hogy a IV. századi görög bibliakéziratok – amennyiben az atticizmusokból nem következtethetünk lucianusi vagy antióchiai voltukra, vagy a kritikai jelzésekből arra, hogy órigenésziek, illetve caesareaiak – egy különálló csoportot alkotnak. Legfőbb jellemző vonásuk egyedül az, hogy elűtnek az előző Bibliáktól – és ez a csoport többségében bizonyára egyiptomi szövegcsaláddhoz tartozott.

3. Bár a Hesychiusra való hivatkozás – e vértanúnak csak a nevét ismerjük Szent Jeromos révén – nem bizonyít semmit, Alexandria mégis elkerülhetetlenül a legvalószínűbb bölcsője a B-nek. Kétségtelen bizonyítékunk nincs erre, de a jelek ebbe az irányba mutatnak, és nem szól ellene semmi. A Zsoltároknál és egyes további könyveknél is láttuk, hogy a szövegforma megérdemli az egyiptomi minősítést. Néhány helyen az is előfordul, hogy egy kopt vagy régi etióp fordítás, vagy valamelyik alexandriai atya idézete támogatja a *Vaticanust*. De ami a leglényegesebb: a könyvek sorrendje, amely egyedülálló, és a Makkabeusok hiánya nem magyarázható mással, mint az alexandriai egyháznak a Szent Atanáz-féle kánontól való függőségével. (Pierre-Maurice Bogaert OSB)

<sup>45</sup> Még a sokkal későbbi időkben is ritkán történt, hogy egy kódexet egyetlen mintáról készítsenek.

### III. AZ ÚJSZÖVETSÉG SZÖVEGE

A *Codex Vaticanus Graecus* 1209 az egyik legrégebbi olyan görög kézirat, amely tartalmazza mind az Ó-, mind az Újszövetséget. Az újszövetségi könyvek sorrendje a következő: Mt, Mk, Lk, Jn, Csel, Jak, 1Pét, 2Pét, 1Jn, 2Jn, 3Jn, Júd, Róm, 1Kor, 2Kor, Gal, Ef, Fil, Kol, 1Tessz, 2Tessz, Zsid. A kézirat a Zsid 9,14-nél megszakad, a καθαριε̑ szó közepén, a későbbi korból származó számozás szerint az 1518. oldallal. A *Zsidókhöz írt levél* folytatását és a *Jelenések könyvét* egy XV. században folyóírással készült kézirattal pótolták; ismeretlenek ennek körülményei és a használt alapszöveg. Ezenkívül még ma is nyitott kérdés, hogy a *Vatikáni Kódex* eredetileg tartalmazta-e a pasztorális leveleket (1Tim, 2Tim és Tit).

#### 1. A szöveg fejezetei és a címek

Az újszövetségi szövegek felosztására a kódex nem használja sem az Ammóniusz-féle fejezetszámokat, sem Euszebiosz kánonjának számait, sem az „Euthaliai” számokat az Apostolok cselekedeteiben. A szöveg tagolása érdekében alkalmaztak azonban számos más módszert a kézirat története során, különböző alkalmakkor.

Ezek közül az első a kódex készítéséhez kapcsolódik, és abban áll, hogy a bekezdések jelzésére az első betű kissé kiáll a balszél felé (kiengedés), továbbá a bekezdések között kb. két betűmagasságnyi sorközt hagytak. Ilyenkor egy-egy sor egy része üres maradt, hogy az új bekezdés a bal lapszélen kezdődjék. A családfákat a Mt 1,2–16-ban és a Lk 3,23–28-ban, valamint a boldogságokat a Mt 5,3–11-ben (a Lk-ban nem!) sajátos közzel írták.

Egy másik módszer, amelyet nem ez a kézirat alkalmaz elsőként (előfordult már talán a negyedik és ötödik században is), számok írása a bal lapszélre, amelyek rövidebb részekre tagolják a szöveget. Ezek révén Máté evangéliuma 170 szakaszból áll, Márk 62-ből, Lukács evangéliuma 152-ből, János evangéliuma pedig 80 szakaszból.

Csupán két olyan kódexet ismerünk, amely ugyanezeket a szakaszokat használja: a *Codex Zacynthius Rescriptus* (Ξ) a VI. századból a *Lukács-evangélium* tagolására<sup>46</sup>, továbbá az 579. számú minuscula-kódexet (Paris, Bibl. Nat. gr. 97, XIII. század).<sup>47</sup>

Az *Apostolok cselekedetei* harminchat részre van felosztva. A katolikus levelek közül a Jak kilenc, az 1Pét nyolc részre (a 2Pét nincs osztva), az 1Jn tizenegy részre (a 2Jn és a 3Jn nincs osztva), a Júd két részre. Pál apostol leveleiben a számozás folyamatos a következők szerint: Róm 1–21, 1Kor 22–42, 2Kor 43–53, Gal 54–58. A *Galata-levelet* az Ef követi a 70. számú szakasszal kezdve, és a felosztás folytatódik a Fil, Kol és az 1–2Tessz levéllel a 93. számig. Ez után a Zsid következik, kezdve az 59-es számmal (de csak a 60. szám olvasható). A szöveg a 64. számnál (a Zsid 9,14-nél) megszakad. Eszerint a Zsid közvetlenül a Gal után állhatott a kézirat egyik elődjében, vagyis abban a mintában, amelyből a számozást átvették. Az írnok egyszerűen lemásolta a számokat, nem törődve azzal, hogy összhangban vannak-e azok a könyvek itteni sorrendjével.

<sup>46</sup> Kiadta: S. P. Tregelles, *Codex Zacynthius* (Ξ), Greek Palimpsest Fragments of the Gospel of Saint Luke, London 1861. Ő a kéziratot a VIII. századra helyezte.

<sup>47</sup> Vö. SCHMIDTKE, A., *Die Evangelien eines alten Uncialcodex (B - Text) nach einer Abschrift des dreizehnten Jahrhunderts*, Lipsce 1903.

A *Cselekedetek* és a levelek szövegeit egy másik felosztással is ellátták, valószínűleg a hetedik és a kilencedik század között. Ebben a Csel 69 szakaszra osztják, és a szakaszok azonosak a *Codex Sinaiticus*-éval a Csel 15,40-ig. A katolikus levelek szakaszai: Jak 5, 1Pét 3, 2Pét 2, 1Jn 3, 2Jn 2; a 3Jn és Júd nincs szakaszokra osztva. Pál apostol leveleinek szakaszai: Róm 8, 1Kor 11, 2Kor 8, (az 1–2Kor folyamatos számozású), Gal 4, Ef 3, Fil 2, Kol 3, 1Tessz 2, 2Tessz 2 szakasz; a Zsid 9,1-nél az 5. szakasz kezdődik.

Egy későbbi időpontban a lapok szélére arab számjegyekkel odaírták a mai fejezet-számokat az egész Újszövetségben.

A szavak elválasztásával kapcsolatban meg kell említeni, hogy a későbbi másolás alkalmával másképpen választottak el; pl. a Mk 1,33-ban  $\epsilon\pi\sigma\upsilon\nu=\eta\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ , B\*;  $\epsilon\pi\sigma\upsilon\nu=\nu\eta\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ? B<sup>2</sup>; az 5,13-ban  $\epsilon\iota\sigma=\eta\lambda\theta\epsilon\nu$  B\*,  $\epsilon\iota=\sigma\eta\lambda\theta\epsilon\nu$  B<sup>2</sup>.

