HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

XLIII. ÉVFOLYAM / 2009. 3–4.

Teológia

ERDŐ PÉTER
A pápai primátus elvének kifejeződése a hatályos kánonjogban

BEKE MARGIT
A pazmanita kispapok nevelése a XIX. században

GÁNÓCZY SÁNDOR
Kálvin és Mária

KRÁNITZ MIHÁLY
1959 – a katolikus ökumenizmus kezdete

LIPP MÓNIKA
A szegények ügyvédje és a jogászok védőszentje: Szent Ivó

MEDGYESSY LÁSZLÓ
Jézus és a pénz

PERENDY LÁSZLÓ
A páli iratok recepciója a korai apologetikában

PUSKÁS ATTILA
A szentté avatásban megállapított csoda teológiai értelmezése

ROKAY ZOLTÁN
Schelling vallásfilozófiájának főbb állomásai

SZUROMI SZABOLCS ANZELM
A krisztushívők társulásai a katolikus egyház hatályos jogában

TÖRÖK CSABA
Az iszlám és a kereszténységgel való párbeszéd kérdése

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLIII. évfolyam, 2009. 3–4.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
PERENDY LÁSZLÓ

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
RÓZSA HUBA
KUMINETZ GÉZA
ROKAY ZOLTÁN
GERHARD LUDWIG MÜLLER
(Ludwig-Maximilians Universität, München)
HELMUTH PREE
(Ludwig-Maximilians Universität, München)
LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

FELELŐS KIADÓ
KUMINETZ GÉZA DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI
BOLBERITZ PÁL
FODOR GYÖRGY
PERENDY LÁSZLÓ
PUSKÁS ATTILA
SZUROMI SZABOLCS ANZELM
TARJÁNYI BÉLA
TARJÁNYI ZOLTÁN
TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ U. 24.
TELEFON: 318-1332
(MUNKANAPOKON 9–13 ÓRÁIG)
HU ISSN 0133-1779

KIADJA
A HITTUDOMÁNYI KAR MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS VEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 750 FT
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1400 FT

KÉSZÜLT
A SZÁZHALOMBATTAI EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ
FONYÓDI OTTÓ

TARTALOM

- **Erdő Péter:** A pápai primátus elvének kifejeződése a hatályos kánonjogban **125–135**
- **Beke Margit:** A pazmanita kispapok nevelése a XIX. században **136–145**
- **Gánóczy Sándor:** Kálvin és Mária **146–153**
- **Kránitz Mihály:** 1959 – a katolikus ökumenizmus kezdete **154–166**
- **Lipp Mónika:** A szegények ügyvédje és a jogászok védőszentje: Szent Ivó **167–174**
- **Medgyessy László:** Jézus és a pénz **175–186**
- **Perendy László:** A páli iratok recepciója a korai apologetikában **187–194**
- **Puskás Attila:** A szentté avatásban megállapított csoda teológiai értelmezése **195–210**
- **Rokay Zoltán:** Schelling vallásfilozófiájának főbb állomásai **211–221**
- **Szuromi Szabolcs Anzelm:** A krisztushívők társulásai a katolikus egyház hatályos jogában **222–229**
- **Török Csaba:** Az iszlám és a kereszténységgel való párbeszéd kérdése **230–244**

KÖNYVSZEMLE

Erdő Péter: *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique. Les fondements théologiques du droit canonique (Overture Philosophique)* **245–249**
Fodor György: *Jövővárás az Ószövetségben* **246**
Könyvek Kálvin születésének 500. évfordulójára **248**
Caritas Christi urget nos – Ünnepi ajándékkötet Dr. Karl-Josef Rauber érsek úr részére aranymiséje és 75. születésnapja alkalmából **249**

HÍREK, AKTUALITÁSOK **250–251**

ERDŐ PÉTER

A pápai primátus elvének kifejeződése a hatályos kánonjogban

(KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A CIC 331. KÁNONJÁRA)*

A KÉRDÉS

A Pápai Keleti Intézet megtisztelő meghívásának jellegét tiszteletben tartva a következőkben olyan előadást igyekszem tartani, mely rendszeres áttekintést kíván adni egy témáról, nem pedig egy meghatározott pontra vonatkozó kutatás eredményét mutatja be. Természetesen a pápai primátus szerteágazó témáját sem lehet a rendelkezésre álló szűk keretek között teljesen összefoglalni. Ezért az alábbiakban arra teszünk kísérletet, hogy azonosítsuk ennek a teológiai igazságnak a kifejeződését a katolikus egyház hatályos jogában, különösen a *Codex Iuris Canonici*ben. Nem tekinthetünk el azonban attól, hogy más egyetemes kánoni jogszabályokra, így a keleti katolikus egyházak közös jogára is utaljunk. Nem dolgozzuk ki azonban e helyütt a keleti katolikus egyházfegyelemnek azokat a szempontjait, amelyek szintén a primátusból fakadnak. Keresni fogjuk azonban – kifejezetten vagy bennfoglaltan – a primátus gyakorlásának azokat a lehetőségeit is, melyek nincsenek rögzítve a hatályos jogszabályokban, de amelyeknek a feltárása korunk pápáinak határozott kívánsága.

I. A PRIMÁTUS ELVE ÉS ANNAK KÁNONJOGI MEGFOGALMAZÁSA (A CIC 331. KÁNONJA A FORRÁSOK FÉNYÉBEN)

Az akkor egyetemi tanárként működő Joseph Ratzinger meghatározása szerint, melyet 1963-ban a *Lexikon für Theologie und Kirche* nyolcadik kötetében tett közzé, „a *primátus* szóval a teológia azt a hivatalt jelöli az Egyház alkotmányos szervezetében, amely a pápát mint Péter utódát illeti. Ez a hivatal ezért az apostoli hagyományon alapszik, végelemzésben pedig az Úrtól eredő rendelkezésen; történelmi formája és mindenkori felismerése azonban részesedik az Egyház történetiségében, születésében és érlelődésében, és akárcsak az Egyház, ki van téve veszélyeknek és kísértéseknek is"[1]. A római pápának ez a sajátos szolgálata különböző szempontokat foglal magában. Ezek között szerepel a tiszteletbeli elsőbbség, de még inkább a joghatósági primátus, valamint a tévedhetetlenség karizmája, melyet az I. Vatikáni Zsinat külön is meghatározott. A tévedhetetlen megnyilatkozások területén túl szem előtt kell tartanunk azt a sajátos adományt is, amelyet

* A jelen írás a római Pápai Keleti Intézetben 2009. március 26-án elhangzott előadás magyar fordítása.

[1] RATZINGER, J., *Primat*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* VIII (szerk. Höfer, J.–Rahner, K.), Freiburg 1963, col. 761.

Szent Péter kapott, és amelyet a *Lukács-evangélium* így fogalmaz meg: „Imádkoztam érted, hogy meg ne fogyatkozzék a hited, hogy te egykor megtérve megerősítsd testvéreidet." (Lk 22,32)

A hatályos kánonjogban a pápa primátusi tisztsége mindenekelőtt - de nem kizárólag - úgy van jelen mint joghatósági primátus, vagyis – az 1983-as CIC szóhasználatával élve – mint az egyházkormányzati hatalom területén működő primátus (129k 1. §).

Bár a primátus fogalmát a *Codex*nek a pápa hivataláról szóló kánoni meghatározása nem említi kifejezetten (331–333k; vö. CCEO 43–45k), az 1983-as *Codex* másutt három alkalommal is használja a *primatus* kifejezést[2]. Az 591. kánon a megszentelt élet intézményeiről szólva kijelenti, hogy „a pápa az egész Egyházra kiterjedő elsőbbsége (*in universam Ecclesiam primatus*) alapján, a közjó szem előtt tartásával, kiveheti a megszentelt élet intézményeit a helyi ordinárius kormányzata alól, és egyedül magának vagy más egyházi hatóságnak rendelheti alá őket". Ebben az összefüggésben a primátus mindenképpen egyfajta kormányzati hatalmat fejez ki. Az 1273. kánonban megfogalmazódik az az elv, amely szerint „a római pápa a kormányzati primátus alapján az összes egyházi javak legfőbb igazgatója és kezelője". Az 1417. kánon 1. §-a viszont azt állítja, hogy „a római pápa primátusa alapján minden hívőnek joga van akár egyházi peres, akár bűnügyét bármely fokon és a per bármely szakaszában a Szentszék elé vinni, vagy ott megkezdeni". A primátus szó ezekben az esetekben is sajátos jogállást jelöl a kormányzati hatalom tekintetében.

A pápa hivatalának kifejezett leírása a primátus szó használata nélkül közli az évszázadok során pontosított tanítást és fegyelmet. A 331. kánon ugyanis kimondja: „a püspökök testületének feje a római egyház püspöke, akiben tartósan jelen van az a tisztség, melyet az Úr sajátosan Péternek adott meg, aki első az apostolok között; ez a tisztség utódaira is átszáll. Ez a püspök Krisztus helytartója és ezen a földön az egész egyház pásztora; tehát hivatalánál fogva a legfőbb, teljes, közvetlen és egyetemes rendes hatalma van az Egyházban, és ezt a hatalmát mindig szabadon gyakorolhatja". Annak bemutatására, hogy milyen szerves kapcsolatban van ez a kánon az Egyház hosszú tanbeli és fegyelmi hagyományával, vessünk egy pillantást a kánon forrásaira[3]. A hatályos 331. kánon az 1917-es CIC 218. kánonjának felel meg. Az azonban még más nyelvezetet használ és néhány olyan fogalmat is tartalmaz, mely a hatályos törvénykönyvben már nem ugyanabban a formában és nem ugyanolyan hangsúllyal kerül megfogalmazásra.

Az 1917-es *Codex*ben ezt olvassuk:

§ 1. Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesae per totum orbem diffusae pertinent.

§ 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 (1917-es CIC. 218. k.).

Mint látjuk, az 1917-es *Codex* kánonja már a pápa hivatalának leírásában használja a primátus szót, ugyanakkor pedig legfőbb és teljes joghatósági hatalomról beszél, megkülönböztetve a hit és az erkölcs területét a fegyelem területétől. Az 1917-es Codex ezen

[2] Vö. Ochoa, X., *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Roma 1983, 345.

[3] A kánonnak az 1917-es CIC utáni forrásairól lásd: Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus, fontium annotatione et indice analythico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989, 93.

kánonjának forrásai terjedelmes jegyzéket tesznek ki[4]. A felsorolásban megtaláljuk például Siricius[5], I. Ince[6], Zosimus[7], I. Bonifác[8] és Gelasius pápák levelei.

Gelasius pápának Faustus legátushoz írt, 493-ban kelt levele már a konstatntinápolyi császárral és általában a „görögökkel" fennálló kapcsolatok összefüggésében keletkezett[9]. A szöveg erőteljesen hangsúlyozza a Római Szék legfőbb bírói hatalmát. Ugyanennek a pápának másik két szövege 495-ben még erőteljesebben ismétli meg ezt az elvet. A Római Szék mindenki felett ítélkezhet, őt azonban senki sem ítélheti meg. A Római Székhez a világ minden részéről lehet fellebbezni, de ennek a Széknek az ítélete ellen semmilyen más hatósághoz nem lehetséges a fellebbezés. Az Apostoli Szentszék minden előzetes szinódus nélkül is ítélkezhet, és felülvizsgálhatja a szinódusok ítéleteit[10]. Ami az első keresztény évezred intézményes fejlődésének összefüggését és a primátus eredendő és teológiai tényének történelmi-jogi bontakozását illeti, bőséges irodalom áll rendelkezésre[11].

Az 1917-es CIC 218. kánonjának egy későbbi forrása a II. Lyoni Zsinat egyik szövegrészlete, pontosabban Paleologosz Mihály császár hitvallása, mely X. Gergely pápához címzett levelében található[12]. A pápa bírói hatalma hagyományos elvének megismétlésén túl a császár azt is elismeri, hogy a római Egyház „az összes többieknél inkább köteles a hit igazságát megvédeni," és így „az ő ítéletével kell lezárni azokat a kérdéseket, amelyek a hitre vonatkozóan merülnek fel"[13]. Ugyanez a szöveg hozzáfűzi azt is, hogy a római Egyháznak „minden egyház alárendeltje, és iránta azok főpásztorai engedelmességgel és tisztelettel tartoznak. A hatalom teljessége úgy valósul meg benne, hogy gondoskodásában minden más egyház részesül[14]. A Firenzei Zsinaton a primátus tanítása és fegyelme, amely meghatározta az 1917-es *Codex*, sőt a hatályos egyházjog megfogalmazását is, a görögöknek szóló dekrétumban található a legkoncentráltabb formában[15]. A használt kifejezések ünnepélyesek, jogi horderejük pedig még általánosabb, mint az eddig említett forrásoké. A zsinat kimondja: „Ugyanígy határozatot hozunk, hogy az Apostoli Szentszéknek és a római pápának az egész földkerekségre kiterjedő primátusa van, és maga a római pápa Szent Péternek, az apostolok fejedelmének utóda, Krisztus valódi helytartója, az egész Egyház feje és az összes keresztények atyja és tanítója; a mi urunk, Jézus Krisztus neki adta át Szent Péter személyében a teljhatalmat az egész Egyházat illetően a lelkipásztorkodásra, irányításra és kormányzásra, amint ezt az egyetemes zsinatok ügyiratai és a szent kánonok is tartalmazzák"[16]. A világi hatalommal való konf-

[4] *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus praefatione fontium annotatione et indice analythico-alphabetico ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus*, Città del Vaticano 1974, 62–63.

[5] Ep. „Directa ad decessorem", 385. II. 10. = JK 385.

[6] Ep. „In requirendis Dei rebus", 417. I. 27. = JK 321.

[7] Ep. „Quamvis Patrum traditio", 418. III. 21. = JK 342.

[8] Ep. „Retro maioribus tuis", 422. III. 11. = JK 363.

[9] C.9 q.3 c.16 (a.493) = JK 622 – "Ego quoque mente".

[10] C.9 q.3 c.17-18 (a.495) = JK 664 – "Valde mirati sumus".

[11] Vö. pl. MACCARONE, M., *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Roma 1976 (=*Lateranum* N. S. 42 [1976] N. 2); UA (szerk.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Città del Vaticano 1991.

[12] CONC. LUGDUNEN II, Sessio IV, 1274. VII. 6. *Professio fidei Michaelis Paleologi:* DS 861.

[13] Uo.

[14] Uo; olasz fordítással: H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 1996, 489–491.

[15] Bulla a görögökkel való unióról *Laetentur caeli*, 1439. VI. 6.

[16] DS 1307; olasz fordítását lásd: DENZINGER – HÜNERMANN, p. 581; magyarul: *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*, ford. És szerk. FILA B. – JUG L., Kisterenye–Budapest 1997, 290.

liktusok után – amilyenekre például VIII. Bonifác esetében[17] vagy a febronianizmus és a jozefinizmus kapcsán került sor – vagy a konciliaristák és a protestáns reformátorok által támadott katolikus tanítás megerősítésének szükségessége miatt konkrétabban is megvilágították és intézményes szinten részletesebben is kidolgozták a joghatósági primátust. Az újkori pápák idevonatkozó okmányait az 1917-es *Codex* 218. kánonjának forrásjegyzéke bőségesen tartalmazza.

Ez a folyamat csúcspontját az I. Vatikáni Zsinaton érte el. Egyrészt ünnepélyes meghatározásként kimondták a pápai tévedhetetlenség dogmáját[18], amely szintén a primátus központi valóságának egyik vonatkozása, másrészt a legnagyobb tanítói tekintéllyel ünnepélyesen kijelentették a római pápa joghatósági primátusát is[19]. A II. Vatikáni Zsinat egyfelől részletesen bemutatta a püspöki kollegialitásról szóló tanítást[20], másfelől teljes világossággal hangsúlyozta az I. Vatikáni Zsinatnak a primátusról szóló tanítását is[21]. A primátusnak ezt a hangsúlyos megismétlését egyes szerzők különösen a *Lumen gentium* kezdetű hittani rendelkezéshez fűzött előzetes magyarázó megjegyzésekben (*Nota Explicativa Praevia*) látják[22]. Ténylegesen – mint Gérard Philips mondja – „a (*Lumen gentium*) szövegének egyik célja az volt, hogy a figyelmet a püspöki rend szerepére és hatalmára fordítsa, nemcsak azért, hogy kiegyensúlyozottabban és jobb fényben rajzolódjanak ki az 1870-es meghatározások, hanem azért is, hogy a keleti püspökök és keresztények garanciát kapjanak a püspöki jogok teljes elismeréséről, és hogy ezzel a kérdésről szóló katolikus tanítás pontosabb megértését mindenki részére elősegítse. Másrészt az előzetes magyarázatok, különösen azok, amelyek a *Nota Praevia*-ban találhatók, arra irányultak, hogy egy bizonyos számú nyugati püspök fenntartásait leszereljék, mivel ők mindebben a pápai primátus elleni fenyegetést is látni véltek... A Konstitúció szabadabban mozog a *communio* légkörében, a *Nota Praevia* pedig jobban alkalmazkodik a jogi megfontolásokhoz. Mindkét szempont tiszteletreméltó és az egyik nem zárja ki a másikat"[23].

Ezt a kiegyensúlyozott tanítást fordítja le a jog nyelvére mind az új latin Codex[24] (főként: 330–367. k.), mind a Keleti Egyházak Kánonjainak Kódexe[25] (42. k., 49–54. k.), mind pedig a *Pastor Bonus* kezdetű apostoli rendelkezés[26]. Az apostoli rendelkezés gazdag teológiai bevezető részében II. János Pál pápa megvilágítja, hogy a Kúria reformjával biztosítani szándékozott, hogy „a törvények megújítása, melyet az új Egyházi Tör-

[17] Lásd pl.: Bulla "Unam sanctam", 1302. XI. 18; vö. pl. MIETHKE, J., *Unam sanctam*, in W. KASPER (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, ³Freiburg 1993–2001, Sonderausgabe 2006, X, col. 375.

[18] Const. dogm. *Pastor aeternus*, 1870, VII. 18., cap. 4 = DS 3074.

[19] Const. dogm. *Pastor aeternus*, 1870, VII. 18., cap. 1–3 = DS 3053–3064.

[20] Vö. különösen BETTI, U., *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione Dommatica* Lumen Gentium (Spicilegium Pontificii Athenei Antoniani 25), Roma 1984; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della* Lumen Gentium, Milano 1975, 197–257.

[21] Vö. PHILIPS 257–269.

[22] Wolfgang Beinert egyenesen megerősítésről beszél (Verschärfung; UA., *Primat, Päpstlicher*, in W. KASPER (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, ³Freiburg 1993–2001, Sonderausgabe 2006, VIII, col. 589).

[23] PHILIPS 269.

[24] Vö. pl. COPPOLA, R., *Ministero petrino e suo esercizio nella dottrina e nella vita della Chiesa cattolica*, in *Ius Ecclesiae* 18 (2006) 579–600, különösen 585–588, nr. 4 ("alcuni aspetti del rapporto fra primato di giurisdizione e forme istituzionalizzate di esercizio della collegialità e della comunione ecclesiale nella Chiesa latina").

[25] Vö. Uo., 589–590.

[26] 1988. VI. 28 = AAS 80 (1988) 841–930; a továbbiakban: PB. A Pastor Bonus-ról mint a pápai primátus kifejezéséről lásd pl.: DE PAOLIS, V., *Introduzione al commento della Cost. Ap. Pastor Bonus sulla ristrutturazione della Curia Romana*, in PINTO, P. V. (szerk.), *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana* (Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici III), Città del Vaticano 2003, 5–9.14–16.18–22.

vénykönyv vezetett be... bizonyos értelemben teljessé váljon és elnyerje végső alkalmazását"[27].

Visszatérve a hatályos Codex 331. kánonjához, levonhatjuk a következtetést, hogy a kánon szövege éppen a II. Vatikáni Zsinaton újra előadott katolikus tanítás hiteles jogi megfogalmazása. Az új kánon forrásai között ugyanis a régi Codex 218. kánonján kívül megtaláljuk a *Lumen gentium* 18., 20., 22. és 33., a *Nota Explicativa Praevia* 3. és 4., az *Orientalium Ecclesiarum* 3., az *Unitatis Redintegratio* 2., továbbá a *Christus Dominus* 2. pontját.

II. EXEGETIKAI MEGJEGYZÉSEK A CIC 331. KÁNONJÁHOZ

A CIC 331. kánonja, feltételezve, hogy Péter hivatala a közösség és a hitbeli egység eredete, de állandó és látható alakja is[28], kijelenti, hogy a pápa rendes hatalma legfőbb, teljes, közvetlen, egyetemes, és hogy azt mindig szabadon lehet gyakorolni. Az egész kánon rendes hatalomról beszél, mivel ez a hatalom a 131. k. 1. §-a értelmében a római pápa hivatalához tartozik.

1. A legfőbb hatalom

A pápa egyházkormányzati hatalma legfőbb, mert semmilyen emberi hatalomnak nincs alárendelve. Ebből fakad az 1404. kánonban összefoglalt ősi elv, amely szerint az első szék fölött senki sem ítélkezik. Ezért az ezzel az elvvel ellentétes cselekményeket és döntéseket nem létezőnek kell tekinteni (1406. k. 1. §), vagyis nem vélelmezzük őket érvényesnek a 124. kánon 2. §-a értelmében. Következésképpen az ilyen cselekmények érvénytelenségét nem kell bizonyítani. A legfőbb hatalom következménye az is, hogy a római pápa az egész katolikus világ legfőbb bírája (1442. k.; vö. CCEO 1059. k. 1. §).

Ugyancsak ebből az elvből adódik, hogy – mint említettük – nem lehet semmilyen más hatósághoz fellebbezni a pápa ítéletei ellen, sem felfolyamodással élni határozatai ellen (333. k. 3. §; vö. CCEO 45. k. 3. §). Sőt a kánoni büntetőjogban a pápa ítélete vagy határozata ellen az egyetemes zsinathoz, vagy a püspökök testületéhez fellebbezni bűncselekménynek minősül (1372. k.). Ezzel elérkeztünk a pápai hatalom egy másik tulajdonságához, vagyis ahhoz a tényhez, hogy ezt a hatalmat mindig *szabadon* lehet gyakorolni, azaz nem kötődik az Egyház semmilyen más szervének beleegyezéséhez[29].

A pápai hatalom legfőbb hatalom jellege azt is jelenti, hogy Szent Péter utóda *az egyházi javak legfőbb kezelője*. Az egyházi javak ugyanis a hivatalos egyházi jogi személyek javai (1257. k. 1. §). Bár a javak tulajdonjoga – a római pápa legfőbb irányítása alatt – azé a jogi személyé, aki azokat törvényesen megszerezte (1256. k.; CCEO 1008. k. 2. §), a pápa rendelkezhet az egyházi javak kezeléséről, hiszen ő az egyház javainak legfőbb vagyonkezelője, éppen a primátus alapján (1273. k.; vö. CCEO 1008. k. 1. §). A pápának ezt a jogát a középkor különböző szakaszaiban sajátosan is hangsúlyozták olyannyira, hogy *supremum dominium*ról is beszéltek, vagyis a pápa legfelsőbb tulajdonjogát említették az egyházi javak vonatkozásában. Éppen az előtörténetre tekintettel tartotta időszе-

[27] PB 13.
[28] Vö. *Lumen Gentium* 23; Const. dogm. *Pastor aeternus*, 1870. VII. 18, Prologus = DS 3050.
[29] Vö. *Lumen Gentium* 22.

rűnek a törvényhozó, hogy világosan kijelentse: a pápának ez a joga nem tulajdonjog, hanem legfőbb kormányzati hatalmához tartozik[30].

Mivel a *Codex Iuris Canonici* II. Könyve II. Része I. Szakasza I. Fejezetének II. Cikkelyében a *püspökök testületéről* van szó az Egyház legfőbb hatóságának témakörében, és a törvénykönyv azt állítja, hogy ez a testület „szintén hordozója az egész Egyházra szóló legfőbb és teljes hatalomnak" (336. k.; CCEO 49. k.), egyes szerzők feltették a kérdést, hogy hogyan lehet az Egyházban a legfőbb és teljes hatalomnak két alanya. A válasz magából a püspökök testületének fogalmából adódik. Ez ugyanis olyan testület, „melynek feje a pápa, tagjai a püspökök a szentségi felszentelés és a testület fejéhez és tagjaihoz fűződő hierarchikus közösség alapján, és amelyben az apostolok testülete állandóan fennmarad". Ez a testület „fejével együtt és soha nem a fő nélkül, szintén hordozója az egész Egyházra szóló legfőbb és teljes hatalomnak" (336. k.; vö. *Lumen gentium* 22b[31]). Az ezzel kapcsolatos kérdésekre elegáns választ kapunk Umberto Betti bíborosnak a *Lumen gentium* 3. fejezetéről szóló monográfiájában. Eszerint: „Helyesebb ugyanannak a hatalomnak két alanyáról beszélni: egy egyedi alanyról, aki Péter utóda; és egy testületi alanyról, amely az összes püspökök együttese beleértve szükségképpen Róma püspökét. Ez a két alany nem közli kölcsönösen egymással a hatalmat. Először is azért, mivel ez a hatalom – lévén legfőbb – természeténél fogva nem osztható meg másokkal úgy, hogy azoknak is legfőbb hatalma legyen. Másodszor mivel a római pápa, aki ezt a hatalmat közvetlenül Krisztustól kapja, a testület létesítő oka. Így elég az ő jelenléte ahhoz, hogy a testület is rendelkezzék ezzel a hatalommal. Mindkét alany hatalma ezért közvetlenül Krisztustól származik. Ő az, aki megadja ezt a püspökök testületének; és ugyanakkor teljes egészében összpontosítja a testület fejének személyében is"[32]. A pápa ilyen konstitutív, azaz létesítő és kiemelkedő szerepének forrása a püspökök testületében – a *Lumen gentium* kifejezett tanítása szerint – maga a pápai primátus[33].

Ebben az összefüggésben néhány pontosításra van szükségünk. Vannak olyan teológusok és kánonjogászok – a keleti katolikus egyházakban is –, akik *vonakodnak az egyetemes zsinat jelzőt alkalmazni a II. Vatikáni Zsinatra.* Ezt látszólag ökumenikus érveléssel teszik, mondván, hogy az érvényesen felszentelt ortodox püspököket nem hívták meg, és így azok nem tudtak részt venni ezen a zsinaton. Csakhogy a Tanítóhivatal és a hatályos kánonjog szóhasználata szerint az egyetemes zsinat a püspökök testülete működésének egyik ünnepélyes formája. A 339. kánon 1. §-a szerint „mindazoknak, de csak azoknak a püspököknek, akik a püspökök testületének tagjai, joguk és kötelességük, hogy az egyetemes zsinaton döntési szavazati joggal részt vegyenek"[34]. A püspökök testületének tagjai viszont – mint láttuk – éppenséggel azok a püspökök, akik a testület fejével és tagjaival hierarchikus közösségben vannak (331. k. 1. §). Ahol ez a közösség

[30] ERDŐ, P., *Chiesa e beni temporali: principi fondamentali del magistero del Concilio Vaticano II (cann. 1254–1256)*, in *I beni temporali della Chiesa* (Studi Giuridici 50), Città del Vaticano 1999, 21–35.

[31] „Collegium autem seu Corpus Episcoporum auctoritatem non habet, nisi simul cum Pontifice Romano, successore Petri, ut capite eius intellegatur, huiusque integre manente potestate Primatus in omnes sive Pastores sive fideles. Romanus enim Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem, quam semper libere exercere valet. Ordo autem episcoporum, qui Collegio Apostolorum in Magisterio et regimine pastorali succedit, immo in quo Corpus Apostolicum continuo perseverat, una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite, subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam exsistit". Vö. *Nota Explicativa Praevia.*

[32] BETTI, 388–389.

[33] Vö. *Lumen gentium* 22.

[34] Vö. még CCEO 52. k.

még nem teljes (vö. 205. k.) – és ez valódi szenvedés az Egyház számára –, ott a püspökök még nem tartoznak teljesen a püspökök testületéhez, ahogyan ezt a *Nota Explicativa Praevia* 2. pontja is megvilágítja. Ez az okfejtés – tiszteletben tartva a zsinatokkal kapcsolatos szóhasználat történelmi változásait[35] – érvényes az 1054 után tartott egyetemes zsinatokra nézve is. Ezért a jelenlegi hivatalos terminológiát alkalmazva biztosan egyetemes zsinatnak nevezhetjük mind a huszonegy zsinatot, amelyet a Katolikus Egyház ilyennek ismert el[36].

2. A teljes hatalom

A pápai hatalom teljes. Ez azt jelenti, hogy a pápának megvan mindaz a hatalma, amit Krisztus az Egyháznak adni akart, vagyis az, ami szükséges és elégséges az Egyház kormányzására[37]. Egyes szerzők azt állítják[38], hogy a pápai hatalom teljessége a hármas küldetés vagy feladat (*tria munera*) minden funkcióját tartalmazza, vagyis a megszentelés, a tanítás és a kormányzás minden funkcióját. Igaz ugyan, hogy a pápa küldetése és karizmája mindezeken a területeken működik, de – ragaszkodva a 331. kánon szövegéhez – *a hatalom teljessége a pápa „rendes hatalmára" vonatkozik.* A rendes hatalomnak a Codexben szereplő meghatározása szerint viszont (131. k. 1. §), ez a kormányzati hatalom egyik fajtája. A szövegösszefüggés alapján (vö. 17. k.) tehát a 331. kánonban említett teljesség a kormányzati hatalomra vonatkozik, annak minden formájára, vagyis minden gyakorlási területére, azaz a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalomra (135. k. 1. §). Ami az Egyház megszentelői és tanítói feladatát illeti, a kormányzati hatalom teljessége természetesen azt is jelenti, hogy e hatalmat ilyen kérdésekben is lehet gyakorolni, vagyis hittani, erkölcsi, liturgikus, stb. témakörökben. A pápának ez a kormányzati tevékenysége azonban sajátos módon a primátus karizmájának teljességén alapszik. Például a hittani kérdésekben való törvényhozást vagy bírói ítélkezést segíti még a tévedhetetlenség karizmája is, vagyis a karizma éppen joghatósági cselekményekben jut ünnepélyesen kifejezésre.

A pápai hatalom teljességével kapcsolatban joggal hangsúlyozzák, hogy a pápa hatalma *valóban püspöki hatalom.* A 332. kánon 1. §-a kifejezetten kijelenti, hogy „a teljes és legfőbb hatalmat az Egyházban a római pápa törvényes megválasztásának általa történt elfogadása és püspökké szentelése révén nyeri el"[39]. Bár volt a történelemben néhány olyan pápa, aki megválasztásakor még nem volt püspök, sőt meghalt, mielőtt püspökké szentelték volna (mint V. Hadrianus 1276-ban)[40], a pápa hatalmáról az Egyház mégis vi-

[35] Vö. SIEBEN, H. J., *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelaltres* (Konziliengeschichte, Hrsg. W. Brandmüller), Paderborn 1984; UŐ., *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung* (Konziliengeschichte, Hrsg. W. Brandmüller), Paderborn 1988; UŐ., *Die katholische Konzilsidee im XIX. und XX. Jahrhundert* (Konziliengeschichte, Hrsg. W. Brandmüller), Paderborn 1993.

[36] SIEBEN, H. J., *Konzil. I. Geschichtliche Entwicklung* in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, ³Freiburg 1993-2001, Sonderausgabe 2006, VI, col. 348; egy erre vonatkozó vitához lásd pl. MARCHETTO, A., *Una stroria dei concili ecumenici*, in UŐ., *Il concilio ecumenico vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005, 24–26.

[37] Vö. E. MOLANO, *De Romano Pontifice, Commentary c. 331*, in *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, (ed. A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA; English language edition E. CAPARROS – P. LAGGES), Montreal–Chicago 2004, II/1, 594.

[38] Pl. MOLANO 594.

[39] Vö. CCEO c. 44.

[40] Vö. pl. SCHÖPP, N., *Papst Hadrian V*, Heidelberg 1916.

lágosan tanítja, hogy az valóban püspöki jellegű (1917-es CIC 218. k. 2. §; forrásaival együtt)[41]. Ez azt jelenti, hogy itt szent hatalomról (*sacra potestas*) van szó, és hogy a pápa legfőbb és teljes hatalmát isteni rendelésre „a lelkek javára" kapja. Ezért ő – mint a *Christus Dominus* kezdetű határozat mondja –, „minthogy azért lett az összes hívők pásztora, hogy előmozdítsa mind az egyetemes Egyház közös javát, mind az egyes egyházak javát, az összes egyházak felett rendes hatalommal rendelkezik" (*Christus Dominus* 2). Ez a hatalom tehát az Egyház sajátos céljaira, vagyis végső soron a lelkek üdvösségére szolgál[42].

Ebben a teológiai szemléletben új fényben jelenik meg a pápa *függetlensége* minden emberi hatalomtól szolgálatának gyakorlása során. Említettük, hogy a pápa hatalmát mindig szabadon gyakorolhatja (331. k.). Mivel pedig vannak olyan területek, ahol az Egyház isteni küldetésének teljesítése függetlenséget kíván minden emberi hatalomtól, logikus, hogy a római pápa, aki az Egyházban a legfőbb és teljes hatalmat gyakorolja, szuverén módon kell, hogy eljárhasson szolgálatában. A 232. kánon szerint például „az Egyháznak kötelessége, de saját és kizárólagos joga is azoknak a kiképzése, akiket a szent szolgálatokra rendelnek". A tanítói feladat kapcsán a 747. kánon 1. §-a kijelenti, hogy az Egyháznak „kötelessége és eredendő joga, hogy saját tömegtájékoztatási eszközök alkalmazásával is minden emberi hatalomtól függetlenül hirdesse az evangéliumot minden népnek". Ez nagyon is szükséges, mivel – mint II. János Pál pápa tanítja – „a II. Vatikáni Zsinat tanításának fényében az Egyház úgy jelenik meg előttünk, mint az isteni igazságért való felelősség társadalmi alanya"[43]. Ebből a felelősségből fakad az Egyház feladata, hogy „mindig és mindenütt erkölcsi elveket hirdessen a társadalmi renddel kapcsolatban is, továbbá hogy ítéletet mondjon bármely emberi dologról, ha az emberi személy alapvető jogai vagy a lelkek üdvössége megkívánja" (747. k. 2. §).

Ami az anyagi javakat illeti, „a Katolikus Egyháznak született joga, hogy a világi hatalomtól függetlenül anyagi javakat szerezzen, birtokoljon, igazgasson és elidegenítsen sajátos céljai szolgálatára" (1254. k. 1. §; vö. 1259-1260. k.).

A kánoni eljárásjogban is érvényes az az elv, hogy „az Egyház saját és kizárólagos jogon ítélkezik:

a lelki vagy lelkiekkel kapcsolatos dolgokra vonatkozó ügyekben;

az egyházi törvények megsértése ügyében és minden bűnös cselekedet ügyében, amennyiben a bűn megállapításáról és egyházi büntetések kiszabásáról van szó" (1401. k.; vö. CCEO 1056. k.)[44].

A törvényhozó által választott megfogalmazás, úgy tűnik, bizonyos mértékig elhatárolódik egyes középkori igényektől, melyeket csak az egyházi és világi elem szoros szimbiózisán alapuló *res publica christiana* összefüggésében lehet értelmezni, és amelyek például III. Ince híres *Vergentis in senium* kezdetű dekretálisában fogalmazódtak meg[45].

[41] Különösen CONC. VATICAN. I, Const. dogm. *Pastor aeternus*, 1870. VII. 18. cap. 3 = DS 3060 ("Hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est").

[42] Vö. pl. MOLANO 594.

[43] JOANNES PAULUS II, Enc. *Redemptor Hominis*, 1979. III. 4, nr.19: AAS 71 (1979) 305.

[44] Ennek a kánonnak a legfőbb forrása az 1917-es CIC. 1553. k. 1, § 1°-2° száma, annak forrásaival együtt. A pápa illetékességének hangsúlyozása és tág értelmezése ezen a téren különösen III. Ince pápaságához fűződik, vö. pl. Innocentius III, Ep. Duci Caringiae, 1202 márciusában = Potthast 1653; lásd: X. 1.6.34.

[45] 1199-ből = Potthast 643, lásd: X. 5.7.10 ("Quum enim secundum legitimas sanctiones, reis laese maiestatis punitis capite, bona confiscentur eorum... quanto magis, qui aberrantes in fide Domini Dei filium Iesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastici debent districtione praecipi, et bonis temporalibus spoliari, quum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere maiestatem": AE. FRIEDBERG., *Corpus Iuris Canonici*, II, Lipsiae 1881, col. 783). Megjegyzendő azonban, hogy a hittel kapcsolatos ítélet világi követ-

Eszerint a dekretális szerint például az eretnekek elleni egyházi ítéletet a világi hatalom részéről büntetéseknek kellett követniük[46]. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a XII. század végén léteztek bizonyos fenntartások is az olyan egyházi ítéletekkel szemben, amelyeknek halálbüntetés volt a következményük a világi hatóság részéről. Ritka példaként szokták idézni Petrus Cantor párizsi magistert, aki kijelentette: *„Hereticus vel catarus obiurgari debet, non comburi. Ne graventur manus Moysi... Ergo non licet ecclesie effundere sanguinem: que si hoc facit per principem, nonne et ipsa hoc facit?"*[47].

A pápai hatalom teljessége tehát magának az Egyháznak a küldetésén belül és annak keretében értendő. Krisztus Egyháza – amint az idézett példákból is látjuk – nem tekinti magát államnak, hanem olyan *vallási közösségnek*, mely a magától Krisztustól rábízott küldetés tekintetében *szuverén*[48]. Isten népének ez a szuverén vonása nem szükségképpen áll feszültségben a világ polgári hatalmaival, ha mindenki tiszteletben tartja a saját szerepének határait és jellegét. Az Egyháznak ez a sajátos szuverenitása a primátus alapján nem ritkán éppen a római pápa révén működik, aki ezért az Egyház szuverenitásának hordozója a területi szuverenitás kérdésétől eltekintve is. Így a pápai hatalom teljességéből és az Egyházat jellemző szuverén vonásból következik, hogy „a római pápának született és független joga, hogy követeket nevezzen ki és küldjön akár a különféle országokban vagy vidékeken működő részegyházakhoz, akár egyben az államokhoz és a hatóságokhoz is, továbbá, hogy ezeket áthelyezze és visszahívja, mégpedig – az államokhoz küldött követek kiküldését és visszahívását illetően – a nemzetközi jog szabályainak megtartásával" (362k). Ez a kijelentés azt is feltételezi, hogy – a jelenleg használatos fogalmak szerint – a Katolikus Egyház és az Apostoli Szentszék „isteni rendelkezés folytán erkölcsi személy", ahogyan az Egyházi Törvénykönyv mondja (113k 1. §). Más szóval a Katolikus Egyház és a Szentszék nemzetközi jogi személyiséggel rendelkeznek, a nemzetközi jog alanyai. Mindez pedig az Egyház és a pápai primátus teológiai természetéből fakad, amelynek alapján az Apostoli Szentszék, vagyis a Szentszék „nem csupán a római pápát jelenti, de...az Államtitkárságot és ...a Római Kúria többi szerveit is" (361k; vö. CCEO 48k). A Római Kúria pedig azoknak a szerveknek az összessége, amelyek útján a pápa „az egyetemes egyház ügyeit intézni szokta". A Kúria feladatát „a pápa nevében és tekintélyével látja el" (360. k.).

3. A közvetlen hatalom

A pápai hatalom közvetlensége azt jelenti, hogy a pápa azt közvetlenül gyakorolhatja minden egyes hívő és minden egyes részegyház vonatkozásában, és ennek során nincs szüksége semmilyen engedélyre az illetékes püspökök vagy más ordináriusok részéről.

---

kezményei ebben a szövegben arra a területre vonatkoznak, ahol a pápának világi joghatósága is volt ("in terris vero, temporali nostrae iurisdictioni subiectis" – Uo). Ezeknek a pápai intézkedéseknek a kritikai értékeléséhez lásd pl.: MERLO, G. G., *Le origini dell'inquisizione medievale*, in COMITATO DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000 COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA, *L'inquisizione. Atti del Simposio Internazionale. Città del Vaticano, 29–31 ottobre 1998*, a cura di A. BORROMEO (Studi e testi 417), Città del Vaticano 2003, 30–39.

[46] Lásd pl. már CONC. LATERANEN. III, can. 27: J. ALBERIGO ET ALII (szerk), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ³Bologna 1973, 224.

[47] Idézi MERLO 30–31.

[48] ERDŐ, P., *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17 – Sezione canonistica), Torino 1996, 17–19, 70–78 (nr. 11. 62–75), magyarul: UA., *Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben*, Budapest é.n., 24–26, 93–102 (nr. 11. 62–75).

Ezért van joga a hívőknek is, hogy közvetlenül a pápához forduljanak peres ügyeikben (vö. 1417. k. 1. §). Ennek a közvetlen hatalomnak az alapján a pápa fenntarthat magának vagy más egyházi hatóságnak, illetve magához vagy más egyházi hatósághoz rendelhet bizonyos eseteket vagy kormányzati cselekményeket (1405k. 1. §; 1444. k. 2. §). Ez a hatalom oly mértékben közvetlen, hogy az ordinárius (főpásztor) név a jogban a római pápát is jelenti (134. k. 1. §), vagyis valahányszor a jog az ordinárius illetékességét említi, minden részegyházban és minden személyi ordináriusra bízott közösségben érteni kell ezen a pápát is. A pápának ez a hatalma az összes részegyházak és csoportjaik felett nem csorbítja, sőt erősíti és szavatolja a püspökök hatalmát a rájuk bízott részegyház felett (333. k. 1. §). A pápa a megszentelt élet összes intézményeiben legfőbb elöljárónak is számít (590. k. 2. §).

Híven a II. Vatikáni Zsinat által megfogalmazott új hangsúlyokhoz (*Lumen gentium* 23 és 27; *Christus Dominus* 8a), teológiailag jól megalapozott rendelkezés mondja ki a hatályos jogban, hogy a megyéspüspököt a rábízott egyházmegyében megilleti „mindaz a rendes, saját és közvetlen hatalom, ami lelkipásztori feladatának gyakorlásához szükséges" (381. k. 1. §). Fennmarad azonban az a lehetőség, hogy egyes ügyeket (egyedileg vagy általában) a jog vagy a pápa határozata a legfőbb vagy más egyházi hatóságnak tartson fenn (uo.). Így a megyéspüspökök a hatályos jog szerint felmentést adhatnak a legfőbb egyházi hatóság által hozott akár egyetemes, akár részleges törvények alól (87. k. 1. §). Ezért nem szorulnak pápai felhatalmazásra (*facultas*) minden ilyen felmentés megadásához, mint hajdan. Vannak azonban olyan törvények, amelyek alól a felmentés megadása külön intézkedéssel van fenntartva a Szentszéknek vagy más hatóságnak, az eljárásjogi és a büntetőjogi egyetemes törvények alól pedig a felmentés a maga egészében fenn van tartva (uo.).

4. Az egyetemes hatalom

Az egyetemes (*universalis*) szó a pápa hatalmára vonatkozóan nem csupán területi jelentést hordoz, mint mondjuk a törvények vonatkozásában (vö. 8. k., 21. k. 1. §), hanem a személyes és a tárgyi szempontot is tartalmazza. Tehát ezt a hatalmat az Egyház illetékességi körébe tartozó minden személy és minden téma vonatkozásában gyakorolni lehet (vö. 1917-es CIC 218. k.: *„in universam Ecclesiam"*). Ez azt is jelenti, hogy nem létezik az Egyházban olyan terület és olyan tárgy, amelyre nézve a pápa ne volna illetékes, bár lehetséges, hogy egyes ügyeket az ő beleegyezésével más hatóságnak tartsanak fenn[49].