Rendszeresen használt rövidítések:  $\text{Ἰησοῦς}$  helyett IC, IY, IN,  $\text{Χριστός}$  helyett KC, KY, KΩ, KN, KE,  $\text{θεός}$  helyett ΘC, ΘY, ΘΩ, ΘN, és valamivel ritkábban a  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ -t ΠNA. A sor végén álló  $\kappa\alpha\iota$ -t általában rövidítik, a főnévragokat ugyancsak, különösen a többes számú birtokos esetet:  $\tau\omega$ .

Minden újszövetségi könyv elején és végén egyszerű megjelölést találunk (pl.  $\text{ΚΑΘΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ, ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ}$ )<sup>48</sup>. Eredetileg minden könyv első szavát egyszerűen nagy kezdőbetűvel írták a szöveg többi részében használt betűtípussal, de ezeket valaki később kivakarta, és a bal lapszélén nagyméretű, díszes, színes kezdőbetűvel helyettesítette.

A görög szöveg minden lapon három oszlopban helyezkedik el; minden teljes oszlopban negyvenkét sor található.<sup>49</sup> Zsid 9,14-től Jel végéig, ahol a minuscula szöveg képezi az Újszövetség befejező szakaszát, a szöveg ugyanúgy három oszlopba van rendezve, de oszloponként harmincöt vagy harminchat sorba. (Stephen Pisano)

#### IV. A Vatikáni Kódex és a modern bibliafordítások

A *Vatikáni Kódex* kiemelt helyet foglal el a bibliai szövegtanúk sorában, a nála kissé később keletkezett Sínai kódexszel együtt. Az alábbiakban szeretnénk ezt egy példával szemléltetni.

A legújabb bibliafordításokban<sup>50</sup> – az Újszövetség görög szövegének kritikai kiadását (Nestle-Aland) követve – több helyen is azt látjuk, hogy a szövegben csak a versszám szerepel, a hozzá tartozó szöveg hiányzik. Az alábbiakban felsoroljuk ezeket a helyeket, és jelezzük, hogy a kihagyott szövegek megtalálhatók-e a *Vatikáni*, illetve a *Sínai kódex*ben:

<sup>48</sup> A páli leveleknél ezenkívül a megírás helyének (valószínűleg a VI. századból való) megjelölése is szerepel, pl. Róm:  $\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \alpha\pi\omicron \text{Κορίνθου}$ , 1Kor:  $\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \alpha\pi\omicron \text{Ἐφέσου}$ , 2Kor:  $\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \alpha\pi\omicron \text{Φιλίππων}$ , Gal:  $\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \alpha\pi\omicron \text{Ρώμης}$ , Ef:  $\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \alpha\pi\omicron \text{Ρώμης}$ , Fil:  $\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \alpha\pi\omicron \text{Ρώμης}$ , Kol:  $\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \alpha\pi\omicron \text{Ρώμης}$ , 1Tessz:  $\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \alpha\pi\omicron \text{Ἀθηνῶν}$ , 2Tessz:  $\epsilon\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\eta \alpha\pi\omicron \text{Ἀθηνῶν}$ .

<sup>49</sup> A háromhasábos kéziratok nagyon ritkák. Ilyen pl. a 048-as kézirat is (Vat. Gr. 2061).

<sup>50</sup> Például a Káldi-Neovulgata Bibliafordításban: *Ö- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2004. Ezek a későbbi kiegészítések nem szerepelnek a II. Vatikáni Zsinat határozata nyomán készült revideált *Vulgatában*, a *Neovulgatában* sem (*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Libreria Editrice Vaticana, 1986). A katolikus egyház rendelkezése szerint a katolikus bibliafordításokat ennek a kiadásnak a figyelembevételével kell készíteni.

	SZÖVEG	VATIKÁNI	SÍNAI
Mt	17,21 Ez a fajta pedig nem megy ki másképp, mint imádság és böjtölés által.	nem	<i>igen</i> (2. kéz)
	18,11 Mert az Emberfia üdvözíteni jött azt, ami elveszett.	nem	nem
	23,14 Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok! Mert megesszitek az özvegyek házait, hosszú imádságokat mondván, ezért súlyosabb ítélet alá estek.	nem	nem
Mk	9,44 Ahol a férgük ki nem hal, és a tüzük el nem alszik.	nem	nem
	9,46 Ahol a férgük ki nem hal, és a tüzük el nem alszik.	nem	nem
	11,26 Hogyha ti meg nem bocsátotok, a ti Atyátok, aki a mennyekben van, ő sem bocsájtja meg nektek vétkeiteket.	nem	nem
	15,28 És beteljesedett az Írás, amely azt mondja: És a gonoszok közé számíttatott.	nem	nem
Lk	23,17 Az ünnepnapon ugyanis szabadon kellett nekik bocsájtani egyet	nem	<i>igen</i>
Jn	5,4 Mert az Úr angyala időnként leszállt a tóba és felkavarta a vizet. Aki a víz felzavarása után először ment a tóba, meggyógyult, akármilyen betegségben sínylődött is.	nem	nem
Csel	8,37 Fülöp erre azt mondta: Ha hiszel teljes szívedből, akkor szabad. Az így felelt: Hiszem, hogy Jézus Krisztus az Isten Fia.	nem	nem
Csel	15,34 Szilás azonban jónak látta, hogy ott maradjon, ezért Júdás egyedül ment el Jeruzsálembe.	nem	nem
	24,7 Ítékezni akartunk felette a magunk törvénye szerint. 7.v. Liziás ezredes azonban közbelépett, s nagy karhatalommal kiragadta őt a kezünkből. Egyben megparancsolta, hogy hozzád jöjjenek, akik vádat emelnek ellene.	nem	nem
	28,29 Ezeket mondta, mire a zsidók elmentek tőle, s közben sokat vitakoztak egymás között.	nem	nem

A fenti példákból látható, hogy milyen messzemenően támaszkodik a mai bibliai szövegkritika a Vatikáni Kódexre, és hogy a legtöbb esetben ennek a szövegét tekinti a Biblia eredeti szövegének.

Ez is világosan mutatja a kódex egyedülálló értékét.

## Riport dr. Bolberitz Pállal

■ Idén harminc esztendeje nevezték ki a budapesti Hittudományi Akadémia I. sz. keresztény bölcséleti tanszékének vezetőjévé prof. dr. Bolberitz Pált. Ez alkalomból beszélgettünk vele, s kérdeztük pályája kezdeteiről.

Mielőtt a pályakép ismertetésébe kezdenénk, először azt kérdezném, hogy ez az elmúlt három évtized – túl intézményszervezésen, építkezésen, mindazon, amit magával hozott a rendszerváltozás – mit jelentett a tanári, tudományos tevékenységben? Mi mindennel foglalkozott, mely tárgyakat oktatta?

Az I. sz. keresztény bölcséleti tanszék vezetőjeként a kötelező tárgyak (logika, kritika, metafizika, kozmológia, teodícea) mellett speciális tárgyakat is tanítottam, mint a filozófiai esztétika, a vallásfilozófia, továbbá a doktori iskolában a filozófiai krisztológia, a modern ateizmus, a vallásszociológia. Szeretnék témakörökkel foglalkozom tehát, ám kedvenc témaköröm a filozófiai istentan, illetve a metafizika, ami ezt megalapozza.