KÖVETKEZMÉNYEK

A primátus kánonjogi kifejeződésének rövid áttekintését összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a primátus az Egyház alkotmányának állandó és alapvető eleme, amelynek jogi időszerűsége a II. Vatikáni Zsinat óta egyáltalán nem csökkent. Gyakorlása ugyanis bizonyos vonatkozásban újabban is továbbfejlődött, ahogyan már többször is a történelem során. A konkrét jogi fejlemények közül kiemelkednek a primátus működésének a püspöki kollegialitással összefüggő intézményes formái, valamint azok a vonatkozások,

[49] Vö. MOLANO 595.

amelyek a Katolikus Egyházzal való teljes közösséggel kapcsolatosak. A CIC 11. kánonjában és a CCEO 1490. kánonjában megjelenik ugyanis az az elv, amely szerint „a tisztán egyházi törvények azokat kötelezik, akiket a Katolikus Egyházban kereszteltek meg, vagy oda fölvettek, és eszük elégséges használatával rendelkeznek, továbbá, hacsak a jog kifejezetten másként nem rendelkezik, hetedik életévüket betöltötték" (11. k.). Az 1917-es Egyházi Törvénykönyv elméletileg még minden megkereszteltet kötelezett; a hatályos Codex ezt a kötelező erőt a katolikusokra korlátozza. Ebben realizmust és ökumenikus érzékenységet fedezhetünk fel[50]. Ezt a változást például csakis olyan intézkedéssel lehetett bevezetni, és ténylegesen is olyan intézkedéssel került bevezetésre, amely a joghatósági primátus gyakorlását jelenti, nevezetesen a *Sacrae Disciplinae Leges* kezdetű apostoli rendelkezéssel[51], amely a latin egyháznak szóló *Codex Iuris Canonicit* hirdette ki, valamint a *Sacri Canones* kezdetű apostoli rendelkezéssel[52], amely a *Codex Canonum Ecclesiarum Orientaliumot* promulgálta. Az ilyen nagy elméleti horderejű változások érzékeltetik az Egyház erőteljes képességét arra, hogy új intézményes megoldásokat találjon, éppen a pápai primátus segítségével, amely az Úr különleges ajándéka Egyháza számára.

[50] Vö. pl. ERDŐ, P., *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di "cattolico" nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)*, in *Periodica* 86 (1997) 213–240. Magyarul: UŐ., *A katolikus, a megkeresztelt és a Katolikus Egyházzal teljes közösségben lévő krisztushívő. Megjegyzések a „katolikus" fogalmához az Egyházi Törvénykönyv 11. és 96. kánonja alapján*, in UŐ., *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 112–128.

[51] 1983. I. 25: AAS 75 (1983) pars II, VII–XIV.

[52] 1990. X. 18: AAS 82 (1990) 1033–1044.

BEKE MARGIT

A pazmanita kispapok nevelése a XIX. században

BEVEZETÉS

A *Collegium Pazmanianum* a XVII. századtól kezdve a papi szeminárium céljaira szolgált, vagyis elsősorban kollégium volt, azok között is kiválónak számított, hiszen a hazai ifjúság legkiválóbbjait fogadta és bátran nevezhetjük az elitképzés színhelyének.[1]

Pázmány Péter 1623. szeptember 20-án alapította meg Bécsben a róla elnevezett kollégiumot.[2] Ez már a második alapítás, és ettől kezdve indulhatott a papnevelés Bécsben. A XIX. században 1803-tól indult újra az élet, amikor még esztergomi és az esztergomi főegyházmegyéből kiszakadó szepesi, rozsnyói és besztercebányai püspökségek is küldhettek kispapokat, illetve Erdély is. A szeminárium később generális szemináriummá vált, vagyis minden egyházmegye küldhetett növendékeket.[3] A kollégiumban szigorú papnevelés folyt, a teológiai képzést pedig a bécsi egyetem teológiai kara biztosította.

1. A PAPI LELKISÉG

A kollégiumi színhelyek, a szemináriumi törvények azt a célt szolgálták, hogy a papi lelkületet alakítsák. Ennek a lelkületnek a formálását az intézeti törvények pontosan körülhatárolták. Különösen az 1851-es törvények engednek mély bepillantást a papi erényekről vallott felfogásról és eszményről.[4] Minden nevelés, tanulás arra irányult, hogy jó – mi több, kiváló – papok kerüljenek ki az intézet falai közül, hiszen ez a papi réteg az elitet fogja képviselni a magyar egyház életében.

Arra keressük a választ, hogy milyen erényekkel rendelkezzen a pazmanita. A források megfogalmazásában minden keresztény erény arra szolgáljon, hogy Krisztus lelkét hirdesse, de azt másokba betölteni nem tudja, ha önmagában nincs meg. A főerények

[1] Vö. BEKE, M., *Fejezetek az új- és legújabb kori elitképzéshez. A katolikus egyház szerepe a modern magyar értelmiségi elit nevelésében a bécsi Pázmáneumban. Akadémiai doktori értekezés.* Kézirat.

[2] Az alapításra vonatkozóan vö. RIMELY, C., *Historia Collegii Pazmaniani*, Viennae 1865; FRAKNÓI, V., *A bécsi Pázmány-intézet megalapítása*, Budapest 1923; GALLA, F., *A Pázmáneum alapítása és a Szentszék*, Vác 1935 (Olaszországi Magyar Oklevéltár); FAZEKAS, I., *A Pázmáneum története az alapítástól a jozefinizmus koráig (1623–1784)*, in *A bécsi Pázmáneum* (szerk. Zombori, I.), METEM, Budapest 2002, 9–176.

[3] BEKE, M., *A Pázmáneum története az újraindulástól napjainkig (1803–2002)*, in *A bécsi Pázmáneum* (szerk. Zombori, I.), METEM, Budapest 2002, 177–343.

[4] Prímási Levéltár (a továbbiakban PL), *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, II, VII–VIII, X–XI. statútumok.

között van a kegyesség, a jámborság, melynek megőrzése, növelésének eszköze a szentgyónás és szentáldozás. A jámborság felkeltésére és ébrentartására legalkalmasabb a szent olvasmány.

A másik erény, amelyről a klerikusnak szólni kell, az alázatosság, amely saját semmiségének felismerése. A klerikus maga pedig a „harag edénye"[5], bűnös, tökéletlen, de ennek ellenére igyekezzen tiszta ajándéka lenni Istennek. Mid van, amit nem kaptál, ha kaptad, mit dicsekszel vele?[6] Ha mesterünk, Jézus, minden tökéletesség példája megalázta magát, nem kell-e a papnak hasonlóan megalázkodnia, hiszen Isten az alázatosnak adja kegyelmét. A növendék ne veszítse szem elől a nyilvános bűnös[7] példáját, aki a templomban hátul megállt, szemeit nem merte felemelni az égre, hanem mellét verve ismerte be bűnösségét. Az isteni erényben előre halad, amikor az elöljáró felfedi a növendék bűneit, hiányait, meginti, javítja, és a növendék a büntetést készségesen, alázatos lélekkel veszi, és Dávid királlyal együtt mondja: „Jó nekem uram, mert megaláztál engem."[8] Bensőleg legyen alázatos, amelyből mint forrásból táplálkozzék.

Elengedhetetlen az engedelmesség. Aki emlékezetébe vési saját tökéletlenségét, örvend és örül, ha az elöljáró akaratát hallhatja és követheti. Az igazi engedelmesség nem félelemből, hanem a Krisztus iránti tiszteletből lesz, aki így szólt: „Atyám, legyen meg a Te akaratod."[9] A növendék az elöljáró minden rendelkezését, megbízatását úgy végezze, mintha maga Isten parancsolta volna, mert „aki titeket hallgat, engem hallgat, aki titeket megvet, engem vet meg"[10]. Ne úgy engedelmeskedjenek elöljáróiknak, mint a szolgák. Borromei Szent Károly a szemináriumrészére előírta, hogy haladéktalanul teljesítsék a növendékek az elöljáróik figyelmeztetését, azok rendelkezéseit készséges, fiúi lelkülettel végezzék. Az engedelmességet ezért a növendékek a papi erények drágagyöngyeként értékeljék, lélekből tegyék, és böjttel, alamizsnával, imával, a test megfékezésével növeljék, hiszen jobb az engedelmesség, mint az áldozat.[11] Ha valaki alázatos lélekkel, magát hitványnak tartva, készségesen engedelmeskedve, az elöljáróban Krisztust látja, sohasem szól személye, vagy méltósága ellen, hanem így fohászkodik: helyezz őrséget Uram a számra.[12] Az elöljáró Isten helyett tevékenykedik, és Isten szigorúan ítél fölötte. A növendékek tisztelettel legyenek irántuk, amikor év elején belépnek a szemináriumba, és az elöljárókat felkeresik, vagy lelkigyakorlatok végén, és év végi eltávozáskor.

A főpásztor szerint a testvéri szeretet a tökéletesség köteléke, jellemzője és megkülönböztetője Krisztus tanítványainak. A Szentírás szerint abban ismernek fel benneteket, hogy tanítványaim vagytok, ha szeretitek egymást.[13] Önmagukat az Isten miatt szeressék, egymást nem szóval, nem nyelvvel, hanem tettel és igazsággal[14], és ne legyen magatartásukban illetlen beszéd, engedetlenség, vagy tiszteletlenség. Egyik a másik terhét viselje[15], és amit javítani nem tudnak, azon ne bánkódjanak. Kölcsönös szeretettel lesznek az Úr tanítványainak igazi kollégiuma. A klerikustól nem lehet hivatását különválaszta-

[5] Róm 9,22.
[6] Kor 4,7.
[7] Lk 18,10 skk.
[8] Zsolt 44.
[9] Mt 6,10.
[10] Lk 10,16.
[11] 1Sám 15,22.
[12] Zsolt 141,3.
[13] Jn 13,35.
[14] 1Jn 3,18.
[15] Gal 6,2.

ni, amely isteni rendelkezés, és mint ilyen tiszteletet érdemel. A növendékeknek saját hivatásukat maguknak is tiszteletben kell tartani, hogy az oltár szolgálatát a laikusok is tiszteljék.

Ezek azok az elvek, amelyek a kispapok lelkületét, és annak irányvonalát meghatározták, s a hozzájuk való igazodást a mindennapok tükrözték.

2. NAPIREND

A szeminaristák napirendje igen szigorú keretet biztosított az aszkézis, ima, tanulás, pihenés számára. Mindent pontosan szabályoztak az intézetben, ebben is az engedelmesség gyakorlása érvényesült.

A bentlakóknak kétféle napirendjük volt az évszaknak megfelelően, a téli az év kezdetétől, és a nyári Szent György (április 24.) napjától. Azon felül megkülönböztettek hétköznapi, pihenő és vasárnapi rendet. Az egyetemi elfoglaltság, az otthoni tanulás mellett a növendékeknek szabadidőt biztosítottak. A források alapján megállapítható, hogy az intézetben vasárnapokon és ünnepnapokon kívül még egy pihenő (rekreációs) nappal is rendelkeztek, amely általában csütörtök volt.[16] Ezeken a napokon fél órával később keltek és szép idő esetén délelőtt és délután a városba mehettek sétálni.

A napirend télen 1808-tól a következő.[17] Hajnali 4^{20}-kor kelnek, harangszóra, egy óra múlva elhagyják hálóikat, és az osztályba mennek, ahol az elmélkedési anyagot felolvassák és elmélkednek 6 óráig. Azután készülnek a tanulásra a legnagyobb összeszedettséggel, amíg nem indulnak az egyetemre. Ha otthon nem hallgattak szentmisét, akkor az akadémiai templomba mennek istentiszteletre, azután hazatérve szabadidejük van 10^{45}-től 11^{15}-ig, ezután következik tanulókör az előadás anyagából. Majd a hetes harangoz, és lelki olvasmányt tartanak. Ezután csendben levonulnak az ebédlőbe, ahol étkezés alatt a Szentírásból és a szentek életéből olvasnak fel. 13^{15}-kor énekpróba, tanulás, amíg nem mennek délutáni előadásra az egyetemre. Délután 17^{30}-tól 18^{15}-ig egyéni tanulás, azután tanulókör. A 7 órai vacsora előtt negyedóra lelki olvasmány, vacsora után szabadidő. 19^{30}-kor ima, lelkiismeret-vizsgálat, feloldozás, Mindenszentek litániája. Végül 21^{15}-kor lefekvés.

A téli rekreációs napok kissé szabadabbak. Ugyanis fél órával később kelhetnek, 8 órakor szentmise, utána séta, szabadidő egészen 11 óráig. Azután tanulókör római katekézisből, lelki olvasmány, 12-kor ebéd, utána 13^{30}-tól fél órán át szertartás gyakorlása, majd séta, ha rossz az idő, akkor otthon tartózkodnak. Délután 15–19 óra között tanulás, lelki olvasás.

A téli vasárnap és ünnepnap napirendje, kevés eltéréssel, hasonlóan alakul. Ugyanis 8^{15}-kor exhortatio, azután szentmise otthon, vagy a plébániatemplomban, ahol ünnepi énekes nagymisén asszisztálnak a növendékek. Ha szentáldozás lesz, ezt előző nap ebéd alatt kihirdetik. Otthon a vasárnapi ebéd idején egyikük beszédet tart, amelyet előre jól kidolgozott és megtanult kívülről, hogy megfelelő gesztussal és hanggal, leginkább németül el tudja mondani. Délután a 15 órai római katekizmus tanulókör előtt 20 perces szertartás gyakorlása. 15^{45}-kor litánia, azután tanulás 16^{45}-ig, majd lelki olvasás, azután

[16] PL *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, *Leges* XV–XIX. statútumok; Pázmáneum Levéltára (a továbbiakban PáLt), Bécs 1878, *Leges* XI–XII. statútumok.

[17] PáLt, *Collectanea adnotationes* 1808–12.

a többi hasonló a hétköznapi rendhez. Ez a rend érvényes nyáron is, azzal a különbséggel, hogy Szent György napjától 4^{30}-kor kelnek fel.

A napirendben újabb változtatására 1851-ben bukkanunk, de lényeges változást ez a módosítás nem hozott.[18]

A téli napirend kissé kényelmesebb, hiszen a növendékek 5 órakor ébrednek fel harangzúgásra, hálát adnak az éjszaka nyugalmáért, és fél óra múlva az osztályterembe vonulnak imádkozni, elmélkedni. Ezután átnézik a tanagyagot, és 8 órakor szentmisére mennek a kápolnába. Azután mindenki egyetemre készül, ahonnan 10^{30}-kor visszatérnek, és 11^{15}-ig tanulnak. Ezután lelki olvasmány és 12-kor ebéd. Ebéd után a tanteremben találjuk őket, ahol német nyelven társalognak, majd gregorián éneket tanulnak. Délután vagy egyetemre mennek, vagy otthon tanulnak 15-től 18^{45}-ig. Ezután lelki olvasás, vacsora, majd szabadidő, 19^{30}-kor ima, és 21 órakor lefekvés.

Rekreációs napokon a 8 órai szentmise után sétálni mennek a növendékek, délután 14^{30}-kor szertartás gyakorlása. Akinek előadása van az egyetemen, oda megy, akinek nincs, otthon marad.

A nyári napirend abban különbözik a télitől, hogy fél órával korábban kelnek.

A napirend szerint a szabadidőt is hasznosan kellett eltölteni, nem hangoskodhattak, nem kiabálhattak, inkább anyanyelvüket gyakorolták, illetve a növendékek egyházmegyéjében használatos nyelvek, valamint a latin gyarapítására fordították.

Többnyire a szemináriumi kertek szolgálták a pihenést, azonban a város környékére is kirándultak, illetve bent a városban sétáltak. A kapu előtt csöndben várakoztak egymásra, majd előre meghatározott útvonalon mentek sétálni kettesével, elől és hátul a duktorok vették közre a növendékeket. Útközben az ismerősöket illően köszöntötték, miközben csöndben voltak vagy halkan beszélgettek, sőt a század végén nyilvános helyen már dohányozhattak is.

Közös sétán kívül a szemináriumból senki nem mehetett ki, csak a rektor engedélyével. Ha súlyos ok volt rá, és a prefektus kísérőt jelölt ki mellé, kizárólag az engedélyezett helyre mehetett, és onnan visszatérve jelentkezett az elöljárónál. Aki engedély nélkül eltávozott, az szökevénynek számított.

A szeminárium épületében sem bolyonghattak, csak az előírt helyeken tartózkodhattak. A hálószobákat már reggel kulcsra zárták, és azokat csak esti ima előtt vehették át a duktorok a prefektustól. Az osztályból a duktor engedélyével mehettek ki. Bizonyára ez a szigorú előírás idővel lazult.

Külső látogatókat nem fogadhattak, csak külön engedéllyel. Őket sem az osztályba, sem a kertbe nem vihették, velük a folyosón vagy más kijelölt helyeken beszélgethettek. Kártyával továbbra is tilos volt játszani. Szabadidejükben levelet írhattak, azokat, illetve a beérkező leveleket készséggel át kellett adni az elöljáróknak olvasás céljából, ha kívánták.

A klerikusok olvasmányai között csupán néhány folyóirat szerepelhetett, bizonyára kedvező szellemiségük folytán, így a *Nemzeti Újság*, *Oesterreich-Beobachter*, *Post-Zeitung*, *Görres historisch-politische Blätter*, *Religio* és *Nevelés*. Kopácsy József hercegprímás valószínűleg tartalmuk, illetve nyelvi jártasságuk szempontjából tartotta fontosnak ezeknek a lapoknak az olvasását. Csak az elöljárók által engedélyezett újságokat és folyóiratokat lehetett olvasni. Valószínűleg könyvaukciókon is megjelentek a növendékek, mert már az 1878-as törvény tiltja a Bibliapolis Kiadó aukcióján való részvételt.

Szünidőre külön törvények voltak érvényesek. Az 1858-as év végén, mielőtt a növendékek hazautaztak volna nyári szünetre, Scitovszky János körlevelet írt a szünidei vi-

[18] PL *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, *Leges*.

selkedésről.[19] Figyelmeztette őket, hogy Krisztus katonájaként viselkedjenek akkor is, amikor az atyai házba visszatérnek. Ezért mindig szemük előtt lebegjenek a következők:

1. A papság négy sarkalatos erénye a kegyesség, alázatosság, engedelmesség, szelídség.
2. Reggel és este térden állva imádkozzanak. Mindennap szentmisén vegyenek részt, vasár-és ünnepnapokon szentbeszédeket hallgassanak, és az oltárnál szolgáljanak.
3. Legalább kétszer, Szűz Mária Mennybevitele és Neve napján a szentgyónást és szent áldozást a hívek épülésére végezzék.
4. A papi öltönyt és a tonzúrát viseljék.
5. Kocsmába, közkonyhába, színházba, táncos helyiségbe nem mehetnek, a kártyajátékot és a vadászatot kerüljék.
6. A napot hasznosan töltsék, és hivatásukhoz szükséges könyveket olvassanak.

A plébánost tisztelettel kérjék meg, hogy gondjukat viselje, és együtt imádkozzák a zsolozsmát. A növendék levéllel igazolja magát a plébánosnál.

Azután a plébánoshoz szól a levél, hogy gondját viselje a klerikusnak, és a hibákat atyailag rója meg. A formanyomtatványos levelet írja alá, hogy mikor jelentkezett a növendék a plébánián, és mikor távozott. Ezt a levelet a prímás saját pecsétjével és aláírásával megerősítve küldte el. A növendékeknek tehát ezután a nyári szünetben ezeket az előírásokat kellett megtartaniuk.

Újabb napirendre 1864-ben találtunk.[20] Valójában nincs lényeges eltérés az előzőekhez képest, mégis újra leszögezték a fontosabb időbeosztásokat.

Hétköznapok alkalmával reggel 5 órakor kelnek a növendékek, fél óra múlva imádság, elmélkedés az osztályteremben, nyáron a kápolnában. Ezt követi 6 órakor tanulás, 6^{15}-kor szentmise és 8 órától előadások az egyetemen. 11 órakor tanulás otthon, 12-kor negyedórai szentírásolvasás és 12^{30}-kor ebéd. Délután 2-kor tanulás, 3–5 óra között az egyetemen előadások, rövid szabadidő után 5^{30}-tól 6^{45}-ig tanulás, ekkor szentírásolvasás. 7-kor vacsora és 8^{30}-kor lefekvés. Az ünnepi és vasárnapi napirend annyiban különbözik, hogy 9 órakor szentbeszéd, azután 10 órakor énekes mise az egyetemi templomban, majd 11^{30}-kor félórai tanulás. Délután 14^{30}-kor asszisztenciapróba, 15-kor litánia a kápolnában, 17–18^{45}-ig tanulás. A többi megegyezik a hétköznapi renddel.

3. A LELKISÉG FORMÁLÁSA A NAP ÉS ÉV TÜKRÉBEN

A papi lelkület formálását a napirend biztosította, a törvények szellemében. A szemináriumok napirendjét oly szorosan állították össze, hogy a restség, hanyagság elkerülése könnyű volt. Az egyetemi tanulmányokat, az otthoni tanulás óráit, az étkezést minduntalan átjárta az ima, az elmélkedés és az aszkézis.

Az ima a törvények szerint a klerikusnak mindennapi kenyere, és ettől kapja lelki nyugalmát, és ha minden dolgát a világ zajában kell végeznie, akkor imádkozzon.[21] Amint Szent Ágoston írja, az tud helyesen élni, aki helyesen imádkozik. A klerikus

[19] PáLt 1858. júl. 14.
[20] PáLt 1864. nov. 14.
[21] PL *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, II–III. statútumok.

igyekezzen a vallás minden tettét a gondolat igazságával Istenhez emelni. Úgy tűnik, hogy ez a törekvés időnként sikerrel járt, mert a század végén, az alkormányzó szerint, sokat kell elmondania a növendékek lelkiekben szép, épületes és örvendetes voltáról, az igazi papi lelkületről.[22] Ezt az állapotot – szerinte – Vaszary Kolos bíborosnak és a spirituálisnak köszönhette, illetve Istennek, mert a zsoltárossal szólva, ha az Úr nem építi a házat, hasztalan fárad, ki építi azt. Ez jellemzi a növendékek törekvését a tökéletesség után, hiszen szent hivatásukhoz szükséges az életszentség. A fiatalabbak ezért versenyre kelnek az idősebbekkel a papi erények és a Krisztus Szíve szerinti gondolkodásmód elsajátításában, és az ima segít nekik hivatásuk tisztázásában is. Eredménynek számít, amikor a növendékek meggyőződnek arról, hogy felfogásuk eddig hiányos volt, és megfontolva erőfeszítést tesznek a hivatás irányában, vagy belátják, hogy nincs papi hivatásuk, és önként távoznak az intézetből. A növendékek igyekeznek bensőséges viszonyt kialakítani az oltáriszentségben jelenlévő Mesterrel, ebéd és vacsora után eléje járulnak, a házi szabályban előírt szentségimádásra, de ezen felül is, ha hazajönnek sétájukról, vagy előadásukról, szívesen térnek be a kápolnába. Közülük sokan tagjai az örökös szentségimádásnak, akik havonta 1, vagy 4-5 órát imádságban töltenek el a kápolnában. A legtöbb növendék tagja az imaapostolságnak, a Legszentebb Szívnek, a Misszió Társulatnak, és az Élő rózsafüzér társulatnak, és Szűz Mária iránti tiszteletből sokan hordják a skapulárét is.[23]

A rendszeres ima reggel kezdődik, amikor felkelés után keresztet vetnek, és lelküket Istennek ajánlják. Mindenegyes ruhadarab felöltésénél elmondják az előírt imádságot, azután az osztályterembe, illetve a kápolnába vonulva elimádkozzák az aznapi zsolozsmát. Az felolvasott pontok alapján az elmélkedés tizenöt vagy húsz percig tart. Az elmélkedésből a növendék gyakorlati következtetést von le, azt beírja naplójába.[24] A XIX. század elején aznap hallják először az elmélkedési pontokat, a század vége felé már előző este felolvassák, hogy éjjel, ha felébrednek, azon gondolkozzanak.[25] Ezeket a pontokat a spirituális év elején magyar nyelven magyarázza, később, az esti ima végén latinul 6-8 percen keresztül. Az elmélkedési pontok tartalma a papi és keresztényi erények, a szent hivatás, bűnök, bűnveszélyek, a tökéletesség útja és eszközei Krisztus élete és tanítása alapján. Kiváló gonddal tárgyalják Vaszary Kolos hercegprímás 1896. szeptember 23-án kelt rendelete értelmében az alázatosságot, engedelmességet, az elöljárók és idősebb papok iránti tiszteletet, a testi-lelki tisztaságot, a szüntelen munkálkodást. A vicerektor megállapítja, hogy az önállóan végzett elmélkedés előnyösebb a régebbi szokásos reggeli meditációnál. A spirituális szünidő előtt figyelmeztet arra, hogy a növendékek otthon is elmélkedjenek, annak pontjait írják össze, és majd mutassák be a spirituálisnak.

Az elmélkedés után következik a szentmise, amelyet vagy otthon, vagy a városban hallgatnak. Ünnepek és vasárnapok alkalmával az előírásoknak megfelelően a növendékek, a templomba, mint az imádság és kegyelmek házába csendben, engedelmes lélekkel vonulnak superpelliceummal és biretummal.[26] Az oltáriszentség előtt térdet hajtanak, az istentisztelet alatt kezüket összeteszik, szemüket vagy az imakönyvre vagy az oltárra emelik. Kijövetelnél szintén kettesével térnek haza. Az otthoni ünnepi szentmise előtt szentbeszédet hallgatnak a növendékek. Feljegyzik, hogy a növendékek a század közepén Szűz Mária tiszteletére este a jezsuiták templomában antifónákat és litániákat éne-

[22] PáLt 1898. júl. 11. Relatio.
[23] PáLt 1898. júl. 11. Relatio.
[24] PL *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, II. statútum.
[25] PáLt 1898. július 11. *Relatio.*
[26] PL *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, XIV. statútum.

keltek, a hívek épülését szolgálva.[27] Szokás volt, hogy ünnepnapokon a város egyházi intézményeiben a növendékek otthon kidolgozott témát adtak elő, ami jó alkalom lehetett a szentbeszéd gyakorlására. A szentmiséken a város különböző templomaiban asszisztáltak, és a törvények előírták, hogy csak akkor induljanak el, amikor szükséges, hogy időben a számukra kijelölt templomba érjenek.[28]

Az istentisztelet fényét azzal is emelték a növendékek, hogy egyenletesen, komoly méltósággal mondták az imádságot, illetve szépen énekeltek, aminek a megtanulására, a szertartás gyakorlására sok időt szenteltek. A növendékek szentmise alatt harmónium kísérete mellett vasárnapokon latin, hétköznapokon egyszólamú magyar énekeket énekeltek.[29] A mise *Sanctus*ától szentáldozásig teljes csendben voltak. A század végén, szerdán és hétfőn mise alatt az ének is szünetelt. Szentmisénél a negyedévesek ministrálhattak, ami a felszenteléshez közelállóknak kitüntetés számba ment.

A kollégiumban minden ebéd és vacsora előtt, a hetes harangozása után, 15 percen át lelki olvasmányt tartottak. Ezután hallgatva levonultak az ebédlőbe, ahol étkezés alatt csendben voltak és a Szentírásból, vagy a szentek életéből olvastak fel részletet. Később előírták, hogy ebéd előtt újszövetségi szentírási részletet, vacsora előtt pedig ószövetségit olvassanak.[30] Ebéd alatt a *Candidatus presbyterandus* c. könyvből vagy a szentmise olvasmányaiból, vacsora alatt a szentek életéből, vagy a napi II. éjszakai zsolozsmából vettek részletet. Ha másnap oltáriszentséghez járultak, akkor ebéd alatt vagy a *Memoriale vitae sacerdotalis*, vagy Kempis Tamás *Krisztus követése* c. könyvének I–III., vacsora alatt a IV. fejezetét olvasták.

Az ebéd ideje alkalmas volt a papi élethez szükséges prédikációk gyakorlására is. Ebéd alatt a teológusok valamilyen nyelven, akik már katekézist hallgattak, két alkalommal három beszédet tartanak az elöljáró előzetes jóváhagyásával.[31]

Az idősebb teológusok által mondott beszédek rendjéről képet kaphatunk egy 1879-ből fennmaradt irat alapján[32]. E szerint a következő előadások hangzottak el:

- Április 19-én Balics Lajos, Demkó György, Epöly Ferenc – húsvét utáni VI. vasárnapról, magyar nyelven,
- 20-án Fehér Gyula, Glatt Ignác – Május hónapról, magyar nyelven,
- 21-én Csernik Alajos, Czenczik János, Gohl Ödön – A Szentkereszt feltalálásáról, magyar nyelven,
- 22-én Kapszdorfer Lajos, Kravszky József, Machovich Gyula – Jézus szívéről, magyar nyelven,
- 23-án Leták István, Reiser György, Trummer Károly, Vojnits Dániel – A Szeplőtelen fogantatásról, magyar nyelven.
- Május 6-án Eitner Ákos, Kürtössy József – A Szentkeresztről, német nyelven,
- 7-én Garay István, Macskovics Pál, Horvát József – A Szentkeresztről, horvát nyelven,

[27] RIMELY, 275.
[28] PáLt 1882. november 8.
[29] PáLt 1898. július 11. *Relatio.*
[30] PL *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, V. statútum.
[31] RIMELY, 314; PL *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, XXVII. statútum.
[32] PL Simor János. Egyházkormányzati iratok. Cat. 6. Seminaria. Pazmaneum. 15. tétel 1879. Nr. 5001.

– 8-án Incze András, Magyary Pál, Tóth János – Jézus hét szaváról a kereszten, magyar nyelven,
– 10-én Pamula Mihály, Jurkovich Emil, Veress Ferenc – A Szentkeresztről, német nyelven.

Az elöljárók több alkalommal helytelenítve megjegyezték, hogy jóváhagyás nélkül, vagyis az elöljárók nem hallották előzőleg a beszédeket.

Az 1878-as intézeti törvény négy negyedórát ír elő imára és elmélkedésre, reggel felkelés után és este lefekvés előtt két-két negyedórát.[33] A kollégisták vasár- és ünnepnapokon délután a kápolnában szentségkitételes litánián vesznek részt.

A törvények szólnak a szentségekhez való járulás gyakoriságáról is, és a források után tanúi lehetünk a szentségi fegyelem változásának. Az áldozás szentségét minden esetben gyónás előzte meg. A XIX. század elején egy hónapban két alkalommal lehetett kellő előkészítés, gyónás után magukhoz venni az oltáriszentséget.[34] A megtéréshez kiváló eszköz Krisztus szenvedésének a megfontolása, és erre int az 1851-es törvény: „Ha Jézus sebeihez alázatosan futsz, nagy vigasztalást találsz."[35] Ehhez fűződik az a rendelkezés, hogy minden pénteken, Jézus szenvedésének napján, és nagyböjt mindenegyes estéjén, Krisztus öt szent sebének tiszteletére öt miatyánkot és üdvözlégyet mondanak a növendékek közösen, és fejet hajtva hozzáteszik: „Imádunk Téged Krisztus és áldunk Téged, mert szent kereszted által megváltottad a világot." A bűnbánatot megfelelően készítette elő a mindennapi esti lelkiismeret vizsgálat, amely 4-5 percig tartott.

A gyónást rendszerint a spirituálisnál végezték, de lelkük nagyobb javára a házban lévő más papnál, vagy a rektor által házba hívott személynél gyónhatnak. E század vége felé annyit ír elő a szabályzat, hogy a spirituális által előírt napokon gyónjanak a növendékek és áldozzanak, de már engedményt tesz azzal, hogy a gyóntató ítélete szerint lehet gyakrabban gyónni és áldozni.[36] 1898-ban figyelemre méltó indoklással gyakoribbá teszik a két szentséggel, gyónás és áldozással való élést.[37] Ezt azzal indokolják az elöljárók, hogy a növendékek napjában, néha többször kénytelenek a nagyváros zajában, zűrzavarában végighaladni, és azért, mert ilyen világváros sok piszkot rejt méhében, nem ritkán olyan kísértéseknek vannak kitéve, amilyeneknek otthon nem. Éppen ezért hetente végeznek szentgyónást és áldozást, ezen felül az ifjabbak egyszer, az idősebbek kétszer, kivételesen háromszor is járulhatnak szentáldozáshoz, amit a növendékek önként és nem elöljárói nyomásra tesznek. Általában csütörtökön és szombaton este gyónnak, hogy másnap áldozhassanak, pénteken pedig egy jezsuita jön az intézetbe gyóntatni. Karácsonykor, húsvétkor, pünkösdkor általános gyónást végeznek egy magyar lazarista papnál ebben az időben.

Az eukarisztia iránti tisztelet mélyen gyökerezett a növendékekben. Nem véletlen, hogy az intézet kápolnájában többszöri kérés után oltáriszentséget őrizhettek, amely nagy örömöt jelentett az ott lakóknak. Az elöljárók a lelkiélet legerősebb eszközének tartották a gyakori eukarisztiatogatást és -imádását, ezért csütörtökön, az eukarisztia alapításának napján, délután öt órakor szentségkitételt tartottak, az elején és végén szent-

[33] PáLt 1878, *Leges* VI. statútum.
[34] PáLt, *Collectanea adnotationes* 1808–12.
[35] PL *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, III. statútum.
[36] PáLt 1878, *Leges* VII. statútum.
[37] PáLt 1898. július 11. *Relatio.*

ségi áldással egybekötve.[38] A gyakori szentséglátogatás eredményeként, az elöljáró megállapítása alapján, Szent Bernáttal elmondhatják: méznél is édesebb Jézus jelenléte. A magatartást pontosan előírják erre az esetre is. A szentáldozást magukhoz vehetik a házi kápolnában, és ilyenkor az Úr asztalához birétum és könyv nélkül, összetett kezekkel mehetnek. A szentáldozás napja legyen nagyon nagy és kedves! A források szerint, amely napon a növendékek az égi asztal részesei lehetnek, az legyen az angyali lakoma napja. Amikor Krisztus testével és vérével egyek lesznek, és a szeretet lángjától felgyulladva, a lakoma asztalától visszatérve felismerik, hogy a Fentvaló Úr, akit az angyalok imádnak, velük egyesült, akkor elmondhassák: „O res mirabilis! Manducat Dominum pauper servus humus et humilis."[39] Amint a fentiekből kitűnik, a szentáldozáshoz járulás e század végére aránylag gyakorivá válik. Az elöljárók dicsérően szólnak a növendékekről, amikor megjegyzik, hogy az Oltáriszentséggel képesek voltak bensőséges viszonyt kialakítani.[40]

A lelkiéletnek megalapozója a lelkigyakorlat, amelynek szükségességére a törvények figyelmeztetnek.[41] A növendékek Krisztusnak, a Mesternek a mintájára, aki negyven napon át böjtölt és imádkozott, valamint a szent apostolok példájára, akik tíz napon át imádkoztak a Szentlélek eljövetele előtt, az iskolai év kezdetén háromnapos lelkigyakorlatot végeznek, megfontolva, milyen a világ hiusága, amelyet elhagytak, és milyen állapotra vágynak.

A lelkigyakorlat végén az újonnan beöltözendők általános gyónást végeznek, hogy megtisztuljanak, új emberként öltözzenek be, és új – Istennek tetsző – életet éljenek. Az előírásoknak megfelelően a húsvét előtti nagyhét első három napja szintén lelkigyakorlatban telik el, Jézus szenvedésére és halálára emlékezve, akit keresztre feszítettek, és hogy a növendékek Szent Bernáttal elmondhassák: ha írsz, nem elégit ki, csak ha Jézus nevét olvasom benne, ha szólsz, Jézus szóljon benned.[42] A nagyobb papi rendek felvételét szintén lelkigyakorlat előzte meg. Az október végit általában a spirituális tartotta latinul, a nagyhetit a század végén már magyarul. Ekkor a növendékek fél vagy egész évről végeznek gyónást, esetleg életgyónást.

A növendékek az év folyamán mindennap az egész egyház imájába, és a szentek tiszteletébe bekapcsolódva éltek. Jézus Krisztus szeretete nyilvánult meg a pénteki, és nagyböjt minden napján végzett öt miatyánk és üdvözlégy elmondásával, míg csütörtök délután az oltáriszentségben jelenlévő Jézust imádták. Jézus iránti tiszteletből a kápolna előtt sem beszélgettek. Később, a század vége felén nagyböjt minden péntekén vacsora előtt *cultus passionist* végeztek húsz percig az oltáron kitett kereszt partikula előtt, amelyet az ima végén csókra nyújtott a spirituális.[43] Farsang vasárnapján pedig szentségimádás volt a kápolnában, ahol hármasával félóránként váltották egymást reggel 7 órától délután 5-ig. Hamvazószerda előtti húshagyó hétfőn és kedden magánszorgalomból engeszteltek. Nagyhét utolsó három napján zsolozsmát énekeltek a jezsuita templomban. A XIX. század vége felé minden hónap első péntekén és utána következő két napon a Szent Szív imádására szentáldozás után elmondták a Szent Szív litániáját, több felajánló imával

[38] PL *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, III., V. statútum.
[39] Oltáriszentségi ének.
[40] PáLt 1898. július 11. *Relatio.*
[41] RIMELY, 303; PL, *Scitovszky János. Egyházkormányzati iratok*, Cat. 6., Seminaria Pazmaneum, 1851, VI. statútum; PáLt 1898. július 11. *Relatio.*
[42] *Sermones* 36. *de Verbis Domini.*
[43] PáLt 1898. július 11. *Relatio.*

együtt. Jézus Szíve ünnepén a növendékek szerény akadémiát tartottak, amely a Szent Szívről szóló énekekből, felolvasásból és saját költeményeik elmondásából állt, amelyre meghívták az elöljárókat is.

Szűz Mária tisztelete évszázadok óta beivódott az intézeti növendékek lelkébe. A kollégiumban lévő szobránál szívesen megálltak a növendékek, hogy néhány fohászt elmondjanak. Ünnepnapokon és vasárnapok délutánján szentségkitétellel a lorettói litániát énekelték. Szombatonként vacsora előtt vagy rózsafüzért mondtak megfelelő titkokkal, vagy Szűz Mária kis zsolozsmájának első vesperását mondták.[44] Október hónapban a Szentatya szándékára imádkozták a rózsafüzért a lorettói litániával szentmise alatt, szombaton és vasárnapon pedig délután végezték el. Szeplőtelen fogantatás (december 8.) vigíliáján a napi vesperást énekelték, és nyolcada alatt vacsora előtt lorettói litániát imádkoztak a Magyarok Nagyasszonyához. Májusban naponta húsz perccel vacsora előtt szentségkitétellel litániát mondtak szintén Magyarok Nagyasszonya könyörgéssel.

A Szentlélek tiszteletére pedig minden évben, pünkösd előtt kilenc napon keresztül szentmise előtt imádkoztak a Szentatya szándékára. A *Veni Creator* és *Veni Sancte*, és a Szentatya által előírt imákat az anglikánok és az egyháztól eltávolodottak megtéréséért végezték.

Minden szeminarista példaképe Szent Alajos, a tisztaság védőszentjének ünnepét azzal tették emlékezetessé, hogy névünnepe előtt hat vasárnapon át mindenki áldozott és a szent tiszteletére tetszés szerinti imát mondott.

A lelki élet irányításában a spirituálisnak volt döntő szerepe, így a növendékek vele osztották meg benső titkaikat a szent hivatásról, a hibák leküzdéséről, az erények gyakorlásáról, és az abban elért eredményekről, vagyis a lelkiség kialakításában vitathatatlan befolyással bírt. Természetesen a jó eredményhez minden esetben hozzájárult a szeminarista egyénisége, buzgósága és mindenek előtt az a törekvés, hogy jámbor és lelkileg kiegyensúlyozott papi egyéniség váljon belőle.

[44] PáLt 1898. július 11. *Relatio.*

GÁNÓCZY SÁNDOR

Kálvin és Mária

HOGYAN JÁRULTAK HOZZÁ A REFORMÁTOROK EGY MODERN MARIOLÓGIA KIALAKULÁSÁHOZ ÉS HOGY LEHET EZT ELKÉPZELNI?

Ha a modern és a posztmodern élet egyik fő jelenségéből, a közvélemény-kutatásból indulunk ki, lehet, hogy jelentős különbséget észlelünk a mai nőideálok és a hagyományosan katolikus Mária-kép között. Ott a férfival való egyenértékűségét hangsúlyozó, vele egyenjogúsításra törekvő, munkájában, hivatásában, felelősségvállalásában, családi és nemi életében felszabadult ember képével találkozunk, emitt pedig az anyaság és a felszentelt szüzesség értékeit követő, szolgálatra és engedelmességre kész, önfeláldozásra is képes, szerető, szerény, alázatos, csendes lény jelenik meg előttünk. Ott nemegyszer még a radikális feminizmus követeléseit is halljuk, amely például a homoszexuális életközösség követelményeivel lép fel, emitt pedig az emberi üdvösség olyan lehetősége mutatkozik meg, amely gyökeresen természetfeletti és maga mögött hagy mindent, ami szexualitásra emlékeztet. Ezzel szemben a mindennapi médiumokban kevésbé van szó arról a történelmileg megalapozható teológiai felismerésről, hogy a következetesen az evangéliumokra visszamenő mariológia oda is tud hatni, hogy a nő társadalmi és egyházi emancipációját elősegítse. Amennyiben ez igaz, nincs áthidalhatatlan szakadék ezen a téren az első keresztény századok és a modern világ emberképének egy lényeges összetevője között.

Egy másik munkahipotézis szerint, amelynek a következőkben szeretnék utánajárni, négy és fél évszázaddal ezelőtt Luther és Kálvin szintén hozzájárultak ehhez a fejlődéshez, amennyiben a Máriáról szóló szövegmagyarázataikban a bibliai tanúságokat részesítették előnyben. Jelszavuk a *„sola scriptura"* volt, amely szerint csakis a szentírási értesülés és a helyesen értelmezett szentírási szöveg döntő egy adott tanítás igazolásában, nem pedig az innen is onnan is felhozott hagyományérvek; ez egy olyan tétel volt, amelyet nagymértékben a II. Vatikáni Zsinat is magáévá tett. A XVI. század közepén az egyházban annyi kinövés és bálványimádásra emlékeztető ájtatossági gyakorlat burjánzott az egyszerű nép körében anélkül, hogy a püspökök és a lelkipásztorok említésre méltó intézkedéseket hoztak volna ellene, hogy érthető módon a reformátorok jelszava „sola scriptura" erősen kritikus, sőt agresszív jelleget öltött magára. Magában foglalta az ószövetségi próféták idegen istenek kultusza elleni tiltakozását, amely vaskosan evilági érdekek szolgálatában törekedett természet feletti erőket kiaknázni. A szentek, mindenekelőtt Mária tiszteletét ilyen kinövésektől kellett megszabadítani. Ebben az összefüggésben például a Szűzanyát nem szabadott többé „mennyek királynő asszonyának" titulálni, aki csodálatos erényei miatt méltó lenne az isteni kegyelemre, sőt annak közvetítésére. A reformátorok szemében az is ellentmondott az keresztény istenközpontúság elvének,

hogy Máriának nagyobb irgalmasságot tulajdonítanak, mint magának Istennek, amiért is a bűnösnek hozzá mint „ügyvédhez" szabad folyamodnia, hogy a haragvó mennyei Ítélőbíró büntetéseit el tudja kerülni. Gondoljunk csak a szentképekre, amelyeken a Szűzanya az embereket kitárt palástjával védi meg a felbőszült Atyaisten nyilaitól. A mai kutató hittudomány arra is utal, hogy a reformátorok nem akartak többé Mária-kultuszt, csak teológiailag megalapozott Mária-dicséretet. A következőkben erről lesz szó. Egy olyan „megreformált" mariológiáról, amelyet a mai katolikus dogmatika szempontjából nézve, legalábbis állító megnyilatkozásaiban semmi eretnekséggel sem lehet vádolni. (Hogy tagadó megnyilatkozásaira is vonatkozna ez az ítélet, az más lapra tartozik, és igen komplex kérdést jelent).