**Aki professzor úr óráin részt vehetett, az a filozófia értő szakemberén túl egy olyan emberrel is találkozott, aki nem csak a bölcsélet berkeiben, de azon kívül is számos területen ismeretekkel rendelkezik: történelem, hadtörténet, szellemtörténet, az európai kultúra története – egyszóval hatalmas szellemi tárgasság. Mik ennek a gyökerei? Honnan forrászik ez a sokrétű műveltség?**

Engem mindig érdekelt a történelem, hiszen nagyon jó történelemtanárom volt a gimnáziumban: Antall József, a későbbi miniszterelnök. A történettudománnyal persze hobby szintjén foglalkozom, nem vagyok komoly kutató szakember. A filozófiának, különösen is azoknak az elméleti tárgyaknak, amelyeket én tanítok, van egy olyan karaktere, hogy a filozófiai érdeklődéssel nem rendelkező emberek számára nehezen megközelíthetőek. Ezért megpróbálom példákkal közelebb hozni az elvont fogalmakat és tételeket.

Mindig az van a szemem előtt, hogy Jézus Krisztus nem egyfajta zsidó teológiai rendszert vagy jogászokdó polémiát testesített meg, hanem az elvont vallási igazságokat mindig példabeszédekkel világította meg. Ez azért nagyon fontos, mert a példabeszédeket nyilván a saját korának az élethelyzetéből és saját kortársainak a világából merítette. Hallgatói, akik nem egyetemi tanárok, hanem egyszerű halászberek voltak, megértették ezt a nyelvet. Az evangélium az élet, amit valóra kell váltani.

Nekem a filozófia oktatásának területén nem az evangélium közvetlen hirdetése a feladatom, de közvetett módon rendkívül fontos ismereteket kell közvetítenem. El kell juttatni a hallgatókat arra a meggyőződésre, hogy amit a teológia tudományában el fognak fogadni, annak a kinyilatkoztatáson alapuló hit a foglalata, ami sohasem értelmetlen valami, hanem az értelem által nyer meg alapozást. Tehát a hit és a tudás nem egymást kizáró, hanem egymásra rétegződő és épülő megismerő képességek. Az emberi tapasztalat, ennek értelmi reflexiója nem az utolsó szó az igazság keresésében. Az igazság teljességére a Szentlélek tanít meg minket – s ezt a hit által tapasztaljuk meg.

A filozófia azért olyan fontos az egyház számára a teológiai oktatásban, hogy tudatosítsa a hallgatókban: nem két igazság van, hanem csak egy. Azonban ezt az egy Igazságot többféleképpen lehet megközelíteni. Indirekt módon arra próbáljuk indítani a hallgatóságot, hogy nyitottabbak legyenek a hitre. A keresztény bölcelet abban tér el más filozófiáktól, hogy mindig megmutatja a végső célt, ablakot nyit egy magasabb rendű tudás felé, rámutat arra, hogy az értelemmel és a tapasztalattal meddig lehet eljutni, hol vannak ennek az elvi korlátai. Ezután azonban felmutatja azt is, hogy túl lehet lépni ezen, feltéve, ha bizalommal és hittel elfogadjuk az Isten kinyilatkoztatását. Ez a Biblia, különösen az Újszövetség és az egyháznak a tanítása. Nekem ezt el kell fogni. A keresztény bölcelet célja az, hogy kinyissa az ablakot erre.

A keresztény bölceletnek ezen felül az is célja, hogy megértesse a hallgatókkal: a teológia nem egyfajta vallástörténet vagy vallásbölcelet (bár az is van benne), hanem sokkal több – szent tudomány. De nem feledhetjük, hogy tudomány, vagyis értelemmel megalapozott tudás. Ezért az első két évben a hangsúly a keresztény bölceleten van. Erre az alapra épül a teológia tudománya, miként egy katedrális. Ez immár évszázadok során kifejeződött módszer. Kialakul a hallgatókban egyfajta *ratio theologica*, vagyis a készség arra, hogy miként lehet hitünk állításait értelmileg megalapozni. Itt a filozófia már alkalmazott tárgyként szerepel. Természetesen az általános egyházi és vallási tapasztalásnak is van egyfajta értelmi reflexiója, ami kiágazása a rendszeres dogmatikai szemléletnek, amit régebben úgy jelöltek meg a latin tankönyvekben, mint *scholion* vagy *corollarium*, ami a tanítás lelkipásztori értelmezésére is ablakot nyit.

■ **Mindezt így átlátni, szintézisbe foglalni nagy feladat az emberi értelem számára. Ezért az embernek meg kell dolgoznia. Professzor úr életében lehet beszélni mesterekről vagy útmutatókról, akik hozzásegítették ahhoz, hogy idáig eljusson, akár Esztergomban vagy Budapesten, esetleg később Rómában?**

Biztos, hogy voltak, de nem merném magamat azok közé sorolni, akiknek egy mesterük volt, és azután őt utánozták. Én nem tartozom azon tanítványok közé, akik felesküdtek egy mesterre. Voltak számosan olyan tanárok, akikről sokat tanultam. Ám az ember legtöbbet önmagától tanulhatja. Amit az ember megtanul, magáévá tesz, az marad meg igazán. Biztos, hogy egy mester át tudja adni saját tapasztalatát. Biztos, hogy egy mester módszerre tud tanítani. Biztos, hogy az emberre hatással lehet a tanár tárgya iránti lelkesedése. Ám én legfőképpen azért vagyok hálás – és különösen egyes római professzoraimnak –, hogy akarva-akaratlanul megmutatták a módszert. A módszer egy út, amelyen az adott célhoz elérünk. Nem biztos, hogy az a módszer a legjobb, amit nekem mutatnak, de a helyes módszernek a megtalálását, amit én magamnak alakítok ki, nagyon szorgalmazhatják a tanárok. Ehhez adhatnak példát az olvasmányok és egyéb tanulmányok is. Az ember vagy tudatosam, vagy úgy, hogy észre sem veszi, megtalálja a maga módszerét.

Nem akarom azt mondani, hogy nekem egy rendkívüli, különleges módszerem van. Talán a beszédeimből és az írásaimból ezt más megállapíthatja. Mégis úgy vélem, ez a legfontosabb a tanulásban.

A módszer azonban soha nem helyettesítheti az igazságot. Megvan a kísértés, hogy valaki a saját módszerétől úgy meghatódik, hogy végül a módszer helyettesíti a tudományt. Valóban összekeverhetjük a kettőt. Ha én nem hiszek valamiben, ha nem látom világosan a célt, akkor a módszer elkezd önmagában élni, és nem lesz meg az eredmény.