Kezdjük Lutherrel, aki behatóan elemzi Lukács tanúságát. Először is az „angyali üdvözletet".[1] Figyelme nem kizárólag az isteni küldött szavainak tartalma felé irányul, hanem nagymértékben a názáreti szűz magatartása felé. Jelzi, hogy meghökken, meglepődik, gondolkozni kezd, kérdéseket tesz fel. Csak miután ezekre választ kapott, adja beleegyezését a felkérésbe, tudván, hogy mindez egyéni életében hatalmas változásokkal fog járni: „Íme, az Úr szolgáló leánya, teljesedjenek hát be rajtam szavaid." (8. vers) Amit Mária mond, Luther szerint a bízó hit szavai. Hisz az ígéretben. Rábízza magát az ígérő Istenre. Elfogad szabadon egy olyan kívánságot, amely túlmegy minden természetes ésszerűség határain, és személyes sorsát a legtágabb közösség szolgálatába állítja. Bár kérdezés, kétely, aggódás, bánat egy ilyen helyzetben nagyon is érthető, és talán Mária igenlő magatartásában jelen is van, de a döntést egyértelműen az isteni szó igazságába vetett bízó hit hozza meg. Ezt a magatartást héberül az AMAN ige és az EMUNA főnév írja körül úgy, hogy a szilárdság, a rendíthetetlenség, a hordozásra képes alap gondolata is közrejátszik. A megfelelő görög kifejezés, „piszteuein eisz tón theon", azaz az Isten felé induló hit aktusa, szintén jól adja vissza Mária viselkedését. Hogy ez a hit a lehetetlent is képes lehetővé tenni – természetesen „sola gratia", egyedül Isten erejéből – azt világosan mutatja a lukácsi szöveg, amely szerint egy minden ízében emberi nő „Isten Fiának anyja" lesz. Egy biológiailag és filozófiailag elképzelhetetlen történés. Megjegyzem, hogy bár a német reformátor elfogadja az Efezusi Zsinat *„Theotokosz"*, azaz „Istenszülő" kifejezését, precízebb kíván lenni, és feltehetőleg a Háromságban egy Istenre akar utalni. Ezért beszél az Isten *Fiának* anyjáról.

A továbbiakban az angyali üdvözletben kimondott isteni Igét az anyaméhbe behatoló és azt megtermékenyítő spermával hasonlítja össze úgy, hogy a megtestesülés biológiai dimenziójában jut kifejezésre. Idézem Luthert: „Szűz Mária az a szív volt, akibe a szavak behatoltak és benne is maradtak."[2] Éspedig úgy hatoltak bele, hogy ott egyszerre eredményezték a bízó hitet és az Ige emberré válását. Milyen hitre gondol a reformátor? Talán arra, amelyet megigazulástana keretében „fides fiducialis"-nak nevez, és amelyet pusztán passzív és egyéni bizakodás érzelmeként félre is lehet érteni? Vagy azt az aktív hitet, amely több mint biztonsági érzés és azon nyomban tettekre késztet? Azt, amelyet a Trienti Zsinat *„fides caritate formatá"*-nak, a szeretet tetteire képesítő, abban megnyilatkozó hitnek nevez? Minden valószínűség szerint ez utóbbira gondol Luther, hiszen az „angyali üdvözletet" a gyermekvárás, a szülés és a gyermek felnevelése összefüggésébe helyezi. Illetve annak a készségnek az összefüggésébe is, amellyel Mária engedte, hogy Fia teljesen a másik ember szolgálatába álljon.

[1] Lk 1,28–38.
[2] LD 8,51.

Ez az egyébként szigorúan bibliai mariológia érdekes módon nem idegenkedik dogmatikai kifejezésektől sem. Meglepő módon a szentmisében történő „átváltoztatás" analógiájához folyamodik, hogy Jézus fogamzásának eredményét kifejezésre juttassa. Így okoskodik: mint ahogy a pap szavai Krisztus valóságos testi-lelki jelenlétét eredményezik az eucharisztikus eseményben, úgy teszik az angyal Mária által befogadott szavai lehetővé, hogy gyermeke egyszerre legyen valóságos ember és Isten valóságos Fia minden ember üdvösségére. Mindez – ismét egy szentháromsági kijelentés – hála a Szentlélek teremtői és termékenyítő működésének. „Szilárdan hiszem – írja Luther –, hogy Krisztus érettem [...] férfisperma nélkül a Szentlélektől (sic!) fogantatott."[3]

A modern lélektan nem győzi hangsúlyozni, hogy a gyermeknek szüksége van nemcsak anyai, de apai hordozottságra is. A szülők egyetértése és közös felelősségvállalása alapfeltétele gyermekeik lélektani egyensúlyának. Feltehetőleg hasonló módon értelmezi a reformátor József fontos szerepét a megtestesülés lélektani vetületében. Felelőssége tudatában levő apának mutatja, aki hasonló módon hisz, mint Mária, és hasonlóan teszi hitét tevékennyé a legmesszebbmenő szeretet értelmében. Hitvestársát megmagyarázhatatlan teherbeesése ellenére nem kezeli a zsidó törvény szigorával, nem engedi a házasságtörés gyanújába kerülni, továbbra is megbízik benne, továbbra is szereti.[4]

Aki a lutheri mariológiát alapos tanulmányozásnak kívánja alávetni, nem hagyhatja figyelmen kívül a reformátornak a Lukács által Máriának tulajdonított *Magnificat*hoz írt kommentárját. Luther, aki maga is egyszerű családból származott, kiemeli, hogy a Szent Szűz az akkori zsidó társadalom „alacsony" rétegeihez tartozó nőnek tartotta magát. Olyan nőnek, aki találva érzi magát, amikor nagy részben saját sorsán tapasztalja, hogy az Úr „hatalmasokat" taszít le trónjukról és „kicsinyeket" emel fel.[5] Az ő esetében, merő kegyelemből, saját érdemre való tekintet nélkül, egy egyszerű fiatal leányt Fia anyjának szintjére. Őt, és nem valami királyi vagy nemesi család sarját. Ezen a tényen semmit sem változtat József Dávidra visszamenő családfája. És vele szöges ellentétben áll a pápisták „Regina coeli" himnusza. Semmi kétség: Mária is kegyelemből megváltott ember, nem pedig önmaga erejéből isteni vagy angyali lény. Ebben az összefüggésben olvassuk Luther *Magnificat*-kommentárjában: „Ne féljük méltatlanságát [...] méltatni."[6] Aki az evangélium szellemében kívánja dicsérni, az ne térdeljen le képe vagy szobra előtt, ne emelje oltárra, hanem rendelje alá méltóságát Isten egyedülálló méltóságának.[7]

Felmerül a kérdés, hogy ezt a tanítást és az annak megfelelő ájtatossági gyakorlatot, lelkiséget, tudja-e osztani a római katolikus Egyház? A választ talán a Zsinat következő szövege adja meg: „Egy és egyetlen a mi Közvetítőnk [...], az, aki önmagát adta megváltásként mindenkiért."[8] „Mária anyai feladata az emberekkel szemben semmiképpen sem homályosítja el, se nem kisebbíti Krisztus egyedüli közvetítőségét, inkább annak hatásosságát mutatja. A boldogságos Szűz minden üdvös befolyása [...] Isten jóakaratából származik és Krisztus érdemeinek bőségéből ered. Az ő közvetítésére támaszkodik és attól teljes mértékben függő viszonyban áll."[9] A Zsinat tanításának is megfelel, hogy Mária igazi nagysága hitének rendkívüli minőségében gyökerezik és ilyen módon iga-

[3] LD 6,18k.
[4] Vö. LD 7,289.
[5] Vö. Lk 1,52k.
[6] *Magn.* 53.
[7] Uo. 54.
[8] 1Tim 2,5k.
[9] LG 60.

zolja azt, hogy ő az „Úr szolgálóleánya". Cselekélysége annyiban rejt nagyságot, amennyiben az Istenbe vetett, szeretetben tevékeny hit élő példaképe.[10]

Ha már Luther a Zsinathoz vezetett bennünket, maradjunk még egy kissé a Zsinatnál. Itt is, ott is felmerül a kérdés: Hogy lehet Máriának az üdvösség művében való részvételéről helyesen beszélni? A *Lumen gentium* ezt a választ adja: „Ahogy Krisztus papságában különböző módon részesülnek a (felszentelt) papok és a hívő nép [...], úgy az Üdvözítő közvetítőségének egyedüli mivolta sem zárja ki azt, hogy teremtmények különböző módon részt kapjanak ama egyedüli forrásból és együttműködjenek vele [...] Az Egyház Mária ilyen alárendelt tevékenységét habozás nélkül vallja."[11] Ez a zsinati kijelentés hasonló Lutheréhez, de talán még világosabban fejezi ki a lényeges különbséget Krisztus és Mária tevékenysége között.

Ami a *Magnificat* társadalmi, sőt politikai távlatát illeti, az a mai bibliai kutatás szintjén tudott dolog. De Luther kommentárja minden látszat szerint úgyszólván forradalmi jelleget ad neki. Arról beszél, hogy Mária olyan jövőt hirdet meg embertársainak, amelyben „az elnyomottak előretörnek", illetve „felkelnek", németül: „kommen empor", mindezt „zajtalanul, hiszen Isten ereje lakik bennük"[12]. Ami a názáreti Szűz „zajtalanságát" illeti, annak a reformátor úgy ad kifejezést, hogy háziasszonyi munkáját említi meg: „főz, mosogat, takarít"[13].

Ha mármost Kálvin mariológiáját tesszük vizsgálat tárgyává, ott a nő emancipációjának egy másik lényeges összetevőjével találkozunk. Genf francia reformátora az „angyali üdvözletet" Mária tanításra való képességével és készségével kapcsolja össze. Az angyal révén Istentől kért áldozat igenlése és elfogadása nem foglalja el tudatában az egész helyet. Az átgondolásnak, a reflexiónak is van tere. Sőt az arra alapozott tanításnak is. Mária – írja Kálvin – „egész tekintélyével" fejti ki, hogy „Isten Fia felvette a mi testi létünket" és „testvérünkké lett". Az apostolok nem ilyen módon lettek-e szintén iskolázva? Úgy, hogy tanultak Máriától? Mindenesetre nem zavarta őket, hogy ez a tanítás „csupán egy nő ajkáról jött"[14], egy valóságos teológusnő szájából. Ez megfelel a szentíráskutatás mai állásának, amely szerint Jézus szakított az akkori rabbik szabályával és női tanítványokat is gyűjtött maga köré, asszonyokat, akik nemcsak a csoport étkezéseiért és testi jólétéért voltak felelősek, hanem a Tóra értelmezésében és az azzal kapcsolatos eszmecserékben, vitákban is részt vehettek.[15]

Kálvin János humanista volt, s ugyanakkor a jogtudományok művelője is. Szellemi felkészültsége lehetővé tette, hogy előkelő és művelt hölgyekkel legyen levelező kapcsolatban. Itt meglepő figyelmességről tesz tanúságot olyan, látszólag a teológiától távol eső kérdések iránt is, mint például a nő elképzelhető vagy elképzelhetetlen boldogsága. Elgondolkozik arról, hogy milyen jellegű lehetett Mária és József házastársi viszonya. Úgy tűnik neki, hogy boldogok lehettek, és nagyon is rendhagyó helyzetüket egyetértésben dolgozták fel. Hiszen sok apró jelet adtak az egymás iránti gyengédségnek, figyelmességnek, bizalomnak. Úgyszólván a bízó hitet – amelyet később Ágoston „fides coniugalis"-nak hitvestársi hitnek fog nevezni – kölcsönös gyakorlat tárgyává is tették. Ez tette Kálvin szerint lehetővé, hogy József a Mária megmagyarázhatatlan várandóssága miatt fenyege-

[10] LG 61.
[11] LG 62/2k.
[12] *Magn.* 83.
[13] Uo. 106.
[14] *Calvini Opera* 46,63, VI. *Beszéd az evangélium-harmóniáról.*
[15] Vö. GNILKA, J., *Jesus von Nazareth*, Freiburg 1990, 184–186.

tő botrányt, sőt a gyanút, hogy férjét megcsalta, ügyes és finom módon elhárította. Mi ez, ha nem egy mélyreható, boldogságban és szeretetben gyökerező magatartás?

Ebben az összefüggésben érthető, hogy Lukács evangéliumának abban a részében, amely Jézus gyermekkorát beszéli el, egy örömteli légkört teremt. Jellemző rá, hogy a reformátor az angyal köszöntését kifejező görög formulát: *„khaire kekharitomené* Maria" nem az „üdvöz légy, Mária, malaszttal teljes" értelmében fordítja, hanem úgy, ahogy azt nem egy mai szentírástudós (pl. Heinz Schürmann) teszi: „örülj, Mária, kedves". Tehát a *„kekharitomené"* mögött nem a *„kharisz"*-t látja, azaz a kegyelmet, az Isten által adott „malasztot", amely valakit „eltölt", amint egy kellemes ital a poharat teletölti, hanem egyszerűen mély emberi boldogság okozta kedvességet. Talán bájt és szépséget is.

A francia reformátor hasonló módon elemez, és ugyanakkor mélyebb teológiai tartalommal értelmez egy másik Lukácsnál olvasható üdvözletet. Egy zsidó asszony odakiáltja Jézusnak: „Boldog a méh, amely hordozott téged és az emlő, amelyet szoptál!" A Názáreti így válaszol: „Még boldogabb az, aki hallgatja és megőrzi Isten igéjét."[16] Miről van itt szó? Talán a természetes anyai büszkeség, megelégedettség és az Isten által a hívőnek ajándékozott természetfeletti boldogság közötti ellentétről? Kálvin szerint nem erről van szó. Sokkal inkább arról, hogy Máriát mintegy két, egymástól elválaszthatatlan boldogság hatja át, az anyáé és az Isten szavára építő hívő emberé. És mert ezt így szabad gondolnunk, joggal nevezzük Máriát „Boldogasszonynak".

Ezt a mélyreható érzést, ezt a megélést természetesen nem lehet Máriánál elválasztani Isten kegyelemadományától. A Szűzanya *„sola gratia"* boldog, minden szinten, mint anya és mint hívő. Hála ennek a kiérdemelhetetlen kegyelemnek, boldog. Más szóval ebben áll áldott – szintén egyszerre biológiai és teológiai értelemben áldott – állapota és mivolta. A reformátor Lk 1,42-re tér vissza, ahol Erzsébet üdvözli Máriát: „Áldottabb vagy minden asszonynál és áldott a te méhednek gyümölcse."

Kell-e ezzel kapcsolatban a Szent Szűz kiváltságáról beszélnünk? Igen, de a lehető legnagyobb teológiai óvatossággal. Hiszen ő is megváltott ember. Neki is újjá kellett születnie a Szentlélek erejéből és Krisztus üdvözítő tevékenysége alapján. Ez a kálvini árnyalás figyelemre méltó dolog, hiszen megfelel annak a bibliai tanításnak, amely az üdvösséget, a „szótériá"-t, nem redukálja a bűntől való megszabadításra. Az üdvösség minden bizonnyal megváltás, de a maga teljességében több mint megváltás. Olyasvalami, mint az ember emberségének teljessége, jobban mondva teljessé teremtése. Úgy vélem, hogy nem torzítom el Kálvin és Luther mariológiáját, amikor arra utalok, hogy benne az „eredeti bűn"-nek nem jut rendszer-meghatározó szerep. Más szóval nem a Szűz bűntelenségére, azaz katolikus kifejezéssel élve „szeplőtelenségére" kerül a hangsúly. Mintha ez Kálvin és Luther szemében magától értetődő lenne. Az a benyomásom, hogy Mária-tiszteletükben nem hajlanak idealizálás felé. Minden további megjegyzés nélkül olvassák például azokat az újszövetségi szövegeket, amelyek Jézus anyjánál tökéletlenségekről, például egy bizonyos ideiglenes kishitűségről, kételyekről, értetlenségről tesznek tanúságot. Mindez emberi dolog. „Errare humanum est" és Mária teljes mértékben emberi.

Annál szavahihetőbbek ezek az írások, amikor ennek az ízig-vérig zsidó fiatalaszszonynak csodálatra méltó, sőt hősies vonásait jelzik. Az események imádságos átelmélkedése, bízó hit, intuíció, intelligencia, önuralom, egyszerűség, öntudattal párosult szerénység, kitartás a sors csapásai idején, nem utolsó sorban a keresztút és a keresztre feszítés óráiban. Az a részlet is fontosnak mutatkozik, hogy a keresztfa tövében más asszonyok is

[16] Lk 11,27k.

jelen voltak, amikor Jézus férfi tanítványai többé-kevésbé gyáván elmenekültek. Beleértve a szikla-embert, Pétert is.

Itt szeretnék megállni. Hiszen nem szándékom sem a reformátorok mariológiáját a maga teljességében felvázolni, sem pedig a katolikus Mária-dogmákat közvetett módon kritizálni. Tény az, hogy ezek az idők folyamán más utakat jártak, mint Luther és Kálvin, akik szigorúan a »sola scriptura« elvét követték. A mi dogmáink inkább úgy jöttek létre, hogy a Tanítóhivatal a hívő nép ájtatosságára és annak szokásaira figyelt. Bár számára szintén az »istenszülőség«, a »theotokosz« volt a kiindulópont, de ugyanakkor befolyásolta a szűzi érintetlenség ideálja is, később szintúgy a bűnmentesség természetfeletti elképzelése, végül pedig, a hénochi előkép nyomában, a biológiai halál elkerülése azáltal, hogy szentéletű emberek az elragadtatás útján jutnak be Isten örökkévalóságába. Ilyen módon Mária égi mivolta került az előtérbe. Szimbólumai például a királynői korona és a napsugárba öltözöttség lett, metaforái pedig a közbenjáró, a védőügyvéd és a bűnbocsánat szorgalmazója. Különösen a latin népeknél, Mária megjelenései és az ezek folyamán kifejezésre jutott üzenetei is sokat nyomtak a latba. Gondoljunk csak Lourdesra és Fatimára. Ájtatosság és dogmatizálás itt kéz a kézben fejlődtek, alakultak. A kutató szentírástudomány ebben a folyamatban nem mindig jutott szóhoz.

Távol áll tőlem ennek a fejlődésnek lebecsülése, hiszen itt is bizonyos mértékben élő hit jutott kifejezésre. Ne vesse meg a teológus az imádkozó képzelőerőt. Mint még ki fogom mutatni, az ájtatossági dogmák sokban meg is felelnek az evangéliumok tanúságainak. Ennek bemutatására törekedett a Zsinat, amikor Mária-képét Krisztus és az egyház bibliailag megfogalmazott misztériumába építette bele. Hogy ez az egyeztető munka a *Lumen gentium*ban sokszor nagyon is sokféle hagyomány összekeverését és egy a mai ember számára alig érthető nyelvezetet eredményezett, az más lapra tartozik. Mindenesete a Konstitúció maga is kívánja, hogy mariológiája alakításán a teológusok tovább dolgozzanak.[17] Előadásom szintén ebben a munkában szeretne részt venni. Éppen ezért nem kell eretnekségnek tekinteni, amikor a reformátoroktól azt a törekvést kívánom tanulni, hogy a bibliai Mária-tanúságok alapvető összetevőként jussanak be egy új, korszerű mariológia felépítésébe. Egy ilyen tan és ájtatosság természetesen „földönjáróbb" lesz, mint az inkább „égre néző" hagyományos tan és gyakorlat. Emellett nagyobb szerepet ad a nő egyenértékűségének, sajátos méltóságának, távolról sem kizárólag az anyaságra és a szüzességre redukálható szerepének. A célt kutató és kreatív dogmatikánk szerintem annál gyorsabban fogja elérni, minél határozottabban ökumenikus együttműködésben dolgozik.

Előadásom befejezéseként nem kis merészséggel megkísérlem kimutatni a katolikus Mária-dogmák legalábbis részleges összeegyeztethetőségét a mai ember- és nőideállal. Hangsúlyozom, hogy itt egyéni véleményt fogok kifejezésre juttatni, amennyiben annak megfogalmazását a hittudományt is jellemző kutatási szabadság jegyében kívánom megkísérelni.

Az alapvető dogma tárgya az, hogy Mária Isten Fiának anyja. Persze szükséges, hogy anyaságához a nevelői szerepet is hozzágondoljuk. Az is beletartozik a Megtestesülés misztériumába. Természetesen a terhesség kilenc hónapja is. Mármost tudjuk, hogy a modern mélylélektan tudományos kutatásnak vetette alá az ilyen, a maga teljességében vett anyaságot. Tette pedig ezt Freud, Jung, Winnikott, Piaget, Vergot és a gyermeklélektan számos művelőjének befolyása alatt. Így egyre tárgyilagosabb kép alakult ki az

[17] Vö. LG 54.

anya-gyermek viszonyról, kezdve a születés előtti hónapokban, folytatva a szülést követő években, végül is az egyéni öntudat fejlődésének minden fokán, pozitív és negatív szempontból egyaránt.

Ebben a mélylélektani összefüggésben magától értetődő, hogy az anyaság elemzése szükségszerűen magával vonja az apaságét is. Itt érinti a kutatás azt, amit teológiailag „józsefi funkcióknak" lehetne nevezni. Következőleg a nemiség összetett valósága, és annak ilyen vagy olyan megélése nem lehet idegen a mariológiától sem. Ezen a vonalon, mint láttuk, segíthetnek nekünk már a reformátorok is. Helytelen lenne katolikus Mária-képünket valami égre néző szemérmetesség ürügye alatt ettől a szemponttól távol tartani.

A máriai anyaság abban megegyezik modern gondolkodásunkkal, hogy teljes mértékben szabad döntésen alapszik. Semmi sem történik benne vak szükségszerűséggel, kényszer alatt. Itt fontos, hogy az „angyali üdvözlet"-re válaszoló „legyen így", ama nevezetes *„fiat mihi secundum verbum tuum"*, a várandósság bekövetkezését a bízó hit hatáskörébe emeli. Analóg módon kapcsolhatnánk össze ezzel a manapság annyi vitát keltő kívánt vagy nem kívánt anyaság gondolatát, amely bizonyos helyzetekben a születésszabályozás problémáit is érinti. Az idevágó lelkiség keretében az a kérdés, hogy „legyen vagy ne legyen gyerek" a bízó hittől nem vonatkoztathat el. Mindenesetre a gyermekáldás számos problémája kaphat bizonyos mértékben mariológiai választ vagy legalábbis megvilágítást. Hiszen, mint Kálvin a „Boldogasszonyról" szóló elmélkedéseiben jól látta, egy boldogságra hivatott emberpár boldogságra hivatott gyermekeiről van szó.

Egy további érintkezési pont ott mutatkozik, ahol Mária anyasága a maga sajátosan közösségi távlatában jelenik meg. Csak gúnyolódni kívánó emberek mondhatják, hogy Jézus „egyke" volt. Csak szenzációkat keresők számára érdekes, hogy voltak-e fiatalabb testvérei vagy sem. Hogy Mária többgyermekes anya volt vagy sem. Teológiailag fontos ezzel szemben az, amit szintén Kálvin jegyzett meg finoman, ugyanis, hogy Mária azért lett az Isten Fiának anyja, hogy minden embert testvérévé tegyen. Ezen a ponton torkollik bele a modern mariológiába nemcsak az ekkléziológia, hanem egy a testvériségre építő szociális és társadalmi ideál is. Hála Máriának, születhetett egy olyan Üdvözítő, aki nem csak zsidókat üdvözít. Egyetemes, univerzális, és ilyen értelemben „katolikus" „megváltást" ígér ez az anyaság. Nem vagyunk itt messze az „egyesült nemzetek" eszményétől sem. De nagyon távol az individualizmus" ideológiájától.

Mármost mit lehet mondani a többi Mária-dogma modern befogadhatóságáról? Mielőtt nekifogok, jelezni szeretném, hogy a Zsinat nem tartja a rájuk vonatkozó kijelentéseit véglegesen lezárt, többé semmi módosításra sem szoruló tanításnak, „completa doctriná"-nak.[18] Ez Karl Rahner tételére emlékeztet, miszerint a Tanítóhivatal minden dogmatizált kijelentése „előrefelé nyitott", németül: „nach vorne offen".[19] Eszerint szabad és kell azon fáradozni, hogy létrejöjjön egy újra meg újra aktualizált mariológia.

Vegyük aztán Mária maradandó szüzességének dogmáját. Szintén Rahner szerint ez a tan semmi esetre sem egy „nőgyógyászati kérdésre" akar választ adni. De arra a kérdésre sem, hogy vajon a szűzi érintetlenség önmagában véve egy magas erkölcsi értéket képez. Általános felfogás szerint csak akkor és annyiban etikai érték, ha valaki egy magas életcél szolgálatában szabadon vállalja. Akkor van értelme, ha energiákat koncentrál mások vagy akár már a helyesen felfogott önkiteljesülés szolgálatában is. Mária így szentelte szűzi életformáját az üdvözítő megtestesülésnek, bízó hittel és önátadással. Ilyen értelemben lett egyszer és mindenkorra nemcsak apácák és katolikus lelkészek példaképévé,

[18] LG 54.
[19] *Quaestiones Disputatae* 54,10.

de olyan laikusoké is, akik orvosi, szociális, tudományos, szakszervezeti tevékenységüket, hivatásukat a házastársi közösségről való lemondással kapcsolják össze. Lehetne talán mondani, hogy másokért élnek szűzi életet.

Ami a „szeplőtelen fogantatást" illeti, az olyan életkezdetre utalhat, amely már eleve a lehető legteljesebb altruizmus jegyében áll. Ha ugyanis a bűn önközpontúságból kifejlődő önzésben áll (Luther a bűnöst „homo incurvatus in se"-nek, „magába gubancolódó" embernek nevezte), akkor a szeplőtelen, illetve bűntelen ember a mások felé nyitott és értük élni kész embertárs. Szeplőtelen, bűntelen az, aki az evangéliumi agapé értelmében szeret, és mint a szamaritánus, a hozzá közel levőhöz szíves-örömest közeledik. De a tőle távollevőhöz is. Ez a kommunikáció korszakában elvben könnyebben lehetséges, mint valaha. Mármost a modern biológia és genetika kimutatták, mily mértékben függ az ilyen magatartás attól, amit az ember fogamzása pillanatától kezdve magával hoz vagy sem. Világos, hogy a Szent Ágoston által kidolgozott, az „eredeti" és „áteredő bűnről" szóló elmélet összeegyeztethetetlen a természettudományos kutatás eredményeivel. Hiszen egy egészen más öröklődéstannal, a római joggondolkodás bizonyos tételeivel és a „rossz" meg a „bűn" erősen platonista felfogásával függ össze. Szerintem a bibliai teológia keretében is kritikára szorul. A bökkenő éppen abban áll, hogy a szeplőtelen fogantatás dogmája nehezen választható el az ágostonos teóriától. Talán ezen a téren vár a teológiai kutatásra a legnehezebb feladat. Egyelőre az lenne az idevágó javaslatom, hogy Mária bűntelenségét ne negatív, hanem pozitív oldaláról kiindulva elemezzük. Lássuk elsősorban minden valószínűség szerint veleszületett készségét az önátadásra, amelyről az evangéliumok nagyon is konkrét módon beszélnek.

Ejtsünk még néhány szót Máriának a mennyekbe való „felvételéről", az „assumptió"-ról. Egy teológiailag mélyértelmű metaforáról van szó, amely a mélység és a magasság sémájával dolgozik. Jelentősége azonban nem térbeli. De nem is időbeli. Inkább ontológiai, léttani. Annak a reménységnek ad kifejezést, hogy a halottak közül feltámadott Krisztus nyomdokát követve, „feljutunk" egyszer Isten örökkévalóságának világába. Persze testestül-lelkestül, emberi létünk teljességében jutunk oda, túl a biológiai halál mezsgyéjén. Nemcsak lelkünk támad fel, hanem egész történelmileg kialakult létünk. Arra vár egy elképzelhetetlenül új élettörténés. Így vétetünk fel mi is a mennyekbe, amint Mária. Ennyiben Mária előfutári jelentősége nem mond ellent a mai gondolkodás „holisztikus", azaz teljességi antropológiájának. Ahogy nemrég a Magyar Tudományos Akadémián tartott előadásomban kimutattam, a magát élete végén agnosztikusnak valló Darwin is hitt abban, hogy az emberi egyén fejlődése a halálban nem áll le, hanem beletorkollik valamiféle örökkévalónak mondható továbbfejlődésbe, életbe. Nem jogosít-e fel egy ilyen tény arra, hogy a legfiatalabb Mária-dogma ne jelenjen meg elérhetetlen távolságban a tudományos emberképtől?

KRÁNITZ MIHÁLY

1959 – a katolikus ökumenizmus kezdete

Az 1959-es esztendő, meghatározó mérföldkő az egyház életében, mert az nem csak a II. Vatikáni Zsinat meghirdetésének éve, hanem egyben római katolikus részről az elkötelezett keresztény egységtörekvés kezdete is. Innen számítjuk a legmagasabb szintű kezdeményezést az ökumené ügyéhez való kapcsolódásban és a többi keresztény egyház pozitív értékelésében. Ötven év elmúltával, történelmi mércével is megfelelő távlatban tudunk a kezdetekre tekinteni, mely meghatározta a további lépéseket és a kibontakozás irányát. Ezt az irányt azóta sem kellett megváltoztatni, mert nemcsak a híres *Unitatis redintegratio*, az ökumenikus határozat, hanem a többi zsinati dokumentum is figyelembe vette a katolikus egyház gondolkodásának változását a keresztény egység melletti kiállás gazdagodásával. Nemcsak szavakban, hanem az „írás erejével" is megmutatkozott a szándék az egység helyreállításához szükséges munka megkezdéséhez.

Az ökumené hivatalos szintű katolikus megindulása a jelentőségében páratlan és meglepetésszerű bejelentéshez köthető, melyet XXIII. János pápa megválasztása után három hónappal, a római Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában tett 1959. január 25-én, éppen a keresztények egységéért végzett imahét keretében, amikor meghirdette az „ökumenikusnak" is nevezett zsinatot, melynek helyszínéül Rómát, és azon belül is a Vatikánt jelölte ki.[1]

1. PÉTER ÉS PÁL A KERESZTÉNY EGYSÉG KÉT ALAPKÖVE

1959. január 25-én XXIII. János pápa olasz nyelvű homíliájában[2] egy ősi keresztény himnuszt idézett: „*O Roma fortunata, a cui il sangue dei due Apostoli è mantello di gloria, ed espressione di spirituale bellezza!*"[3], azaz Róma azért szerencsés mert a két apostol vére szá-

[1] CAPOVILLA, L., *Giovanni XXIII. Sette letture*, Libreria Editrice Vaticana 1963, 163–203 (Cap. VII: Giovanni XXIII e il Concilio Ecumenico Vaticano II.). Az egyetemes zsinat a pápa által összehívott törvényes gyűlés az egyházzal kapcsolatos kérdések megtárgyalására. Vö. *Codex Iuris Canonici*, Can. 222–229, Herder–Pustet, Freiburg–Regensburg 1922, 50–51. A zsinat bejelentésekor a pápa az 1917-es *Egyházi törvénykönyv* megújítását is tudatta.

[2] A szentmisét a bazilika apátja Cesario D'Amato apát (1904-2000) mutatta be, XXIII. János a trónusról beszélt.

[3] *O Roma felix!* [quae] *Duorum Principum es consecrata glorioso sanguine!* Lásd: *Acta Apostolicae Sedis* vol. LI, 1959, 70–74. A Szent Péter és Szent Pál ünnepére írt középkori *Decora lux* kezdetű gregorián himnusz egyik versszakából való az idézet, XXIII. János pápa 1959. január 25-én elhangzott homíliájában.

mára a dicsőség palástja és a lelki szépség kifejeződése. Köztudott, hogy míg Péter a katolikusok számára, addig Pál a protestánsoknak jelent szellemi-lelki tájékozódási és meghatározó pontot. Giuseppe Roncalli, mint törökországi apostoli delegátus, maga is járt Tarzuszban, Szent Pál szülővárosában, és ott is megtapasztalta azt a lelki erőt, amit az első keresztény közösségek felmutattak, akik lehet, hogy Pál, lehet, hogy Péter követői voltak, ám ők mindketten Krisztust követték.

A szentatya beszédében felidézte, hogy a tarzuszi Saul, megtérése első pillanatától teljes egyetértésben állt a Péter által hirdetett evangéliummal, melyről Márk írásából értesülhetünk, aki viszont több alkalommal Pál mellett szolgált missziós útjai során. Pál az egyház egységét élte meg keresztény hivatása kezdetétől. XXIII. János pápa beszédében kifejezte fájdalmát, hogy erről a századok során elfeledkeztek, sőt gyakran a két apostolt szembeállították. Ez az egység nem csak az egyház, hanem a világ jólétéhez is hozzájárult, méghozzá Jézus tanításából kiindulva, aki az „egy nyáj egy pásztor vezetése alatt" gondolta el jövendő egyházát.[4]

„Milyen békét, nyugalmat jelentene ma is nemcsak az egyház, hanem a világ számára – folytatta gondolatait a pápa –, a hit és az evangélium gyakorlati megvalósításának egysége". Ezt az egységet XXIII. János a lelki és a természetfeletti javakban való részesedés mellett kiterjeszti az egyes nemzetek polgári, társadalmi és politikai békéjére is. Honnan ered ez egység? – teszi fel a kérdést az alig három hónapja megválasztott Roncalli pápa. Az egység első gyümölcse a szabadság megfelelő használata, mert ha helytelenül élünk a szabadsággal, az a többi evangéliumi alapelvnek is ellentmond. Éppen erről a tanításról értesülhetünk Szent Péter leveleiben és Szent Pál sokkal terjedelmesebb kifejtésében, mégpedig az isteni sugalmazás hatása alatt.[5]

Ugyancsak 1959-ben emlékeztek meg a keresztények Szent Pál apostol *Rómaiaknak írt levele* ezerkilencszázadik évfordulójáról, mely az első kereszténytől érintetlenül jutott el egészen napjainkig. Ez az irat a pápa szerint nem más, mint a hit, a lélek és a nemzetek szabadságának a felmagasztalása, valamint a béke győzelme. A homília első részében még nem találunk kifejezett utalást az ökumenére, bár Péter és Pál alakjának felidézése, az „egy nyáj, egy pásztor" krisztusi gondolatra való utalás, az „egység" szó többszöri hangoztatása és maga a *Római levél* születésének jubileumi említése mind egy-egy bevezető lépésként értelmezhető majd egy nagyobb kifejtéshez.

„Unità, libertà e pace: grande trinomio" – folytatódik XXIII. János pápa beszéde, megismételve és mintegy tudatosan hangsúlyozva, hogy az imahét végén az egység, a szabadság és a béke „hármas" ajándéka összetartozik és egyik nincs a másik kettő nélkül.[6] Egyedül ezek biztosítják –hangzik a pápai kifejtés – az apostoli hitet és az emberi és keresztény testvériséget. Mintha a pápa itt a szívekre akarna hatni és a közelgő bejelentést a keresztény egység meglévő, de rejtett vágyára alapozná. A szentmise homíliájában erre még nem tér ki, beszéde végén újra a testvéri, egységes és megelőző szeretetet említi, mely oly sok nemzetet összeköt akik az evangélium fényénél kibontakoztak.[7]

[4] Vö. Jn 10,16.
[5] XXIII. János pápa homíliája 1959. január 25-én. Vö. *Acta Apostolicae Sedis* vol. LI, 1959, 72.
[6] Uo.
[7] Uo.

2. A II. VATIKÁNI ZSINAT ÖSSZEHÍVÁSÁNAK BEJELENTÉSE

XXIII. János pápa 1959. január 25-én a délelőtti szentmise után a templommal egybeépült bencés kolostorba ment és ott tizennyolc kúriai bíboros jelenlétében még egy beszédet – *Sollemnis allocutio* – tartott,[8] amelyben először mint „Péter utóda", saját kettős feladatát jelölte meg, aki Róma püspöke és az egyetemes egyház pásztora, mely rá különleges felelősséget helyez. A hosszú beszéd végén hangzott el a vártlan bejelentés a római szinódus megtartásáról, az egyetemes egyház ökumenikus zsinatának összehívásáról és a kánonjogi kódex reformjáról.[9] Tulajdonképpen a beszéd végén tűnt fel csak a szándék és az utalás, „az elszakadt közösségek híveihez szóló ismételt meghívás, hogy ők is odaadással kövessék az egység és a kegyelem keresését, amelyre a világ minden pontján vágyakoznak a lelkek"[10]

XXIII. János, amikor 1959. júniusában a velencei papsághoz intézett egy beszédet a Szent Márk-bazilikában, a nevezetes döntésre utalva elmondta, hogy ezt egy váratlan isteni inspirációnak tulajdonítja: „Az ökumenikus zsinat bejelentését egy sugallatból értettem meg, lelkem alázatában önkéntelenül éreztem, mint egy előre nem látott és nem várt ösztönzést (*tocco*)."[11] 1959 augusztusában a bergamói szeminaristáknak a pápa ismét személyes hangon vall a zsinat meghirdetésének elhatározásáról, emlékeztetve arra, hogy ebben egy erő támogatta: az isteni sugallatok befogadása teljes egyszerűségének a gondolata és a pillanat apostoli követelményeinek való készséges önátadás.

Az olasz *Actio Catholica* egyházmegyei vezetőihez intézett beszédében a pápa a legbensőségesebb módon tárta fel bejelentésének eredetét: „A zsinat gondolata nem egy hosszú elmélkedés gyümölcseként érett meg, hanem egy »nem is várt tavaszi virág« spontaneitásaként." A Szentatya elfogadta, hogy az egyház egységéért mondott imanyolcadot a Szent Pál-bazilikában zárja le január 25-én. Ezekben a napokban egyre nagyobb sürgetéssel gondolt Krisztus *Unum sint* szavaira (Jn 17,21) saját imádságában. „Péter mindig készen áll, hogy higgyen küldetésében, az új lehetőségek alapján, melyeket a még anyagi rendhez tartozó, emberi haladás forrásai nyújtanak a szellemi rend céljai számára."[12]

Később, 1962. május 8-án velencei zarándokok előtt XXIII. János egy részletesebb beszámolót ad arról, hogy miként fogadta 1959. január 21-én[13] a zsinat összehívásának váratlan gondolatát: „Ez a mostani összejövetel, amely oly nyílt és családias, lehetőséget ad számunkra, hogy az oly kedves gyermekeinkkel megosszunk néhány bizalmas dön-

[8] *Acta Apostolicae Sedis* vol. LI, 1959, 65–69.

[9] XXIII. János pápa olasz nyelvű beszédéből: „Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale". Vö. *Acta Apostolicae Sedis* vol. LI, 1959, 68. A történelmi bejelentésről lásd még: KRÁNITZ, M., *1959 – a II. Vatikáni Zsinat meghirdetésének éve*, in *Teológia* (2009/1–2), 52–65. XXIII. János több alkalommal mondta el döntésének eredetét, mely számára, néhány nappal korábban 1959. január 21-én egy gyors elhatározás volt még az imahét alatt, államtitkárával, Tardini bíborossal való beszélgetés során. Vö. ROUQUETTE, R., *La fin d'un chrétienté*, Cerf, Paris 1968, 20. Lásd még: TEUFFENBACH, VON A., *Papst Johannes XXIII. begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2005, 93.

[10] Vö. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. LI, 1959, 65–69:... a rinnovato invito ai fedeli delle Comunità separate a seguirci anch'esse amabilmente in questa ricerca di unità e di grazia, a cui tante anime anelano da tutti i punti della terra.

[11] Vö. *Osservatore Romano*, 24 Aprile 1959.

[12] Vö. *Osservatore Romano*, 10–11 Agosto 1959.

[13] Mások január 20-ra helyezik XXIII. János és Tardini (1888–1961) államtitkár beszélgetését. Vö. Marco Roncalli cikke: *A San Paolo 50 anni fa l'annuncio del concilio*, in *Paulus* (Gennaio 2009), 58.

test, és megmutassuk számukra az Isten előtti egyszerű és alázatos lélek magatartásának a hatalmát, hogy mindig a sugallataira figyeljen, és megtegye szent akaratát."[14]

„Vegyük például az ökumenikus zsinat gondolatát. Hogyan jött ez? Hogyan fejlődött ki? Oly módon, mint amikor valamit elbeszélünk, szinte valószínűtlennek tűnik. Ilyen váratlan volt az efféle lehetőségekkel gazdag gondolat, melyet minden további várakozás nélkül követett a megvalósításához szükséges tettekre váltás."[15]

„Az államtitkárral [Tardini] való magánbeszélgetés során előkerült kérdések tanulmányozása megmutatta számunkra, hogy milyen súlyos aggodalomba és nyugtalanságba merült el a jelenlegi világ. Megállapítottuk, hogy többek között békét és egyetértést akarunk hirdetni, még akkor is, ha ez sajnos a konfliktusok és a fenyegetések újbóli fellángolásával végződik. Mit tehet az egyház? Krisztus misztikus hajója a hullámok játékává lesz, és hagyja magát hánykolódni? Vajon nem várnánk el tőle nem csak egy figyelmeztetést, hanem egy nagy példaadás fényét is? Mi lehetne ez a fény? Beszélgetőtársunk a figyelmes tisztelet magatartásával hallgatott. Ekkor egy nagy gondolat ötlött fel bennünk, és világította meg lelkünket. Kimondhatatlan bizalommal fogadtuk ezt az isteni Mestertől, és ünnepélyes és felszólító kifejezés jött az ajkunkra. Hangunk első alkalommal fejezte ezt ki: egy *zsinat*."[16]

„Igazat szólva azonnal a nyugtalanság, sőt a rémület okozta félelem érzése ragadott meg minket. Úgy tűnt az előzetes súlyos nehézségek felsorolására kell még várnunk, amit ez a váratlan bejelentés természetszerűleg juttatott eszünkbe, hogy egy ilyen tervnek a teljesítése hosszú előkészületet igényelne. Ám épp ellenkezőleg: a válaszra nem kellett várni. Nyilvánvaló érzelem tűnt fel a bíboros arcán: azonnali és lelkes beleegyezése. Ez számunkra az Úr akaratának egy bizonyos első jele volt. Mert ki ne ismerné azt a szükséges és átgondolt mérlegelést, amellyel a római Kúria a hozzá eljutott kérdéseket szokta vizsgálni, bármilyen jellegűek legyenek is."[17]

„A pápa részéről az *ecce adsum* legközelebbi munkatársainál közvetlen visszhangra talált. Ezekben az órákban dőltek el a római szinódusra és a kánonjogi kódex felülvizsgálatára vonatkozó kezdeményezések is. Így három újdonságot tudtunk a szent kollégiumnak hírül adni 1959. január 25-e délelőttjén, a Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában."[18]

„És ekkor az isteni jóságnak egy újabb jele nyilvánult meg. Emberileg arra gondolhattunk, hogy miután a bíborosok meghallgattak, körbevesznek, hogy kifejezzék nekünk beleegyezésüket és jókívánságaikat. Ám épp ellenkezőleg, egy hatalmas és tiszteletteljes csönd keletkezett. Ennek magyarázatát a következő napokban fogtam fel, amikor a bíborosok kihallgatásra jöttek hozzánk, hogy mindegyik külön is elmondja nekünk: Megrendülésünk oly erőteljes, és örömünk oly mély volt ez előtt a váratlan és oly értékes híradás előtt, melyet az Úr az új pápán keresztül az ő egyházának juttatott, hogy nem találtunk megfelelő szavakat, hogy kifejezzük örömünket és határtalan engedelmességünket. Készen vagyunk a munkára."[19]

[14] Vö. ROUQUETTE, R., *La fin d'un chrétienté*, Unam Sanctam 69a, Cerf, Paris 1968, 21.

[15] Vö. Uo. A pápa még 1961-ben is fogékony volt az isteni sugallatokra, melyek őt folyton segítették, hogy mindenben megfeleljen „péteri tisztségének": „Az egyetemes II. Vatikáni Zsinat előkészületei lefoglalják napjaim legnagyobb részét. Az a gondolat és kívánság ötlött fel lelkemben, hogy a mindennapi imádságban magam köré gyűjtsem az összes világi és szerzetes papságot, a nővérekkel és kongregációkkal együtt – valamilyen hivatalos és általános formában. Várok még néhány szerencsés indítást..." Vö. XXIII. JÁNOS PÁPA, *Egy lélek naplója*, Ecclesia, Budapest 1972, 351.

[16] Vö. ROUQUETTE, R., *La fin d'un chrétienté*, Unam Sanctam 69a, Cerf, Paris 1968, 21.

[17] Uo.

[18] Uo.

[19] Uo. 22.

És ekkor azonnal a világ minden részéről jöttek az első hírek az ehhez hasonló elfogadásokról. Sehol egy ellentétes megjegyzés vagy egy felülmúlhatatlan akadályra való utalás. Ez valóban a megrendült beleegyezések igazi kórusa volt, amelyhez nemsokára társultak azoknak a testvéreknek a hangjai, akik még nem részesülhettek tökéletesen az Úr által kívánt és létrehozott egységben."[20]

A Szentatya beszámolójából árad természetes optimizmusa, amikor a Falakon kívüli Szent Pál-bazilika bíborosainak csöndjére és a terv iránti lelkesedésére utal, azonban az is tagadhatatlan, hogy a zsinat gondolata bizonyos zavart okozott a római Kúria működésében, mely mindent a központból kívánt irányítani. Az előkészítő évek és a zsinat alatt is gyakran lehetett kritikát hallani, hogy a zsinat meghirdetése felbolygatta az egyház addigi rendjét. Még gondviselésszerűnek is lehet tekinteni, hogy XXIII. János pápa a környezetében nem találkozott olyan akár álcázott közvetlen ellenállással, amely megvalósíthatatlanná tette volna elgondolását.

Az egyébként ismert volt, hogy már XI. Piusz és XII. Piusz pápa is gondolkodott egy zsinat összehívásán. XI. Piusz 1923-ban ezerkétszáz püspököt kérdezett meg egy lehetséges zsinatról. De a tervnek nem volt folytatása. XII. Piusz Ernesto Ruffini bíboros (1888-1967) javaslatára vállalkozott volna arra, hogy folytassák az I. Vatikáni Zsinatot a modern tévedések kiigazítására.[21] Felállt egy előkészítő bizottság, több albizottságra bontva a Szent Officium titkos ellenőrzése alatt, mely megközelítőleg három éven át fejtette ki tevékenységét. XII. Piusz azonban 1951 januárjában valószínűleg a bizottságon belül, a zsinat előkészítéséről, céljáról, tartamáról folytatott eltérő viták miatt lemondott a tervről.

Valószínű, hogy XXIII. János nagyon is tudott XI. Piusz tervéről, jóllehet csak 1924-ben, vagyis a konzultáció után részesült a püspökszentelésben. Giovanni Caprile szerint pápasága kezdetén XXIII. János valószínűleg tájékozódott a pápai magánkönyvtárban található feljegyzésekről, a XI. Piusz megkeresésére írt válaszokról, de csak 1959. január 25-e után. Azt azonban semmi nem igazolja, hogy XI. Piusz tervei, amelyeket titokban készítettek elő, eljuthattak hozzá.[22]

Mégis, pápasága első napjaitól kezdve – már a megválasztása utáni ötödik napon – titkárának, Mgr. Capovillának a tanúsága szerint a zsinat gondolata már megjelent feljegyzéseiben. Ezt 1959. január 9-én bizalmasan, a teljes titok feltételével megosztotta egy barátjával, Giovanni Rossival, a Szent Pál Társaság alapítójával. Szüntelenül azért imádkozott, és kérte az Urat, hogy adjon megfelelő világosságot, hogy megtalálja pápasága helyes útját. Cassius orosz ortodox püspök, a párizsi Szent Gergely Intézet rektora beszélt arról, hogy XXIII. János nyíltan elmondta egy orosz teológusnak, hogy egy zsinat összehívásának a gondolata foglalkoztatja, „két szolgálat múlva". Ő először nem is foglalkozott ezzel, később azonban tájékozódott...[23] Mit is kellett érteni „szolgálaton"? Kétségkívül egy liturgikus imádságot. Ez az első „szolgálat" valószínűleg azzal függ össze, amire Mgr. Capovilla utalt: XXIII. János pápasága első napjaiban mondta neki: „Reggel az imádság és az *Angelus* közben, míg a kereszt előtt térdeltem, olyan hangokat hallottam, melyek minden jó pap lelkében felhangoznak, és továbbra is azt kértem az Úrtól, őrizzen meg alázatban, nyugalomban, helyes ítélőképességben ahhoz, hogy a jó

[20] *Documentation Catholique*, 3 Juin 1962, col. 710–711. Lásd még: IJJAS, A., *Isten igaz embere: XXIII. János pápa*, SZIT, Budapest 1976, 187–198 (A zsinat előszelében).

[21] A tévedések elitélését lásd: XII. PIUSZ PÁPA, *Humani generis* körlevél 1950. augusztus 12. Vö. DH 3875–3899.

[22] ROUQUETTE, R., *La fin d'un chrétienté*, Unam Sanctam 69a, Cerf, Paris 1968, 21–24.

[23] Vö. *Irénikon. Revue des moines de Chevtogne* (1961/1), 234.

pásztor – aminek lenni szeretnék – szolgálatának főbb irányait meg tudjam határozni."[24] Capovilla szerint XXIII. János pápa már 1958. október 30-ától már kezdett utalást tenni egy zsinatra, melyről november 2-án Ruffini bíborosnak, majd november folyamán másoknak is beszélt. Giovanni Capovilla is megerősítette, hogy az 1959. január 25-én, a Falakon kívüli Szent Pál-bazilikában elhangzott beszéd, – melyben bejelentette szándékát –, előzményei XXIII. János pápában már jóval a Tardini bíborossal való beszélgetés előtt megvoltak arra, hogy ott megkapja a zsinat összehívására ösztönző inspirációt.[25]

A zsinat összehívásának gondolatát, melyet XXIII. János ünnepi beszédében megfogalmazott, az imádság és a gondolkodás érlelte anélkül, hogy ez idő alatt megfelelő belátás segíthette volna a végső döntést. Ezt – a végső lökést – Tardini bíborosnak a tervbe való beleegyezése mozdította elő 1959. január 21-én, mely a pápa számára az isteni akarat jele volt, hogy a végső elhatározással ki is fejezze mindazt, amit már egy ideje a sugallat útján követett.[26] Őrsy László jezsuita, zsinati *peritus* visszaemlékezésében megállapítja és legpontosabban megvilágítja, hogy mi állt a pápa döntésének hátterében: „János pápa élő tanúja volt a Szentlélek jelenlétének ebben a teremtett világban: ezt a jelenlétet „a hit természetfeletti ösztönével érezte". Ebből a megérzésből született benne az a remény, amely bátorságot adott neki, hogy minden emberi számítás ellenére összehívja a zsinatot: majd Isten Lelke visel rá gondot! Ezt a reményt át tudta adni a zsinati atyáknak, talán inkább az egyéniségével, mint a szavaival".[27]

3. XXIII. JÁNOS PÁPA BEJELENTÉSE A LELKI ÖKUMENIZMUS EREDMÉNYE

Mivel a zsinat előtti légkör nem volt kedvező a keresztény egységtörekvés hivatalos értékelésére, pusztán a bírálat és a gyanakvás hangján szólt a tanítóhivatal, ezért ez a csekély kezdet, mely felhívást és az egység keresését helyezte kilátásba, az újdonság erejével hatott.[28] A katolikus egyház korábbi gyanakvását több szempont is meghatározta: az első az indifferentizmustól, a közömbösségtől való félelme, melyre – nézete szerint –, az ökumenikus munka elvezet, továbbá az a tény, hogy az egységre nem lehet elvontan tekinteni, mivel az már létezik a katolikus egyházban, valamint, hogy a paritásos hozzáállás, vagyis az egyenlőség a párbeszédben eleve kizárt, és végül nem lehet különbséget tenni a hit alapvető és kevésbé alapvető tételei között sem.[29] Az 1959. január 25-i „új

[24] CAPOVILLA, L., *Concilio ecumenico Vaticano II, segno dei tempi*, idézi CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II, cronache del Concilio Vaticano II.* vol. 1: *L'annunzio e la preparazione: 1959–1962*, La Civiltà Cattolica, Roma 1966, 40.

[25] ROUQUETTE, R., *La fin d'un chrétienté*, Unam Sanctam 69a, Cerf, Paris 1968, 17–24 (chapitre I.: La genèse et l'annonce du concile).

[26] Vö. CAPRILE, im. 39–45: Come nacque in Giovanni XXIII. l'idea del Concilio (itt az erről szóló valamennyi dokumentum megtalálható).

[27] *Az idő új távlatokat ad. Interjú P. Őrsy László jezsuita atyával* (készítette: Bitter Ákos), in *Caritas Christi urget nos.* Ünnepi ajándékkötet Dr. Karl-Josef Rauber érsek úr részére aranymiséje és 75. születésnapja alkalmából (szerk. Bitter Ákos, Fábián Attila, Karl Schlemmer), Budapest-Eichstätt-Pannonhalma 2009, 33.

[28] GÁNÓCZY, S., *A II. Vatikáni Zsinat előzményeiről*, in UŐ. *Határon innen, határon túl. Teológiai párbeszédek*, SZIT, Budapest 2009, 121–128.

[29] Katolikus részről már a XIX. század közepétől az elitélés jellemezte az egységkeresést. Vö. *A Szent Officium levele Anglia püspökeinek* (1864. szeptember 16.), megtiltva a belépést az *Association for the Promotion of the Reunion of Christendom* szervezetbe; XI. Piusz pápa *Mortalium animos* kezdetű körlevele (1928. január 6.) ezt megerősíti, majd az Egyházak Világtanácsa megalakulásakor a Szent Officium az előző két nyilatkozat szellemében ad ki egy dekrétumot (1948. június 5.), hangsúlyozva, hogy az amszterdami találkozón való részvételre csakis a Szent Officium adhat engedélyt és az sem lehet hivatalos képviselet. Vö. AAS 40, 1948, 257. Amszterdamba végül

hanghoz" bizonyára hozzájárult az Egyházak Világtanácsának megalakulása 1948. augusztus 23-án. Ezt követően, tehát tíz évvel a „katolikus nyitás előtt", a Szent Officium egy új dekrétumot adott ki 1949. december 20-án, melyben egy kedvezőbb szellem nyilvánult meg. Bár az egység fogalmát még a „nyájhoz" való visszatérésben képzeli el és a „keressük, ami összeköt és nem azt, ami szétválaszt" stockholmi jelszóban (1910) inkább veszélyt lát, mégis a helyi ordinárius engedélyével elképzelhetőnek tartja, hogy papok és alkalmas világi hívek részt vegyenek ökumenikus rendezvényeken mint *„par cum pari"*, vagyis mint egyenlő felek, és ekkor beszél hivatalos katolikus dokumentum először „ökumenikus mozgalomról", anélkül, hogy az megváltoztatná a katolikus ekkléziológiai szemléletét.[30]

A háttérben bizonnyal ott volt a „lelki ökumenizmus", mely a hivatalos útkeresések mögött már kész eredményeket tudott felmutatni, s ezzel valójában a római katolikus egyház is tudott azonosulni.[31] Az egyik ilyen „szent kísérlet" a januári imahét, mely már a százéves múltra tekint vissza. Az imamozgalmat az anglikán Spencer Jones (1857–1943) és Paul Wattson (1863–1940) kezdeményezte, akik Szent Péter székfoglalása és Szent Pál megtérése ünnepei közé eső napokra (január 18–25) meghirdették a keresztények egységéért végzett imahetet. Kezdetben ezt „egységnyolcadnak", oktávának is nevezték, majd a katolikussá lett Wattson, a Megbékélés Társasága alapítója, a New York állambeli Hudson-öbölben, Graymoor-ban indította el az imamozgalmat 1908-ban.[32] A mozgalom történetébe 1935-től kapcsolódtak be a katolikusok, nevezetesen Paul Couturier (1881–1953) lyoni egyházmegyés pap, végig gondolva, hogy a keresztények egységéért végzett imádság alapja tulajdonképpen Jézus imája (Jn 17, 21), amit gyakorolnunk kell. Vele együtt dolgozott az egységért Jules Monchanin (1875–1957), aki később, 1939-ben Indiába ment. 1940-ben a háború sötét éveiben hozta létre az ökumenikus taizéi közösséget a protestáns Roger Schütz (1915–2005) és a később katolizált Max Thurian (1921–1996) a testvériség szellemében mindazokkal, akik szenvednek.[33] Ezen a szinten a párbeszéd nemcsak hogy minden veszélytől mentes, hanem szükségessé is vált és az 1950-es évek végére meg is hozta a gyümölcsét. Itt már nemcsak emberi erőfeszítésről van szó, hanem egy olyan misztériumról, – mint maga az egyház –, mely felülről származik. Ezek után nem véletlen, hogy XXIII. János pápa ökumenikus elkötelezettségének éppen az imahetet lezáró napon, Szent Pál apostol ünnepén adott kifejezést.

A zsinat meghirdetésének a tényére lelkesedéssel válaszoltak az egyházi, társadalmi és az intellektuális világ képviselői. Jacques Maritain (1882–1973), aki VI. Pál pápa jó barátja volt, a zsinat befejezése után így összegzi a kezdeti célkitűzéseket: „XXIII. János-

Sebastian Tromp (1889–1975), a Szent Officium konzultora ment el, de részvétele nagyon visszafogott volt. Más katolikus papok mint újságírók voltak jelen. Vö, CONGAR, Y., *Journal d'un théologien* 1946–1956 (szerk. Étienne Fouilloux), Cerf, Paris 2005, 149–150.

[30] TARTARINI, M. A., *La rivoluzione ecumenica. Respiro nuovo dei cristiani*, in *Il Margine* (1983/1), 37.

[31] A zsinat meghirdetése idején a XX. századi ökumenikus törekvésekről lásd: MCDONAGH, E., *Roman Catholics and Unity*, Mowbray, London 1962; TAVARD, G. (szerk.), *Two Century of Ecumenism*, London 1960; WEIGEL, G., *The Ecumenical Movement*, Chapman, London 1957; BOYER, CH., *Christian Unity and the Ecumenical Movement*, Burns Oates, London 1962; HURLEY, M., *Towards Christian Unity*, CTS, Ireland 1960.

[32] Vö. art. *Week of Prayer for Christian Unity*, in *Dictionary of Ecumenical Movement*, WCC Publication, Geneva 2002, 1203.

[33] Vö. art. *Spiritual Ecumenism*, in *Dictionary of Ecumenical Movement*, 1069. Lásd még: COUTURIER, P., *Prière et unité chrétienne – testament oecuménique*, Cerf, Paris 2003.

nak az akaratából, inkább lelkipásztori, mint doktrinális zsinat volt (még ha konstitúciói közül kettőt fontos tanbeli kérdéseknek szentelt is). És világos, hogy ez felelt meg a Gondviselés tervének; mert a történelmi feladat, a hatalmas megújítás, amelyet irányítania kellett, inkább az evangéliumi öntudatra ébredésben és a szív helyes magatartásának a kialakításában való haladást érintette, mint a definiálandó dogmákat."[34] Maritain, akit a XX. századi neotomizmus egyik legnagyobb képviselőjének tartottak, nyolcvanhárom évesen rögzítette gondolatait a zsinat eseményével kapcsolatban. Élete nagy részét a XIX. század utolsó negyedétől kezdve, átívelve a XX. század első felén, olyan korban élte meg, amikor hivatalos egyházi dokumentumok óvták a katolikusokat minden „uniós" mozgalomban való részvételtől. Maritain azonban, aki írásaiban és gondolkodásában sok tekintetben megelőlegezte a zsinati gondolatokat, üdvözölte az ökumenizmus ügye iránti katolikus elkötelezettséget: „Öröm arra gondolni, hogy az egyház fokozott erővel és hangsúlyozottabban buzdít minket: kezeljünk testvéreinkként – olyan testvérekként, akiknek üdvösségéért való buzgólkodásunk nem kívánja tőlünk, hogy hamuvá égessük őket, még ha eretnekek is, hanem mindegyikünkben tisztelnünk kell az emberi nemet, és észrevennünk Jézus rájuk és ránk vetődő tekintetét, s óhajtanunk kell barátságukat –, mindazokat, akikről tudjuk, hogy kisebb-nagyobb távolságra vannak az igazságtól, legyenek bár olyan keresztények, akik nem fogadják el a katolikus hitvallást."[35]

4. A ZSINATI ÖKUMENIKUS FORDULAT

Már a II. Vatikáni Zsinat előtt is voltak úttörői a katolikus egyházon belül a keresztény egységtörekvésnek. A XIX. században a két előfutár, Johann Adam Möhler és John Henry Newman. A XX. századba való átmenet katolikus képviselői ökumenikus területen Fernand Portal és Mercier bíboros, majd a XX. század első felében Lambert Beauduin apát, Yves Congar, Paul Couturier, Maurice Villain, Johannes Willebrands és természetesen még sokan mások. A katolikus egyház hivatalos magatartása azonban az elzárkózás volt, illetve az a döntés, hogy tartózkodni kell az *akatolikus* kongresszusokon való részvételtől.[36] XXIII. János még mint szófiai nuncius találkozott Lambert Beauduin apáttal, aki a chevtogne-i közösség elöljárója volt. Barátságuk 1924-re vezethető vissza. XII. Piusz halálakor a nyolcvanöt éves Beauduin apát szerint, ha Roncalli lesz a pápa, akkor egy új zsinatot hívhat össze, amelyben szerepet kaphat az ökumenizmus is.[37] Vajon Roncalli ekkor fogadta be gondolkodásába a keresztény egység ügyét? Mindenesetre a zsinat teljesen egyértelműen ökumenikus látásmódot képviselt. Néhány püspöknél még a *Mortalium animos* kezdetű körlevél (1928) fejtette ki a hatását, de már 1962-ben az

[34] MARITAIN, J., *A garonne-i paraszt. Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*, SZIT–Kairosz, Budapest 1999, 13.

[35] MARITAIN, *A garonne-i paraszt*, 15. René Mougel könyvajánlásában megjegyzi, hogy Maritain könyvéből fiatalos szellem árad, s mindenekelőtt afeletti örömét fejezi ki, hogy a zsinatot összehívták, s ez felszabadító hatást gyakorolt rá, s megfigyelőként a humor használatától sem idegenkedett. Vö. im. 7.

[36] A katolikus keresztény egységkeresésről a II. Vatikáni Zsinat előtt lásd: BAUM, G., *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII á Pie XII*, Unam Sanctam 35, Cerf, Paris 1961. Ezt megelőzően: CONGAR, Y., *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme*, Cerf, Paris 1964; HILBERATH, B. J., *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus*, in *Herders theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil* 3, Herder, Freiburg 2005, 75–80.

[37] BOUYER, L., *Dom Lambert Beauduin: un homme d'Église*, Casterman, Tournai 1964 (új kiadás: Cerf, Paris 2009), 180–181.

első szavazások alkalmával nyilvánvaló lett az ökumenikus nyitás, melyet a püspökök többsége támogatott. Amikor a püspökök észrevették, hogy ebben mennyire egyetértenek – írta erről Yves Congar –, a katolikus egyház néhány perc, vagy legalábbis néhány óra alatt „megtért az ökumenizmusra".[38] Ebben az esetben egy tudatos megtérésről kell beszélni, s a megtérésben mindig van egy szakítás és a múlttal való szembenézés. A nem katolikus keresztények elleni bűnökért majd VI. Pál pápa fog bocsánatot kérni.[39]

Végül is a II. Vatikáni Zsinat egyik legjelentősebb határozata az *Unitatis redintegratio* lesz, mely által az ökumenikus figyelem kiterjed a zsinat valamennyi szövegére. A zsinaton részt vevő nem katolikus megfigyelők rendszeresen találkoztak, és átadták javaslataikat Augustin Bea bíborosnak. Az Egyházak Világtanácsának főtitkára, Visser't Hooft tiszteletes megjegyezte, hogy ha pirossal kellene megjelölni a megfigyelők által adott javaslatok megvalósulását a zsinati szövegekben, akkor „nagyon sok színes lap lenne a dokumentumokban".[40]

5. A KATOLIKUS ÖKUMENIZMUS KEZDETÉNEK LEGNAGYOBB SIKERE: A PÁRBESZÉD

XXIII. János pápa történelmi bejelentését – amellyel a nem katolikus egyházak felé fordult – tényleges tett követte, és nagyon komoly párbeszéd kezdődött meg a különböző egyházakkal: az anglikán közösséggel (1966), a Lutheránus Világszövetséggel (1967); a Metodista Világtanáccsal (1967), a Református Világaliansszal (1970); a pünkösdisták közösségeivel és felelőseivel (1972); a Kopt Ortodox Egyházzal (1973); a Krisztus Tanítványai Egyházzal (1977); az Evangéliumi Világaliansszal (1977); az ortodox egyházzal a maga teljességében (1980); a Baptista Világszövetséggel (1984); az Indiai Szír Egyházzal (1989); a Mennonita Világkonferenciával (1989); a régi keleti egyházakkal (2003); az ókatolikus egyházzal (2004). Ehhez természetesen még hozzá kell venni azokat a bizottságokat, szervezeteket, amelyek nemzeti, helyi, hivatalos és kevésbé hivatalos szinten működnek.[41]

A párbeszéd tehát az egyház magatartásának megnyilvánulásává vált az ökumenikus mozgalomban, s később VI. Pál pápa *Ecclesiam suam* (1964) kezdetű első körlevelében a párbeszéd keresztényi és egyházi chartáját fogalmazza meg.[42] „Szívesen adózunk megérdemelt dicsérettel azon tudósok előtt, akik – főleg a legutóbbi években – a katolikus tanítóhivatal iránti engedelmességben kiváló értelemmel, szorgalmas tevékenység árán, bőséges és gyümölcsöző munkával kutatták és fejtették ki az ekkléziológiát, amely úgy a teológiai iskolákban, mint a tudományos és irodalmi vitákban, a hitvédelemben és a tanítás terjesztésében vagy pedig a hívek lelke fölött őrködő lelki segítségben és a különvált testvérekkel való párbeszédben az egyházról szóló tanítást magyarázta."[43]

[38] Vö. SESBOÜÉ, B., *La patience et l'utopie. Jalons oecuméniques*, DDB, Paris 2006, 105. Yves Congart idézi az ismert francia ökumenikus folyóiratból, *Unité des chrétiens* n. 46 (1982), 12.

[39] UR 7: „Alázatosan könyörögve kérünk tehát bocsánatot Istentől is, különvált testvéreinktől is, viszont mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.

[40] Vö. SESBOÜÉ, B., *La patience et l'utopie. Jalons oecuméniques*, DDB, Paris 2006, 106.

[41] A II. Vatikáni Zsinat kezdetéig tartó kutatásokról lásd: MICHELIN, E., *Vatican II et le „Surnaturel". Enquête préliminaire 1959–1962*, Éditions du Carmel, Venasque 1993.

[42] Vö. VI. PÁL PÁPA *Ecclesiam suam enciklikája*, in *Az egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve* (szerk. Kránitz Mihály), SZIT, Budapest 2009, 135–184.

[43] Im. 146.

A párbeszédnek transzcendens forrása van, mivel eredetét Isten és az ember közötti dialógusból meríti, mely az egyház evangelizáló és misszionáló tevékenységében folytatódik a világban. Az egyház párbeszédpartnerei maguk az emberek, beleértve az ateistákat is, de természetesen legfőképpen a többi keresztényt és a más vallások tagjait is. Ma számos vatikáni pápai tanács foglalkozik azzal, hogy felvegye a párbeszédet ezekkel a csoportokkal.

A párbeszéd azonban nem csak missziós módszer. Ez magának az evangelizációs küldetésnek a lelke, melyet az egyház soha nem felejthet el. „Nem azért misszionálunk, hogy az igazság győzelmét elérjük – írta Henri de Lubac –, hanem hogy arról tanúságot tegyünk."[44]

6. AZ ÖKUMENIKUS NYITÁS ELSŐ LÉPÉSEI

Az első és a legmegragadhatóbb eredménye XXIII. János bejelentésének az Egységtitkárság felállítása volt, melynek vezetésére Augustin Bea bíborost (1881-1968) kérte fel. Már a bíborosi kinevezés is váratlanul érte XII. Piusz pápa régi gyóntatóját, s még inkább a meglepetés erejével hatott, hogy 1960-tól a pápától elnyerte az újonnan felállított titkárság vezetését. A pápa személyes naplójában található a megjegyzés 1960. március 13-ánál: „Stamattina ricevetti qui, *in privatis*, il cardinale Bea, a cui affidai l'incarico di preparare, come *capo da me nominato*, una commissione »pro unione Christianorum promovenda«."[45] Az Egységtitkárság ilyen gyors felállítása és a titkárság kinevezése egyfelől az ügy súlyát, másfelől pedig a pápa és Bea bíboros közötti rendkívül erős és bizalmas kapcsolatot tárja fel. Először bizottságként kívánták megjelölni az új szervezetet, de a pápa fogalmazott úgy, hogy inkább „titkárság" legyen: „A bizottságoknak megvan a maguk hagyománya. Az új egységet titkárságnak nevezzük, hogy így ne legyetek bármiféle hagyományhoz kötve, és szabadabbak legyetek."[46] Az elnök nevét csak másnap tették nyilvánossá, a bizottság és a titkárság vezetőinek a nevét pedig június 29-én, Szent Péter és Pál ünnepén. Az Egységtitkárság általános titkára a holland Johannes Willebrands (1909–2006) lett.

[44] LUBAC, H. de, *Paradoxes*, Seuil, Paris 1959, 48.

[45] Vö. SCHMIDT, S., *Agostino Bea. Cardinale dell' ecumenismo e del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, 82. A hetvenkilenc éves német jezsuita bibliakutató volt az Egységtitkárság első főtitkára. Az új szervezethez tizenkét püspök, tizenöt, a felekezeti és egyháztörténelemben járatos professzor szerepelt mintegy tizenhat nemzetből. Augustin Bea és Johannes Willebrands mellett Németországból a tanácsban helyett kapott többek között Lorenz Jäger érsek, Hermann Volk püspök, Josef Höfer prelátus; Franciaországból Charles Boyer érsek, Emile-Joseph-Marie de Smedt püspök. Az ökumenikus szakértők között volt még Jérôme Hamer domonkos, Le Saulchoir igazgatója, Gustave Thils leuveni professzor, Pierre Dumont bencés, a chevtogne-i apátságból, valamint Willebrands munkatársa, Frans Thijssen, és az Egyesült Államokban élő francia George Tavard. Svájci területről ide tartozott François Charrière Lausanne, Genf és Fribourg püspöke, és a churi fundamentálteológus, Johannes Feiner. Majd a zsinati viták során ehhez a körhöz kapcsolódik Jean Carmel Heenan Liverpoolból; Johannes M. Oesterreicher, az egyesült államokbeli Seton-Hall-University Zsidó-keresztény Tanulmányok Intézetének az igazgatója, valamint a zsidóságból megtért Gregory Baum Torontóból. A helyettes titkárok között szerepel a Korzikáról származó Jean-François Arrighi (1918–1998) és Pierre Duprey (1922–2007), a keleti egyházak jó ismerője Jeruzsálemből, 1983-ig az Egységtitkárság későbbi titkára.

[46] Vö. SCHMIDT, 82. A zsinati előkészítő bizottságokról és titkárságokról az 1960. június 5-én, pünkösd napján közzétett *Superno Dei nutu* motu proprio számolt be.

Fontos eredmény volt, hogy az *Unitatis redintegratio* (1964) az imádság és a megtérés lelki ökumenizmusának a szellemében fogalmazódott meg.[47] A szakadás bűn, amelyet minden kereszténynek meg kell bánnia, hogy megtalálja az egységet. A nem katolikus keresztények ezután már nemcsak megkeresztelt keresztények, hanem ők is az egyház tagjai. A teológiai gondolkodásban elhagyták a *vestigia Ecclesiae*-logikát, és elsősorban a keleti ortodox egyházakkal összefüggésben a „testvéregyház" kifejezés került előtérbe. Ez „érvényes volt bizonyos árnyalattal az egyházi jellegű közösségekre és más egyházakra" is nyugaton. Az egyház szó a dekrétumban tanbeli értelemben, és nem az ökumenikus udvariasság jegyében szerepel. Amint ez XXIII. János pápa bejelentéséből is egyértelmű volt, a cél a teljes közösség keresése. Mindez természetesen magában foglalja, hogy már van bizonyos közösség az egyházak között. Nagyon újszerűnek tűnt az is, amikor a zsinat kimondta, hogy „az egyház szüntelen megújulásra szorul".[48] A következő eredménye az ökumenikus nyitásnak a zsinaton végérvényesen elfogadott »igazságok hierarchiája« volt." Ez a kifejezés, melyet formálisan is elutasított IX. Piusz és X. Piusz pápa is, ma rendkívüli módon gyümölcsöző az ökumenikus párbeszédben.[49] Az egység nem egyformaság. Szentségi területen például megtalálhatjuk a Szentháromság Egy Isten nevében kiszolgáltatott vízkeresztség elismerését, többek között a protestáns úrvacsorára való pozitív utalást.

A zsinat a párbeszédet mint egy nagy munkaprogramot fogadta el. Számos szimbolikus gesztus jelezte az egyházak felé való közeledést: VI. Pál és Athénagorasz pátriárka találkozója Jeruzsálemben; VI. Pál gesztusa, amikor térdre borul Meliton khalkedóni metropolita, a konstantinápolyi pátriárka küldötte előtt, hogy megcsókolja a lábait (1972. január 25.); VI. Pál felkereste Genfben az Egyházak Világtanácsát (1969. június 10.); VI. Pál átadja gyűrűjét Michael Ramsey anglikán prímásnak, Canterbury századik érsekének (1966); és az 1054-es kiközösítés visszavonása 911 év után Róma és Konstantinápoly között (1965. december 7.).

[47] 2004. novemberében neves német teológusok emlékeztek a zsinati ökumenikus határozatra, megjelenése 40. évfordulóján, egy tudományos konferencia keretében. A könyvformában is megjelent előadásokat Wolfgang Thönissen gondozta, aki így összegezte a dekrétum jelentőségét: „Als eine seiner Hauptaufgaben bezeichnete das Zweite Vatikanische Konzil, die Wiederherstellung der Einheit aller Christen. Wie kein anderes Konzil zuvor hat sich das II. Vaticanum vorrangig der ökumenischen Aufgabe gestellt. Wegweisend hierfür ist das am 21. November 1964 feierlich verkündete Dekret über den Ökumenismus »*Unitatis redintegratio*«. Das Ökumenismusdekret ist seitdem die Magna Charta für alle ökumenischen Bemühungen der Römisch-Katholischen Kirche geworden. Bis heute bezeichnet es den zureichenden Rahmen für alle weiterführenden Überlegungen auf dem Weg zur Einheit der Christen." Vö. *„Unitatis redintegratio". 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag* (szerk. Thönissen, W.), Bonifatius–Lembeck, Paderborn–Frankfurt am Main, 2005, 7.

[48] Vö. UR 4: „Az egyház arca nem tündöklik teljes fényében sem különvált testvéreink előtt, sem általában a világ előtt, és ez hátráltatja Isten országának terjedését. Minden katolikusnak törekednie kell tehát a keresztény tökéletességre." UR 6: „A földi vándorló útján járó egyházat Krisztus szüntelen az örök reformációra hívja. Mint emberi, földi intézmény erre folyamatosan rá is szorul."

[49] Vö. UR 11: „A katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk, vagyis rangsoruk van, mert más-másképpen kapcsolódnak a keresztény hit alapjához."

7. VISSZATEKINTÉS ÉS A GYÜMÖLCSÖK BEGYŰJTÉSE

Ha visszatekintünk az ötven évvel ezelőtti bejelentésre, mely megnyitotta a párbeszéd ajtaját a katolikus egyházban a protestánsok felé, akkor megállapíthatjuk, hogy a „Szentlélek kegyelmének ihletésére"[50] nagyon sok eredmény született. 2009. október 15-én, Walter Kasper bíboros a Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács elnöke új könyvének – *A gyümölcsök begyűjtése*[51] – bemutatóján hangsúlyozta, hogy nagyon gyors változások álltak be az egyházban és a világban is. Az új kezdet, nagy lelkesedést jelentett. Most azonban számba kell venni elért eredményeinket és kitekinteni a jövőre, mert így nagyobb érettségre juthatunk el a keresztény egység területén. Az ökumenikus út valószínűleg hosszabb lesz, mint azt a zsinat kezdetén gondolták.[52]

Kasper bíboros úgy látja, hogy a XX. századra nemcsak úgy emlékeznek majd, mint amely számos rettenetes eseményt hagyott maga mögött, hanem egy olyan századra is, mely az ökumenikus ébredés időszaka volt.[53] Johaness Oeldemann, a paderborni Johann Adam Möhler Ökumenikus Intézet igazgatója a valós ökumenizmus tényéről szólva megállapítja, hogy egy „élő" ökumenének „feje", „lába", „keze" és „szíve" is van. A keresztény egységtörekvésnek olyan határozott álláspontokkal kell rendelkeznie, melyek segítségével az emberek – a keresztények – mindkét lábukkal a saját egyházuk talaján állnak, és onnan a párbeszéd segítségével keresik a másikat. Az ökumenikus mozgalomnak tehát „fejre", az emberek értelmére van szüksége, nehogy „ész nélkül" cselekedjenek a keresztények, hanem felelősséggel és teológiailag átgondolt módon. Az ökumenének továbbá szüksége van „kezekre" is, hogy így a már meglévő közösség gyakorlati együttműködésben éljen. Az ökumenének „szívre" is szüksége van, mert csak az fog igazi szívjósággal a többi keresztény felé fordulni, és lelkiekben velük közösséget keresni, akinek a keresztények egysége elsőrendű szívügye. Teológiai gondolkodásnak és gyakorlati cselekvésnek, az önazonosság őrzésének és a lelkiekben való nyitottságnak pedig együtt kell haladnia, ha a keresztény egység útján további lépéseket kívánunk megtenni. Ahhoz, hogy ezt, vagyis a közös cselekvést elérjük, a lelki ökumené, azaz az egységért végzett imádság a feltétele.[54]

XVI. Benedek pápa *Spe salvi* kezdetű, a keresztény reményről szóló körlevelében (2007) az imádságot mint „a remény iskoláját" jelölte meg, mivel az imádság maga is a vágy gyakorlása.[55] „Az imádság által leszünk alkalmasak a nagy reményre, s így leszünk mások számára a remény szolgái, mert a remény keresztény értelemben mindig mások számára is remény."[56] Ez a nagy remény – kimondatlanul – minden Krisztus-követő számára: a keresztények egysége. Őrsy László jezsuita szerint, aki tevékenyen mint szakértő

[50] UR 1.

[51] KASPER, W., *Harvesting the Fruits. Basic aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue. Ecumenical Consensus, Convergences and Differences*, Continuum, London 2009.

[52] Vö. KASPER, W., *Raccogliere i frutti. La fede cristiana nel dialogo ecumenico*, in *Il Regno – Attualità* (15 Ottobre 2009), 585.

[53] Vö. KASPER, W., *L'espérence est possible*, Éditions Parole et Silence, 2002, 61.

[54] OELDEMANN, J., *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? Kleine Einführung in die Ökumene*, Pustet, Regensburg 2009, 186–187.

[55] Vö. XVI. BENEDEK PÁPA *Spe salvi* enciklikája a keresztény reményről n. 33, SZIT, Budapest 2008, 36–37. A pápa körlevelében kifejti, hogy az imádságban az embernek meg kell tanulnia, mi az, amit valóban kérhet Istentől – mi az, ami méltó Istenhez. Meg kell tanulnunk, hogy nem imádkozhatunk mások ellen.

[56] Vö. *Spe salvi*, 33.

vett rész a II. Vatikáni Zsinat munkálataiban, a zsinat megértése is csak az emberfeletti remény merészségével lehetséges.[57]

XXIII. János pápa 1959-ben történelmi párbeszédet kezdeményezett a nem katolikus keresztényekkel. Ennek kibontása a II. Vatikáni Zsinatra várt. Roncalli pápa már nem érhette meg az ökumenizmus hivatalos katolikus elveinek a megszületését. A kis „mustármag" azonban már öt év alatt látványos fává terebélyesedett és elmondhatjuk, hogy az *Unitatis redintegratio*[58], az ökumenizmusról szóló zsinati határozat felismerte az idők jeleit, amikor a katolikus egyházat és annak tagjait a keresztény egységkeresés melletti tudatos elkötelezettségre hívta fel: „Mivel napjainkban a Szentlélek kegyelmének ihletésére világszerte sokféle módon törekszenek – imádsággal, szóval és cselekedettel – elérni a Krisztus-akarta teljes egységet, ez a Szent Zsinat buzdítja a katolikus híveket, hogy ismerjék fel az idők jeleit, és szorgalmasan vegyék ki részüket az ökumenikus munkából."[59]

[57] *Az idő új távlatokat ad. Interjú P. Őrsy László jezsuita atyával* (készítette: Bitter Ákos), in *Caritas Christi urget nos.* Ünnepi ajándékkötet Dr. Karl-Josef Rauber érsek úr részére aranymiséje és 75. születésnapja alkalmából (szerk. Bitter Ákos, Fábián Attila, Karl Schlemmer), Budapest-Eichstätt-Pannonhalma 2009, 33.

[58] Vö. *Unitatis redintegratio. Határozat az ökumenizmusról*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 237–269.

[59] UR 4.

LIPP MÓNIKA

A szegények ügyvédje és a jogászok védőszentje: Szent Ivó

2004-ben a Budapesti Történeti Múzeum Kiscelli Múzeumának „Mariazell és Magyarország. Egy zarándokhely emlékezete" című kiállításán szerepelt egy több mint három méter magas, barokk stílusú festmény, amely Szent Ivót ábrázolja. Múzeumokban, kiállítótermekben általában az eredeti helyükről, környezetükből kiragadott képekkel, szobrokkal, gyakran kölcsönkért műtárgyakkal találkozunk. Ez kiváltképp érvényes a szakrális tárgyak, a középkori és a barokk műalkotások esetében. Erre a budapesti kiállításra például számos ötvöstárgy, festmény és különféle fogadalmi adomány érkezett a mariazelli bazilika kincstárából, a grazi Landesmuseum Joanneumból és több magyarországi gyűjteményből.

A Szent Ivó festményre vonatkozóan egy egészen sajátos és különleges helyzetet eredményezett a kiscelli trinitárius templomban megrendezett nagyszabású tárlat. A kép ugyanis a kiállítás időtartamára került vissza az eredeti helyére. Néhány hétre visszahelyezték oda, abba a templomba, ahova megrendelték és ahol egy oltár része volt a XVIII. században. A kép története összekapcsolódik a kiscelli templom történetével.

A kiscelli dombot 1724-től nevezték Klein Mariazellnek, vagy Kleinzellnek, magyarul Kiscellnek. Ebben az évben építtetett ugyanis egy kápolnát gróf Zichy Péter és helyezte el benne a főoltáron a mariazelli kegyszobor másolatát, amelyet az eredetihez érintettek.[1] A szobor korábban a grófi kastélyban volt. Zichy Péter a második felesége, Bercsényi Zsuzsanna számára kézzel írt, német nyelvű imakönyvben leír egy imádságot Mária „itt jelenlévő csodatevő" (az eredetiben: „hier gegenwärtige, vunderthätige") képmása előtt.[2]

1726-ban – Zichy Péter halálának évében – a gróf özvegye zsámbéki kastélyába vitette a kegyszobrot. Nagyon sokan zarándokoltak el ide és sok imádság talált meghallgatásra, ezért az akkori óbudai plébános, Barwick Keresztély kérte Esterházy Imre esztergomi érsektől a kegyszobor visszahozatalát Óbudára.[3] 1733-ban ünnepélyesen vitték át a kiscelli kápolnába.

[1] GÁL, É., *A Zichyek és az óbudai Kiscell*, in *Mariazell és Magyarország. Egy zarándokhely emlékezete. Kiállítás a Budapesti Történeti Múzeum Kiscelli Múzeumában*, Budapest 2004, 264–269.

[2] A német nyelvű imakönyv 1708 és 1711 között készült. Jelenleg Budapesten az Egyetemi Könyvtár Kézirattárában őrzik.

[3] *250 éves az Óbudai Szent Péter és Pál Főplébániatemplom*, Budapest 1999, 34.

Történt ez a visszahelyheztetés egy emlékezetre méltó pompával; mert az ágyúk durrogása, harangszó, muzsika zengés és egynéhány ezer hívek éneklése között nem tsak ez a kép a kápolna oltárra ismét felállíttatott, hanem egyszersmint az a tellyes bútsú is kihírdettetett; mellyet azon idő közben a szentséges Római Pápától, XII. Kelementől, megnyertt az Ó Budai Plébánus.[4]

A népszerű búcsújáróhellyé vált kiscelli kápolnát özvegy Zichy Péterné 1738-ban a trinitárius (más néven fogolykiváltó) szerzetesrendnek adta. Az adománylevélben így fogalmaz:

mivel Szűz Mária azon kápolnája, mely az óbudai telken, a szőlők közt imént említett boldogult férjem által építtetett, amelyben a styriai máriacelli kegyelemképnek hasonmása van elhelyezve, ahol a Boldogságos Szűz és Isten anyja Mária számosak által nagy buzgalommal kegyeltetik, de ahol még mostanáig szabályozott istentisztelet és kellő gondozás hiányzik, a jövőre nézve a tisztelendő trinitáriusok alatt bízom a Kegyelem-Anyja tiszteletére való gondozást, evégből a kápolnát, a kegyelemképet minden hozzája tartozókkal örökre és minden időkre nekik átadom.[5]

A kiscelli trinitárius templom mellékoltárait 1758-ban, az óbudai földesúr, gróf Zichy Miklós (Zichy Péter fia) elhunytának évében rendelték meg. Ekkor kezdődött az a pereskedés, melynek során az özvegynek, Berényi Erzsébetnek egyedül kellett szembeszállnia férje rokonságával és a kincstárral az óbudai birtok megtartásáért. A kiscelli trinitárius templom északi oldalán a grófnő védőszentje, Szent Erzsébet oltára mellett kapott helyet a Szent Ivó-oltár. Ez volt a bejárathoz legközelebb eső mellékoltár és vele szemben Avellinói Szent András (1521–1608) oltára állt, aki Szent Ivóhoz hasonlóan jogi és teológiai végzettséggel is rendelkezett. Az egyházjogban és a polgári jogban egyaránt járatos ügyvéd volt, majd belépett a teatinus szerzetesrendbe és aszkéta életet élt. 88 évesen halt meg, az oltár lépcsőjénél szélütés érte. A készületlen, hirtelen halál elkerüléséért imádkoztak hozzá.[6]

Bebo Károly szobrászművész a fennmaradt szerződés szerint 1759-ben 500 rajnai forintot kapott a Szent Ivó-oltár elkészítéséért özvegy Zichy Miklósnétól. Az oltárépítmény és a rocaille motívum négy különböző variánsával díszített képkeret is Bebo Károly műhelyéből került ki.[7] A kép nem szignált, azonban a péceli Ráday-kastély freskóival, illetve Scherwitz Mátyás budai festő képeivel kimutatható stiláris rokonság alapján feltételezhető, hogy ő készítette az oltárképet.[8]

A kiscelli templom berendezéséről fennmaradt, 1758-ban írt német nyelvű tervezet alapján rekonstruálhatjuk, milyen volt ez a mellékoltár:

[4] JORDÁNSZKY, E., *Magyar Országban, 's az ahoz tartozó Részekben lévő bóldogságos Szűz Mária kegyelem' Képeinek rövid leirása*, Pozsony 1836, 31.

[5] FALLENBÜCHL, F., *A rabváltó trinitárius szerzetesek Magyarországon*, Budapest 1940, 141.

[6] *Katolikus Lexikon I.*, Budapest 1993, 246.

[7] SCHOEN, A., *A budai Szent Anna-templom*, Budapest 1930, 148–149.

[8] Az attribúció kérdéséről: LIPP, M., *Művészet a XVIII. századi Óbudán Szent Ivó oltárképének tükrében*, Budapest 2002, 56–60.