Tudnom kell azt, hogy a tudomány művelésével és a tudományos igazságok közvetítésével az a végső célom, hogy a hallgatóimat ezzel a módszerrel közelebb segítsem az Istenhez – és nem csak ez az egy módszer van, mert akkor azt mondanám, hogy a filozófia helyettesíti a teológiát, de ez nem igaz. Ha ezt a célt nem látom világosan, akkor öncélú tudományoskodás lesz az egész munkásságom. Példának okáért itt van a nyelvelitívus módszer, ami előbb-utóbb észrevétlenül annak a beállítottságnak lesz a rabjává, hogy csak a szöveget nézem. Pedig tudjuk, hogy van metakommunikáció is, nem csak szövegértelmezés. A történettudománynak is szembe kell néznie ezzel a kísértéssel, hiszen van olyan módszer, amely csak azt tekinti igaznak, ami dokumentálva van. Akkor mit kezdek azzal a történelemmel, ami nem az írásbeliség korszakában van? Akkor az nem a történelem része? Akkor az csak régészet? Nem igaz, mert abban az időben is volt egyfajta szóbeli hagyomány és így tovább. Az életnek sok más területe is volt azon kívül, amit leírtak. Nem ragaszkodhatom tehát egy módszerhez. Az ember nem lehet a módszer rabja, hisz az csak eszköz, de nem a cél maga. A cél az a keresztény bölcséletben, hogy Istenhez közelebb vigyem az embert, és megmutassam, hogy az emberi értelmet arra is fel lehet használni, hogy Isten létét felismerje, sőt még értelmesen beszéljen is Istenről. Mindez önmagában azonban csak egy váz, a téli fához tudnám hasonlítani, aminek nincs lombkoronája. Ezt a fát gondozni kell, nyesni kell, napsütésre és vízre van szüksége, hogy leveleket hozzon, és gyümölcsöket érleljen.

■ **Minden ember tudományos pályájának hatalmas mérföldköve, amikor elkészül doktori dolgozata. Professzor úr pappá szentelése után még tovább dolgozott ezen a disszertáción előbb a Hittudományi Akadémia növendékeként, majd káplánként. Mi volt dolgozatának a témája?**

Én a dogmatika tárgyköréből doktoráltam Gál professzor úrnál, aki később kollégám volt, és akinek nagy tisztelője vagyok. Az eszkatológia kérdéskörével foglalkoztam, dolgozatom címe ez volt: A jövő teológiája. Itt nem arról volt szó, hogy a jövőben milyen lesz a teológia, hanem arról, hogy a kinyilatkoztatás összefüggésében mit tudok mondani az ember jövőjéről. Ebbe a témakörbe beletartozik a halál, a remény, az örök élet, a lélek hallhatatlansága, a test feltámadása, Krisztus második eljövetele, pokol, tisztító tűz és menny. A kérdéskört különböző megközelítésekben dolgoztam fel Gál professzor úr vezetésével. Először egy filozófiai felvezetést írtam a jövő fogalmáról: Mi az, hogy jövő? Mi az hogy, remény, hogy halál? A filozófia azért jó bizonyos vonatkozásban, mert egy papnak az a célja, hogy eszköz legyen az emberek megtéréséhez. Mindig abból indultam ki, hogy az ember az eszét, amit Istentől kapott, nem csak akkor tudja használni, amikor mindennapi gondjain töri a fejét (bár a magyar nyelvben a gondolkodás szó a gondból ered, vagyis a magyar ember akkor használja az eszét, amikor valamilyen gondot, problémát kell megoldania). Az ember mindig a végső dolgokról gondolkodik, és ezen az úton el lehet indulni. Az igazság keresését meg lehet koronázni a hit által szerzett tudás-



sal, aminek alapja nem az én belső állapotom, hanem egy objektív tény: a kinyilatkoztatás, ami útmutatást, elírányítást ad számomra, és biztosít, hogy ez a teljes igazság.

Érdekes volt a téma, de el kell mondanom, hogy akkoriban roppant szegények voltunk az irodalmi források terén. Ez annyit jelent, hogy rendkívül csekély volt a II. Vatikáni Zsinat utáni megújult teológiának a forrásanyaga, különösen is magyar nyelven. Idegen nyelvű könyveket kellett saját pénzemen nehéz körülmények között beszerezni. A Kar könyvtára jó volt, de nem rendelkezett minden területen olyan gazdag irodalommal, ami egy ilyen disszertáció megírásához szükséges volt. Azt hiszem, amennyit akkor lehetett, mindent elolvastam, és igyekeztem beledolgozni disszertációmba.

Legnagyobb meglepetésemre ez a dolgozat – talán a téma aktualitása miatt – megjelent a '70-es évek elején *Reménység és jövő* címen az Ecclesia Kiadónál. Hogy mennyire érdekli az embereket ez a téma, azt mutatja, hogy ennek rövidített verzióját utószó gyanánt megírtam Moody *Élet az élet után* című könyvéhez, hogy ennek az amerikai orvosnak a leírása keresztény értelmezést kapjon. Próbáltam a keresztény dogmatika szempontjából helyére tenni a kérdést. Talán erre lehetek a legbüszkébb, hiszen a könyv majd' húsz kiadást ért meg. Ilyesmire Magyarországon egyházi könyv vonatkozásában 1945 után nem volt példa. A Ferenciek terén hosszú sor állt, hogy hozzájusson a könyvhöz. A nem hívő emberek is érdeklődéssel fogadták.

■ **Ezután öt év lelkipásztori szolgálat következett előbb Szentendrén, majd Budapest-Szentimrevárosban. Hogyan emlékszik vissza erre az időszakra? Egyfelől a Zsinat okán hallatlanul mozgalmas időszak volt ez az egyházban, másfelől itthon mégis szűkek voltak a keretek. Milyen érzés volt ebben a korszakban tudós papként megkezdeni a lelkipásztori szolgálatot?**

Én soha nem akartam tudós pap lenni. Értelmes pap szerettem volna lenni. Immár 42 éve vagyok pap, és egy percre sem bántam meg, hogy pap lettem. Először fél évig voltam Szentendrén káplán. Nagyon hasznos volt ez az időszak, mert ekkor – már készítve disszertációmát, tanév közepe – fejest kellett ugranom az iskolai hitoktatásba. Bármilyen furcsa is, míg Budapesten inkább a templomi hitoktatás működött, addig vidéken egészen más volt a helyzet, mert ha olyan volt a légkör, akkor nem tudták megakadályozni, hogy a gyerekeket beírassák az iskolai hittanra. Persze nem órarendben volt a hittanóra. Szentendrén a gyerekek legnagyobb része nem a városban lakott, hanem messzebb, már emiatt sem lehetett volna megoldani, hogy külön időpontban visszajöjjenek a templomba hitoktatásra. Erről a feladatról nagyon szép emlékeim vannak. Emlékszem az első hittanórára, elsősökkel készültünk Húsvétra. Próbáltam megmagyarázni nekik Jézus szenvedéstörténetét, és megdöbbenett, mennyire figyelmesen hallgatták. A gyermekek szívében ott van a ráhangoltság az Istenre, a jóra, a szépre. Ha ezt sikerül megragadni, akkor ez óriási evangelizáció. Ezért hangsúlyozzuk, hogy a szülők szent és komoly kötelessége a gyermekek imádságra, hitre nevelése.