Az utolsó kápolna, tehát ami a templom bejáratánál jobb kéz felől az első, Szent Ivónak, egy szent ügyvédnek és az igazság védelmezőjének van szentelve. Az oltárképen világi papként lengő ruhaujjakkal és talárban áll (mert általános püspöki helynök, helyettes, és jogi hallgató volt). Körülötte különféle bajba jutott férfiak és nők serege gyűlt össze, valamint szegény árva gyerekek láthatók római viseletben. Továbbá látható amint ők néhány írásos kérelmet és per ügyiratot nyújtanak át neki, ő pedig bal kezét feléjük nyújtva ezeket átveszi. Jobbját azonban arcával együtt az ég felé emeli, ahonnan egy angyal néhány Fiattal aláírt ügyiratot hoz le neki. Továbbá a két külső nagyobb angyal közül az egyik a mérlegserpenyőt, mint az igazság jelképét, a másik pedig a törvénykönyvet a papi föveggel tartja a kezében, mert mielőtt az igazságtalanságtól elnyomottak közbenjárója lett, ő életében a jog doktora és védelmezője volt. Olvasható azonban az életrajzában, hogy egyszer a szentmiseáldozata közben, az átváltoztatás alatt egy tüzes gömb jelent meg az oltár felett, ezért mutatja a középső puttó a felemelt kelyhet az ostyával, a másik pedig a tüzes gömböt tartja fent a levegőben, miközben a harmadik elcsodálkozik ezen. És ez a jelenlegi terv, hogyan kell az oltáraknak állniuk.[9]

A szent életéről sokat megtudhatunk az oltárára vonatkozó tervből. Az oltárképen Szent Ivó egy angyal közvetítésével segít a hozzá forduló szegényeken. A festmény felső részét az égi szféra foglalja el, a felhőkön egy angyal alakja látható. Baloldalt a segítséget kérő emberek csoportja: három férfi, egy földön ülő asszony és egy kisgyerek. A festményen több arc – például a félig a keret alatt rejtőző – megfestése portrészerű. A festő az előírthoz képest egy kevésbé mozgalmas kompozíciót és kevesebb alakot festett meg: például csak egy árva gyereket ábrázolt. A kép főszereplője, Szent Ivó a tervezetben leírtakkal ellentétben nem az „ég felé" néz, hanem arra a fél térdre ereszkedett férfira, aki egy iratot nyújt át neki.

A többi magyarországi trinitárius templomban nem ismeretes neki szentelt oltár. A kiscelli kolostort alapító és az építkezést finanszírozó Zichy család peres ügyei és a pereskedők védőszentjének tisztelete minden bizonnyal összefügg. Az óbudai uradalom a török hódoltság idején a pozsonyi Magyar Kamara kezelésében lévő komáromi váruradalomhoz tartozott és 1659-ben került Zichy István kezére. A XVIII. században Óbuda volt a legjövedelmezőbb a Zichy grófok birtokai közül. A családon belül többször is pereskedtek az örökösök ezért a területért.[10]

1745-ben létrejött egy megállapodás Zichy Péter két fia között, hogy amennyiben Zichy Miklós fiú utód nélkül halálozna el, féltestvére, Zichy Ferenc győri püspök fenntartja magának az öröklés jogát. Amikor tehát 1758 februárjában Zichy Miklós meghalt, a birtok mind az ősiség jogán, mind a megállapodás értelmében a püspököt illette. Özvegy Zichy Miklósnét azonban hiába szólította fel Zichy Ferenc a birtok átadására, a grófnő nem akarta átengedni az értékes óbudai uradalmat. A kincstár is hamarosan pert indított az egykori koronabirtok visszaszerzéséért.[11] Ebben az évben rendelték meg Szent Ivónak, a pereskedők és az özvegyek védőszentjének oltárát a kiscelli trinitárius templomba.

[9] Kurzer Entwurf Deren in dem Hoch-gräflich Zichy-Berényi Marianischen Gottes-Haus, sich befindlichen Altären. Országos Levéltár: Zichy-levéltár. Fasc. 12. et G. N. 96. Közli: SCHOEN, A., *A budai Szent Anna-templom* (ford. Lipp, M.), Budapest 1930, 145–148.

[10] GÁL, É., *Az óbudai uradalom a Zichyek földesurasága alatt 1659–1766*, Budapest 1988, 45–59.

[11] Uo. 56–59.

A pereskedés 1766-ban ért véget. A kincstár megegyezett az özveggyel, aki nagy összegű készpénz és életjáradék ellenében az óbudai uradalmat átengedte az uralkodónak.[12] Ekkortól özvegy Zichy Miklósné budavári palotájában (mai Úri utca 43.) lakott és Szent Ivónak a Nagyboldogasszony- (közismert nevén Mátyás-) templomban is állíttatott egy oltárt.

> *Nemcsak a templom éjszaki, de annak déli hajóját is diszité az e templom számára bőkezűségében fogyhatatlan grófné, mert ugyanazon 1777. évben ezen mellékhajóba két felette csinos egyöntetü oltárt állittatott és pedig hosszfalának negyedik szakaszában, Mária kőszobra oltárának evangelium oldalán: sz. Ivónak oltárát; a templom második szakaszában, a kőszoboroltár episztola oldalán pedig: sz. Ada oltárát épittette. Oltárköveiket 1777. év márcz. 17-én galánthai gróf Eszterházy Pál László váczi püspöksegéd szentelte. A templom jelen átépitése alkalmával ezen oltárok szétszedettek.*[13]

Szent Ada – Ivóhoz hasonlóan – a „jogi ügyek, elhúzódó polgári pörök hajdani védőszentje". Neve más változatokban is előfordul: Aja, Ája, Aya, Aglája. A két szent ünnepe egymást követő napokon van: május 18. Szent Aja és május 19. Szent Ivó.[14] Szent Aja életéről keveset tudni, a szentekről szóló lexikonok többségében nem is szerepel. Zichy Miklósnéval közös vonása, hogy grófnő volt, megözvegyült, támogatott egy kolostort és nevéhez fűződik egy per is.

> *Szent Ája, hennegaui grófnő szent Hildulf, a lotharingiai főnemesek egyikének neje, jámbor férje példáját követve, minden erényben gyakorolta magát, s legjobban örült, ha jót tehetett. Mivel pedig sz. Valtrud rokona vala, özvegységre jutván, minden birtokát a sz. Valtrud kórmánya alatt levő monsi klastromnak adományozta, s ugyanezen klastromban temettetett el. Halála után, pör támadván az e klastromnak adományozott birtokai fölött, a sírból hallatta szavát a pörös felekkel. Ezért a pörös felek védszentjeként tiszteltetik.*[15]

A grazi dómban látható olajfestmény díszes keretén olvasható latin felirat a „reménytelen jogi esetek pártfogójának" („Patrona causarum desperatarum") nevezi. Szent Aja kultusza valószínűleg osztrák területről került át hazánkba. Például Mátrafüred-Gyöngyös római katolikus templomában is található egy barokk festmény a szentről.

A XVIII. századi Magyarországon nem csak a budavári Nagyboldogasszony templomban van arra példa, hogy a pereskedők női és férfi védőszentjét egy helyen tisztelték. Nagyrédén 1810-ben, a *canonica visitatio* leírása szerint az egyik mellékoltáron Szent Aja képe, Szent Ivó, Nepomuki Szent János és Remete Szent Pál szobra állt.[16]

[12] Uo. 58–59.

[13] NÉMETHY, L., *Nagyboldogasszonyról nevezett budapestvári főtemplom történelme*, Esztergom 1876, 195.

[14] BÁLINT, S., *Ünnepi kalendárium I.*, Budapest 1977, 384.

[15] ZSIHOVICS, F., *Szentek élete II.*, Eger 1863, 404. Ebben a könyvben Szent Ája ünnepe április 18.

[16] Visitatio Canonica Parochia Nagy-Rhédensis et Filialis Kiss-Rhéde 1810 die 28 Augusti peracta 3. o Egri Főegyházmegyei Levéltár R. sz. 3534.; *Heves megye műemlékei III* (szerk. Dercsényi, D.–Voit, P.), Budapest 1978, 456–458.

A két szent kultusza, XVIII. századi népszerűsége bizonyára összefügg a Buda visszafoglalása után az Udvari Kamarán belül létrehozott Újszerzeményi Bizottság (*Neo-acquistica Commissio*) tevékenységével is. Az addig török uralom alatt lévő területek tulajdonosainak, illetve utódaiknak igazolniuk kellett a birtokokra vonatkozó jogaikat.[17] Ebben a korszakban számos pert indítottak az egykori birtokok visszaszerzéséért.

A pereskedők védőszentje az a Szent Ivó, aki a külföldi szakirodalomban Ives of Tréguier, Yvo Helory vagy Yves de Kermartin néven szerepel. Ily módon lehet őt megkülönböztetni két másik hasonló nevű szenttől, akik közül az egyiket, Chartres-i Szent Ivó püspököt a XI. század legnagyobb egyházjogászaként tartják számon. A jogászok védőszentje azonban mégsem ő,[18] hanem az óbudai festményen is ábrázolt Szent Ivó, Kermartin egyik földesurának a fia, aki 1253-ban született Bretagne-ban. Édesanyja arra nevelte: „Úgy élj, hogy szent lehess!"

Tizennégy éves korától a párizsi egyetemen tanult filozófiát, teológiát és egyházjogot. Nagyon szigorú, önmegtartóztató életet élt. Bort soha nem ivott, gyakran böjtölt kenyéren és vízen. Alig néhány órát aludt szalmazsákján, mert éjszakái nagyobb részét imádsággal töltötte. Párizs után Orleans-ban polgárjogot tanult a híres jogász, Pierre de la Chapelle segítségével. Miután visszatért szülőföldjére, Bretagne-ba, a rennes-i egyházi törvényszék bírája lett 1280-tól. Döntéseit olyan gondosan hozta meg, hogy a perüket elveszített emberek is nagyra becsülték.

A későbbiekben Tréguier püspökének szolgálatába állt. Mivel ellenszolgáltatás nélkül vállalta a nincstelenek képviseletét, a szegények ügyvédjének is nevezték. Jogosan, mert más bíróságok előtt is képviselt tanulatlan embereket, gyakran kifizette a szegények perköltségeit.[19] Ingyen írta meg a leveleket és a beadványokat a szegények pereivel kapcsolatban.[20]

> *Amint az egyházi jogtudományokat kitünö sikerrel elvégezte, egész buzgósággal karolta fel azon özvegyek, árvák és szegények ügyét, kiknek a felsőbbségnél pörük, avagy egyéb hasonló bajuk volt; de szegénységök miatt ügyvédet nem kaphattak, aki irataikat fogalmazta s pöriket vezette volna. Ivó minden fizetés nélkül elkészité számukra a megkivántató irományokat, vitte pöreiket, jártkelt a birákhoz s az ő ügyeikre nagyobb gondot fordított, mint a magáéira.*[21]

Miután pappá szentelték Trédrez városka plébánosa lett. Három évre rá felhagyott a bírósági munkával, hogy hívei szolgálatára fordíthassa minden idejét. Ispotályt építtetett, gondozta a betegeket, törődött a szegényekkel. 1303-ban halt meg, 50 éves korában. Szent Ivó az ügyvédek, az egyházjogászok, a bírák, a törvényszolgák, a közjegyzők, tehát minden jogszolgáltatásban tevékenykedő személy és a pereskedők védőszentje. Emellett a plébánosok, a szegények, az özvegyek, elhagyott gyermekek, árvák és Bretagne lakóinak

[17] *A magyarok krónikája* (szerk. Glatz, F.), Budapest 1995, 279.
[18] A másik két Szent Ivóról Zsihovics F. *Szentek élete IV.* című művében olvashatunk. Chartres-i Szent Ivóról: ERDŐ, P., *Az egyházjog forrásai*, Budapest 1998, 155–158.
[19] WHITE, K. E., *Szentek kislexikona*, Budapest 1993, 110.
[20] POISSON, H., *La vie de Saint Yves*, Rennes 2003, 63.
[21] *Szentek élete I.*, Kalocsa 1866, 51.

pártfogója.[22] VI. Kelemen pápa 1347-ben avatta szentté. Ereklyéinek egy részét Treguierban őrzik, de antwerpeni, genti mechelni, leuveni templomokban is vannak relikviái.[23]

1640-ben Pietro Chevet, a római S. Ivo dei Brettoni templom egyik papja kiadott egy Szent Ivó-életrajzot. A könyv címe: „Szent Ivó pap és hitvalló, a szegények, özvegyek és árvák ügyvédjének élete és csodái." Chevet leírja azt a csodát, amikor egy tűzgömb ereszkedett le a mennyből és a szent feje felett maradt, amíg misézett. 1641-ben ugyanerről a csodáról volt szó egy Szent Ivót dicsőítő szónoklatban az ünnepén, május 19-én. Az ilyen szónoklatok hozzátartoztak ahhoz a szokásos ünnepséghez, melynek keretében egy fiatal joghallgató a Bíborosok Kollégiuma és az Egyházi Tanács Ügyvédi Kollégiumának összegyűlt tagjai előtt latin nyelven dicsőítette Szent Ivót.[24]

A tűzzel kapcsolatos szóképek nagyon gyakoriak a szónoklatokban és a szeretet (*caritas*) erénye szinte mindegyikben szerepel. 1648-ban a szónok az „isteni szeretet mérhetetlen tüzéről" beszélt és úgy fogalmazott, hogy „Ivó számára a föld nem volt más, mint a szeretet iskolája". A lángoló korona és a lángok hagyományos attribútumai a caritas-ábrázolásoknak. Borromini a S. Ivo alla Sapienza, a római egyetemi templom építésze a már kialakult képi tradíciókból merítve egy lángoló koronát tervezett az épület laternájára. A Szent Ivó napi ünnepségeket 1661-től ebben a templomban tartották. Korábban a S. Ivo dei Brettoni volt a helyszín.[25] Nádasi János (1614–1697) Rómában tanuló magyar jezsuita is mondott egy ilyen alkalommal Szent Ivót dicsőítő beszédet, amit 1642-ben ki is adtak.[26]

A jogászok védőszentjének tisztelete főleg a jezsuiták és a római *Collegium Germanico-Hungaricum* magyar növendékeinek közvetítésével jutott el Magyarországra. Szent Ivó a nagyszombati, majd pesti egyetem jogi karának védőszentje volt, és 1695-től megünnepelték az Ivó-napot. Ilyenkor egy professzor vagy egy kiemelkedő tanuló méltatta a szent érdemeit. A szónoklatok szerzői jezsuita teológusok voltak.[27] Trencsénben színdarabbal is megemlékeztek róla.[28] 1740-ben az egri jogiskola alapítólevelében is szerepel, hogy a tanintézetet „in honorem S. Joannis Evangelistae (...) et S. Ivonis sacratae".[29]

Egy 1735-ben Bécsben kiadott imakönyvben Szent Ivó csodatetteit is felsorolja egy hozzá írt fohász:

> *Szent Ivo, legigazságosabb jogtanácsos! Aki megérdemelted, hogy Krisztus asztaltársad legyen a szegények személyében; ezért imáddal a kenyeret megszaporítottad, a betegségeket gyógyítottad, a lángokat könyörgéseiddel kioltottad, a kereszt jele által magadnak utat készítettél a vízen át, a Keresztre feszített legédesebb ölelései közepette mentél Isten ítélőszéke elé, hogy megvédjed ügyedet, s győztél. De hogyan? Míg éltél szegények, özvegyek és árvák ügyvédje voltál.*

[22] WHITE, K. E., *Szentek kislexikona*, Budapest 1993, 110–111.

[23] ZSIHOVICS, F., *Szentek élete III.*, Eger 1866, 174.

[24] SCOTT, J. B., *S Ivo alla Sapienza and Borromini's Symbolic Language* in *Journal of the Society of Architectural Historians* 41 (1982 December).

[25] ibid

[26] TÜSKÉS, G., *A XVII. századi elbeszélő egyházi irodalom európai kapcsolatai (Nádasi János)*, Budapest 1997, 147 és 376.

[27] BÁLINT, S., *Ünnepi kalendárium I.*, Budapest 1977, 385. A szónoklatokról: WIX, Gy., *Évenkénti „dicsbeszédek" a nagyszombati egyetemen* in *Gesta Typographorum*, Budapest 1993, 154–155.

[28] STAUD, G., *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai II. 1561–1773*, Budapest 1986, 285.

[29] Az alapítólevelet közli: UDVARDY, L., *Az egri érseki joglíceum története (1740–1896)*, Eger 1898, 721. Szent János evangélista az egyházmegye védőszentje.

Nyelvedet nem adtad el nekik, hanem ügyeiket jótéteményekkel és alamizsnákkal vásároltad meg. Íme én szegény lelkem! neki, aki az isteni Fölség megsértése miatt vétkes, az Isten előtt igen nehéz az ügye. Kérlek, vedd gondjaidba ügyét: hogy pedig sikeresen intézhesd el, esd ki számomra azt a szeretetet, amely benned volt a szegények iránt, hogy velük jót cselekedve, Istennél számos közbenjáróm legyen ügyem érdekében, Ámen.[30]

Ennek az imádságnak az első sorát jeleníti meg egy rézmetszet a nagyszombati egyetem kalendárium-szentképei között 1763-ból.[31] Felül díszes keretben Szent Ivó félalakja, feje körül fénysugarakkal. A képmás alatt látható jelenet egy asztalnál ülve ábrázolja, amint vendégül lát egy férfit, akinek a feje körül egy még nagyobb glória van. Szent Ivó a szegények jótevője volt, bennük magát a Megváltót látta. A munkájáért kapott pénzt a szegényeknek adta és asztalánál minden nap jutott hely a számukra.[32]

A kiscelli templom oltárképén is szegények körében látható, akik kérvényeiket nyújtják felé és a segítségét kérik. A XVII. századi németalföldi festészetben is hasonlóképpen ábrázolják. A prágai Károly hídon található szobra mellett egy bekötött szemű nőalak, Justitia szimbolizálja a szentre jellemző igazságosságot. A művet a prágai egyetem jogi karának megrendelésére Matthias Braun szobrászművész 1711 és 1714 között készítette el.[33]

Az oltárképhez hasonló öltözékben ábrázolja Szent Ivót egy 1733-ban készült rézmetszet, egy Nagyszombatban kiadott jogi szakkönyv előzéklapja. Prokes Márton alkotásán a szent mögött egy könyvespolc látható. A vaskos kötetek gerincén a Cod. Jur. Can. és Cod. Jur. Civ. feliratok arra utalnak, hogy a szegények ügyvédje mind az egyházjogban, mind a polgári jogban jártas volt. Mindkét nagyszombati rézmetszeten a kiscelli festményhez hasonlóan szakáll nélkül, enyhén göndör hajjal és fehér gallérral ábrázolják Szent Ivót.[34]

Dr. Gáspárdy László jogászprofesszor kezdeményezésére hazánkban újra évente megülik Szent Ivó ünnepét a jogászok és a joghallgatók. Védőszentjük oltárképénél, az óbudai Szent Péter és Pál főplébániatemplomban gyűlnek össze, koszorút helyeznek el, szentmisét hallgatnak és imádkoznak.[35] A Szent Ivót ábrázoló festmény ugyanis 1785 óta ebben a templomban van. A képpel szemben a trinitárius templom egykori főoltára látható a templom északi oldalfalánál elhelyezve, a tabernákulum felett a kiscelli kegyszoborral.

1783-ban, 23 évvel a kiscelli trinitárius templom felszentelése után, II. József elrendelte a trinitárius szerzetesrend feloszlatását. A kolostor ingóságait 1784-ben, a templom berendezését 1785-ben árverezték el. A Szent Ivó oltár festményét Lachner Gáspár óbudai

[30] *Oratio ad S. Ivonem*, in *Methodus Excellentis Pietatis ... ex Manuscriptis S. Francisci Salesii*, Viennae 1735, 335–337. (Az imakönyv dr. Szilárdfy Zoltán gyűjteményében.)

[31] Közli: WIX, Gy., *Évenkénti „dicsbeszédek" a nagyszombati egyetemen* in *Gesta Typographorum*, Budapest 1993, 144–162.

[32] POISSON, H., *La vie de Saint Yves*, Rennes 2003, 75–77. A kötet végén szerepelnek Szent Ivó csodatettei, csodás gyógyításai.

[33] *Lexikon der christlichen Ikonographie. Siebter Band. Ikonographie der Heiligen*, Freiburg 1974, 17–18.

[34] A rézmetszet felirata: „S. Ivo Advocat : Pauperum". Legalul kis betűkkel: „Martin : Prokes : Scul : Tyr : 1733" in: SZILÁRDFY, Z., *A magánáhítat szentképei*, Szeged 1995, 482. kép 63.

[35] Dr. Gáspárdy László írt egy imát Szent Ivóhoz. Közli: LIPP, M., *Művészet a XVIII. századi Óbudán Szent Ivó oltárképének tükrében* (Budapest 2002) 76.

kántor vásárolta meg 6 forint 25 krajcárért, és az óbudai templomnak ajándékozta.[36] A kiscelli kolostor és templom épülete először kaszárnya, veteránok laktanyája majd katonai kórház és raktár lett. Az átalakítások során a templombelső architektúráját leverték. Az épület a második világháborúban, Budapest ostromakor is súlyosan megrongálódott. Jelenleg a Budapesti Történeti Múzeumhoz tartozik Kiscelli Múzeum néven. A templom épülete jelenleg kiállítótér, illetve nyaranta koncertek helyszíne.

A 2004-ben rendezett „Mariazell és Magyarország" című kiállítás, valamint a magyar és német nyelven is kiadott, kiváló tanulmányokat is tartalmazó katalógus dolgozta fel és mutatta be a kegyhely történetét. Ez a tárlat nyújtott lehetőséget arra, hogy (jelenlegi ismereteink szerint) az egyetlen, Magyarországon fennmaradt Szent Ivót ábrázoló olajfestmény több mint kétszáz év elteltével néhány hétig ismét az eredeti helyére kerülhessen. A 2001-ben restaurált, a jogászok védőszentjét és a szegények ügyvédjét ábrázoló kép az idén pontosan 250 éves.

[36] Az árverés leírása, a hat mellékoltár és a berendezés sorsa: SCHOEN, A., *Óbuda múltjából* (Budapest 1935) 45–48.

MEDGYESSY LÁSZLÓ*

Jézus és a pénz

Jézus tanítványainak ismertetőjele, hogy igyekeznek mindenben a Mestert követni; tanításait megtartani, cselekedeteit utánozni. Az *Imitatio Christi*, a hozzá való hasonlóság gyakorlása az Őt követő ember életének minden területére kiterjed. Nem lehetnek „fehér foltok" bizonyos helyek, idők vagy tárgyak, amelyek kívül esnek Jézus értékrendszerén. Ilyen potenciálisan fehér folt sok keresztény esetében a pénzhez való viszony. Az egyházak – hagyományosan – keveset tanítottak erről. Magukra hagyták híveiket az egyháztörténetben látható két alapvetően ellentmondó modell, Assisi Szent Ferenc teljes szegénysége és a reneszánsz pápák végtelen dőzsölése között. Arra pedig, hogy mi volt Jézus tanítása a pénzről vagy nem volt magyarázat, vagy leegyszerűsített válaszok születtek.

Ennek a kérdésnek a szisztematikus bibliai vizsgálata korunkban, modern életünk kihívásai között is hiányzik. Fogyasztói társadalmunk egyik nagy problémája az eladósodás, ami egyenes következménye a pénz felelős vagy felelőtlen kezelésének. De erről, és a vele összefüggő kérdésekről az egyházak – kevés kivétellel – hallgatnak, pedig a Szentírás az élet minden területét megszólítja, minden egyéni és társadalmi kihívásra van mondanivalója. Jézus életének és szolgálatának jobb ismeretével válaszokat kaphatunk olyan gyakorlati dilemmákra, amelyeket sokaknak a pénz, a vagyon birtoklása, vagy annak hiánya képvisel.

Az Ó- és Újszövetség könyvei megengedik az ilyen szemszögű vizsgálódást és olyan meglepő, de utánozható jézusi modellt mutatnak meg, amit korábban talán észre sem vettünk. Könnyebb Jézust, az Isten Fiát olyan spirituális jelenségként felmutatni, aki a földi élet gondjai felett volt, mint olyan Mesterként, aki két lábbal állt kora politikai, gazdasági, szociális valóságának talaján. Az evangéliumokban a teljes Jézus látható. Az ősegyház hitvallásai is ezt a képet hangsúlyozzák, amikor róla mint „valósággal" emberről és „valósággal" Istenről nyilatkoznak. Benne az anyagi és a szellemi valóság, a Khalkedóni Zsinat (Kr. u. 451) veretes megfogalmazásában „összeelegyíthetetlen" és „elválhatatlan" volt. Természetes tehát, hogy tanított az anyagi világról, benne pedig a pénzről, és illusztrációként használta, amikor a lelki életről beszélt. Számára az ószövetségi iratok, és ezeken belül elsősorban Mózes könyvei jelentették Isten kijelentését, amelyekben a vagyon, a földi gazdagság birtoklása gyakran áldásként, mennyei jutalom-

* Medgyessy László professzor a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán.

ként jelenik meg. (A téma fontosságát láthatjuk abban is, hogy a teremtéstörténet három kincset: illatos gyantát, ónixkövet és aranyat említ, mielőtt az Úr Évát megteremtette.[1] Ehhez hasonlóan az Újszövetség nyitótörténetében három kincs jelenik meg: tömjén, mirha és arany.[2])

Jézusnak az anyagi javakról alkotott véleményének a megismerésében nagy segítség az, hogy az evangéliumok is bőséges anyagot tartalmaznak e témáról. Pl. a 28 fejezetből álló *Máté-evangélium* legalább 26 helyen tárgyalja különféle élethelyzetekben a pénz szerepét. Ezeken belül maga Jézus 19 alkalommal beszél a kérdésről. A legfontosabb előfordulási helyek listája Máté írása szerint:

2,11: „Bementek a házba, és meglátták a gyermeket anyjával, Máriával. Leborultak és hódoltak neki, majd elővették kincseiket s ajándékot adtak neki: aranyat, tömjént és mirhát."

5,26: „Ellenfeleddel szemben légy békülékeny idejében, amikor még az úton vagy vele, nehogy átadjon ellenfeled a bírónak, a bíró pedig a poroszlónak, és börtönbe kerülj. Bizony mondom neked, nem szabadulsz ki, amíg az utolsó fillért is meg nem fizeted."

5,42: „Aki kér, annak adj, s attól, aki kölcsönt akar tőled, ne tagadd meg!"

6,3: „Te úgy adj alamizsnát, hogy ne tudja a bal kezed, mit tesz a jobb."

6,19: „Ne gyűjtsetek magatoknak kincset a földön, ahol moly rágja és rozsda marja, s ahol betörnek és ellopják a tolvajok!"

6,24: „Senki sem szolgálhat két úrnak: vagy gyűlöli az egyiket, a másikat pedig szereti, vagy ragaszkodik az egyikhez, a másikat pedig megveti. Nem szolgálhattok az Istennek is, a Mammonnak is."

10,9: „Övetekbe ne szerezzetek se arany-, se ezüst-, se rézpénzt!"

10,29: „Ugye két verebet adnak egy filléren? S Atyátok tudta nélkül egy sem esik le a földre."

12,35: „A jó ember jó kincséből jót hoz elő, a rossz ember rossz kincséből rosszat hoz elő."

13,12: „Akinek van, annak még adnak, hogy bőségesen legyen neki..."

13,44: „A mennyek országa hasonlít a szántóföldben elrejtett kincshez..."

13,45: „A mennyek országa hasonlít a kereskedőhöz is, aki igazgyöngyöt keresett."

16,26: „Mi haszna van az embernek, ha az egész világot megszerzi is, de lelke kárát vallja? Mit is adhatna az ember cserébe a lelkéért?"

17,24–25: „Amikor Kafarnaumba értek, odamentek Péterhez az adószedők és megkérdezték: »Mesteretek nem fizet templomadót?« »De igen« – felelte."

18,32–33: „Az úr maga elé hívatta, és így szólt hozzá: »Te gonosz szolga! Kérésedre minden adósságodat elengedtem. Nem kellett volna néked is megkönyörülnöd szolgatársadon, ahogy én megkönyörültem rajtad?«"

19,16–26: A gazdag ifjú története.

19,29: „Ki nevemért elhagyja otthonát, testvéreit, nővéreit, apját, anyját, feleségét, gyermekeit vagy a földjét, százannyit kap, s az örök élet lesz az öröksége."

20,1–15: A szőlőmunkások fizetése.

[1] Vö. Ter 2,11–12: Az egyiknek a neve Pison: ez átfolyik Havilla egész földjén, ahol arany található. Ennek az országnak aranya kiváló, van ott még bdellium és ónixkő is.

[2] Vö. Mt 2,11: Bementek a házba, és meglátták a gyermeket anyjával, Máriával. Leborultak és hódoltak neki, majd elővették kincseiket, s ajándékot adtak neki: aranyat, tömjént és mirhát.

21,12: „Jézus bement a templomba, és kiűzte onnan, akik a templomban adtak-vettek. A pénzváltók asztalait és a galambárusok padjait felforgatta."

22, 17–22: adófizetés Rómának.

23,16–17: „Jaj nektek, vak vezetők! Azt mondjátok, hogy ha valaki a templomra esküszik, nem érvényes, de ha a templom aranyára, akkor az kötelezi. Esztelenek és vakok! Hát mi több, az arany vagy a templom, amely megszenteli az aranyat?"

24,46–47: „Boldog az a szolga, ha ura hazatérve ilyen munkában találja! Bizony mondom nektek, egész vagyona fölé rendeli."

25,27: „Oda kellett volna adnod pénzemet a pénzváltóknak, hogy megjövet kamatostul kaptam volna vissza."

26,6–9: „Amikor Jézus Betániában a leprás Simon házában tartózkodott, odament hozzá egy asszony. Alabástrom edényben drága illatos olajat hozott, s ahogy ott ült az asztalnál, a fejére öntötte. Ennek láttára a tanítványok bosszankodtak: »Mire való ez a pazarlás? Hisz jó pénzért el lehetett volna adni, s az árát a szegények közt szétosztani.«"

26,14–15: „Ekkor a tizenkettő közül az egyik, a karióti Júdás, elment a főpapokhoz, és ezt kérdezte tőlük: »Mit adtok nekem, ha kezetekre adom?« Azok harminc ezüstöt fizettek neki.

28,12–13: Azt határozták, hogy adnak egy csomó pénzt a katonáknak, és meghagyták nekik: »Mondjátok, hogy éjnek idején, amíg mi aludtunk, odajöttek a tanítványai és ellopták.«"

Márk evangéliumának 16 fejezetében 20 helyen találunk utalásokat témánkra. Ebből 12 közvetlen jézusi mondás.

1,29: „A zsinagógából Jakabbal és Jánossal együtt egyenesen Simon és András házába ment."

2,15: „Lévi házában asztalhoz telepedett. Sok vámos és bűnös is ott ült együtt Jézussal és tanítványaival az asztalnál."

4,24–25: „Azután így szólt: »Figyeljetek arra, amit hallotok! Amilyen mértékkel mértek, olyannal mérnek majd nektek is, sőt adnak is hozzá. Mert akinek van, még kap hozzá, akinek pedig nincs, amije van, azt is elveszik tőle.«"

5,25–26: „Volt ott egy asszony, aki már tizenkét éve vérfolyásban szenvedett, és sokat kiállt az orvosoktól, mindenét rájuk költötte, de semmi javulás nem mutatkozott..."

6,8: „Meghagyta nekik, hogy az útra ne vigyenek semmit, csak vándorbotot; sem kenyeret, sem tarisznyát, sem pénzt az övükben."

6,37: „Azok ezt felelték: »Talán elmenjünk és vegyünk kétszáz dénárért kenyeret, hogy enni adjunk nekik?«"

7,11–12: „Ha valaki azt mondja apjának vagy anyjának, hogy Korbán, azaz áldozati ajándék az, amivel segíthetnélek, már nem engeditek meg neki, hogy valamit is tegyen apjáért vagy anyjáért."

8,36: „Mit ér az embernek, hogy megszerzi az egész világot, ha a lélek kárát vallja?"

10,17–22: A gazdag ifjú

10,29–30: „Jézus így válaszolt: »[...] mindenki, aki értem és az evangéliumért elhagyja otthonát, testvéreit, anyját, apját, gyermekeit vagy földjét, százannyit kap...«"

11,15: „Bement a templomba, s kiűzte, akik adtak-vettek a templomban, a pénzváltók asztalait és a galambárusok állványait pedig felforgatta."

12,1–12: A gyilkos szőlőművesek

12,13–17: Az adópénz

12,40: „Felélik az özvegyek házát..."
12,41–44: A szegény asszony két fillérje
14,4–5: „Némelyek bosszankodtak magukban: »Miért kell a kenetet így pazarolni? Hisz több mint háromszáz dénárért el lehetett volna adni és szétosztani a szegények közt.«"
14,7: „Szegények mindig vannak veletek. Akkor tehettek velük jót, amikor akartok."
14,10–11: „Iskarióti Júdás, egy a tizenkettő közül elment a főpaphoz, hogy elárulja. Amikor ezek tudomást szereztek róla, megörültek és pénzt ígértek neki."
15,40–41: „Asszonyok is álltak ott [...] Ezek már Galileában is vele tartottak és a szolgálatára voltak."

Lukács evangéliumának 24 fejezetében legalább 44 helyen találhatunk utalásokat a pénzre vagy az azzal kapcsolatos témákra.

1,53: „Az éhezőket javakkal töltötte el, de a gazdagokat üres kézzel küldte el."
3,12–13: „Jöttek a vámosok is, hogy megkeresztelje őket, s így szóltak hozzá: »Mester, mit tegyünk?« Ezt felelte nekik: »Ne szedjetek be többet, mint amennyi meg van szabva.«"
4,18: „Az Úr lelke van rajtam, azért kent fel engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek."
5,29: „Lévi a házában nagy lakomát rendezett neki. Nagyon sok vámos és más ember együtt ült vele az asztalnál."
6,24: „De jaj, nektek, gazdagok..."
6,30: „Mindenkinek, aki kér tőled, adj, és aki elviszi, ami a tied, attól ne kérd vissza."
6,34: „Ha csak a visszafizetés reményében adtok kölcsönt, milyen hálát várhattok érte?"
6,38: „Adjatok, és akkor ti is kaptok."
8,3: „Johanna, Heródes intézőjének, Kuzának a felesége, Zsuzsanna és még sokan mások, akik vagyonukból gondoskodtak róla."
8,18: „Mert akinek van, még kap hozzá..."
9,3: „Semmit ne vigyetek az útra [...] se botot, se tarisznyát, se kenyeret, se pénzt, se egy váltás ruhát."
9,13: „El kellene mennünk, hogy ennyi népnek ennivalót vegyünk."
9,25: „Mert mi haszna van belőle az embernek, ha megszerzi akár az egész világot is, de maga elpusztul vagy súlyos kárt szenved?"
9,58: „A rókáknak van vackuk, az ég madarainak fészkük, de az Emberfiának nincs hová fejét lehajtania."
10,4: „Ne vigyetek magatokkal erszényt, se tarisznyát, se sarut."
10,35: „Másnap elővett két dénárt, odaadta a fogadósnak ezzel a kéréssel: »Viseld gondját, és ha többet költenél, visszatérve megadom neked.«"
11,21: „Amikor az erős ember fegyveresen őrzi házát, biztonságban van vagyona."
12,6: „Ugye két fillérért öt verebet is adnak."
12,13: „Mester, mondd meg testvéremnek, hogy ossza meg velem az örökséget."
12,16–21: Az esztelen gazdag
12,33–34: A kincsgyűjtés
12,48: „Mert aki sokat kapott, attól sokat követelnek, és akire sokat bíztak, attól annál többet kívánnak."
12,59: „Mondom neked, nem szabadulsz ki, míg az utolsó fillért is meg nem fizeted."

14,13: „Ha vendégséget rendezel, hívd meg a szegényeket, bénákat, sántákat, vakokat."

14,28: „Aki tornyot akar építeni, nem ül-e le előbb, hogy kiszámítsa a költségeket, vajon futja-e pénzéből, hogy fel is építse?"

14,33: „Így hát aki közületek nem mond le mindenéről, amije csak van, nem lehet a tanítványom."

15,8–10: Az elveszett drachma

15,12: „Apám, add ki nekem az örökség rám eső részét!"

16,1–8: A hűtlen intéző

16,11: „Ha tehát a hamis mammont nem kezeltétek hűen, ki bízza rátok az igazit?"

16,13–14: „»Egy szolga sem szolgálhat két úrnak. [...] Nem szolgálhattok az Istennek és a mammonnak.« Hallották ezt a kapzsi farizeusok, és kigúnyolták érte."

16,19–31: A dúsgazdag és a szegény Lázár

18,18–23: A gazdag ember

19,8: „Zakeus azonban odaállt az Úr elé, és így szólt: »Íme, Uram, vagyonom felét a szegényeknek adom, és ha valakit valamiben megcsaltam, négyannyit adok helyette.«"

19,11–27: Példabeszéd a minákról

20,9–19: A gyilkos szőlőművesek

20,20–26: Az adópénz

20,46–47: „Óvakodjatok az írástudóktól! [...] felfalják az özvegyek házát és színleg nagyokat imádkoznak."

21,1–4: A szegény asszony fillérje

22,5: „Ezek örömmel fogadták és megegyeztek vele, hogy pénzt adnak neki."

22,29: „Ezért adom át nektek az országot, mint ahogy Atyám, nekem átadta..."

22,35: „Amikor elküldtelek benneteket erszény [...] nélkül, szenvedtetek-e hiányt valamiben?"

János evangéliuma ebben a témakörben is eltér a szinoptikusoktól. A könyv 21 fejezetében csupán 10 alkalommal lehet pénzről, vagyonról szóló információt találni.

1,39: „»Rabbi – ami annyit jelent, mint Mester –, hol lakol?« »Gyertek, nézzétek meg!« – mondta nekik."

2,15: „Kötélből ostort font, és mind kiűzte őket a templomból, juhaikkal és ökreikkel együtt, a pénzváltók pénzét szétszórta, asztalaikat felforgatta..."

3,27: „János így válaszolt: »Az ember semmit sem vallhat a magáénak, hacsak nem a mennyből kapta.«"

4,8: „Tanítványai ugyanis bementek a városba, hogy élelmet szerezzenek."

6,7: „Kétszáz dénár árú kenyér sem elég, hogy csak egy kevés jusson is mindenkinek."

10,10: „A tolvaj csak azért jön, hogy lopjon, öljön és pusztítson. Én azért jöttem, hogy életük legyen és bőségben legyen."

12,5: „Miért nem adták el inkább az olajat 300 dénárért, s miért nem osztották szét a szegények közt?"

13,18: „Aki kenyeremet eszi, sarkát emelte ellenem."

19,23: „A köntöse varratlan volt, egy darabból szőve."

19,27: „Aztán a tanítványhoz fordult: »Nézd, az anyád!« Attól az órától fogva házába fogadta a tanítvány."

Jézus, az „ács"[3], az „ács fia"[4] szolgálatának megkezdése előtt Názáretben apja műhelyében dolgozhatott. Mint szorgalmas iparos, megkereste a napi dénárt, ami tisztességes megélhetést biztosított. De miből élt a Mester és tanítványainak növekvő csapata három esztendeig, amíg – szinte állandóan utazva – végezték küldetésüket? Lukács evangélista így ír erről: „Ezután [Jézus] bejárta a városokat s a falvakat, tanított, és hirdette az Isten országát. Vele volt a tizenkettő és néhány asszony, akiket a gonosz lelkektől és a különféle betegségektől megszabadított: Mária, melléknevén magdalai, akiből hét ördög ment ki, Johanna, Heródes intézőjének, Kuzának a felesége, Zsuzsanna és még sokan mások, akik vagyonukból gondoskodtak róla."[5]

Nem meglepő ez a kép. A hagyományos zsidó kultúrában gazdag nők (és férfiak) gyakran mecénásként segítettek egy rabbit vagy Tóra-diákot, hogy az anyagi gondoktól szabadon teljes idejét a Törvény ismeretére fordíthassa. Ortodox családoknál ma is elfogadott gyakorlat, hogy szegény, de ígéretes Tórát tanuló fiút gazdag lánnyal boronálnak egybe, így biztosítva számára az örökös tanulás lehetőségét.

Jézus és a tanítványok tehát jómódú emberektől jött adományok segítségével tudták szolgálataikat végezni. Az anyagi juttatás a Mester tulajdona lett, amit ő megosztott tanítványaival, így azok is abból éltek. Erre utal Jézus egyik beszédében: „Nem mindnyájatokról mondom ezt, mert hiszen tudom, kiket választottam ki. De be kell teljesednie az Írásnak: »Aki kenyeremet eszi, sarkát emelte ellenem.«"[6] A segítség nagyságára csak következtetni enged a Szentírás, de nyilván elegendő volt.

A követőktől kapott szeretet támogatásnak köszönhetően, Jézus teljesen más körülmények között dolgozhatott mint Keresztelő János, aki a lehető legszerényebb módon élt a pusztában, ahol öltözékét és ennivalóját megtalálta.

Van egy jézusi mondat, amivel – azt a kerettörténetből kiemelve – a Mester Keresztelő Jánoshoz hasonló állapotát szokták bizonyítani. Lukácsnál ezt találjuk: „A rókáknak van vackuk, az ég madarainak fészkük, de az Emberfiának nincs hová fejét lehajtania."[7] Ezeket a fáradt Mestertől jött, keserű szavakat az 51–57. versek pontosan megmagyarázzák. A tanítványok egy része előrement a közeli szamariai faluba, „hogy szállást készítsenek neki". De a falu nem fogadta be a Jeruzsálembe utazó zsidókat, így azok kénytelenek voltak egy másik helység felé venni az irányt. Ott a poros országúton, sötétedésben jelezte Jézus, hogy a közelgő éjszakára még nincs szállása. A vándorló-tanító életformával együtt járt az, hogy ritkán tudta előre, hol fog nyugovóra térni.

Máténál azt olvassuk, hogy Jézus „elhagyta Názáretet, és a tenger melletti Kafarnaumba költözött"[8]. Itt, saját otthonában, vendégeket is fogadott. Erről János evangélista így emlékszik: Keresztelő János két kíváncsi tanítványa az utcán a Mester után eredt. „Amikor Jézus megfordult, s látta, hogy követik, megkérdezte: »Mit akartok?« Így feleltek: »Rabbi – ami annyit jelent, mint Mester –, hol lakol?« »Gyertek, nézzétek meg!« – mondta nekik. Elmentek vele, megnézték, hol lakik, s aznap nála is maradtak."[9]

Két fontos használati tárgy emlékét őrizték meg az írások, amelyek Jézus tulajdonai voltak. A keresztre feszítés után a katonák szétosztották ruháját. „Amikor a katonák föl-

[3] Mk 6,3.
[4] Mt 5,15.
[5] Lk 8,1–3.
[6] Jn 13,18.
[7] Lk 9,58.
[8] Mt 4,13.
[9] Jn 1,38–39.

feszítették Jézust, fogták ruhadarabjait és négy részre osztották, minden katonának egy-egy részt, majd a köntösét is. A köntöse varratlan volt, egy darabból szőve. Ezért megegyeztek egymás közt: »Ne hasítsuk szét, hanem vessünk rá sorsot, hogy kié legyen.«"[10] Hogyan került az értékes ruhadarab Jézushoz? – nem tudjuk. Talán hálás női kezek szőtték ajándéknak a méretre készült egyedi darabot? A köntös minőségét, különlegességét a kivégző osztag katonái azonnal felismerték ezért nem szakították szét. (Azt nem tudták, hogy egy prófécia beteljesült.)

A másik tárgyat Keresztelő János említi, aki így beszélt Jézusról: „még a saruszíját sem vagyok méltó megoldani"[11]. A palesztinai szegény mezítláb járt. János arra utalt, hogy a bőrsaru szíját gyakran a szolgák segítettek megkötni vagy megoldani. A tékozló fiút édesapja azzal emelte vissza társadalmi rangjába, hogy vállára köntöst, lábára sarut rendelt.[12]

A jövedelmek és a kiadások nagyságára mutat, hogy Jézusnak és követőinek pénztárosra volt szüksége. Ezzel a feladattal Iskarióti Júdás volt megbízva. Ő vitte a közösségi „erszényt" de sokáig nem vették észre, hogy azt időnként megdézsmálta: „ő kezelte a pénzt és eltulajdonította, amit rábíztak"[13]. Kis összeg esetén ezt nem tudta volna megtenni. Márk, Lukács és János érdekes mozzanatot őriztek meg az ötezer ember megvendégeléséről. Mindhárom esetben Jézus felszólította a tanítványokat, hogy etessék meg az éhes tömeget. Lukács: „Nincs, csak öt kenyerünk és két halunk – mondták. – El kellene mennünk, hogy ennyi népnek ennivalót vegyünk."[14] A Márknál rögzített válasz már a költséget is megemlíti: „Talán elmenjünk és vegyünk kétszáz dénárért kenyeret, hogy enni adjunk nekik?"[15] Fülöp véleményében pedig korábbi tapasztalatokra utalt, amikor így nyilatkozott: „Kétszáz dénár árú kenyér sem elég, hogy csak egy kevés jusson is mindenkinek."[16] A válaszokból látható, hogy a fedezet és a gyakorlat megvolt a vásárlásra, de idő már nem.