Ezután felkerültem a budapesti Szent Imre-plébániára, amely egy sajátos plébánia volt, talán mondhatom, hogy a város legjobb plébániája, kiváló papokkal. A templomban ragyogó gyermekhitoktatás volt, amit Ruppert János vezetett. Nekem ott eleinte nem volt sok szerepem, tudtam készülni a doktorátusra. Itt voltam akkor is, amikor megvédtem a disszertációmát. Számos feladat volt: temetés, esketés, szentmise, gyóntatás, irodai szolgálat. Rengeteg remek embert ismertem meg, hiszen a plébánia területén nagyon jó emberanyag élt. A két világháború környékén többnyire műszaki értelmisé-

giek költöztek ide, akik nem zavartatták magukat vallásgyakorlásukban a kommunizmus alatt sem.

Bevezettem az ifjúsági hittant, amire talán büszke is lehetek, mert én voltam tudomásom szerint az első, aki ezt elkezdte templomi szinten. Ezt persze nem lehetett a nevének nevezni, hivatalosan én bibliamagyarzatot tartottam. Ebbe az állami hatóság nem tudott belekötni, mert a protestánsoknál is volt bibliaóra, s ha ott megengedték, nálunk sem tilthatták meg. Az más kérdés, hogy én mint fiatal pap igyekeztem úgy kommentálni a Bibliát és úgy aktualizálni annak tanítását, hogy inkább a fiatalok jöjjenek. Ezt négy éven keresztül csináltam, a végén minden hétfőn este fél nyolctól fél kilencig ötszáz fiatal vett részt ezeken a hittanokon. Még a szomszédos József Attila Gimnáziumban is beszédtem, hogy a fiatalok miért a templomban keresik a világnézeti eligazítást, és miért nem az osztályfőnöki órán? Ebből később már lettek bajok is. Szerencsére konkrétan nem üldözték személyemet, de már éreztem, hogy megfigyelés alatt állok.

Minden évben végigmagyaraztam egy szentírási könyvet. Amikor Esztergomban voltam teológiai tanár, ugyanígy folytattam ezt, s ma is tartok bibliaórákat a Városmajorban. Soha nem abban bízom, hogy kiváló szónok vagyok, és fontos dolgokat mondok, hanem abban, hogy ez az Isten Igéje, és ennek állok a szolgálatában. Sokat készültem a bibliaórákra, és igyekeztem úgy aktualizálni a szöveget, hogy mindig mindenki vihessen belőle haza valamit. Nagy élmény volt.

■ **Esztergomi tanárságának idején nyert ösztöndíjat Rómába. Volt-e itt olyan témakör, szakirány, amelyben jobban el tudott mélyülni?**

Kápláni élveim után kineveztek tanárnak az esztergomi szemináriumba, ahol morálist kell tanítanom, emellett prefektus is lettem. Nekem mindig volt filozófiai érdeklődésem, és ez már disszertációm témaválasztásában is megmutatkozott. Emellett a moráleteológia sok filozófiai vonatkozást tartalmazott. Személyi változások okán szükség volt egy filozófiatanárra. Ezt beugróként vállaltam. Lécai bíboros úr (ekkor még nem volt bíboros) ezért kiküldött Rómába speciális tanulmányokra. A Pápai Magyar Intézet ösztöndíjasaként a Gregoriana Egyetemre kerültem. Eleddig nem engedtek ki nyugatra, mert bátyám '56-ban disszidált. Lécai bíboros úrnak személyesen kellett értem jótállnia.

A licenciatúsi kurzusra iratkoztam be filozófiából. Képesítésem az elméleti filozófia szakterületén szereztem meg. Ezekről az évekről sok szépet elmondhatnék, de most rövid leszek. Annyira a tanulás és a vizsgákra való készüllet kötött le – közben a nyugati nyelveken is meg kellett tanulni –, hogy közben mindig arról álmodoztam: milyen jó lenne egyszer úgy kijönni Rómába, hogy nem kell tanulni, hanem csak a műemlékeket nézni, lelki élményekben gyarapodni: Akkor persze nem ez volt a helyzet. Az itthoniak mondták: milyen jó neked Róma kék ege alatt, csak a műemlékeket kell nézegetned! Ilyenkor mindig bosszankodtam, mert erről szó sem volt. Ám meglett az eredménye, hiszen amikor hazajöttem, akkor már csak a filozófiai tárgyakat kellett oktatnom Esztergomban.

Amikor megüresedett Budapesten az I. sz. keresztény bölcséleti tanszék – hiszem elődömet, Paskai Lászlót ekkor nevezték ki veszprémi apostoli kormányzónak –, akkor kinevezést nyertem erre a helyre, s azóta vagyok itt.

■ **Ez a budapesti időszak elég mozgalmas volt...**

1978-ban indult meg a levelező tagozat, ami szép élményeket jelentett számomra. Ugyan hétvégéken is tanítani kellett, de sok értékes emberrel ismerkedtem meg. Akkor főiskolai szintű, kevesebb tantárggyal rendelkező oktatás indult ott meg.

Amikor Nyíri Tamás professzor úr, aki korábban az esztergomi szemináriumban tanított engem, visszavonult a tanítástól, akkor egy ideig nem töltötték be a tanszékét – bizonytalannal nem találták még meg a megfelelő embert. Ebben az időszakban az ő tantárgyait is én tanítottam. Ekkor a filozófia minden témakörében tanítási tapasztalatot szereztem.

■ **További nagy változás állt be a '90-es évek elején: a Hittudományi Akadémia mintegy magja lett az újonnan induló Pázmány Péter Katolikus Egyetemenek. Professzor úr ekkoriban dékánja volt Karunknak. Hogyan emlékszik vissza ezekre az időkre, hiszen az intézményes feladatok bizonytalannal rengeteg energiát emésztettek fel, de gondolom, hogy a tudománynak és az emberi élményeknek jutott továbbra is hely.**

Nagyon gyorsan kellett a tudománnyal foglalkoznom, mert önálló jegyzeteket kellett írnom. Ez nehéz volt, mert ekkoriban állami engedélyekre volt ehhez szükség. Éppen nekem jutott osztályrészül az a szerencse, hogy Lékai bíboros úr adott egy összeget az Akadémiának, amivel a jegyzetosztályt beindíthattuk, s itt az én jegyzeteim jelentek meg először bekötve, rendes formában. Kicsit átszerkesztve ezekből könyvek is lettek később. Ezek a könyvek azért voltak fontosak, mert világiak nem foglalkozhattak ezekkel a témákkal, az egyházi könyvkiadóknál pedig csak korlátozott számban jelenhettek meg a művek.

1988-ban megválasztottak dékánnak, majd 1990-től 92-ig prodékán, végül 1992-től 1996-ig két cikluson át voltam dékán. A Kar tagjai közül így én töltöttem be a leg-hosszabb ideig ezt a hivatalt. Elég mozgalmas időkben lehettem tehát dékán.

Még 1990-ben, a Németh kormány-idején orvosoltuk azt a hibát, ami az ELTE államósításakor és a Hittudományi Kar leválasztásakor beállt. A kormány az utolsó pillanatban, helyrehozandó ezt az anomáliát, a Hittudományi Akadémiát Hittudományi Egyetemmé nyilvánította. A rendszerváltás után már többen szerveződtek arra, hogy Katolikus Egyetemet kellene létrehozni – ezt támogatta mind Róma, mind a Püspöki Kar is. A kérdés az volt, hogy jogi úton miként lehetne ezt megtenni. Először az Egyetem egy Tanárképző Intézettel bővítette magát, ehhez csak miniszteri rendelet volt szükséges. Az oktatás a Ménesi úton kezdődött meg. Ezt követően a parlament engedélyezte a névváltoztatást, így megszületett a Pázmány Péter Katolikus egyetem. Ekkor a Tanárképző Intézetet Bölcsészettudományi Kar rangjára emelték, szintén miniszteri rendelettel. Ez a Kar Piliscsában, egy volt szovjet laktanyában folytatta a működését.