Amikor Jézus kiküldte „gyakorlatra" tanítványait, lelkükre kötötte, hogy ne a szokásos módon utazzanak, hanem teljesen hagyatkozzanak a befogadók vendéglátására. Márk így emlékszik: „Végigjárta a falvakat és tanított. Magához hívta a tizenkettőt, és kettesével szétküldte őket, hatalmat adva nekik a tisztátalan lelkeken. Meghagyta nekik, hogy az útra ne vigyenek semmit, csak vándorbotot; sem kenyeret, sem tarisznyát, sem pénzt az övükben."[17] Az övben vitt pénzek tiltását Jézus Máté evangéliumában részletesen megismétli: „Övetekbe ne szerezzetek se arany-, se ezüst-, se rézpénzt!"[18]

Jézus gyakran utasíthatta Júdást, hogy fizesse ki a költségeket vagy adjon a rászorulóknak. Ezért az utolsó vacsorán Jézus szavait Júdáshoz többen félreértették „Mivel Júdás kezelte a pénzt, némelyek azt gondolták, hogy Jézus megbízta: »Vedd meg, amire az ünnepen szükségünk lesz.« Vagy hogy adjon valamit a szegényeknek."[19] Ilyen „szükséges" kiadás volt az élelmiszerek vásárlása, amiben minden tanítvány örömmel vett részt.

[10] Jn 19,23–24.
[11] Jn 1,27.
[12] Vö. Lk 15,22: „Az apa odaszólt a szolgáknak: »Hozzátok hamar a legdrágább ruhát és adjátok rá. Az ujjára húzzatok gyűrűt, és a lábára sarut.«"
[13] Jn 12,6.
[14] Lk 9,13.
[15] Mk 6,37.
[16] Jn 6,7.
[17] Mk 6,7–8.
[18] Mt 10,9.
[19] Vö. Jn 13,29.

Egy alkalommal Jézus teljesen egyedül maradt Jákob kútjánál, „tanítványai ugyanis bementek a városba, hogy élelmet szerezzenek"[20].

A szegényeknek adott „valami" pedig komoly összeget jelenthetett. Erre utal Jézus betániai megkenetésének Márk variánsa, amikor az asszony ajándékba hozott drága nárdus olajat a Mester fejére öntötte, a tanítványok háborogtak: „Némelyek bosszankodtak magukban: »Miért kell a kenetet így pazarolni? Hisz több mint háromszáz dénárért el lehetett volna adni és szétosztani a szegények közt.« És szemrehányást tettek az asszonynak."[21] Abban a korban ennyi pénz egy munkásnak vagy katonának évi jövedelmet jelentett. Ez már nem alamizsna lett volna, hanem komoly segély, amelyet nyilvánvalóan gyakran osztottak. Jelzésértékű az is, hogy ismerték az ilyen kenet piaci értékét, és nem akarták e nagy összeg egy részét saját szükségükre visszatartani. Hasonló, költséges ajándékot említ Lukács, amikor „a Galileából érkezett asszonyok is elmentek és megnézték a sírt, hogyan helyezték el benne a holttestet. Hazatérőben illatszereket és keneteket vásároltak"[22] a sírban fekvő Jézus számára. (Ezekre természetesen nem volt szükség.)

A betániai történet két alapvető kérdésre is válaszol. Az egyik az, hogy a Mester hogyan látta tanítványai szociális helyzetét? Jézus így védte a keneted hozó asszonyt: „Hagyjátok! Mit akadékoskodtok, hisz jót tett velem! Szegények mindig vannak veletek. Akkor tehettek velük jót, amikor akartok. De én nem vagyok mindig veletek."[23] Mesterük mércéje szerint a tanítványok nem nélkülöztek, sőt segíteni tudták a szegényeket bármikor – ha úgy akarták. Terhes fizikai munkától és anyagi gondoktól szabadon, éveken keresztül (mint a mai teológus diákok) csak tanultak, készültek az Isten üdvtervében való részvételre.

A másik kérdés, amelyre ebben az epizódban a választ kereshetjük, ez: Jézus valóban minden követőjétől azt várja, hogy földi javait azonnal ossza szét a szegények között[24], mert másképp nem jut be a mennyek országába? De lehetséges, hogy Jézus kijelentése a vagyon elosztásáról csak bizonyos egyének (pl. a gazdag ember) bizonyos élethelyzeteiben kötelező érvényű?

Vizsgáljuk meg a történetben rejlő válaszokat kérdéseinkre.

1. Mivel a szegények (a társadalom elesettjei, betegek, öregek, a bajba kerültek stb.) mindig velünk lesznek, nekik nem egyszeri, hanem folyamatos segítség kell. Ezért a pénz alamizsnaként való azonnali szétosztása nem oldja meg a szegénységet.

2. A gazdagság akkor elfogadott, akkor igazolt Jézus előtt, ha annak sáfára a vagyon nagyságának arányával hálás szívvel tesz jót a szükségben lévőkkel. „Jót tett" vele az asszony is, amikor a drága olajat fejére öntötte.

3. Jézus a szegények felé való folyamatos „jót tevésre" utasította az apostolokat, akik szerinte olyan anyagi helyzetben voltak, hogy akkor segíthették őket, amikor akarták.

Mit őriztek meg az evangéliumok a tanítványok vagyoni helyzetéről? Sokat mond reagálásuk az egyik tanításra: „Jézus erre körülnézett és tanítványaihoz fordult: »Milyen nehezen jut be a gazdag az Isten országába!« A tanítványok csodálkoztak szavain. Jézus azonban megismételte: »Gyermekeim, milyen nehéz bejutni az Isten országába! Könnyebb a tevének átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak bejutni az Isten országába.« Ezek

[20] Jn 4,8.
[21] Mk 14,4–5.
[22] Lk 23,56.
[23] Mk 14,6–7.
[24] Vö. Lk 12,33: „Adjátok el, amitek van, adjátok oda a rászorulóknak. Készítsetek magatoknak kimeríthetetlen erszényt, elfogyhatatlan kincset a mennyben, ahol nem fér hozzá tolvaj, és nem rágja szét a moly."

szerfölött csodálkoztak és egymás közt kérdezgették: »Hát akkor ki üdvözülhet?«"[25] Úgy látszik, a tanítványok egy része magára vette a mondást, mert Péter aggódva megszólalt: „Nézd, mi mindent elhagytunk, és követtünk téged."[26] Ez a „minden" a hátra maradt javakra is vonatkozott, ezért válaszában a Mester erre is kitért. „Bizony mondom nektek, mindenki, aki értem és az evangéliumért elhagyja otthonát, testvéreit, anyját, apját, gyermekeit vagy földjét, 30százannyit kap, most ezen a világon otthont, testvért, anyát, gyermeket és földet – bár üldözések közepette –, az eljövendő világban pedig örök életet."[27]

Azt nem tudjuk, hogy a Péter által említett „mi" pontosan kikre vonatkozott. Az evangéliumok öt apostol elhívásáról adnak részleteket, akik jól jövedelmező üzletet és állást hagytak hátra a tanítványságért. Pétert és Andrást, valamint a Zebedeus testvéreket, Jakabot és Jánost szinte egyszerre, halászás közben szólította meg a Mester. Péter és András háztulajdonosok voltak Kafarnaumban, míg az utóbbiak jó vagyoni helyzetére Márk így utal: „Erre otthagyták apjukat Zebedeust, halászlegényeivel a bárkában, és a nyomába szegődtek. [...] A zsinagógából Jakabbal és Jánossal együtt egyenesen Simon és András házába ment."[28] Busás hasznot hozó vámszedői állást adott fel Máté az elhívásakor, de házát megtartotta, ahol később barátait és Jézust vendégül látta.[29] Még a „szeretett tanítvány" anyagi helyzetébe is ad bepillantást János evangéliuma. A kereszten haldokló Jézus rá bízta Szűz Máriát ezekkel a szavakkal: „»Nézd, az anyád!« Attól az órától fogva házába fogadta a tanítvány."[30] A Mester tudta, hogy a jószívű ember örömmel megteszi, amit kér tőle, de azt is, hogy olyan anyagi helyzetben van, amivel fedelet és teljes gondozást tud biztosítani egy idős asszonynak élete végéig.

Két példában is látható, hogy Jézusnál nem volt pénz, tanítványaira bízta annak kezelését. Az adófizetésről Márk így tanított: „De ő tisztában volt képmutatásukkal, és így szólt: »Miért kísértetek engem? Hozzatok ide egy dénárt, hadd lássam!« Mikor odavitték, megkérdezte tőlük: »Kinek a képe ez, és kinek a felirata?« »A császáré« – felelték. Jézus folytatta: »Adjátok hát meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené!«"[31] „Amikor Kafarnaumba értek, odamentek Péterhez az adószedők és megkérdezték: »Mesteretek nem fizet templomadót?« »De igen« – felelte. Amikor hazaért, Jézus megelőzte a kérdéssel: »Mit gondolsz, Simon, a földi királyok kitől szednek vámot és adót, a fiaiktól vagy az idegenektől?« »Az idegenektől« – válaszolta. Jézus így folytatta: »A fiak tehát mentesek alóla. De hogy meg ne botránkoztassuk őket, menj ki a tóra, vess horgot, és az első halat, amely ráakad, húzd ki! Nyisd ki a száját, találsz benne egy sztátért. Vedd ki és add nekik oda értem és érted!«"[32] Így a mester nem az erszényből merített, hanem maga fizette ki a saját adóját. Mivel az évente fél tíruszi sékel volt, a hal szájában talált egy templomi sékel elég volt Péter kötelezettségére is.

Noha a Mester pénzt nem kezelt, de mint képzett ács, akinek nevelőapja is ács volt, nagyon jól ismerte annak a mesterségnek nemcsak a gyakorlati oldalát, de egy ácsműhely gazdasági, árubeszerzési gondjait is. Kitűnő illusztrációt olvashatunk erről Lukács-

[25] Mk 10,23–26.
[26] Mk 10,28.
[27] Mk 10,29–30.
[28] Mk 1,20. 29.
[29] Vö. Mk 2,13–15: „Megint kiment a tó partjára. Az egész sokaság hozzá ment, ő pedig tanította őket. Ahogy a vámnál elhaladt, látta, hogy ott ül Lévi, Alfeus fia. Így szólt hozzá: »Kövess engem!« Az felállt és követte. Lévi házában asztalhoz telepedett. Sok vámos és bűnös is ott ült együtt Jézussal és tanítványaival az asztalnál."
[30] Jn 19,27.
[31] Mk 12,15–17.
[32] Mt 17,24–27.

nál[33]: a tornyot építő ember egy részletes költségvetéssel kezdi munkáját, ahol minden kiadást összevet a rendelkezésére álló forrásokkal, és kiszámolja, hogy telik e mindenre a befejezésig. Tisztában van azzal, hogy egy be nem fejezett építkezés anyagilag, erkölcsileg tönkreteheti. Jó tudnunk, hogy korunk pénzügyi szakértői ugyan azt ajánlják az adósságban fuldoklóknak, mint Jézus: legyen egy költségvetése mindenkinek, mielőtt építkezni kezd, kocsit vesz vagy nyaralni indul.

Ugyancsak tudta azokat a szabályokat, amelyek a pénz kezelésére, elköltésére, megőrzésére, sőt szaporítására vonatkoznak. A félénk szolgától, aki nem mert gazdálkodni a rábízott talentummal, ura az egyszerű és biztonságos befektetés ismeretét kérte számon: „Oda kellett volna adnod pénzemet a pénzváltóknak, hogy megjövet kamatostul kaptam volna vissza."[34] Erre, a pénzzel kapcsolatos ismeretre utalt Jézus a hamis sáfár példázatában[35], ami nélkül bizonyos élethelyzetekben, nem lehet „okosan"[36] cselekedni, majd arra figyelmeztette hallgatóit, hogy „a világ fiai a maguk módján okosabbak a világosság fiainál"[37].

Jézus használta az intertestamentumi korban megjelent *mammon* (μαμονας = vagyon) szót a példázataiban. Az emberi szív végső bizalmáról tanítva a Mester kijelentette: nem lehet két úrnak, Istennek és a mammonnak szolgálni. Mindenekfelett egyedül Isten az, akiben bízhatunk. A Jézust követő számára ez egy kikerülhetetlen választás. De az Istent szolgáló döntés nem jelenti a mammon teljes elvetését, hanem annak okos kezelését. A hamis sáfár dicséretet kapott a mammon bölcs használatáért: jót tett vele másoknak és ezzel magán is segített. Erre buzdít Jézus a példázat végén: „Azt mondom hát nektek: Szerezzetek magatoknak barátokat a hamis mammonból, hogyha majd elfogy, befogadjanak benneteket az örök hajlékokba."[38]

Említettük, hogy Jézus az evangéliumokban, a hitvallások fogalmazásában mint „valóságos" ember és „valóságos" Isten jelent meg. A pénzügyekben való jártasságára mutat ember volta, de isteni hatalmát láthatjuk abban, hogy újraértelmezte az ősi törvényt, hogy egy izraelita csak idegenektől kérhet kamatot, de egy másik izraelitától (felebarátjától) nem.[39] Ezt a tiltást kiterjesztette az idegenekre, sőt az ellenségre is: „Mindenkinek, aki kér tőled, adj [...] Mert ha azokkal tesztek jót, akik veletek is jót tesznek, milyen hálára számíthattok? [...] Ha csak a visszafizetés reményében adtok kölcsönt, milyen hálát várhattok érte? [...] Szeressétek inkább ellenségeiteket: tegyetek jót, adjatok kölcsön, és semmi viszonzást ne várjatok."[40]

Tanulságos megvizsgálni Zakeus megtérését és annak következményeit. Míg Máté alacsony vámszedői rangban dolgozott Kafarnaumban, Zakeus adó- és vámszedő főnökként élt a gazdag Jerikóban. Mint birodalmi alkalmazott, felelős volt az évi adók és a vámok beszedéséért. Mivel Rómát kiszolgálta, és hatalmas vagyonát csalással növelte,

[33] Vö. Lk 14,28–30: „Aki tornyot akar építeni, nem ül-e le előbb, hogy kiszámítsa a költségeket, vajon futja-e pénzéből, hogy fel is építse? Nehogy azután, hogy az alapokat lerakta, de befejezni nem tudta, mindenki, aki csak látja, kicsúfolja: Ez az ember építkezésbe fogott, de nem tudta befejezni."

[34] Mt 25,27.

[35] Lk 16,1–12: A hűtlen intéző.

[36] Vö. Lk 16,8: „Az úr dicsérte a mihaszna intézőt, hogy okosan járt el."

[37] Lk 16,8.

[38] Lk 16,9.

[39] Vö. MTörv 23,20–21: „Testvérednek ne adj kamatra sem pénzt, sem élelmet, sem egyebet, amit kamatra szokás kölcsönözni. Az idegentől kérhetsz kamatot, de testvéredtől ne fogadj el kamatot, s az Úr, a te Istened megáldja kezed minden munkáját azon a földön, amelyre bevonulsz, hogy birtokodba vedd."

[40] Lk 6,30–35.

közutálatnak örvendett. De Zakeust csak a pénz, a meggazdagodás érdekelte, vallása törvénye, hazája sorsa hidegen hagyta. Ám amikor Jézussal találkozott, hirtelen minden megváltozott. Életét új értékrend kezdte vezetni: Isten, és nem a mammon felé való engedelmesség lett a legfontosabb átrendeződött lelkében, elméjében. A pénz is más helyre került, nem cél volt többé, csak eszköz a jó cselekvésére. Nyilvános bűnvallása után vagyona felét a szegényeknek adta, és ígérte, hogy akiket megcsalt, azokat a törvényben előírt jóvátétel duplájával (négyszeresével) kártalanítja. Teljesen felesleges azt számolgatni, hogy Zakeus még ezek után is gazdag maradt. A fő dolog az, hogy vagyonát Jézus értékrendszere szerint a „jóra" kezdte használni.

Jézus és a pénz kérdésére az evangéliumokban talált válaszok a mindenkori tanítványok számára elsősorban, prioritásokat jelölnek meg. Első és legfontosabb az Istent szeretni „teljes szívedből, erődből és elmédből". Ezek után a „fontossági sorrendben" minden más, így a pénz is a megfelelő helyre kerül. A sorrend alapvető üzenetei így foglalhatók össze:

1. Semmink nincs, legyen az lelki vagy anyagi kincs, ami nem Istentől jött és az nem Isten tulajdona maradt. Az ember csupán ideiglenes sáfár, rövid időre megbízott szolga úgy a szellemi, mint a fizikai értelemben vett talentumok (szőlők, szántóföldek, házak, örökségek, talált kincsek, barmok, nárdus olajok, halászhálók, gyöngyök, aranyak, ezüstök, drachmák és dénárok) felett, amikkel el kell majd számolnia egyszer az igazi tulajdonosnak.

2. A sáfárok szabad kezet kaptak a rájuk bízott értékek felett. Van, aki elveszíti, van, aki eltékozolja, van, aki elássa, van, aki megsokszorozza, és van, aki kisajátítja magának azt, ami nem az övé. Az utóbbi vétek önbecsapáshoz vezet. Az ilyen hamis sáfár azt hiszi, hogy amije van, azt ő szerezte magának, minden az övé, senkinek nem tartozik semmivel. Bizalmát múló gazdagságba, és nem a gondviselő Istenbe veti. Bolond gazdag az, aki az egész világot megnyeri is, de lelkében kárt vall. Szíve oda kerül, ahová kincseit tette, a mammon lábai elé.

3. Olyan esetekben, ahol ez a lelki öncsonkítás már végbement, és a pénz magas falként áll Isten és az ember között, Jézus egy radikális megoldást javasolt, utolsó lehetőséget a menekülésre. Jó, ha az ilyen sáfár szétosztja mindenét a szegények között, így kényszerítve magát, hogy kizárólag Istenre támaszkodjon. Ezt az életmentő döntést, a Mester segítségével mindenkinek magának kell meghozni.

4. A földi javak nem egyenlően vannak elosztva a sáfárok között. De az evangéliumok által javasolt prioritások betartása a sáfár hitétől és nem a rendelkezésére álló anyagi javak nagyságától függ. Sőt a nagyobb vagyon nagyobb akadályt jelenthet. Jézus nem túlzott, amikor a tű fokán való átjutás nehézségével figyelmeztette a gazdagokat. Nem véletlen, hogy a sáfárság legszebb, legbiblikusabb példáját egy szegény özvegyasszonynál találta meg, aki mindenét, utolsó két fillérjét, Isten segítségében bízva a perselybe tette.

5. De a nagyobb javak birtoklása nem csak nagyobb veszélyt jelent kezelőjének, hanem potenciálisan több áldást is hordoz magában. A gazdagság csak úgy igazolható Jézus előtt, ha annak használója több jót tesz vele, mint az, akinek kevesebb van. Az Isten igazságosságának rendjében, akinek több adatott, attól többet vár el a gazda. Aki jól gazdálkodik, az még többet kap, de aki nem, az mindent elveszíthet.

6. Üres kézzel jöttünk erre a világra, és hasonló módon kell távozni, mivel nem hoztunk semmit, így nem vihetünk semmit – mondja a népi bölcsesség. Jézus tanítása a pénzről ezt a „bölcsességet" megváltoztatta. Lehet, sőt kell a ránk bízott értékeket úgy forgatni, hogy azokból ne csupán anyagi, de lelki áldások is szülessenek. Ezek a javak

olyan erszénybe kerülnek, amelyet a moly meg nem rág, a rozsda meg nem emészt, a tolvaj el nem lop. De a legörvendetesebb az, hogy ez az erszény átmenthető e világból Isten országába. Minden halandó üres kézzel, szegényen érkezik, de aki jó sáfár volt, az élete végén lelki javakkal megrakodva, gazdagon távozhat.

7. A Mester tanításaiban, köztük az egyik leghíresebb példázatában, az irgalmas szamaritánus történetében a felebaráti szeretet fontossága mellett a pénzt mint a jót-tevés eszközét is hangsúlyozta. A történet hőse nem csak nagylelkű, de tehetős ember is volt. Mutatja ezt jól felszerelt szamara, a két dénár, amit a fogadósnak átadott (ennyi fizetség járt akkor naponta egy betegápolónak), és szavai: „Viseld gondját, és ha többet költenél, visszatérve megadom neked."[41] Ezzel a szamaritánus teljes felelősséget vállalt az áldozatért. Mai nyelven így is mondhatnánk: egy kitöltetlen csekket vagy egy hitelkártyát hagyott a gondozónál. Ilyen mélységű és költséges segítséget komoly lelki és anyagi háttér nélkül nem adhatott volna. De megtette, mert jó sáfárként pénzét ott tartotta, ahol irgalmas szíve volt. Hasonló volt a „szeretett" tanítványhoz, aki véglegesen, fenntartások nélkül befogadta Jézus édesanyját.

Kérdésünk nem csak az tehát, hogy Jézusnak mi a véleménye a pénzről, hanem az, hogy mit tanácsol, hol és mire használjuk azt. Az irgalmas szamaritánus, az olajat hozó asszony, a szeretett tanítvány, sőt Zakeus új szemszögéből láthatjuk tisztán a Mester útmutató válaszát: legyen a pénz számunkra is a „jót-tevés" eszköze. Nem több! De kevesebb sem.

[41] Lk 10,35.

PERENDY LÁSZLÓ

A páli iratok recepciója a korai apologetikában

Szent Pál leveleinek recepcióját vizsgálva, a II. századi, görög nyelven író apologéták körében különös jelenségre, némelyik szerzőnél szinte a recepció hiányára lehetünk figyelmesek. Az Arisztidész neve alatt fennmaradt *Apológiá*ban például legfeljebb a *Római-akhoz írt levél* első fejezetével, és a *Kolosszeiekhez írt levél*lel kapcsolatban találhatunk néhány hasonlóságot. Ezek azonban egyáltalán nem bizonyítanak közvetlen függést.[1]

Jusztinosszal kapcsolatban már más a helyzet. A *Dialógus* 27,3-ban ugyanazok az idézetek, mégpedig ugyanabban a sorrendben találhatók a *Zsoltárok könyvé*ben és Izajásnál, mint a *Rómaiakhoz írt levél* 3,11–17-ben (Zsolt 14,3; 5,10; 140,4 és Iz 59,7 köv.):

οὐκ ἔστιν ὁ συνίων,
οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν.
πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν
οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα,
[οὐκ ἔστιν] ἕως ἑνός.
τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν,
ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν,
ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν·
ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει,
ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα,
σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν,
καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.[2]

[1] DASSMANN, E., *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979, 244. A tárgyalt apologéták művei magyar fordításban: *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény Írók* 8 (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1984.

[2] NESTLE–ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 2005, 413–414.

„Nincs igaz egy sem,
nincs, aki értene,
nincs, aki Istent keresné.
Mind letértek az útról, elfajzottak,
nincs, aki jót tenne, nincs egy sem.
Tátongó sír a torkuk, nyelvük csalárdságot beszél,
kígyók mérge van ajkukon.
Szájuk telve átokkal és keserűséggel,
lábuk gyors a vérontásra.
Ösvényeiken baj és nyomor,
a béke útját nem ismerik,
Isten félelme nincs szemük előtt."[3]

A *Dialógus* 39,1k-ben pedig az 1Kir 19,10–17-et (Illés panasza Izrael ellen és Isten válasza) Jusztinosz olyan verzióban közli, amely több ponton eltér a *Septuagintától*, viszont megegyezik a Róm 11,2–5-tel. E párhuzamok láttán nehéz vitatni, hogy Jusztinosz a *Rómaiakhoz írt levél* alapján idézi a fenti ószövetségi helyet. Nagy bizonyossággal kimutatható továbbá, hogy Jusztinosz felhasználta a *Korintusiaknak írt I. levelet*, továbbá a *Galatáknak*, az *Efezusiaknak* és a *Kolosszeiknek írt leveleket*. Bizonytalan, hogy a *Korintusiaknak írt II. levelet*, illetve a *Tesszalonikaiaknak írt II. levelet* ismerte-e. Annak pedig semmi nyoma, hogy a *Filemonnak írt levelet* és a pasztorális leveleket felhasználta volna.

Tartalmi szempontból vizsgálva az összefüggéseket egyértelmű, hogy Pálhoz hasonlóan Jusztinosz is ismerte némely ószövetségi hely allegorikus értelmezését. A *Kolosszeieknek írt levél* 2,11–13-ban foglaltakhoz hasonlóan a *Dialógus* 43,2-ben a körülmetélés bűnöket elengedő szerepét a keresztségre alkalmazza. Ennél is fontosabb azonban, hogy mindketten rámutatnak a mózesi törvény kihirdetése előtti üdvrendre, és ezzel a ténnyel igazolják a Tórával szembeni keresztény szabadságot. A kereszténység lényege tehát nem a Törvénnyel való szakítás, hanem a Mózes előtti üdvrend megújítása (*Dialógus* 11,5; 23,1k.; 92,3). Ugyanakkor az is egyértelmű, hogy a Jusztinosznál található – egyébként árnyaltan alkalmazott – ún. „paulinizmusok" még egyáltalán nem teszik az apologétát a páli teológia követőjévé. Ugyanis a jusztinoszi teológia lényegét képező λόγοι σπερματικοί-tan nagyon nehezen lenne összeegyeztethető azzal, amit Pál mond a bűnnek a Krisztus előtti világban megnyilvánuló, mindent tönkretevő uralmáról.

Noha még számos közös témával találkozhatunk a két szerzőnél, több esetben hiányzik az utalás Pál megfelelő művére. Az *I. Apológia* 17. fejezetében azt írja Jusztinosz, hogy a keresztények államhoz való hűségét az is bizonyítja, hogy fizetnek adót, mégsem utal a *Rómaiakhoz írt levél* 13. fejezetére. A feltámadással kapcsolatos fejtegetéseiben nincs nyoma az 1Kor 15-nek. Az *I. Apológia* 49. fejezetében, amely a pogányok megtéréséről és a zsidók elvetéséről szól, nincs nyoma a *Rómaiakhoz írt levél* 9–11. fejezeteknek, noha mindketten Iz 65,2-re alapozzák érvelésüket.

Ernst Dassmann is megállapítja, hogy számos esetben nyilvánvaló Pál leveleinek ismerete. A. E. Barnett úgy számolja, hogy 15 esetben biztosak, 11 esetben nagyon valószínűek, 6 esetben pedig valószínűek a páli reminiszcenciák.[4] Ugyanakkor azonban idézet soha nem szerepel Páltól, sőt még a nevét sem említi Jusztinosz. Ez annál különösebb-

[3] *Biblia*, Budapest 2005, 1638. A továbbiakban is ebből a magyar bibliakiadásból idézek.
[4] BARNETT, A. E., *Paul Becomes a Literary Influence*, Chicago 1941, 247.

nek látszik, mivel Jusztinosz egyébként sokat idézi az *Ószövetség* könyveit és az evangéliumokat, sőt még a *Jelenések könyvét* is. Van-e ennek a hallgatásnak valamilyen ésszerű oka, vagy pedig kifejezetten ellenséges ignorálással állunk szemben? Az utóbbit Dassmann azért sem tartja valószínűleg, mert Jusztinosz más apostol tekintélyére sem hivatkozik. Dassmann szerint egyszerűen még nem tett szert Pál Jusztinosz szemében akkora tekintélyre, mint az Ószövetség vagy az evangéliumok. De vajon miért hallgatja el teljesen Pál nevét? W. Bauer szerint azért, mert Jusztinosz kortársa, Markion éppen Pálra hivatkozva vetette el az Ószövetséget.[5] Márpedig Jusztinosz egyértelműen ellenfele volt Markionnak. Ez abból is kitűnik, hogy írt egy művet Markion ellen, ahogyan azt Euszebiosz – Ireneuszra hivatkozva – tanúsítja.[6] Dassmann úgy látja, hogy azért sem várhatunk Jusztinosztól több utalást Pálra, mert az apologétának a pogány hallgatósággal szemben alkalmazott érvelési módszere ezt nem tette volna célszerűvé, hiszen – a többi apologétához hasonlóan – ő is előtérbe helyezi a kereszténység ősi eredetét (*Alterswebeis*). Pál azonban elsősorban nem a pogányokhoz, hanem keresztény közösségekhez szól. Érveléséből nem hiányzik ugyan az apologetikai, sőt misszionáriusi szándék, természetszerűleg mégis sokkal erőteljesebb benne a kérügmatikus jelleg.[7]

Tatianosz *Beszéd a görögök ellen* című művében számos egyezést találunk a *Rómaiakhoz* és a *Kolosszeiekhez írt levél*lel, ugyanakkor csak távoli utalásokat az *I. Korintusi* és az *Efezusiakhoz írt levél*re. Barnett nézetét elfogadva, Dassmann úgy vélekedik, hogy ezek az utalások inkább a páli örökség általános ismeretéről árulkodnak és nem közvetlen irodalmi függésről. R. M. Grant kutatásai még több páli reminiszcenciát tártak fel, mégpedig nem csak Tatianosz egyetlen teljesen fennmaradt művében.[8] Alexandriai Kelemen őrizte meg számunkra Tatianosz elveszett művének egy részletét, amelynek címe: *A Megváltó szerinti tökéletességről*. A *Sztrómateisz* III 81-ben idézett rész az *I. Korintusi levél* 7,5–6-ot elemzi: „Ne tartózkodjatok egymástól, legföljebb közös megegyezéssel egy időre, hogy azt imádsággal töltsétek. Azután térjetek vissza egymáshoz, nehogy a sátán megkísértsen benneteket, mivel nem tudtok megtartóztatásban élni. Ezt engedményként mondom, nem parancsként." Tatianosznak azonban nem tetszik az „engedmény" kifejezés, hiszen – legalábbis Ireneusz tanúsága szerint (*Adversus haereses* I, 28,1) – úgy tartja, hogy a házasság nem más, mint „romlottság és paráznaság". Talán ennek tulajdonítható, hogy Tatianosz elvetette Pál néhány levelét, ahogyan erről Jeromos értesít bennünket.[9] Tatianosz állítólag elvetette a házasságot, a húsevést és a borivást. A *Timóteusnak írt I. levél*ben mindhárom elfogadható: 1Tim 4,3: „Tiltják a házasságkötést és bizonyos ételek fogyasztását, jóllehet ezeket azért teremtette az Isten, hogy a hívő és igazságot ismerő ember hálaadással fogyassza." 1Tim 5,14: „Azt akarom ezért, hogy a fiatalabbak menjenek csak férjhez, adjanak gyermekeknek életet, viseljék gondját családjuknak, s ne szolgáltassanak alkalmat az ellenfélnek becsmérlésre." 1Tim 5,23: „Ezentúl ne csak vizet igyál, hanem gyomrod és gyakori gyengélkedésed miatt egy kevés bort is."

Jeromos szerint azonban a *Titusznak írt level*et elfogadta Tatianosz. Ezt Grant annak tulajdonítja, hogy az 1,8-ban szerepel az ἐγκρατής szó, az 1,14-ben a szerző elveti a „zsidó mítoszokat", a 3,9-ben pedig a „genealógiákat".

[5] BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (= Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen 1964, 219.
[6] *H. E.* IV 11,8 köv.
[7] DASSMANN, i. m., 244–248.
[8] GRANT, R. M., *Tatian and the Bible*, in *Studia Patrsitca* 1 (Texte und Untersuchungen 63), Berlin 1957, 297–306.
[9] *In ep. ad Tit., praef.*

A *Beszéd*ben számos utalás van a páli levelekre. Grant megjegyzi, hogy a markionitákhoz és a valentiniánusokhoz hasonlóan tehát Tatianosz is jól ismerte a páli leveleket. Grant megfigyeli, hogy elsősorban azokra utal, amelyek megfelelnek nézeteinek. Azt is figyelembe kell vennünk azonban, hogy vannak olyanok is, amelyek megtalálhatók Antiokhiai Theophilosznál is, aki pedig egyértelműen ellensége a gnoszticizmusnak. Grant szerint az *Beszéd* 4,2-ben utal a Róm 1,20-ra és 25-re. Róm 1,20: „Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk." *Róm* 1,25: „Isten igazságát hamisággal cserélték fel, s inkább a teremtmények előtt hódoltak, mint a teremtő előtt, aki mindörökké áldott. Ámen."

A *Beszéd* 11,2-ben a világ megvetéséről ír, ami utalhat a Róm 6,11-re vagy Kol 2,20-ra. Szóhasználata egyébként pontosan megfelel az *Excerpta ex Theodoto* 80,2-nek. Grant még más párhuzamokat is felfedezni vél a *Római levél* 7. fejezetével. Ezek alapján gyanítható, hogy amikor Tatianosz a „régi ember" elkülönítéséről beszél, a másik isten által adott Törvény elvetését hirdeti.

Grant szerint a *Beszéd* 15,2-ben („Az emberi lélek azonban nem egy, hanem több részből áll. Összetett, ahogyan ez megnyilvánul a testen. Soha nem jelenik meg a test nélkül, viszont a test nem támad fel a lélek nélkül."[10]) Tatianosz az 1Kor 3,16-ra utal („Nem tudjátok, hogy Isten temploma vagyok, s az Isten Lelke lakik bennetek?"). Grant a *Korintusiaknak írt II. levél*nek még számos helyének hatását igyekszik kimutatni a *Beszéd*ben. Ezek közül különösen a 15. fejezet fontos, amely a feltámadásról szól. Ireneusz szerint Tatianosz tagadta Ádám üdvözülését. A *Korintusiaknak írt II. levél*nek szintén a feltámadásról szóló részei lehettek fontosak Tatianosz számára. A *Beszéd* 15,2-ben található σκήωμα például Grant szerint származhat a 2Kor 5,1-ből: „Tudjuk ugyanis, hogy ha földi sátrunk (σἰκία τοῦ σκήνους) leomlik, Istentől kapunk lakást: örök otthont a mennyben, amit nem emberi kéz épített."[11]

A *Galatáknak írt levél*re Grant szerint kétszer reflektál Tatianosz. A Gal 2,19 („Hiszen a törvény által meghaltam a törvénynek, hogy az Istennek éljek, mert Krisztussal engem is keresztre feszítettek.") hatása Grant szerint a *Beszéd* 15,4-ben jelenik meg: a démonok az embereknek a halál törvényeit adták, de az emberek a hit által bekövetkezett halál segítségével lettek úrrá a halálon. A *Beszéd* 16,2-ben vagy az Ef 6,14-re („Így készüljetek föl: csatoljátok derekatokra az igazság övét, öltsétek magatokra a megigazulás páncélját...") vagy az 1Tessz 5,8-ra („Mi azonban, akik a nappaléi vagyunk, legyünk józanok s öltsük fel a hitnek és a szeretetnek páncélját, sisak gyanánt meg az üdvösség reményét.") utalhat. Grant talál még utalásokat a *Filippieknek*, a *Kolosszeieknek* és a *Zsidóknak írt levél*re is. Grant elismeri, hogy nem mindegyik párhuzam egyformán meggyőző, ugyanakkor világos, hogy Tatianosz jól ismeri Pált. Teológiáját – legalábbis részben – a páli levelekre alapozza. Az a kontraszt, amelyet gyakran felvázol a *„pszükhikoi"* emberek és a Lélek között, némileg hasonlít a *Korintusiaknak írt I. levél*ben felvázoltakhoz, azonban olyan szélsőséges irányba folytatja ezt a szembeállítást, ami Pálra nem volt jellemző.[12] Grant összefoglalásként megállapítja, hogy Tatianosz szinte csak olyan versekre utal, amelyek alátámasztják teológiai nézeteit. Teológiai nézetei egyébként nagymértékben hasonlítanak Theodotoszéhoz, amelyeket számunkra Alexandriai Kelemen őrzött meg. Feltűnő az is, hogy jórészt ugyanazokra a szentírási könyvekre támaszkodnak. Például a

[10] *A II. századi görög apologéták*, 330.
[11] GRANT, i. m. 300–302.
[12] Uo. 302–303.

páli iratok esetében mindketten felhasználják a *Rómaiaknak írt levelet*, a *Korintusiaknak írt leveleket*, a *Galatáknak*, az *Efezusiaknak*, a *Filippieknek*, a *Kolosszeieknek* és a *Zsidóknak írt levelet*. Megfigyelhető továbbá, hogy Theodotosz kissé többet foglakozik a szavak és szentírási helyek explicit exegézisével. Vele szemben Tatianosz módszere az *Igazság Evangéliuma* szerzőjének (Valentinosz?) módszerére emlékeztet, vagyis ő inkább az újszövetségi nyelvezetet szövi bele értekezésébe, de nem törekszik szó szerinti idézetek alkalmazására.[13]

Molly Whittaker szövegkiadásában a következő statisztikát hozza: 6 (2) hivatkozás a *Rómaiaknak írt levél*re, 3 (1) a *Korintusiaknak írt I. levél*re, 2 a *Korintusiaknak írt II. levél*re, 1 (1) a *Galatáknak írt levél*re, 4 az *Efezusiaknak írt levél*re, 3 a *Kolosszeieknek írt levél*re, 1 a *Tesszalonikaiaknak írt I. levél*re, 1 (1) a *Titusznak írt levél*re, 3 (3) a *Zsidókhoz írt levél*re. A zárójelben levő számok a biztos utalásokat jelentik. Ezek az utalások mintegy a felét teszik ki az összes szentírási hivatkozásnak. Ezt a számot Whittaker meglepően kevésnek tartja, figyelembe véve, hogy Tatianosz a Szentírás olvasásának tulajdonítja megtérését.[14]

Athénagorasznál is találunk utalásokat Pálra, azonban Dassmann szerint aligha beszélhetünk irodalmi függésről vagy egyértelmű idézetekről. A *Kérvény a keresztények ügyében* című mű utolsó mondata („Az a mi ügyünk is, hogy nyugalomban és békében élhessünk, s készséges lélekkel teljesíthessük az összes parancsot.") az 1Tim 2,2-ből vett idézetnek tűnik. Valójában azonban nem teljes az egyezés. Pál levelében ezt olvassuk: ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν. Az Athénagorasznak tulajdonított másik műben, *A halottak feltámadásáról* 18. fejezetében ezt olvassuk: „... így világos mindenki előtt, mi van hátra az apostol szavai szerint: ennek a romlandó és felbomló testnek fel kell öltenie a halhatatlanságot (1Kor 15,53), hogy amikor a holtak a feltámadás által ismét életre kelnek és a szétváltak és teljesen felbomlottak egyesülnek, elnyerjék testben elkövetett cselekedeteik viszonzását, akár jót, akár rosszat tettek (2Kor 5,10).[15]

Dassmann megfigyelése szerint Theophilosz esetében az eddigiekhez képest az a legszembetűnőbb jelenség, hogy ő már idézi és „isteni szóként" (ὁ θεῖος λόγος) említi a páli leveleket.[16] Már Harnack felvetette azt a kérdést, hogy Theophilosz a Szentírás részének tekintette-e Szent Pál leveleit.[17] Grant több érvvel is bizonyítja, hogy Harnack véleményétől eltérően Theophilosz isteni igének (θεῖος λόγος), vagyis a prófétáknak adott kinyilatkoztatáshoz hasonló értékűnek tekintette a páli levelekben foglaltakat.[18]

Az állammal kapcsolatban – Athénagoraszhoz hasonlóan – ő is az 1Tim 2,1–2-re hivatkozik („Mindenekelőtt arra kérlek, végezzetek imát, könyörgést, esedezést és hálaadást minden emberért, a királyokért és az összes elöljárókért, hogy békés, nyugodt életet élhessünk, szentségben és tisztességben."). Az *Autolükoszhoz* III, 14-ben ezt olvassuk: „Aztán azt is elrendeli az isteni szó, hogy vessük alá magunkat a hatalmaknak meg uralkodóknak, és imádkozzunk értük, hogy »békés, nyugodt életet élhessünk«." A következő mondatban egyértelmű az utalás a Róm 13,7–8-ra, még ha nem is szó szerinti idézet:

[13] Uo. 305–306.

[14] *Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments* (ford. Whittaker, M.), Oxford 1982, XVII–XVIII.

[15] DASSMANN, i. m., 250–251.

[16] Theophilosz exegetikai módszereivel kapcsolatban lásd: PERENDY, L., *Antiokhiai Szent Theophilosz mint dogmatikus és exegéta*, in *Porta patet. A 60 éves Török József köszöntése* (szerk. Perendy, L.), Budapest 2007, 162–177, továbbá: Uő., *Az egyházatyák szentírás-magyarázata*, in *Teológia* 42 (2008/1–2), 34–39.

[17] HARNACK, A. von, *Theophilus von Antiochia und das Neue Testament*, in *Zeitschrift der Kirchengeschichte* 11 (1889–90), 1–21.

[18] GRANT, R. M., *The Bible of Theophilus of Antioch*, in *Journal of Biblical Literature* 66 (1947) 173–196, 183–184.

„Arra is tanít, hogy mindenkinek adjuk meg azt, ami jár: »akinek tisztelet, annak tiszteletet, akinek hódolat, annak hódolatot, akinek adó, annak adót: senkinek se tartozzunk mással, mint szeretettel!«".

Theophilosz számára tehát a páli levelek egyenrangúak az evangéliumokkal és a próféták írásaival. A III, 14-ben Iz 66,5-öt és a hegyi beszéd egy részletét (Mt 5,44–46) is idézi. De még ennél is egyértelműbb, hogy az első könyvet lezáró fejezetben (I, 14) így ír: „Szíveskedj buzgalommal olvasni a prófétai írásokat, s akkor azok majd tisztán megmutatják az utat, melyen megmenekülhetsz az örök büntetéstől, s Isten örök javait nyerheted el. »Aki ajkat adott a beszédre, fület alkotott a hallásra és szemet teremtett a látásra (Kiv 4,11; *Zsolt* 94,9), az megvizsgál mindent, s igazságos ítéletet tart, megfizetve mindenkinek tettei szerint« (Róm 2,6–9; Mt 16,27). Akik jó tettek által kitartóan törekednek az enyészhetetlenségre, azoknak örök életet, örömöt, békét, nyugalmat ad majd, s olyan javaknak bőségét, miket szem nem látott, fül nem hallott, emberi szív föl nem fogott (1Kor 2,8–9)".

A páli iratok ismerete azonban nem jelenti Dassmann szerint azt, hogy az antiochiai püspök érvelésében, gondolatmeneteiben kifejezetten Pálra hagyatkozna. Nicole Zeegers-Vander Vorst nyomán úgy látja, hogy Theophilosz inkább bizonyos kifejezések, fordulatok „lelőhelyeként" használja a Pál neve alatt hagyományozott írásokat.[19] Például a II 27-ben ezt olvassuk: „Engedetlenségével a halált édesgette magához az ember, ám ha Isten akaratát igyekszik megfogadni, ugyanúgy megszerezheti magának az örök életet. Mert Isten törvényt és szent parancsokat adott számunkra, hogy ezt betartván mindenki üdvözülhessen és a föltámadásra eljutván részese legyen az enyészhetetlenségnek." A Róm 5,19-ben azonban más azoknak a szavaknak a mondanivalója, amelyekre Theophilosz utal: „Ahogy egy embernek engedetlensége miatt sokan bűnössé váltak, egynek engedelmességéért sokan meg is igazultak." Míg Pál a Krisztusban elnyert megváltásba való bekapcsolódást tartja fontosnak, Theophilosz a parancsok betartásának üdvösségszerző hatásáról beszél. Zeegers-Vander Vorst a jelenséget az Újszövetség „banalizálásának" és „semlegesítésének" tartja.[20] Ha figyelembe vesszük Theophilosz apologetikai célkitűzéseit, akkor valamivel jobban érthető ez a bánásmód, hiszen az „őrült újítás" vádját így eleve elháríthatta, mivel nem hivatkozott a mindössze 100-150 évvel korábban írt művekre, viszont név szerint említette a régi korok prófétáit. Már-már botrányosnak tűnhet tehát számunkra, hogy egy püspök éppen a keresztény szerzők műveit kezeli ilyen módon, mintha nem is tekintené őket hiteles és szent iratoknak. Nicole Zeegers-Vander Vorst próbál választ találni erre a különös jelenségre. Theophilosz eljárásmódjának első oka nyilvánvalóan apologetikai. Ha a kereszténységet valamilyen újdonságnak igyekezett volna feltűntetni, biztosan nem kerülhette volna el azt a vádat, hogy megháborodott, hiszen a kor nem tudta volna elfogadni, hogy hiteles vallási tanítás jelenhetett meg a közelmúltban. A kereszténységet mint újfajta tébolyt (μωρία) azonnal elvetette volna a hallgatósága.