A Hittudományi Karon a Levelező Tagozatnak közben annyi hallgatója lett, hogy nem férünk már el a Papnevelde utcában lévő Központi Papnevelő Intézetben. Mit lehetett tenni? A közelünkben volt a MÁV Utasellátónak a hivatala, amely egy rossz állapotban lévő műemlék épület volt. Paskai bíboros úr lemondott egy egyházi ingatlanról azzal a feltétellel, hogy a Veres Pálné utcai épületet átadják a Karnak. Hosszú tárgyalások, csatározások voltak ezek, amelyek csak az utolsó pillanatban vezettek célhoz. Erre majdnem az egészségem is ráment. Az épület renoválása nemzetközi támogatással sikerülhetett.

- **Beszélgetésünk végén, felidézve ezeket a nehéz, mégis eseményekben és gyümölcsökben gazdag évtizedeket, már csak egy kérdésünk maradt: mit jelentett ez az időszak az embernek, a tanárnak, akinek tanítványai közül mára számos püspök, előljáró, tanár került ki? Mire emlékszik vissza örömmel?**

Nehéz erre válaszolni. Először is hálát adok a jó Istennek, hogy ennyi időt megélhettem a Hittudományi Karon. Tulajdonképpen a tanítás volt a legnagyobb öröm számomra. Nagyon szeretem a tudásomat átadni. Ennek természetesen az a feltétele, hogy legyen mit átadni. Belegondolok abba – s ezért mindenképpen hálával tartozom –, hogy mindig voltak tanítványaim. Számomra minden előadás, minden óra örömet jelentett, hiszen mindig szerettem tanítani azokat a témákat, amelyek a tanszékemhez tartoznak. Számomra ez a legnagyobb öröm, s már egy nap után is hiányzik a tanítás.

- **A három évtized tanszékvezetői munkásságát méltatva kívánjuk Olvasóink nevében is Isten bőséges áldását Professzor Úr további pályájára!**

*Török Csaba*

■ KRÁNITZ MIHÁLY:

**Órigenész, a hit nagy mestere**

A III. századi alexandriai egyházi író bemutatása  
Kairosz Kiadó, Budapest 2008, 274 oldal.

A Pécsi Tudományegyetem Patrisztika Központja és a Kairosz Kiadó közös monográfiasorozatának immár tizedik köteteként jelent meg a közelmúltban Kránitz Mihály professzor úr tanulmányainak gyűjteménye. A *Catena* nevet viselő sorozat legújabb láncszemének címe: *Órigenész, a hit nagy mestere*.

A rendkívül jelentős alexandriai teológus munkásságának aktualitását az is mutatja, hogy XVI. Benedek pápa 2007 tavaszán kétszer is tartott róla katekézist a Szent Péter téri általános audiencián megjelent sok ezer hívőnek. Ezek a katekézisek a kötet elején olvashatók. Utánuk következnek azok a tanulmányok, amelyek a professzor – részben Rómában végzett – kutatómunkájának gyümölcsei.

Az első tanulmány Órigenész életéről szól, majd ismerteti munkásságának forrásait és összefoglalja tanítását. A keresztény szülőktől származó, rendkívüli szellemi képességekkel megáldott fiatalember egész életét befolyásolta, hogy édesapja önként vállalta a vértanúságot. Septimius Severus uralkodása idején, a III. század első éveiben kitört kegyetlen üldözés után az ifjú Órigenész tanítással kereste meg kenyerét, hogy édesanyjáról és fiatalabb testvéreiről gondoskodni tudjon. Óriási munkabírásáról vált ismertté, és tudományának híre messze földre eljutott. A Szentírás tanulmányozását tartotta legfontosabb feladatának. Ennek a munkának a szolgálatába állította hatalmas, szinte enciklopédikus tudását, filozófiai műveltségét. Időnként nagyobb utakra is vállalkozott, hogy híres mesterektől ő is tanuljon. Később még püspökök is tanácsot kértek tőle nehéz teológiai kérdésekkel kapcsolatban. Munkásságának eredményeképpen egyre színvonalasabb lett a hittanulók felkészítése a keresztségre. A 230-as évek elején a palesztinai Caesareába költözött, ahol szintén iskolát alapított. Egyre gyarapodó könyvtára messze földön híres volt. Gyűjteménye tette lehetővé a későbbiekben a teológia különböző ágainak további fejlődését. Munkásságának évtizedei során számtalan előadást tartott és homíliát mondott. Egész életében vágyott a vértanúságra. Decius üldözései idején kegyetlenül megkínózták az idős presbitert. A császár halála után kiszabadult börtönéből, de már soha nem épült fel.

A kötetben található második tanulmányból Órigenésznek a szerzetesség kialakulásában játszott szerepével ismerkedhetünk meg. Mély lelkiése a vértanúság iránti vágyból táplálkozott. Kemény, aszketikus életével példát is nyújtott a kialakuló szerzetesi

mozgalom számára, azonban a teológiájából sugárzó spiritualitásból is sokat merítettek az egyiptomi szerzetesek és későbbi követőik.

A harmadik tanulmányban a lelkiismeret fogalmának történetét tekinti át a szerző. Az Ószövetségben és a görög filozófiában kibontakozó fogalom különleges hangsúlyokat kap az Újszövetségben és a II. századi keresztény szerzőknél. Órigenésznek az órangyalokról szóló tanítása sajátos módon zárja ezt az ívet.

A negyedik értekezés előadás-változata néhány évvel ezelőtt hangzott el a Magyar Patrisztikai Társaság konferenciáján, amelynek témája a keresztény antropológia volt. A szerző egyébként a Társaság egyik alapító tagja. A tanulmány arról ad áttekintést, hogy Órigenész hogyan látta Jézus emberi lelkének szerepét az üdvösség közvetítésében. A nagy alexandriai meglátásai igen termékenyítően hatottak a következő évszázadok teológiai fejlődése során.

A sajátos, elsősorban Alexandriára jellemző, ún. allegorikus exegézis szemléltetésére alkalmas az a három húsvéti homília, amelyet a tanulmányok után közöl a szerző. A kötet többoldalas bibliográfiával és egy hasznos névmutatóval zárul. Az egész kötetre jellemző, hogy a számos jegyzet további munkára, alaposabb tájékozódásra készíti az olvasót.

Magyar nyelven sajnos kevés mű olvasható ettől a nagyhatású teológustól, akinek olyan sok meglátása váltott ki évszázadokon át tartó és nagyon gyümölcsöző vitákat. A róla szóló, magyarul olvasható tanulmányok száma is meglehetősen szerény. Ez a szomorú tény még fontosabbá teszi ezt a kötetet, amelynek szerzője vállalja a bátor kezdeményezők nem mindig könnyű feladatát. Bizonyára számos olvasó érzi majd úgy, hogy széles horizontokat nyit meg előtte a kötet szerzője.