Ugyanakkor bizonyára nemcsak taktikai okból maradnak háttérben nála az újszövetségi iratok. Valójában ahhoz, hogy megértse Jézus új törvényét, az *Ószövetség*et kellett előtérbe állítania, és mint hiteles, ősi igazság-forrásra hivatkoznia rá. Zeegers-Vander Vorst nyomán szemléltessük egy példával az antiochiai püspök exegetikai módszerét. A módszer lényege abban áll, hogy egy ószövetségi szöveg elemzése során újszövetségi

[19] DASSMANN, i. m., 251–253.

[20] ZEEGERS-VANDER VORST, N., *Les citations du Nouveau Testament dans les Livres à Autolycus de Theophile d'Antioche*, in *Studia Patristica* 12/1 (= TU 115), Berlin 1975, 371–382.

utalást alkalmaz, amelynek eredete azonban először nem lehet nyilvánvaló a pogány hallgatóság számára, hiszen a forrást nem jelöli meg. Például, miután a II. könyvben Istennek, a mindenség atyjának mérhetetlenségéről és helyhez nem kötöttségéről beszél, így folytatja: „Igéje azonban, aki által a mindenséget létrehozta, s aki Ereje és Bölcsessége neki..."[21] A δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ idézet az 1Kor 1,24-ből, ahol pedig egyértelműen Krisztusra vonatkozik: „A zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztus hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége."

Mindenesetre Dassmann eléggé rejtélyesnek tartja ezeket a jelenségeket. Egy azonban biztosra vehető: Theophilosz ismerte és felhasználta Pál leveleit.[22]

A kifejezett idézetekhez hozzá kell vennünk azokat a kifejezéseket, amelyek szinte átszövik az *Autolükoszhoz* némely részét. Érdekes jelenség, hogy Antiochiai Szent Ignác leveleiben szoros értelemben vett újszövetségi idézetekkel még nem találkozhatunk, hanem csak utalásokkal, többek között a páli levelekre. Amint már egy korábbi tanulmányban rámutattam[23], Theophilosz az első két könyvben 10 páli kifejezést használ, például a következőket: „Isten szerfölött sokrétű bölcsessége" (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, Ef 3,10), „Istentől rendelt" (ὑπὸ θεοῦ τεταγμένος, Róm 13,1), „(Isten) ereje és bölcsessége" (δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ, 1Kor 1,24), „az egész teremtés elsőszülöttje" (*πρωτότοκον πάσης κτίσεως*, Kol 1,15), „örökölni a halhatatlanságot" (κληρονομῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν, 1Kor 15,50).

Néhány sorral lejjebb pedig egyértelműen a *Kolosszeieknek írt levél* egyik jellegzetes kifejezését használja: „Mert mielőtt bármi is létrejött volna, tanácsadója volt ő neki, lévén az ő értelme és gondolkodása. S amikor Isten létre akarta hozni mindazt, mit eltervezett, akkor nemzette kimondott (*prophorikosz*) Igéjét, minden teremtmény elsőszülöttjét: ám Igéje híján nem maradt üresen, hiszen úgy nemzette Igéjét, hogy mindenkor társalgott is vele."[24] A πρωτότοκος πάσης κτίσεως kifejezés pedig kizárólag a *Kolosszeiekhez írt levél*ben fordul elő, mégpedig a Fiúra vonatkoztatva: „Benne nyertük el a megváltást, bűneink bocsánatát. Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülötte." (Kol 1,14–15)

A *Diognétoszhoz írt levél*ben még jelentősebb a páli levelek hatása. A keresztények és a világ kapcsolatáról ezt írja az ismeretlen szerző: „Testben vannak ugyan, de nem a test szerint élnek. A földön időznek, de a mennyben van polgárságuk. Engedelmeskednek a meghatározott törvényeknek, de életükkel felülmúlják a törvényeket. Mindenkit szeretnek, mindenki üldözi őket. Félreismerik őket, elítélik őket; halálra adják őket, de életre támadnak. Szegények és sokakat gazdagítanak (vö. 2Kor 6,10); mindenben szűkölködnek és mindenben bővelkednek. Gyalázzák őket, és a gyalázatban megdicsőülnek; káromolják őket, és megigazulnak. Szidják őket, és ők áldást mondanak (vö. 1Kor 4,22). Megalázzák őket, és ők tiszteletet tanúsítanak. Jótevők, akiket gonosztevőkként büntetnek; amikor megkínozzák őket, örvendenek, mint akik életre támadtak."[25]

[21] *Három könyv Autolükoszhoz*, in *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény Írók* 8 (ford. Orosz, L.), Budapest 1984, 445–522, 478.

[22] DASSMANN, i. m., 253–254.

[23] PERENDY, L., *Az egyházatyák szentírás-magyarázata*, in *Teológia* 42 (2008/1–2) 34–39, 3.

[24] *Három könyv Autolükoszhoz*, 478–479.

[25] *Apostoli atyák* (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1980, 371–372. A továbbiakban is e fordítás szerint idézem a *Diognétoszhoz írt levelet*.

A fordításba foglalt utalásokon kívül érezhető még a 2Kor 10,3 és a Fil 3,20 hatása. A fentin kívül további egyezések is felfedezhetők a levélben. H. Schlier kimutatta, hogy a 4,5-ben található jellemzése a zsidóságnak függ a Gal 4,10-től.[26] R. Brändle szerint a 9. fejezetben található fejtegetés Isten igazságosságáról és arról, hogy Fiát adta megváltásul, lényegében a Róm 1,18–4,24, ezen belül is a 3,25 köv. parafrázisa.[27] Brändle kimutat továbbá teológiai egyezéseket az *Efezusiaknak* és a *Kolosszeieknek írt levél*lel, például az eszkatológia, a szótériológia és az etika terén.[28] Az eddigiek alapján E. Dassmann megállapítja, hogy a levél szerzője nemcsak páli fordulatokat idéz vagy fejt ki, hanem már a páli teológia legfontosabb törekvéseivel is azonosul. A szerző nemcsak hallgatólagosan fogadja el a megigazulásról szóló páli tanítást, hanem kifejezetten a keresztény etika tartalmi alapkérdésévé teszi.[29]

Ugyanakkor kérdéses, hogy a páli teológiában kulcsszerepet játszó σάρξ, σῶμα és ψυχή fogalmak valóban a páli értelemben szerepelnek-e. Némely szerző úgy véli, hogy az 5. fejezetből idézett nevezetes részben található szembeállítása a világnak és a benne élő kereszténynek magában hordozza a markionita interpretáció veszélyét. A levél keletkezési idejének meghatározása már sok vitát váltott ki. Sokan elképzelhetetlennek tartják, hogy a markionita krízis után egy ortodox szerző olyan negatívan nyilatkozott volna az *Ószövetség*ről és a zsidóságról, mint ahogyan ezt a levél szerzője teszi. Tehát a levelet korai időszakra datálják, vagyis úgy vélik, hogy a II. század első felében keletkezett, tehát nagyjából egykorú lenne Arisztidész *Apológiájá*val, illetve Polikárp működésével. E megközelítés szerint tehát a valódi apologetikai művek azért hallgatnak Pálról, mert Markion és követőinek interpretációi a II. század második felében már elbizonytalanították az ortodox szerzőket, és nem tartották célszerűnek Pál leveleinek túl gyakori idézését. Megjegyzendő továbbá, hogy még ennek a levélnek az ismeretlen szerzője sem nevezi néven soha Pált. Ez a jelenség azonban nem olyan különös, ha felfigyelünk arra, hogy más személyt sem nevez néven, még Jézus Krisztust sem.[30]

A páli levelek recepcióját vizsgáló művében, az apologétákról szóló fejezet végén Dassmann felteszi a kérdést, hogy beszélhetünk-e Pál elhallgatásáról az apologéták műveiben. Összefoglalásként megállapítja, hogy jelentős különbség figyelhető meg a különböző apologétáknál. Arisztidész művében egyetlen páli levélről sem lehet biztosan állítani, hogy a szerző utalna rá. Jusztinosz már felhasznál néhány páli levelet, de az Apostol megnevezése nélkül, illetve anélkül, hogy bármilyen tekintélyt tulajdonítana a felhasznált iratoknak. Athénagorasz az első, aki használja az „Apostol szava" kifejezést és felhasználja a pasztorális leveleket. Theophilosz már idéz páli szövegeket, és „isteni szó"-nak nevezi őket, az evangéliumok és a próféták könyveivel együtt. Egyik apologétáról sem állítható ugyanakkor Dassmann szerint, hogy a páli teológia valóban hatást gyakorolt volna műveikre. Ezt egyedül csak a *Diognétoszhoz írt levél*ről állíthatjuk, azonban név szerint ez a mű sem hivatkozik Pálra. Egy dologban tehát tagadhatatlanul közösek az apologéták: Pálra hivatkozva egyik sem próbál a hit védelmére kelni.[31]

[26] SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1962, 204.

[27] BRÄNDLE, R., *Die Ethik der „Schrift an Diognet". Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und des Neuen Testamentes 64), Zürich 1976, 67.

[28] Uo. 224 és 291. A páli teológiának a *Diognétoszhoz írt levél*ben kimutatható hatásával foglalkozik még: ROASENDA, R., *Il pensiero paolino nell'epistola a Diogneto*, in *Aevum* 9 (1935), 468–473.

[29] DASSMANN, i. m., 255–256.

[30] Uo. 256–259.

[31] Uo. 259–260.

PUSKÁS ATTILA

A szentté avatásban megállapított csoda teológiai értelmezése

1. A CSODA FOGALMA A KANONIZÁCIÓS ELJÁRÁSBAN

Általános teológiai megközelítésben a csoda Istennek olyan különleges cselekvése a világban, mely sajátos módon valósítja meg az üdvösség rendjét, isteni jellel kinyilvánítva Isten üdvözítő szándékát az embernek.[1] Nyilvánvalóan a szentté avatási eljárás során feltételezett és használt csodafogalom is erre, a bibliai tanúságtételen alapuló, általános tálteológiai meghatározásra megy vissza, ugyanakkor konkretizálja annak jelentését és kiemeli néhány szempontját. A kanonizáció során igazolt csoda esetében is arról van szó, hogy Isten különleges módon, jelszerűen cselekszik a világban az ember üdvösségére. Ennek a csodának azonban egyfelől az a sajátossága, hogy Isten az ő színelátására jutott szent szolgájának a közbenjárására cselekszik, melyet a zarándokegyház egyes hívő tagjai imában kérnek. Másfelől, Isten ebben az esetben nemcsak annak a konkrét embernek a személyes üdvösségét akarja munkálni, akivel a csoda történik, hanem az egész egyházét és az emberiségét is. Az egyház felfogása szerint Isten az, aki szenteket támaszt az egész egyház javára, s ő az, aki a szentek tiszteletét is akarja azért, hogy példájukat követve és segítségüket kérve mi magunk is szentekké váljunk és eljussunk az üdvösségre. Ezért az életszentség hírében meghalt és az evangéliumi élet erényeit hősies fokban megvalósított személy közbenjárására véghezvitt csoda Isten jeleként, üzeneteként (*vox Dei*) értelmezhető. Annak a hívő meggyőződésnek az isteni megerősítéseként, hogy Isten szolgája valóban a mennyei dicsőség részese. A csoda annak az isteni akaratnak a kifejeződéseként olvasható, hogy az egész egyház tisztelje az illető szentet, dicsőítse érte és benne a mindenható Istent, kövesse példáját és kérje segítségét. A szent közbenjárására végbevitt csodán keresztül Isten ilyen módon munkálja az egész egyház üdvösségét.

XIV. Benedek pápa a kanonizációról szóló összefoglaló művében, melyet XII. Piusz pápa a szentek tiszteletének a teológiai és jogi alapjait kidolgozó teljesítményének a jelentőségét tekintve méltán hasonlított Aquinói Szent Tamás *Summájához*, a szoros értelemben vett csodának három fajtáját különböztette meg.[2] Az első típusba sorolta azokat, melyek abszolút módon meghaladják a természet törvényeit (pl. a test megdicsőülése); a második típusba azok az események tartoznak, melyeknek a létrehozására a természet

[1] MISZTAL, H., *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, in CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Sussidi per lo studio delle cause dei santi*, 8, Vatican 2005, 70.

[2] „XIV. Benedeknek ez a művét, amennyiben a Katolikus Egyház szentek tiszteletére vonatkozó felfogásának és gyakorlatának a szintézise, Aquinói Szent Tamás Summájához lehetne hasonlítani …". *Osservatore Romano*, A. XCIX – N. 82 (30.049), 9/4/1959, p. 3.

önmagában ugyan képes, de nem a szóban forgó alany esetében (pl. a természet képes önmagában az élet helyreállítására, de nem egy halott feltámasztására, vagy egy amputált végtag kinövesztésére); végül a harmadik típust azok a csodák alkotják, melyek a természet törvényeit nem lényegileg haladják meg, hanem az esemény megvalósulásának a módját tekintve (pl. hirtelen, pillanatszerű gyógyulás egy súlyos betegségből orvosság vagy kezelés nélkül).[3] A pápa a harmadik fajtához tartozó csodák esetében elengedhetetlennek tartotta az esemény hirtelen, pillanatszerű lezajlását, hiszen a legtöbbször éppen ebben ragadható meg a történés csodás módja.[4] A csodák XIV. Benedeknél található tipizálása mindmáig iránymutató a kanonizációs eljárásokban. E hármas felosztás az Aquinói Szent Tamás által kidolgozott kategóriákra megy vissza, aki a csodák *quoad substantiam*, *quoad subiectum* és *quoad modum* csoportjait különböztette meg.[5] E típusok egyben rangsort is jelentenek, vagyis jelzik, hogy a csodák milyen mértékben mutatnak túl a természet törvényeinek vagy erőinek a szokásos rendjén, s ekképpen jelzik mintegy a csodák nagyságát is. Megjegyezzük, hogy a boldoggá vagy szentté avatási eljárásokban elegendő a *miraculum quoad modum* igazolása, s gyakorlatilag szinte mindig ez is történik, hisz az ún. csodás gyógyulások esetében, melyek a legtöbbször szerepelnek csodákként az eljárásban, éppen erről van szó.

XIV. Benedek a csodás gyógyulások megállapításához is kidogozott egy kritériumrendszert, mely szintén manapság is mérvadó a kanonizációknál.[6] (1) Eszerint a betegségnek súlyosnak kell lennie, a kimenetele orvosi előrejelzésének baljósnak, az orvostudomány eszközeivel gyógyíthatatlannak vagy rendkívül nehéznek, kétségesnek. (2) A betegségnek nem szabad a gyógyulás előtti utolsó, természetes szakaszában lennie, vagy abban a krízisállapotban, mely meg szokta előzni a gyógyulást. Nem cáfolja azonban a csodát, ha ugyanazt a betegséget lehet orvossággal vagy orvosi eszközökkel gyógyítani, de a szóban forgó gyógyulás esetében ezek hiányoztak. (3) Szükséges a bizonyosság afelől, hogy az esetleg alkalmazott gyógyszerek és kezelések hatástalanok voltak. (4) A gyógyulásnak hirtelen bekövetkezőnek kell lennie. Ha a beteg csak lassan gyógyul meg, akkor a gyógyulás okai lehetnek természetesek is, így nem állapítható meg ebben az esetben csoda. Mindazonáltal a pápa különbséget tesz abszolút és relatív (vagy morális) pillanatszerűség között. Nemcsak akkor tekinthetünk csodának egy gyógyulást, ha néhány másod-

[3] BENEDICTUS XIV, *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Venetiis, 1788, lib. IV, pars I, cap. 8, n. 14, p. 42. Vö. GIOVANNI CAVIGLIA, *Il rapporto „fattore tempo-carattere miracoloso di una guarigione" nei processi di beatificazione e canonizzazione*, in *Salesianum* 32 (1970), 525–555, itt: 544.

[4] „A pillanatszerűség nem szükségképpen követelmény az első és a második fokú csodáknál, ám teljesen nélkülözhetetlen a harmadik fokú csodák esetében s következésképpen majdnem mindig a betegségből való gyógyulásokkor, mivel a legtöbbször a bennük megvalósuló csodás elem csak a (gyógyulás) módjában áll." BENEDICTUS XIV, *De Servorum Dei beatificatione eet Beatorum canonizatione*, lib. IV, pars I, cap. 8, n. 15, p. 42.

[5] *STh* I, q. 105, a. 8, c. Tamás más felosztást is használ, pl. *miraculum super naturam*, *contra naturam* és *praeter naturam*. E kategóriák csak részben egyeznek meg a fentiekkel. Az Angyali Doktor által említett példák alapján a *super naturam* tartalmilag magában foglalja a másik csoprtosítás *quoad substantiam* és *quoad subiectum* típusait. A *praeter naturam* azonosítható a *quoad modum* kategóriájával. A *contra naturam* azonban önálló típust képvisel, ide azok a csodás jelenségek tartoznak, melyek ellentétesek a természet megszokott tulajdonságaival, hajlamaival: pl. olyan tűz, mely nem éget. Vö. *De Pot.*, q.6 a.2 ad 3; *Contr. Gent.* Libr. III, c. 101; *IV Sent.*, dist. 17, q 1, a 5 sol 1. Vö. GIOVANNI CAVIGLIA, *Il rapporto „fattore tempo-carattere miracoloso di una guarigione" nei processi di beatificazione e canonizzazione*, in *Salesianum* 32 (1970) 525-55, itt: 544; MONDIN, B., „miracolo", in *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 396–398.

[6] BENEDICTUS XIV, *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, lib. IV, pars I, cap. 8, n. 3–33. Összefoglalva olvasható: ESZER, A., *Miracoli ed altri segni divini. Considerazioni dommatico-striche con speciale riferimento alle cause dei santi*, in *Studi in honore del Cardinale Pietro Palazzini* (a cura di Leoni, F.), Pisa 1987, 129–158, itt: 148k.; vö. MISZTAL, H., *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 72.

perc vagy perc alatt ment végbe (abszolút), hanem akkor is, amikor olyan rövid idő alatt történt, ami csak a természet erőinek a működésével nem mehetne végbe, mivel jóval alatta van annak a minimum időtartamnak, amit az esemény természetes lefolyása igényelne.[7] (5) A gyógyulásnak teljesnek kell lenni, a betegnek egészen meg kell szabadulnia attól a kórtól, melyről szó van (lehetséges azonban, hogy más fajta betegsége megmarad), s annak káros következményeitől is. A visszamaradó sebhelyek, forradások nem minősíthetők ilyen következményeknek. (6) Világosnak és egyértelműnek kell lennie a kapcsolatnak a gyógyulás és az Isten szolgájának közbenjárását kérő ima között. Ugyanakkor nem feltétlenül kell a gyógyulásnak azonnal az első imák után végbemennie. Ha újabb imákat mondanak el egészen addig, amíg a hirtelen gyógyulás be nem következik – és közben nem használtak természetes gyógyászati eszközöket –, akkor elfogadható, hogy csodás gyógyulás történt. A gyógyulás csodaként való elismerését azonban megakadályozza, ha Isten szolgájának a közbenjárását csak akkor kérik, amikor a beteg esetleg a gyógyulás előtti és természetes úton gyógyuláshoz vezető krízis helyzetében van már, s így gyógyulása tulajdonképpen már elkezdődött akkor, amikor imádkoztak érte. (7) A gyógyulásnak tartósnak és stabilnak kell lennie, a betegségbe való későbbi visszaesésektől mentesnek.

XIV. Benedek pápa a szoros értelemben vett csodától, melynek igazolása szükséges a boldoggá és szentté avatási eljárásokban, határozottan megkülönböztette azokat a különleges kegyelmeket vagy rendkívüli jeleket, melyek Isten szolgájának halála után az ő közbenjárását kérő emberekkel történhetnek. A Kongregáció manapság is él ezzel a megkülönböztetéssel. A kanonizációs eljárásban ezeket is figyelembe veszi, de nem csodaként, hanem Isten szolgája életszentségének hírét alátámasztó jelekként. A *fama signorum* a *fama sanctitatis* része, a különleges kegyelmek és rendkívüli jelek nem helyettesíthetik a szoros értelemben vett csodát. XIV. Benedek rendkívüli jelen olyan eseményt ért, mely csodálatot kelt a körülmények összejátszása miatt, de amely körülmények sem önmagukban külön-külön, sem együttvéve nem haladják meg a természet törvényeinek a rendjét. A keresztény hívők számos rendkívüli eseményt tulajdoníthatnak joggal egy-egy szent közbenjárásának, akinek a segítségét kérték imában.[8] A *fama signorum* fogalma együtt szerepel a kanonizáció jelenleg érvényes szabályozásában a *fama sanctitatis* fogalmával. Az eljárás megindításához szükséges az egyéb dokumentumok mellett beszámolót összeállítani az életszentség és a jeleknek a hívők körében elterjedt híréről. Az a tény, hogy az Isten szolgája közbenjárását kérő ima nyomán elnyert rendkívüli kegyelmeket és segítségeket az életszentség jelei között tartjuk számon, teljes összhangban van azzal a szereppel, melyet az egyház a szenteknek, valamint a küzdő és megdicsőült egyház közötti egységnek tulajdonít.[9] A szentek a mennyei dicsőségben is segítőink az életszentség útján.

A boldoggá és a szentté avatáshoz megkívánt csodának olyannak kell lennie, mely Isten szolgájának a halála után történt. A földi életében végbevitt csodás eseményeket, rendkívüli jeleket, misztikus jelenségeket az egyházi hatóság figyelembe veszi a *fama*

[7] A pápa ennek józan megítélését a kanonizációs eljárásban a bíró ítéletére bízza, aki az orvostudomány szakértőinek a meghallgatása után hozza meg a döntését. Uo. n. 17, p. 43.

[8] Többek között ide lehetne sorolni olyan rendkívüli jeleket, mint pl. egy megátalkodott bűnösnek a hirtelen megtérése („morális csoda"); reménytelen helyzetből, természeti katasztrófától való megmenekülés; a már teljesen kilátástalannak ítélt családi béke hirtelen helyreállítása stb. Vö. GUTIÉRREZ, J. L., *Studi sulle cause di canonizzazione*, Milano 2005, 319.

[9] Vö. LG 50–51.

sanctitatis és a *fama signorum* részeiként, de nem az eljárásban szükséges csoda helyett. Az egyházi hatóság óvatosan szokta kezelni és értékelni ezeket a jelenségeket, számolva annak a lehetőségével, hogy a pszichológia természetes úton is képes értelmezni ezek egy részét, s hogy adott esetben nehéz lehet különbséget tenni valódi misztika és álmisztika között. A teológiai értékelés negatív kritériumai: a kinyilatkoztatással való összeegyeztethetetlenség, önellentmondások, tévedések, önző vagy gőgös motiváció, erkölcstelen cselekedetekkel való összefüggés. Gyanús jelenségek: hipnózis; e jelenségek kikövetelése, alázattal, egyszerűséggel való elfogadásuk helyett; messianisztikus jellegű üzenetek; apokaliptikus fenyegetések; az egyház tanításának aláásása. Pozitív, tárgyi kritériumai a megítélésnek: az Isten akaratával való egyesülés szilárd akarása, a Krisztus iránti szeretet növekedése, a szélsőségek kerülése, az egyház tanításával való összhang, a személy pszichikai kiegyensúlyozottsága, készség és engedelmesség az egyház útmutatásai iránt, készség az áldozatvállalásra.[10]

Fontos hangsúlyozni, hogy a szoros értelemben vett csoda igazolása, noha nélkülözhetetlen a boldoggá és szentté avatási eljárásban – kivéve a vértanú boldoggá avatását –, önmagában elégtelen lenne a kanonizációhoz. Ezt mutatja azoknak a szenteknek a későbbi pápai kanonizációja, akiket az ókorban vagy a koraközépkorban kultikus tiszteletben részesítettek. Az egyházi hatóság az ő esetükben is követte azt a gyakorlatot, hogy előbb az erények hősies gyakorlásának vagy a vértanúságnak az igazolhatóságát vizsgálta, s csak utána került sor a csodák igazolására.[11] Régi és ma is élő gyakorlata a Kongregációnak, hogy a csoda igazolását jelentő tanúságok és dokumentumok vizsgálata csak akkor kezdődhet meg, amikor az erények hősies gyakorlását vagy a vértanúságot kinyilvánító dekrétum már kihirdettetett. Az eljárás világos üzenete, hogy a csoda nem helyettesítheti az erényekben megmutatkozó életszentséget, ahogy a csodát sem helyettesíthetik a rendkívüli jelek.

2. A CSODA ÉS A TERMÉSZETTUDOMÁNY

2. 1. A szaktudományok előkészítő szerepe a csoda megállapításában

A kanonizációs eljárásban az esetek döntő többségében a feltételezett majd alapos vizsgálat után csodának minősített rendkívüli esemény valamilyen csodás gyógyulás. A Szentéavatási Kongregáció munkáját segítő Orvosi Tanács tagjai az orvostudományok különböző szakterületein működő kiváló szakemberek. Feladatuk, hogy az egyházmegyei vizsgálat által összeállított teljes dokumentáció, azaz a részletes leletanyag, a kezelő orvosok szakvéleménye és a tanúk vallomása alapján megállapítsák a betegség pontos diagnózisát, az alkalmazott terápiát, a prognózist, s végül állást foglaljanak a gyógyulás módját illetően. Nyilatkozniuk kell pozitíve vagy negatíve arra vonatkozóan, hogy a vizsgált gyógyulás megmagyarázható-e tudományos ismereteik és tapasztalataik, illetve a szaktudományok (orvostudomány, biológia, pszichológia, pszichiátria stb.) eddigi eredményei segítségével. Az ügy akkor mehet tovább a teológus konzultorokból álló Teológiai Kongresszus fórumára, ha az Orvosi Tanács tagjainak a többsége (az ötből három) úgy

[10] MISZTAL, H., *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 76k.
[11] GUTIÉRREZ, J. L., *Studi sulle cause di canonizzazione*, 317k.

nyilatkozik, hogy a gyógyulás nem magyarázható a szaktudományos ismeretek alapján.[12] Az orvosoknak tehát nem azt a kérdést kell eldönteniük, hogy csoda történt-e vagy sem – ez meghaladná tudományuk illetékességi határait –, hanem csak azzal kapcsolatban kell állást foglalniuk, hogy a gyógyulás orvosi és egyéb szaktudományos szempontból rendkívülinek minősíthető-e, megmagyarázhatatlannak mondható-e az eddigi tudományos ismeretek és tapasztalatok alapján.[13] A véleményük megformálásához figyelembe vett tényezők nagy része egybeesik a XIV. Benedek által megfogalmazott kritériumokkal. A gyógyulás szaktudományos megmagyarázhatatlanságának továbbra is szükséges elemei, hogy (1) súlyos szervi betegségből történjen a gyógyulás, mely betegség kimenetelének orvosi előrejelzése kedvezőtlen volt; (2) a gyógyulás hirtelen menjen végbe; (3) az alkalmazott orvosi kezelés eredménytelennek bizonyult; (4) a gyógyulás végleges és teljes legyen.[14] E szempontok szűrőként működnek a kétséges, többféleképpen is értelmezhető vagy bizonytalan esetek megítéléséhez és kizárásához. Ezek a szükséges, de önmagukban nem elégséges feltételei annak, hogy az orvosilag rendkívülinek minősített gyógyulás teológiailag csodának tekinthető legyen.

A csoda hivatalos megállapítása az egyházi hatóság hatáskörébe tartozik, mely a Teológiai Kongresszus és a Szenttéavatási Kongregáció tagjainak többségi pozitív állásfoglalását követően születik meg. A szaktudományosan rendkívülinek tekintett gyógyulás csodának minősítése teológiai megfontolásokat igényel. Magától értetődő, hogy Istennek az ember üdvösségét munkáló, hatalmát kinyilvánító és a teremtés eszkatológiai beteljesítését mintegy előrejelző természetfeletti cselekvésének a megállapítása nem lehet empirikus tudománynak, csak a teológiának a tárgya. Csak a hittudomány képes a rendkívüli eseményként jelentkező gyógyulást olyan isteni jelcselekményként értelmezni, mely Isten dicsőségére, az ember üdvösségére, a teremtés eszkatológiai beteljesítésére, valamint az egyház összjavára és küldetése támogatására irányul. A csoda teológiai hermeneutikájához tartozik, hogy a felsorolt jelentéselemeket abból a sokrétű összefüggésrendszerből kell értelmezni, mely Isten szolgájának életszentsége, az egyház jelenbeli történelmi helyzete, a Bibliában tanúsított és az egyház történetében véghezvitt más csodákkal való analógia között fennáll.[15]

Mindehhez hozzátehetjük, hogy a csoda meghatározásban szereplő olyan elemek is, mint „természetfeletti" vagy „a teremtett természetet meghaladó" szintén teológiai minősítések. Ezek az elnevezések csak egy olyan tudomány szótárához tartozhatnak, melynek a végső horizontja a természetfeletti. Csak ez az elég tágas horizont teszi lehetővé a természetes és a természetfeletti megkülönböztetését, a természetes lehatárolását, s azt is, hogy egy rendkívülinek mondható eseményt egyben természetfeletti történésnek is minősíthessünk, vagyis csodának. A szaktudományoknak a horizontja túl szűkös ehhez, mivel eleve csak a természetessel számol. De még egy lépéssel továbbmehetünk és kimondhatjuk azt is, hogy a csoda bizonyos meghatározásaiban felbukkanó olyan elemek, mint „természeten kívüli", illetve „a természet erőit vagy törvényeit meghaladó" szintén teológiai-filozófiai minősítések. A természettudomány módszeréhez tartozik, hogy empirikus jelenséget más empirikus jelenségre vezet vissza arra törekedve, hogy megállapítsa a közöttük fennálló és matematikailag is rögzíthető törvényszerűségeket.

[12] GUTIÉRREZ, J. L., *I miracoli nell'apparato probatorio delle cause di canonizzazione*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998), 491–529, itt: 502; MISZTAL, H., *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, 380, 503k.

[13] THIEBAUT, F., *La diagnosi delle guarigioni extra-naturali*, in *Sacra doctrina* 5 (1960), 133–146, itt: 141.

[14] ALLINEY, A., *Il processo canonico di accertamento dei miracoli*, in *Sacra doctrina* 5 (1960), 51–59.

[15] SCHEFFCZYK, L., *Wunder und Heiligsprechung*, 299k.

Ha a természettudományos kutatás lényege abban áll, hogy a természeti folyamatok működését kizárólag más természeti folyamatoktól való függőségükben vizsgálja, akkor ezen a horizonton elvileg eldönthetetlen, hogy egy rendkívüli esemény egyben az egész természet rendjén kívüli esemény-e, vagy csak az általunk eddig ismert természeti törvényszerűségekhez képest „rend-kívüli". A „természeten kívüli" minősítés, ahogy a „pusztán természetes" megnevezés is, előfeltételezné a természet egészének, minden törvényszerűségének a tökéletes ismeretét, amire a tudomány bevallottan és lényegéből fakadóan nem képes. A természettudomány ezért a rendkívüli gyógyulásról nem állíthatja sem azt, hogy „természeten kívüli", azaz, hogy természettudományosan elvileg megmagyarázhatatlan esemény, sem azt, hogy „merőben természetes", vagyis, hogy természettudományosan biztosan és valaha is megmagyarázható lesz. A természettudomány becsületesen csak azt jelentheti ki róla, hogy az eddigi természettudományos kutatások alapján megmagyarázhatatlan.[16]

2. 2. A természettudós viszonyulása a csodához

A teológiailag csodának minősíthető és természettudományosan rendkívülinek tekintett gyógyulás döntés elé állítja azt, aki találkozik vele. A természettudóst is. Állást foglalhat úgy, hogy kérdőjelet tesz a rendkívüli esemény mögé, és meg hagyja eldöntetlen kérdésnek. Ekkor tulajdonképpen úgy dönt, hogy csak természettudósként akar viszonyulni az eseményhez, és elzárkózik attól, hogy az egzisztenciájában is érintse. Az is lehetséges, hogy azt feltételezi, a rendkívüli esemény valójában általános, de számunkra még ismeretlen természeti erők, törvények működésének a megnyilvánulása, s majd a tudomány haladásával egyszer csak fény derül minderre.[17] Talán még arra is hivatkozik, hogy a múltban is sok mindent tartottak csodásnak, rendkívülinek, amit később a tudomány megmagyarázott. Ha a tudomány fejlődésével a csodás tartomány határai mind szűkebbekké váltak, akkor nem joggal várható-e, hogy egyszer csak teljesen eltűnik a csoda, mivel mindennek lesz természettudományos megokolása.

Mindez azonban hiten és a történelmi tapasztalatok egy részleges szeletén alapuló feltételezés, melynek megkérdőjelezhető a kellő megalapozottsága. Egyfelől, ha a rendkívüli gyógyulás eseményében még ismeretetlen, de általános természeti erők vagy törvényszerűségek működnének, akkor érthetetlen lenne az a tény, hogy a fentebb megjelölt szigorú kritériumok szerint rendkívülinek minősített gyógyulás miért csak vallásos kontextusban, pontosabban az ima szituációjában történik. E ténynek a megállapítására, a rendkívüli gyógyulás és az ima összefüggésének, mint az ilyen rendkívüli események esetében az egyedül konstans elemnek a rögzítésére a külső, tárgyilagos, tudományos elemzés is képes. Ha általános természeti erőről lenne szó, akkor annak a vallási kontextuson kívül is működnie kellene. Másfelől a fejlődésre való hivatkozással azt gondolni, hogy a tudomány egyszer majd teljesen megismeri a természetet, s akkor, ami korábban rendkívülinek tűnt, az egy általános természeti törvény eseteként válik érthetővé, szintén megalapozatlannak látszik. A természettudomány művelője mindig tudatában van saját tudománya határainak, sőt annak is, hogy a természeti összefüggések feltárásának növekedésével együtt növekszik a még megválaszolatlan kérdések tartománya. A tudomány mindentudásába vetett hit inkább vallási pótlékként fellépő ideológia, mintsem

[16] Vö. MONDEN, L., *Theologie des Wunders*, 334k.
[17] A lehetséges állásfoglalások számbavételéhez lásd: MONDEN, L., *Theologie des Wunders*, 313–334.

tudományosan megalapozott nézet. Emellett azt is megállapíthatjuk: már önmagában az a tény, hogy a XIV. Benedek által több mint 250 évvel ezelőtt a csodás gyógyulás kritériumaiként megfogalmazott szempontok lényegileg ma is egybeesnek a gyógyulás rendkívüliségének és az eddigi tudományos eredmények alapján megmagyarázhatatlannak történő orvosi kinyilvánítás alapszempontjaival, megcáfolja azt a feltételezést, hogy a tudományok fejlődése leszűkíti, majd megszűnteti a csodás események tartományát. Ellenkezőleg, a természettudományok fejlődése, a természet általános működésének egyre alaposabb megismerése éppen hogy lehetővé teszi a rendkívüli gyógyulások „rend-kívüliségének" pontosabb meghatározását. S ez nemcsak az elmúlt évszázadok rendkívüli gyógyulásaira, hanem az evangéliumok által tanúsított jézusi csodákra is igaz, melyek nagyobb részének történetiségét csak egy ideológiailag elfogult exegézis vitatja el.

Továbbá, a rendkívüli gyógyulások tényével való szembesülés által hozzánk intézett kérdésre úgy is lehet válaszolni, hogy valaki a véletlenre hivatkozik. Eszerint a természettudomány azért nem tudja megmagyarázni ezeket a rendkívüli eseményeket, mert azok nem általános törvényszerűségek alesetei, hanem éppen az azoktól való véletlenszerű eltérések. E hipotézisnek egy újabb változata abból indul ki, hogy az érzékileg észlelhető makrofizikai jelenségek szintjén érvényesülő törvényszerűségek nem mások, mint a mikrofizikai események, interakciók statisztikailag konstans összeredményei. Egyesek feltételezése szerint e mikrofizikai történések esetében nemcsak arról van szó, hogy azok eddig még pontosan fel nem térképezett törvényszerűségeknek alávetve mennek végbe, hanem arról is, hogy objektíve, s nem pusztán a mi megismerésünk korlátozottságánál fogva, esetleges, sőt véletlenszerű események. A csodás gyógyulásra nézve ez azt jelentené, hogy az noha statisztikailag rendkívül valószínűtlen, ám mégis természetes módon elvárható kivétel lenne azon a játéktéren belül, melyet a statisztikailag érvényesülő természeti törvények nyitva hagytak. Ez a végső soron a vak véletlenre hivatkozó hipotézis azonban nem tudja továbbra sem megmagyarázni a maradandó összefüggést az ima és a rendkívüli gyógyulás között. Ráadásul, ha megfontoljuk, hogy milyen sok mikrofizikai eltérésnek a konvergenciájára lenne szükség ahhoz, hogy makrofizikai szinten egy önmagában rendkívül bonyolult gyógyulás megtörténjék, akkor a megvalósulás elméletileg fennálló parányi valószínűsége valóban a minimumra csökken, s így a természettudományos magyarázat számára elégtelennek bizonyul. Még inkább belátható e feltételezés elégtelensége, ha meggondoljuk, hogy nem egyszeri eseményről van szó, hanem bizonyos feltételek mellett bizonyos gyakorisággal előforduló, noha előre ki nem számítható történésről. Ugyanakkor megjegyezzük, hogy a rendkívüli gyógyulásoknak a mikrofizikai folyamatok indeterminált ságára támaszkodó magyarázata megengedi az értelmezés teista változatát is. Eszerint a mikrofizikai szinten érvényesülő meghatározatlanság nem a pusztán véletlenszerű események, hanem éppen a közvetlen isteni cselekvés lehetőségének a játékterét alkotná, mely makrofizikai szinten a rendkívüli gyógyuláshoz, mint csodához vezet. Ha meggondoljuk, hogy Isten gondviselő cselekvése az előre nem jelezhető, véletlenszerű eseményeket is átfogja és azokat új, üdvözítő szándékát megvalósító célra irányíthatja, akkor – véleményünk szerint – alapvető teológiai kifogás nem emelhető ezen értelmezéssel szemben. Ebben az esetben a mikrofizikai szinten végbemenő és a megszokott természeti rendtől eltérő folyamatok bonyolult sorainak rendkívül valószínűtlen konvergenciáját, melynek eredménye makrofizikai szinten a rendkívüli gyógyulás, Isten célra irányító cselekvése okozná.[18]

[18] E magyarázatnak az az előnye, hogy nemcsak posztulátumként állítja, hanem koherensen érthetővé is teszi, hogy a csodás gyógyulás (egyáltalán a csoda) nem a természeti törvények megsértése, felfüggesztése vagy hatá-

Folytatva a lehetséges válaszok sorolását, meg kell említenünk azoknak a véleményét is, akik a rendkívüli gyógyulás eseményét a pszichének a testre gyakorolt különleges intenzitású hatásával igyekeznek magyarázni, amit a vallásos hit még inkább felfokozhat. Kétségkívül, az utóbbi évtizedek kutatásai egyre inkább feltárták a lelki folyamatoknak a testre gyakorolt pozitív vagy negatív hatásait, ez különösen a funkcionális jellegű betegségekre és az azokból való gyógyulásra igaz. Ugyanakkor a tudományos kutatások még nem jutottak biztos eredményre abban a kérdésben, hogy vajon a szervi betegségekből, sejtek, szövetek, szervek fizikai sérüléseiből (vakság, rák, tuberkulózis, szklerózis, stb.) való rendkívüli gyógyulás elégségesen magyarázható-e lelki tényezőkkel. A kanonizációs eljárásban azonban kizárólag az ilyen fajta rendkívüli gyógyulások kaphatják meg a csoda teológiai minősítését abban az esetben, ha bizonyítható az egyéb szükséges feltételek teljesülése is (Isten szolgájának közbenjárását kérő ima, erények hősies gyakorlása, életszentség híre stb.). Ezen a területen tehát még folynak a viták. Mindenesetre a pusztán lelki eredetű rendkívüli gyógyulás hipotézise ellen szól az a tény, hogy vannak olyan esetek is, amikor kómában lévő vagy egyenesen hitetlen ember gyógyul meg súlyos szervi betegségéből akkor, amikor mások imádkoznak érte, talán úgy, hogy az illető nem is tud róla.

Végül, a rendkívüli gyógyulással szembesülő tudós eljuthat arra a meggyőződésre, hogy az esemény Isten valódi és különleges cselekvésének a jele. Ez az értelmezés érthetővé teszi azt a pozitív tudományok által is megállapítható tényt, hogy az Isten segítségét kérő ima kontextusa az egyetlen konstans elem a rendkívüli gyógyulások esetei sokféleségének közepette. (A kanonizáció nyilvánvalóan ezek közül csak azokat veszi figyelembe, amikor Isten szolgájának a közbenjárását kérve fordulnak emberek imában Istenhez.) Ezt a személyes vallásos meggyőződést világítja meg és mélyíti el a keresztény teológiai értelmezés, mely a kérdés-válasz dialogikus kapcsolat keretében végbemenő, a természetfeletti üdvösség, a megváltás és az eszkatológiai beteljesítés elővételező és érzékelhető jelének tekinti a rendkívüli gyógyulást, s ebben az értelemben mondja azt csodának. A rendkívüli gyógyulás eseményének vallásos értelmezése személyes és egzisztenciális döntést igényel. Ugyanakkor olyan állásfoglalás, mely intellektuális felelősséggel vállalható és erkölcsi bizonyossággal rendelkező meggyőződésen alapszik. A csodás gyógyulás olyan isteni jel, mely e személyes döntésre nem kényszeríti, hanem hívja és ösztökéli az emberi értelmet és akaratot. Elegendő fényt ad az igenlő válaszhoz, s elegendő homályt hagy a döntés szabadságához.[19]

---

lyon kívül helyezése, hanem a statisztikailag érvényes természeti törvények által megengedett, de előre ki nem számítható és a megszokott rendtől eltérő, „kivételes" mikrofizikai események sorának új, értelmes és Isten által szándékolt üdvös célra irányításának eredménye lehet. A téma részletes tárgyalását lásd: STOSCH, K. von, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der* Welt, Freiburg–Basel–Wien 2006, 125–146. Megjegyezzük, hogy már Aquinói Szent Tamás is, legalábbis analógiaként utalt a „kivételesre", ritkán előfordulóra akkor, amikor a megszokott természetes okok rendjén kívüli, közvetlen isteni cselekvésnek a lehetőségét tárgyalta. Tamás „a fortiori" érve így hangzik: „Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione providentiae divinae; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest sine suae prejudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo." *ScG* III, c. 99. Tamás tehát a természet rendjét, másképpen a természeti törvényeket nem determinisztikusan fogja fel, hanem olyan rendként, mely szerint általában, de nem mindig és mindenütt, szoktak végbemenni a természeti események. Noha Tamás még nem a kivételes és a megszokott rendtől eltérő (mikrofizikai) események előre ki nem számítható játékterébe helyezve magyarázza a csodát létrehozó isteni cselekvést, az általa alkalmazott analógia továbbértelmezhető ebbe az irányba.

[19] Vö. PASCAL, B., *Gondolatok*, Budapest 1983, 597; 599; 637.