*Perendy László*

#### ■ KUMINETZ GÉZA:

##### **A kiengesztelődés szentségei**

Szent István Társulat, Budapest 2008, 423 oldal.

Magyar nyelven hiánypótló munka Kuminetz Gézának a kiengesztelődés szentségeiről – a bűnbocsánat szentségéről és a betegek kenetéről – szóló munkája, ami a Kánonjogi Posztgraduális Intézet kézikönyv sorozatában látott napvilágot. A négyszáz oldalas könyv már terjedelmében is jelzi, hogy az egyes kérdések nemcsak felületesen, hanem részleteiben is kidolgozásra kerültek. Előzetes antropológiai, történeti, bölcséleti és pszichológiai megalapozás után kerül sor a két szentség lényegi bemutatására. Bár alapvetően kánonjogi munkáról van szó, az egyes témák kidolgozásánál mindig megtalálhatóak az adott területen felmerülő pasztorális, morálteológiai, liturgikus vagy napjaink emberét különösen érdeklő kérdések. A két szentséghez kapcsolódó olyan témák is helyet kapnak a műben – többek között a búcsúk, a bőjt, az elváltak és újráházasodottak lelkipásztori gondozása –, amelyekkel napjaink lelkipásztorai számtalanszor kritikus kérdések formájában találkozhatnak. Ebből kifolyólag a könyv nemcsak a kánonjogászoknak és a kánonjog oktatóinak, hanem a lelkipásztoroknak is nagy segítséget jelenthet. A munka nagy érdeme, hogy az egyes kérdéseket strukturálisan is jól elkülönítve tárgyalja, illetve, hogy kitekintést tesz a jogtörténet és a *Keleti Katolikus Egyházak Törvénykönyve* irányába is. Gazdag forrásanyaga – egyházi dokumentumok, kézikönyvek, tanulmányok – a további kutatásokhoz is jó kiindulópont lehet azok számára, akik a kiengesztelődés szentségeivel behatóbban szeretnének foglalkozni.

*Újházi Lóránd*

### Órigenész Kelszosz ellen

Fordította, az Előszót és a jegyzeteket írta, valamint a névmutatót készítette:

SOMOS RÓBERT

Kairosz Kiadó, Budapest 2008, 659 oldal.

A Krisztus utáni I. században a keresztények legtöbbször vádlóikkal szemben kényszerültek védekezésre, akik egy politeista környezetben a tőlük eltérő hitvilággal szemben fogalmazták meg saját hitüket. A zsidósággal szemben krisztológiai jellegű magyarázatokat adtak az első hitvédők (apologéták), akik a mindkét fél által ismert írásokból érveltek. Az egyik ilyen kimagasló vita Szent Jusztinosz nevéhez fűződik, aki a *Párbeszéd a zsidó Trifonnal* című művében a kulturált dialógus szintjén mutatja ki, hogy a Biblia nagy eseményei Jézusban végérvényesen beteljesedtek. Változott azonban a párbeszéd tónusa, amikor a kereszténység és a görög kultúra, vagyis a hit és az értelem bizonyos feszültsége alakult ki a Római Birodalomban abszolút felsőbbiséget igénylő kereszténység részéről. A II. század közepének nagy írói közül kiemelkedik Alexandriai Kelemen, aki a bölcsesség és a filozófia fogalmait is felhasználja, hogy Krisztust igazi értelemként (*Logosz*) mutassa be az Istenről és az emberről szóló tanításában.

A kereszténység első tudományos ellenfele, Kelszosz, platonikus filozófus 180 körül írja meg *Igaz szó* című támadó művét Krisztus és a keresztények ellen. Ez a mű, amely nemcsak vallástörténeti érdekesség, hanem a keresztény teológia fejlődésének egy állomása is, teljesen rekonstruálható Órigenész cáfolatából, amelyben a hit és az értelmi tevékenység – Alexandriai Kelemen útját követve és egy sajátos iskolát teremtve – megalapozza a keresztény tanítás spekulatív kibontakozását. Kelszosz kritikája azonban nem is annyira az új gondolatok tagadása, hanem a Római Birodalom és az antik civilizáció iránt érzett aggodás. A sok helyen néha cáromkodásig merészkedő gúnyos hangvételű irat szerint a kereszténység a Római Birodalom létét fenyegeti, ezért Kelszosz mindent megtesz azért, hogy a felmerülő problémákért a keresztényeket tegye felelőssé. Jó fél évszázaddal később, amikor a Birodalom is kereszténnyé vált, már nem lehetett támadni a kereszténységet. A III. században élt újplatonikus Porphüriosz (232–305) a *Keresztények ellen* írt tizenöt kötetes műve csak töredékesen maradt fent. A kereszténységről filozófiai ítéletet mondott ki, mivel az nem fért bele gondolkodási rendszerébe.

Magyar nyelven most olvashatjuk először Órigenész nyolc könyvből álló válaszát, mely a *Logosznak* egy másfajta felfogásából kiindulva a Kelszosz által használt kifejezést, az *igazság szavát* fordítja ellene, mely nem a Római Birodalom kulturális, vallási vagy filozófiai világképén, hanem az ó- és újszövetségi írásokon nyugszik. Maga Kelszosz ismeri el, hogy a keresztények összetartása (*szünthéma*) számára is meglepő, és csodálkozik azon, hogy a Krisztus halála és feltámadása óta eltelt több mint egy évszázad után is milyen nagy tömegben terjednek el az egész világon.

Somos Róbert kitűnő fordításában bepillantást nyerhetünk tehát azokba a gondolatokba, amelyek a művelt pogány világot a kereszténységgel szemben foglalkoztatták, s egyúttal megcsodálhatjuk a III. század nagy teológusát, Órigenészt – ahogy XVI. Benedek pápa nemrég megnevezte, a hit nagy mesterét –, amint Kelszoszt szellemi küzdelemben lefegyverzi. Az egyháztörténelem, a patrisztika és a filozófia számára is figyelemreméltó alkotás méltán gazdagíthatja ismereteinket a kereszténységnek egy üldözéssel teli időszakban tanúsított, a hittel megtámogatott bátor szellemi kiállását a korabeli filozófiai tanaival szemben. A kötet használatát a tudományos kutatás szempontjából névmutató teszi teljessé.

Krántz Mihály

- A Hittudományi Kar *Te Deuma* június 15-én 11 órakor volt az Egyetemi templomban.
- A doktorrá avatásra június 24-én került sor. Karunkon hatan szereztek doktori fokozatot. Doktori disszertációjuk címei a következők:  
Hegyí Márton: *Egzisztens differencia – egzisztens kör. A khalkédóni – konstantinápolyi krisztológiai dogma korrelációs újraértelmezésének körvonalai az „első Heidegger” (1919’28) gondolkodása alapján*  
Molnár-Hídvégi Nóra: *„Mert pénzért adják az igazat, és egy pár saruért a szegényt...” Prófétai társadalomkritika a Kr. e. VIII században és ennek vetülete Ámosz könyvében*  
Perger Gyula: *Mindszenty (Pehm) József tevékenysége a Szombathelyi Egyházmegyében, különös tekintettel a zalai kurációk megszervezésére*  
Stanko Attila: *A vőlegény menyegzője*  
Szatmári Györgyi: *Isten és ember dialógusa a jánosi jelek alapján*  
Szederkényi László: *Katolikus hitéleti megújulás a Váci Egyházmegye területén a két világháború között*
- A Levelező Tagozat diplomaosztója június 27-én volt.
- A nyár folyamán Varga István professzor úr lemondott a pasztorális tanszék vezetéséről.
- Augusztus 1-jén könyvtárunkban tartott előadást Charles Donahue vendégprofesszor, amelynek címe: *Three Illustrative Marriage Cases*. Ezzel az előadással vette kezdetét egy kánonjogi konferencia, amely a posztgraduális képzés részét képezi. Az előadáson megjelent dr. Erdő Péter bíboros úr is, karunk *professor emeritusa*.
- Könyvtárunk a nyár folyamán is szépen gazdagodott, többek között közelmúltban megjelent antropológia, pasztorális és kánonjogi kötetekkel. Megemlíthetjük továbbá a *Szent Imre 1000 éve* című kötetet, amelyben olvasható egy tanulmány Török József professzor úrtól is. A számítógépes katalógus állománya gyorsan növekedett az utóbbi félévben.
- A 2008/09-es tanév *Veni Sanctéje* szeptember 20-án, szombaton este 6 órakor volt az Egyetemi Templomban. A szentmise főcelebránsa Erdő Péter bíboros úr, egyetemünk nagykancellárja volt. Homíliájában emlékeztetett a teológia művelőinek fele-



lősségére. Az értékek relativizmusától szenvedő korunkban igen nagy szükség van a megfelelő útmutatásra, tudományos és erkölcsi kérdésekben egyaránt.

- A tanévnyitó és a diplomaosztás október 7-én volt.
- Október 9-én karunkon adott elő Prof. Dr. Noel Sheth jezsuita teológus. Az indiai professzor előadásának címe: *Dialogue between Religions*. Az előadást filmvetítés követte. A *Lotus and Cross* című film az indiai vallásokról szólt.
- A Pázmány-napokra idén október 14-én és 15-én került sor.
- A Hittudományi Kar szakmai napja október 28-án, kedden volt, 9 órai kezdettel, a Dogmatika és az Alapvető Hittan Tanszék közös szervezésében. Az előadássorozat címe: *Élő kövekből épülő Egyház. Katolikus ekkleziológiák a II. Vatikáni Zsinattól napjainkig*. Puskás Attila előadásának címe: *Hans Urs von Balthasar egyházszemléletének alapvonalai*, Kránitz Mihályé pedig: „*Mint élő kövek épüljetelek lelki házzá*” (1Pét 2, 5). Az egyház küldetése a XXI. századi Európában. A két tanszékvezetőn kívül vendégprofesszorok is tartottak előadásokat: Nemeshegyi Péter, Balogh József, Czopf Tamás és Seszták István.



## A MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA KÖRNYEZETVÉDELMI DOKUMENTUMAI

A teremtett világ tisztelete és védelme az Egyház tanításának mindig szerves részét alkotta. Ez a téma a gyermekek és a felnőttek oktatásában, valamint vallási és emberi nevelésében, képzésében, több formában is folyamatosan megjelenik.

A teremtett világ védelméről több szociális enciklika és pápai nyilatkozat fogalmazza meg a világos és pontos tanítást. Ennek a tanításnak összefoglalását adja *A Katolikus Egyház szociális tanításának Kompendiuma*. A világunkban történt – mindannyiunk előtt ismert, és mindannyiunkat érintő – változások azonban szükségessé teszik, hogy most újra és hangsúlyozottabb módon mutassuk be a teremtett világ védelmével kapcsolatos tanításunkat, és felajánljuk azt a megoldást kereső társadalom számára is.

A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia környezetvédelemmel kapcsolatos új körlevele magát az embert állítja a figyelem középpontjába. Az embert érinti ugyanis a változás – mégpedig nemcsak körülményeiben, hanem személye legmélyén: legtöbb esetben éppen maga az okozója a természeti és környezeti károknak is, nem megfelelő – sérült – erkölcsi magatartása révén. És maga az ember az, aki képes változtatni a körülményein, amennyiben önmagán kezdi az átalakítás és a megújítás nehéz munkáját.

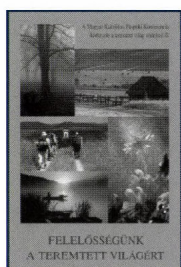
Nem elég a szándék, konkrét cselekedetekre van szükség. Ezt szolgálja a körlevél tanítását szorosan követő három kiadvány. Az első tudományos cikkgyűjtemény, amely sok hasznos és nélkülözhetetlen információt tartalmaz lelkipásztoroknak, tanároknak, katekétáknak, szülőknek egyaránt. A második hat különböző korosztály számára ad anyagot és feldolgozási lehetőséget osztályfőnöki órákhoz, hittanórákhoz, plébániai katekézishez. A harmadik kötet a lelkipásztorok, plébániai közösségek, családok részére fogalmaz meg konkrét cselekvésre ösztönző ajánlásokat.

Adja Isten, hogy körlevelünk és az azt kísérő kiadványaink nyomán több tudatossággal és szeretettel forduljunk a minket körülvevő világ felé, melynek magunk is részei vagyunk. Isten a teremtett világot az emberre bízta, hogy művelje és őrizze azt, hogy meghallja a világ nagyszerűségében és szépségében a Teremtő szavát, és felelős szeretettel válaszoljon rá.



DR. ERDŐ PÉTER  
bíboros, prímás, érsek,  
az MKPK elnöke

# A MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA KÖRNYEZETVÉDELMI DOKUMENTUMAI



## FELELŐSÉGÜNK A TEREMTETT VILÁGERT

A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele  
a teremtett világ védelméről

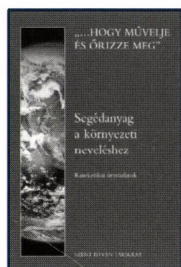
A/5, puhafedeles, 112 oldal

Ára: 620 Ft

„...HOGY MŰVELJE ÉS ŐRIZZE MEG” I.  
Tanulmánygyűjtemény a környezettudatos gondolkodáshoz

A/5, puhafedeles, 96 oldal

Ára: 770 Ft



## „...HOGY MŰVELJE ÉS ŐRIZZE MEG” II.

Segédanyag a környezeti neveléshez  
Katechetikai óravázlatok

A/5, puhafedeles, 116 oldal

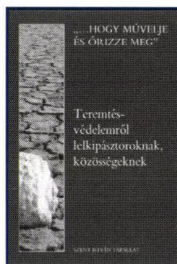
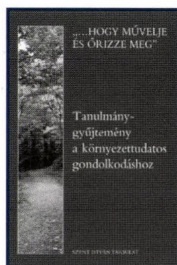
Ára: 770 Ft

## „...HOGY MŰVELJE ÉS ŐRIZZE MEG” III.

Teremtésvédelemről lekipásztoroknak, közösségeknek

A/5, puhafedeles, 64 oldal

Ára: 540 Ft



## SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-6144, 317-4890

Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881

E-mail: [szit@stephanus.hu](mailto:szit@stephanus.hu) • Stephanus Internetes Könyvárúháza: <http://www.stephanus.hu>

# Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLII. ÉVFOLYAM, 2008/3-4.

Ára: 640 Ft