3. A CSODA TEOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSE

Az evangéliumok által használt szavak Jézus csodatételeinek megjelölésére jól kifejezik a csoda három fő jelentésrétegét: a csodák (a) az emberben csodálkozást kiváltó események (thaumaszia; prodigia, portenta, miracula); (b) hatalom-megnyilvánulások, isteni hatalom alapján véghezvitt cselekvések (dünameisz; virtutes, opera); (c) jelek (szémeia; signa). Az I. Vatikáni zsinat nem adott ugyan pontos meghatározást a csoda fogalmáról, de megnevezte annak lényegi elemeit, melyek többé-kevésbé egybeesnek az újszövetségi szóhasználat által kifejezett tartalmakkal. A zsinati tanítás értelmében a csodák az isteni kinyilatkoztatás külső bizonyítékai, Isten mindenhatóságát és végtelen tudását kinyilvánító isteni tények, s végül az isteni kinyilatkoztatás mindenki számára felismerhető jelei (DH 3009; vö. DH 3033, 3034; *Humani generis*: DH 3856). A zsinat szerint is tehát a csoda lényegéhez tartozik, hogy az Istennek hatalmát és tudását kinyilvánító tette, isteni ténye a csoda. A *Dei Filius* szövege azonban arról a kérdésről nem beszél, hogy vajon a csoda Isten közvetlen vagy teremtményi közvetítéssel véghezvitt tette-e. Arról pedig szintén nem olvasunk, hogy a csoda Istennek a világban művelt transzcendens cselekvéseként a természeti törvényekhez miként viszonyul. Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolása a teológiai értelmezés feladata. Mivel a kanonizációs eljárásban megállapított csoda az esetek döntő hányadában csodás gyógyulás, a továbbiakban elsődlegesen arra a kérdésre összpontosítjuk a vizsgálódásainkat, hogy vajon a *miraculum quoad modum* típushoz sorolható csodás gyógyulás Isten közvetlen vagy teremtményi másod-okokat felhasználó cselekvésének tekinthető-e. Az alábbiakban a teológiai-filozófiai válaszok két változatát ismertetjük, majd ezekhez viszonyítva alakítjuk ki saját álláspontunkat.[20]

3. 1. Aquinói Szent Tamás értelmezése

Szent Tamás felfogásában Isten a teremtés első oka, aki mint *causa prima* létesítő oka és fenntartója az egész teremtésnek, valamint lehetővé tevő alapja a világon belüli minden okságnak. Isten a teremtmények önálló tevékenységében mindenkor jelen van és hat mint első mozgató (*primus movens*) és mint végső cél-ok (*finis ultimus*). A világon belüli cselekvések általában Istennek, mint első oknak és a teremtményeknek, mint másodokoknak az együttműködése által mennek végbe.[21] Ugyanakkor Aquinói Szent Tamás szerint a csoda esetében Isten közvetlen világon belüli cselekvéséről van szó. Az Angyali

[20] Az alábbiakban nem foglalkozunk azokkal a filozófiai-teológiai álláspontokkal, melyek eleve kizárják a csoda lehetőségét. Ezek közé tartozik a *racionalizmus*, mely tekintettel arra, hogy lehetetlennek és fölöslegesnek tart bármiféle természetfölötti kinyilatkoztatást, ugyanígy vélekedik a csodáról is. A csodának valóban nincs értelme akkor, ha valaki nem fogadja el a teremtés természetfeletti célra irányítottságát, a természetfölötti kinyilatkoztatásnak és a kegyelemnek a szükségességét. A pusztán természetes rendet feltételezve, a csoda legfeljebb úgy tudna értelmeződni, mint a teremtésben lejátszódó folyamatok hibáinak utólagos javítása Isten részéről. Ez azonban megkérdőjelezni látszik a Teremtő tökéletességét és transzcendenciáját. A *természeti determinizmus* álláspontja a természeti folyamatokat abszolút szükségszerűnek tételezi, sőt radikálisabb változatában (vö. Spinoza) magukat a természeti törvényeket is, mint Isten lényegéből szükségképpen következőket. Egy ilyen látószögben a csoda csak úgy jelenhetne meg, mint a természeti törvények megsértése vagy felfüggesztése, mely azonban ellentmondana a természet determinizmusának, tehát lehetetlennek kell lennie. Vö. STOSCH, K. VON, *Gott – Macht – Geschichte*, 111, 137, 164; MONDEN, L., *Theologie des Wunders*, 25, 177k.

[21] Vö. *STh* I, 105,5; *ScG* III, 64. Tamás szerint míg a formai és az anyagi ok (*causa formali* és *materialis*), mint belső okok a teremtés rendjében adottak, a ható és cél-ok (*causa efficiens* és *finalis*) arra szolgálnak, hogy Isten gondviselő terve megvalósuljon.

Doktor álláspontja két tételben foglalható össze. A csodák teológiai-filozófiai értelmezésével foglalkozó műveiben Tamás egyfelől részletesen bizonyítja első tézisét, miszerint Isten képes cselekedni az általa teremtett dolgokba írt természetes renden kívül is, anélkül, hogy másod-okokat felhasználna bizonyos okozatok/hatások létrehozásához. A közvetlen isteni okság vagyis hatáskifejtés lehetőségét alátámasztó érvek közül csak néhányat említsünk: (1) Mivel Isten nem a természet szükségszerűségéből, hanem szabad akarata által cselekszik, s mivel ismerete kiterjed minden egyedi létezőre is, így nemcsak egyetemes, hanem részleges hatásokat is létre tud hozni. (2) Tekintettel arra, hogy a semmiből, minden előfeltétel nélkül teremt, arra is képes, hogy a teremtményeket közelebbi okaik nélkül mozgassa valamilyen hatás kifejtésére. (3) Mivel Isten a világ más rendjét is el tudja gondolni, és létre tudja hozni, mint amilyen az univerzum tényleges rendje, ezért a természetes okok működésének rendjén kívül is létre tudja hozni ezen okok hatásait, az okok igénybevétele nélkül. (5) Az isteni gondviselés alakította ki a teremtett dolgok tényleges rendjét az isteni jóság megjelenítése céljából. Ám a teremtett világ véges jósága nem képes tökéletesen megjeleníteni Isten végtelen jóságát. Tehát az isteni jóság másképpen, a tényleges rendtől eltérően is megjeleníthető.[22]

Tamás második tétele a 135 zsoltár kijelentését ismétli meg és értelmezi, mely szerint egyedül Isten művel csodát.[23] Az Angyali Doktor minden erőfeszítése arra irányul, hogy meghatározza, miben is áll tartalmilag ez az „egyedül". Ha gondolatmenetét figyelmesen végigkísérjük például abban a formában, ahogy az a *Summa contra Gentilesben* megfogalmazódik, akkor észre vehetjük, hogy a szentírási mondat fényében a csoda Tamás által előzetesen adott fogalma fokozatosan pontosítódik és egyre jobban lehatárolódik. Az említett mű III. könyvének 101. fejezetében a miraculum általános metafizikai meghatározása így hangzik: „Azokat a dolgokat, melyeket Isten a teremtett dolgokban felállított szokásos renden kívül visz végbe, csodáknak szokás nevezni". A *miraculum* szófejtő elemzését követően – a csodálatot kiváltó esemény, azaz a csoda rejtett oka abszolút értelemben minden ember számára Isten – Tamás ugyanebben a fejezetben egy ismeretelméleti mozzanattal kibővítve a metafizikai definíciót, a következő meghatározást adja: „Csodáknak kell tehát nevezni sajátos értelemben az Isten által a dolgokban egyetemesen megfigyelt renden kívül okozott dolgokat." E definíció általánosságát mutatja az a tény, hogy a csodák fokozatainak a felsorolásában, mely közvetlenül követi a meghatározást, egyaránt szerepelnek az abszolút és a relatív értelemben vett csodák. Az első csoportba azok tartoznak, melyeket a természet sohasem tud véghezvinni; a másodikba azok, melyeket a természet is elvileg vagy akár rendszeresen meg tud valósítani, de nem ugyanazon a módon, mint Isten. Ha azonban ez így van, akkor milyen tartalommal tölthető meg ez utóbbi csoportba tartozó „relatív" csodák esetében a zsoltáros kijelentése, mely szerint egyedül Isten művel csodát? Miben áll itt a csoda véghezvitelének egyedül Istenre jellemző módja? Tamás a következő fejezetben így fogalmazza meg a válaszát: „Nos, minden teremtménynek szüksége van arra, hogy valami hordozót használjon ahhoz, hogy valamit megvalósítson; ugyanakkor nem képes véghezvinni mást, csak azt, amire nézve képességi létben van a hordozó, ahogy már megmutattuk (lib. II. c. 21.).

[22] *ScG* III, cap. 99; vö. *De Pot.* q. 6, a. 1; *STh* I, q. 105, a. 6.

[23] „Qui facit mirabilia magna solus", in *ScG* III, c. 102. A Vulgata számozása szerint az idézett zsoltárvers a Ps 135,4-ben, a héber számozás szerint a 136,4-ben olvasható. Vö. a következő fordításokkal: „Csak ő tesz csodát ..." (Szent István Társulat, Budapest 2006); „Őt, aki nagy csodákat művel egymaga ..." (Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1997); „A ki nagy csodákat művel egyedül ..." (Károli-fordítás).

Tehát nem képes semmit megvalósítani, hacsak nem vezeti át aktusba a hordozót meghatározott közbülső fokozatok által. Tehát a csodák, melyek úgy valósulnak meg, hogy a hatás nem aszerint a rend szerint jön létre, mely természetes módon lehetséges, nem történhetnek a teremtmény erejéből." Tamás szerint tehát a *quoad modum* csodák esetében az a tétel, hogy egyedül Isten tesz csodát, úgy tartható fenn, ha az isteni cselekvést közvetlennek tételezzük, azaz másod-okok nélkül megvalósulónak. A 103. fejezet aztán tovább mélyíti és újabb oldalról alapozza meg ezt a gondolatot. Ebben a részben Tamás megint csak az isteni okság közvetlenségében jelöli meg azt a kritériumot, melynek alapján meg lehet különböztetni az Isten által végbevitt, szoros értelemben vett csodát és a szellemi lények által művelt számunkra csodálatosnak látszó dolgokat. Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy Aquinói Szent Tamás szerint Isten nemcsak képes arra, hogy a természetes okok rendjén kívül közvetlen módon hozzon létre valamilyen hatást (I. tétel), hanem a csodák esetében ténylegesen ez történik, sőt ez a közvetlenség lényegi és megkülönböztető mozzanata a csodának (II. tétel).

Véleményünk szerint, Szent Tamás második tételével kapcsolatban bizonyos kérdések megválaszolatlanul maradnak. Vajon a 135. zsoltárban szereplő állítás, mely szerint egyedül Isten tesz csodát, szükségképpen magában foglalja azt is, hogy teremtményi okok és együttműködés nélkül cselekszik? A zsoltáros hálaadó imájában felsorolja Isten nagy és csodálatos műveit. Ezek között egyaránt szerepelnek a teremtés isteni tettének aktusai, a történelemben véghez vitt szabadító tettek és az általános isteni gondviselés művei. Mind azt illusztrálja, hogy egyedül Isten tesz csodát, de nem mindegyik foglal magában feltétlenül kizárólagos isteni cselekvést. A történelmi megmentő tettek és a gondviselés művei, noha olyan tudást és hatalmat feltételeznek, mellyel egyedül Isten rendelkezik, mégis többnyire teremtményi együttműködés révén valósulnak meg. A szentírási szövegkörnyezet tehát nem indokolja a zsoltár mondatából levont tamási következtetést. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy maga az Angyali Doktor is beszél arról, hogy az angyalok Isten erejével tehetnek és tesznek csodát.[24] Ebben az esetben nyilvánvaló, hogy teremtményi együttműködéssel valósul meg a csoda, tehát nem másod-ok nélkül. A megfogalmazás „in virtute divina" arra utal, hogy Tamás a fő-ok és az eszköz-ok viszonya szerint fogja fel Isten és az angyal együttműködését bizonyos csodák esetében. Ha ez megvalósulhat anélkül, hogy sértené az „egyedül Isten tesz csodát" szentírási kijelentést, akkor nem világos, hogy a teremtményi okok kizárása miért lenne szükségképpen elengedhetetlen eleme a csodának, s kiváltképpen a *quoad modum* csodának.

3. 2 Weissmahr Béla megközelítése

Arra a kérdésre vonatkozóan, hogy a csoda Isten közvetlen vagy közvetett cselekvése-e, a tamási okság elméletén alapuló, de az Angyali Doktor válaszával ellentétes álláspontra helyezkedett Weissmahr Béla. A magyar származású filozófus nézete szerint Isten mindig és kivétel nélkül teremtett másod-okok révén cselekszik, sőt kizárólag csak így cselekedhet még a csodatétel esetében is. Isten soha nem a teremtmény helyett cselekszik. Noha a világ egészét Isten közvetlenül hozza létre, mégsem működik soha a világban a teremtményi erők saját működése nélkül. Weissmahr szerint ugyanis a másod-okok nél-

[24] *ScG* III, c. 103. Tamás itt még azt is elfogadja, hogy az angyalok egy része nemcsak közbenjárás módján, hanem saját tekintély alapján, Isten erejében is tehet csodát.

küli isteni cselekvés feltételezése csorbítaná Isten transzcendens okságát és végső soron Isten transzcendenciáját. Ha Isten a világon belül valamit úgy hozna létre, hogy az egyszersmind nem lenne a világon belüli erők teremtményi, önálló működésének az eredménye, akkor Isten is pontosan azt vinné végbe, amit egyébként a teremtményi okok. Ezzel Isten működése és a teremtményi ok működése, maga Isten és a teremtmény összehasonlítható lenne egymással, vagyis Isten transzcendenciája kerülne veszélybe. „Ha Isten másod-okok nélkül cselekedne a világban, akkor a másod-okok szerepe illetné meg, ebben az esetben (Isten) a történés világon belüli oka is lenne (persze sohasem csak az), vagyis természeti erő lenne a természeti erők között. Ám ez abszurd."[25] A magyar filozófus másik érve a közvetlen isteni cselekvés lehetőségével szemben azon a tételen nyugszik, hogy a világon belüli létezőnek ahhoz, hogy valóban világon belüli létező lehessen, nemcsak a teremtő Istentől kell létében és tevékenységében függnie, hanem egyszersmind a világ egésze, vagyis a világon belüli okok láncolata által is meghatározottnak kell lennie.[26] Ebből ismét egyenesen fakad a következtetés, mely szerint: „Isten a világon belül sohasem tud úgy cselekedni, hogy tevékenysége ne lenne egyszersmind a teremtményi síkon a teremtett ható-okok saját tevékenysége által közvetített."[27]

Weissmahr transzcendencia-érvében minden további nélkül elfogadható állítás az, mely szerint Isten nem egy természeti erő a természeti erők között. Ugyanakkor joggal tehetjük fel a kritikai kérdést a magyar filozófus következtetésével kapcsolatban: miért kellene, hogy Isten természeti erő legyen, csak azért, mert alkalmanként úgy cselekszik, mint egy természeti erő?[28] Aki azt állítja, hogy Isten tud úgy cselekedni, ahogyan egy természeti erő működik, az nem azt állítja, hogy Isten azonos egy természeti erővel, hanem csak azt, hogy mindenható teremtőként tud úgy is cselekedni, ahogyan teremtményei. Ha ily módon Isten cselekvése bizonyos szempontból összemérhető is lesz a teremtményi cselekvéssel, ez távolról sem jelenti azt, hogy maga a cselekvő Isten lenne összemérhető a teremtménnyel.[29] Mivel Isten valósága és cselekvése nem azonosítható egymással, lehetséges az, hogy a teremtményi cselekvéssel összemérhető hatást fejtsen ki a világban, mely cselekvésében szimbolikusan megnyilatkozik a cselekvő Isten valósága, anélkül, hogy ezzel elveszítené transzcendenciáját. Weissmahr második érvének kiindulópontja az a tétel, hogy minden világon belüli eseménynek a világon belüli okok által is okozottnak kell lennie ahhoz, hogy valóban az illető esemény része legyen a világnak.

[25] WEISSMAHR, B., *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983, 144. Hasonló érveléssel találkozunk a következő megfogalmazásban: „Isten teremtett okok nélküli cselekvése tehát Istennek mint teremtett oknak a cselekvése lenne, ami azonban azt jelentené, hogy maga Isten teremtett, világon belüli ok lenne. Ezzel azonban isten istenségét tagadnánk". UŐ., *Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik*, in *StZ* 191 (1973), 47–61, itt 48.

[26] „Míg a világ mint egész *csak* közvetlenül függ Istentől, addig az egyes létezők Istennel való függőségi kapcsolata *mindig a világ mint egész által is közvetített*. [...] Mert csak az lehet fennállásában (*Be*stehen) a világ része, ami keletkezésében a világtól függ." WEISSMAHR, B., *Philosophische Gotteslehre*, 144.

[27] Uo. 144k.

[28] Itt és a következőkben alapvetően Klaus von Stosch bírálatát ismertetjük. Vö. STOSCH, K. VON, *Gott – Macht – Geschichte*, 108 k. Hasonló kritikus állásponttal találkozunk a következő szerzőknél: ALSTON, W., *Divine action: shadow or substance?*, in TRACY, T., *The God who acts*, 41–62; SCHULTE, R., *Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen? Offene Fragen – Erwartungen an ihre Lösungen*, in WALDENFELS, H., *Theologie – Grund und Grenzen. FS H. Dolch*, Paderborn 1982, 161–172.

[29] A cselekvés hasonlósága is csak részleges, hiszen míg a teremtményi-természetes működés elvileg a természettudomány által tetszés szerint megismételhető, Isten különleges, közvetlen cselekvése és hatáskifejtése, mint ami például a csoda esetében történik, nem reprodukálható.

A szerző azonban nem igazolja, inkább csak előfeltételezi e kijelentés igazságának evidenciáját. Véleményünk szerint a következtetés kiindulópontjául szolgáló ezen premissza legalábbis további megalapozást igényelne.[30]

3. 3. Teológiai értelmezés a kritikai értékelés tükrében

Arra a kérdésre, hogy a csoda Isten közvetlen vagy közvetett cselekvése-e, véleményünk szerint a fentebb ismertetett álláspontoknál árnyaltabb válaszra van szükség. Ennek fő tételeit a következőképpen vázolhatjuk.

(1) Isten tud teremtett másod-okok nélkül, közvetlenül is cselekedni az általa teremtett világban, így lehetséges az, hogy bizonyos csodákat közvetlen hatást kifejtve vigyen végbe. Weissmahr véleményünk szerint kellően meg nem alapozott felfogásával szemben állítjuk ezt a tételünket elsősorban Aquinói Szent Tamás érvelése alapján, mely Isten közvetlen hatóokságának lehetőségét a világban sokoldalúan bizonyítja.

(2) Első tételünket Isten közvetlen világbeli cselekvésének lehetőségéről alátámasztja a Fiú megtestesülésének és testi megdicsőítésének a bibliai tanúságtétele. Egyetértünk azokkal a szerzőkkel, akik az inkarnáció, Krisztus megdicsőítésének és a test végidőbeli föltámasztásának az eseményét kizárólagos és közvetlen, teremtményi együtt-cselekvést, mint másod-okot nem igénylő isteni tettnek tartják.[31] Ha ezekben az esetekben Isten ténylegesen tud ily módon cselekedni, akkor elgondolható, hogy csodát is másod-ok aktív közreműködése nélkül vigyen végbe. Megjegyezzük, hogy Aquinói Szent Tamás a *miraculum ad substantiam*, illetve a *miraculum super naturam* csodafajta illusztrálására többek között a test megdicsőítését említi példaként. Ha csodának nevezzük Krisztus megdicsőítését és saját végidőbeli test szerinti föltámadásunkat, akkor ezt egyedül Isten által véghezvitt, közvetlen, s az egész teremtett rendet felülmúló tettnek kell tekintenünk. Az *incarnatio* és a *glorificatio* mellett a *iustificatio* isteni tettét is megemlíthetjük, mint egyedül Isten által véghezvitt cselekvést a teremtett emberi lélekben. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy az említett esetekben mégsem *creatio ex nihilo*ról van szó, vagyis Isten nem minden előföltétel nélküli cselekvést hajt végre. Az isteni cselekvés kiindulópontja (terminus a quo), tárgya illetve előföltétele az általa alkotott teremtmény: Mária igenje és testi valója a megtestesülésnél; a halott Krisztus és az elhunytak testi-anyagi valója a feltámasztásnál/megdicsőítésnél; a bűnös előkészülete a megigazulásra. Ezekben az esetekben noha Isten egyedül és közvetlenül hajtja végre a megtestesülés, a megdicsőítés és a megigazítás aktusát, mégis cselekvésének föltétele vagy legalább befogadója egy általa teremtett létező. Ha ezt átgondoljuk, akkor teológiai látószögbe állítva meglátjuk Weissmahr filozófiai tételének részigazságát s ugyanakkor pontatlanságát is. A magyar filozófus tézise, mely szerint „minden világon belüli eseménynek a világon belüli okok által is okozottnak kell lennie", annyiban fogadható el, amennyiben elég tágan fogjuk fel a „vi-

[30] A magyar származású filozófusnak a csodát, mint közvetlen isteni cselekvést értelmező hagyományos felfogással szembeni kritikája visszhangra talált a teológusok egy részénél, akik a közvetlen isteni cselekvést a természeti törvények megsértéseként fogták fel, s ezért utasították el annak lehetőségét. Ugyanakkor Weissmahr fent ismertetett két érve is megjelenik a közvetlen isteni okság elvetésének indokaként. Vö. pl. FRIES, H., *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, 292k.

[31] Vö. STOSCH, K. VON, *Gott – Macht – Geschichte*, 168k; KESSLER, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Würzburg 2002, 300; MENKE, K.-H., *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999, 127.

lágon belüli okozás" fogalmát. A „világon belüli okok általi okozás" a fent említett három teológiai példa esetében nem aktív együttműködést jelent Isten cselekvésével, a teremtmény nem ható okként (causa efficiens), hanem sokkal inkább csak befogadóként, *causa materialis*ként van jelen. Egyedül Isten cselekszik ható-okként a teremtményi befogadón, melynek természetes lehetőségeit lényegileg felülmúlja a közvetlen isteni cselekvés nyomán létrejött hatás. Weissmahr tétele a „gratia non destruit, sed praesupponit et perficit naturam" elv alapján akkor fogadható el, ha a skolasztikus axiómában szereplő „natura" jelentését a teremtményi befogadásra szűkítjük le.[32]

(3) Aquinói Szent Tamástól eltérően azon a véleményen vagyunk, hogy a csoda fogalmának nem szükségképpeni eleme Isten közvetlen cselekvése. Harmadik tételünk szerint a *miraculum quoad modum* esetében, amiről a csodás gyógyulásoknál is szó van, nem kell állítanunk közvetlen és kizárólagos isteni cselekvést. Nyugodtan feltételezhetjük, hogy Isten ilyenkor felhasználja a természetes másod-okokat, felfokozva azok tevékenységét oly módon, hogy az általunk ismert és szokásos természeti rendtől eltérő hatást érjenek el.[33] Ekkor valódi és aktív együttműködés valósul meg Isten mint fő-ok és a teremtett másod-ok között. Ugyanakkor itt nem *concursus ordinarius*ról van szó, mely Isten együttműködését jelenti a teremtmények minden aktusával. A csoda, illetve a csodás gyógyulás esetében történő együttműködést elgondolhatnánk a szakramentális cselekmény tamási értelmezésének analógiája alapján. Szent Tamás a fő-ok és az eszköz-ok együttműködése szerint modellezi a szentségek oksági hatékonyságát. Eszerint Isten, mint fő cselekvő erejének közlésével képessé teszi és felhasználja a szakramentális jelet mint eszközt arra, hogy ez utóbbi saját természetes képességét meghaladva természetfeletti kegyelmi hatást hozzon létre. A szakramentum mint eszköz, Istennek a fő oknak az erejéből, erejében tevékenykedve, tőle függve és hozzá, a fő okhoz arányos hatást fejt ki. A csodát is lehetne e minta analógiájára értelmezni annak dacára, hogy nyilvánvalóan különbségek is vannak a csoda és a szentségi cselekmény között (pl. a szakramentumnál a hatás természetfeletti és nem feltétlenül tapasztalható; a csodánál a hatás természetfeletti vagy természetes és ugyanakkor tapasztalható). A hasonlóság alapját az képezhetné, hogy mindkét esetben Isten mint fő cselekvő képesíti és felhasználja a teremtett másodokot arra, hogy önmaga természetének határait meghaladó hatást fejtsen ki.

(4) Harmadik tételünk további alátámasztása céljából rámutathatunk arra a negatív következményre, mely abból adódik, hogy az Angyali Doktor végső soron az isteni cselekvés közvetlenségében állapítja meg a csoda lényegét. Tamás II. tétele, mely szerint Isten közvetlenül, teremtett okok közbejötte nélkül teszi a csodát, csak metafizikailag határolja el a szoros értelemben vett csoda fogalmát a teremtmények által véghezvihető rendkívüli hatásoktól. Ismeretelméleti szempontból azonban nem gyümölcsöző ez a de-

[32] Mária igenje és a megigazulásra előkészülő bűnös cselekedetei noha aktivitást jelentenek, de ezek nem okai a megtestesülésnek, illetve a megigazulásnak, hanem föltételei, melyek maguk is isten megelőző kegyelmében gyökereznek. Ezzel a megelőző kegyelemmel működnek együtt, s így jön létre az a feltétel, melynek alapján Isten egyedül cselekszik a megtestesülésben és a megigazításban. Megjegyezzük, hogy külön filozófiai tisztázást igényelne a *materia* vagy a *causa materialis* fogalma. Nem tudjuk eldönteni, hogy Isten a megtestesülés és a megdicsőítés isteni aktusa során milyen módon támaszkodik az anyagra: tiszta potencialitásként vagy bizonyos aktivitással is rendelkező, azaz valamilyen formával összetett princípiumként. Ez utóbbi esetben nem lehetne kizárni egy nagyon tág értelemben vett együttműködést a teremtmény részéről, s így Weissmahr második tétele végső soron tartható lenne. Megjegyezzük, hogy a weissmahri alaptétel a teremtményi együttműködésre vonatkozóan Jézus feltámadása esetében egyes teológusoknál is elfogadottá vált. Lásd: MENKE, K.-H., *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Pustet, Regensburg 2008, 56–59.

[33] Hasonló gondolatot fogalmaz meg Monden is. Vö. MONDEN, L., *Theologie des Wunders*, 338k.

finíció, mert nem segít annak eldöntésében, hogy egy a megszokott, természetes rendtől eltérő, rendkívüli esemény csoda-e. A csoda felismeréséhez ugyanis szükség lenne annak ismeretére, hogy Isten közvetlen cselekvésének az eredménye-e a rendkívüli esemény, vagy egy magasabb szellemi természetű teremtmény hatása-e. Tamás szerint ugyanis az eszköz-ok partikuláris természetének határait meghaladó hatás kifejtésére magasabb rendű természetes okok is képesek fő okok gyanánt (vö. démonok, különálló szellemi szubsztanciák).[34] Így a partikuláris természet erejét meghaladó rendkívüli esemény csodaként való felismeréséhez tudnunk kellene eldönteni azt, hogy Isten közvetlen cselekvéséről van-e szó – ebben az esetben a kifejtett hatás az okság közvetlensége miatt meghaladná nemcsak a partikuláris természet, hanem az egész teremtett természet határait is –vagy egy magasabb rendű szellemi természetű ok közvetett oksági hatásáról. E megkülönböztetéshez szükséges döntő kritérium azonban hiányzik a tamási gondolkodás keretében, mely a csoda jelentésének bibliai szempontjai közül inkább csak a csodálkozást keltő esemény rendkívüliségére és annak filozófiai meghatározására fókuszál. A *Summa Theologiae*-ben maga Tamás is szembesül az általa adott csoda meghatározás ismeretelméleti elégtelenségével, de kielégítő megoldás helyett csak egy distinkciót vezet be az abszolút értelemben vett csoda és a számunkra csodának tűnő rendkívüli esemény között.[35]

Véleményünk szerint a megoldást abban az irányban kell keresni, hogy a csoda bibliai fogalmának elemei közül ismét előtérbe kell állítani a jel-mivoltot, mely Tamásnál háttérbe szorult a csodálkozáskeltés és az isteni hatalom megnyilvánulás mögött. Ha egy rendkívüli esemény, például a természettudomány eddig elért eredményei alapján meg nem magyarázható gyógyulás csodának való minősítéséhez, vagyis csodaként való felismeréséhez alkalmatlan kritérium az isteni cselekvés közvetlensége, akkor más teológiailag értékelhető jegyek alapján lehet és kell a beazonosítást elvégezni. Noha a csoda elengedhetetlen eleme a természet általunk megfigyelt szokásos rendjétől való eltérés, lényege mégsem ebben a rendkívüliségben áll, hanem abban, hogy az ember üdvösségét munkáló isteni jel, mely Isten szentségében gyökerezik, az egész egyház hitéletének erősítését szolgálja, az ima kontextusában egy Isten és ember között zajló kérés-válasz párbeszéd része. A kanonizációs eljárásban ez a párbeszéd magában foglalja még Isten szolgája közbenjárásának a kérését is. A természetben lezajló rendkívüli esemény, mint a rendkívüli gyógyulás is, csak ebből a vallási-teológiai összefüggésből és ennek alapján nyerheti el a „természetfeletti" vagy a „természeten kívüli okozottság", azaz a csoda teológiai minőségét.[36] Ahogy láttuk, az isteni cselekvés közvetlensége abban az értelemben nem lehet a

[34] Vö. *ScG* III, 103.

[35] „A második ellenvetésre azt kell mondanunk, hogy abszolút értelemben akkor beszélünk csodáról, amikor bizonyos dolgok az egész teremtett természet rendjén kívül történnek, amint mondottuk. De mivel a teremtett természetnek nem ismerjük minden erejét, amikor valami a számunkra ismert teremtett természet rendjén kívül jön létre, számunkra csoda. Így tehát, amikor a démonok a saját természetes erejükkel művelnek valamit, azt nem abszolút értelemben, hanem számunkra mondjuk csodának." *STh* I, q. 110, a. 4, ad 2.

[36] MONDEN, L., *Theologie des Wunders*, 55k; vö. CAVIGLIA, G., *Istantaneità e miracolo*, in *Salesianum* 31 (1969), 191–233, itt: 203k. A csoda jel funkciójának teológiai értelmezéséből kiindulva Scheffczyk még egy lépéssel tovább megy gondolatmenetében, amikor azt állítja, hogy a csoda teológiai megítélése nem igényli feltétlenül annak megállapítását, hogy a rendkívüli esemény a természet lehetőségeit abszolút felülmúlja. „Elegendő egy általános nyilatkozat, hogy hic et nunc a természetben így elő nem forduló eseményről van szó. Ha ugyanis a hitnek láthatóvá válik, hogy az üdvösség és Isten szentsége ezen esemény célja, akkor mindig jogos az a következtetés, hogy Isten ennek az eseménynek a ható oka is, feltételezve, hogy egyáltalán egy nem magyarázható eseményről van szó. A nem-magyarázhatóságnak azonban nem kell a legmagasabb fokot elérnie, alapvetőnek, abszolútnak s örökre megmagyarázhatatlannak mutatkoznia." SCHEFFCZYK, L., *Wunder und Heiligsprechung*, 302.

csodának és felismerésének a kritériuma, hogy a másod-okok eszköz-oki együttműködését ki tudnánk, vagy ki kellene zárnunk. Abban az értelemben azonban beszélhetünk az isteni cselekvés egyfajta közvetlenségéről, hogy a csoda jel-eseményében Istennek az ember üdvözítésére irányuló cselekvése közvetlenebb és szembetűnőbb módon megnyilatkozik, mint a természet szokásos rendjében működő általános gondviselésén keresztül. Ez a fajta jelszerű, személyes üzenetet hordozó közvetlenség azonban nem igényli a teremtményi másod-okok kizárását, sőt adott esetben éppen azáltal valósulhat meg, hogy Isten felhasználja és természet adta lehetőségeik határán túli hatás elérésére fokozza működésüket. Feltételezhetjük, hogy a csodás gyógyulások esetében is erről lehet szó.

ROKAY ZOLTÁN

Schelling vallásfilozófiájának főbb állomásai

1. BEVEZETÉS

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) impozáns életművének csak vázlatos ismertetése is meghaladná e szerény írás szűk kereteit. Magáról Schellingről és az ő filozófiájáról pedig könyvtárakat írtak.[1] Ezért itt életét és műveit élete időrendjének megfelelően mindössze címszavakban sorolhatom fel. Dolgozatom címét illetőleg szabadjon megjegyeznem, hogy mivel Schelling sokat foglalkozott a mitológiával, vallással, kinyilatkoztatással, érthető, hogy magára vonta a teológusok érdeklődését.[2]

Az alábbiakban Schelling sokat vitatott és eltérően értékelt vallásfilozófiájának főbb állomásait szeretném ismertetni az érdeklődők számára, kiindulópontként azoknak az olvasóknak, főleg teológusoknak, akik eddig hiányát érezték egy ilyen áttekintésnek.

2. SCHELLING ÉLETE ÉS MŰVEI[3]

Schelling 1775. január 27-én született Leonbergben, ahol atyja evangélikus lelkész volt. Schelling egész működése szempontjából és a jelen összefüggésben is tübingeni évei érdemelnek említést. 1790-ben (vagyis 15 éves korában) vették fel a híres tübingeni „Stiftbe", ahol Hegel és Hölderlin szobatársa volt. Ebből a korszakból származik „*Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*" (A legrégibb világ mitoszairól, történelmi mondáiról és filozófémáiról) 1793, teológiai magiszteri munkája: „*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Geneseos III explicandi tentamen*

[1] Vö. SCHNEEBERGER, G., *Fr. W. J. von Schelling. Eine Bibliographie*, Bern 1954. Továbbá: SCHIECHE, W., *Bibliographie*, in *Schelling* (kiad. Baumgartner, H. M.), Freiburg–München 1975, 187–201.

[2] Még a XIX. században Karl Daubra volt nagy hatással Schelling, aki *Judas Ischariot* című művében a rossz eredetével foglalkozik, D. F. Strauß pedig a mitológia kapcsán hivatkozik Schellingre. A tübingeni *Theologische Quartalschrift*ben D. Kuhn 1844–1845-ben ismerteti Schelling filozófiájának viszonyát a kereszténységhez. Drey, Möhler és Staudenmayer (a tübingeni „katolikus iskola" képviselői) Schelling hatása alatt állnak. Az újabb protestáns teológusok közül Paul Tillich foglalkozott Schellinggel: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischen Entwicklung*, Gütersloh, 1912; uő. *Schelling und die Anfänge des existenzialistischen Protestes*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* (1955), 197–208. Hans Urs von Balthasar már az *Apokalypse der deutschen Seele*ben foglalkozik Schellinggel, a *Herrlichkeit*ben a 3/1-ben a 890–904-ig terjedő részt neki szenteli. Walter Kasper Schellingről írta habilitációs munkáját (*Das absolute in der Geschichte*, Mainz 1965. Bírálók: Leo Scheffczyk, Hans Küng és Walter Schulz). Eberhard Jüngel pedig főleg a *Gott als Geheimnis der Welt*ben hivatkozik Schellingre (Tübingen 1977).

criticum et philosophicum" (Kritikai és filozófiai kísérlet az emberi bajok első eredetének legrégebbi filozófiai magyarázatára a Ter. III.-ban) 1795, továbbá a „*De Marcione paulinarum epistolarum emendatore*" (Markionról, a páli levelek kijavítójáról), disputációs tétel, ugyancsak 1795-ben. Tübingeni éveiben Schelling foglalkozott a *Galata-* és *Római levél*lel, valamint Jézus gyermekségtörténetével is. Már ekkor megismerkedik Fichte gondolataival. Erről tanúskodik az „*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*" (A filozófia formájának lehetőségéről egyáltalán) 1794.

A tübingeni évek után először Stuttgartban házitanító, majd elhagyva Württemberget, a „hivatalnokok és papok országát", Lipcsében folytatja tanulmányait. Ebből a korszakból származik a „*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*" (Az Énről mint a filozófia elvéről), valamint a „*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*" (Filozófiai levelek a dogmatizmusról és kriticizmusról) 1795. Lipcsében Schelling matematikát, fizikát és orvostudományt is tanul. Ezek a stúdiumok meghatározzák Schelling odafordulását a természetfilozófiához, és a következő korszak írásait: „*Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*" (Bevezetés a természet filozófiájának ideájához) 1797, „*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*" (A természetfilozófia rendszerének első tervezete), 1799.

Időközben Schelling 1798-ban Jénába távozik, ahol először magántanárként működik, majd Fichtét követi tanszékén. Négy évig tanít Jénában. 1803-ban elveszi a nála 14 évvel idősebb A. W. Schlegel feleségét, Carolinét. A jénai évek legjelentősebb termékei: „*System des transzendentalen Idealismus*" (A transzcendentális idealizmus rendszere) 1800, „*Darstellung meines Systems der Philosophie*" (Filozófiai rendszerem ismertetése) 1801, valamint „*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*" (Bruno, avagy a dolgok isteni és természeti eredetéről. Beszélgetés) 1802.

1803–1806-ig Würzburgban tart előadásokat. Ezek közül ezen a helyen a „*Philosophie und Religion*"-t (A vallás filozófiája) 1804, kell megemlíteni.

1806-ban a müncheni akadémia tagja lesz, és az 1820–1827 közötti erlangeni tevékenységét kivéve a bajor fővárosban marad 1841-ig. Ennek a korszaknak jelentős publikációi: „*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*" (Filozófiai kutatások az emberi szabadság lényegéről) 1809, amely Caroline halálával együtt fordulópontot jelent Schelling filozófiájában. 1811-ben regisztrálhatók első kísérletei nagy, átfogó művének, a „*Weltalter*" (Világkorszakok) első vázlatai, amely azonban mindvégig töredék maradt. 1812-ben feleségül veszi a nála 14 évvel fiatalabb Pauline Gottert. Ebben az évben jelenik meg „*Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn F. Heinrich Jacobi*" (F. Heinrich Jacobi úr az isteni dolgok stb. írásának emlékműve) – az általános vélemény szerint Schellinghez nem méltó stílusban írt válasz Jacobi támadására, amelyben az Schellinget panteizmussal vádolja.[4] Végül Schelling utolsó, jelentősebb publikációja, a „*Die Gottheiten von Samothrake*" (A szamothrákei istenségek) 1815.

1821–1827-ig Erlangenben tart előadásokat, többek között a mitológia filozófiájáról.

1827-ben I. Lajos bajor király hívására visszatér Münchenbe, az akkor alapított egyetemre, ahol szintén a mitológia filozófiájáról, 1832-ben a „*Philosophie der Offenbarung*", illetve a „pozitív filozófia" címen tart kurzusokat. Ezek anyaga kéziratban maradt ránk. 1841-ben, tíz évvel Hegel halála után, IV. Frigyes Vilmos meghívta Schellinget a

[3] Ebben a fejezetben elsősorban Rudolf Haym, *Die Romantische Schule*-monográfiájára támaszkodom: Berlin 1914[3] (612–722), de a *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) „Schelling"-címszavát is figyelembe veszem.

[4] Vö. ROKAY, Z., *Fichte és Schelling „filozófiai" szócsatája*, in *Egyetemes értékek*, Veszprém 2008, 57–62 (a továbbiakban: Rokay 2008).

berlini egyetemre, hogy „magvát szakassza a hegeli panteizmus hidrájának". Schelling hallgatói körében ott találjuk többek között Bakunyint, Engelst és Kierkegaard-t. Ezek véleménye lesújtó az agg Schelling előadásairól, amelyeket 1846-ban végképp abbahagy. Igaz, egyeseket lenyűgözött a kinyilatkoztatásról tartott szerteágazó vallástörténeti ismereteket sejteni engedő eszmefuttatásával. Ezek megítélése azonban eltérő. Az egész vállalkozás egy szerzői jog körül kirobbant vitába fulladt.[5]

Schelling 1854. augusztus 20-án halt meg Bad Ragazban, Schweizban.

3. SCHELLING VALLÁSFILOZÓFIÁJÁNAK FŐBB ÁLLOMÁSAI ÉLETMŰVÉNEK ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN

Miután végigkísértük Schellinget az ő életútján és ezen belül a bennünket érdeklő írásait is elhelyeztük időben és térben, rátérünk azok vallásfilozófiai szempontból érdekes méltatására tevékenységének korszakai szerint.

3. 1. A tübingeni évek

Schelling teológiát tanult Tübingenben. Érthető, hogy az ebből, gondolkodásának és tevékenységének egészen korai éveiből származó írásai, amelyek részben kötelező írásbeli munkák, kimondottan teológiai témákat dolgoznak fel. Ebben nem tér el kortársaitól, azonban érdeklődése a vallástörténet, a mitológia és a kinyilatkoztatás iránt végigkíséri egész alkotását és jelen van művében ott is, ahol érdeklődése esetleg a korabeli filozófia más nagy témái felé fordul. Az „*Über den Mythen*"-ben[6] mitológiainak nevezi a szájhagyományt, és az emberiség gyermekkorának megfelelő gondolkodás és kifejezésmódjaként jellemzi, amikor még nem ismerhette a természeti törvényeket.[7] Amennyiben egy mythosz igazságtartalommal rendelkezik, formai szempontból mitikus filozófiának nevezhető.[8] Amennyiben a dolgok egymáshoz való viszonyát is érinti, tartalmilag is nevezhető mitikus filozófiának. Schelling álláspontja tehát, az hogy amennyiben egy mythosznak „van logosza" filozófiának minősül. Ezt a korai iratát említi a tübingeni Stift későbbi teológiai repetense, David Friedrich Strauß a sok vitát előidézett könyvében, „*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*", 1835-ben.[9] Az „*Antiquissimi*"-értekezésben Schelling kimondottan vallási, bibliai témát, a bűnbeesést veti alá a filozófiai kritikának.[10] A bűnbeesés történetét és eseményét Schelling „*mythicum philosophumenon*"-nak nevezi, vagyis olyan mitikus formának, amely egy filozófiai igazságot tartalmaz.[11] A mythosz-elemzésen és értelmezésen, értékelésen túl, tudjuk, hogy a rossz eredetének kérdése is végig nyomon követhető lesz Schelling filozófiájában, és azt különösen a „*Weltalter*"-töredékben igyekszik kibontakoztatni, de már a „*Freiheit*" írásban is foglalkozik vele. Végül meg

[5] Vö. SCHELLING, F. W., *Philosophie der Offenbarung. 1841–42,* (Hrsg. und eingeleitet Frank, M.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, 1–85.
[6] *Schellings Werke* I, Stuttgart 1976, 194–246.
[7] Vö. uo. 204.
[8] Vö. uo. 222.
[9] Uo. (Willhelm G. Jacobs, „Editorischer Bericht") 190.
[10] De prima malorum..., in *Schellings Werke* I, Stuttgart 1976, 63k.
[11] Uo. 64k.

kell említenünk a tübingeni korszak egy harmadik írását, a „*De Marcioné*"-t.[12] Schelling azzal zárja dolgozatát, hogy Markion, ellentétben a többi gnosztikussal, nem saját álmodozásai, hanem Pál levelei alapján igazolja a mózesi törvény elvetését. Schelling elismeri, hogy Markion álláspontja bírálható és azt el lehet vetni, de abban mégis a Szentírás szövegkritikájának kezdetét kell felismernünk.[13]

Schellinget sajátságos természetfilozófiája, a rossz eredetének beható vizsgálata és „természet-misztikája" miatt olykor gnosztikusnak minősítették. Amennyiben erre okot adott, annak csírái már tübingeni írásaiban fellelhetők.

3. 2. Az „Én" – filozófiája (1795–1797) és a természetfilozófia kezdete

A kezdő teológusévek mítoszkritikája után Schelling magáévá teszi Fichte gondolatait a transzcendentális „*Én*"-ről mint egyetlen lehetséges kiindulópontról a gondolkodásban és a tudománytanról (Fichte: *Wissenschaftslehre*) mint egyetlen lehetséges filozófiáról.[14]

Elhamarkodott lenne azonban azt gondolni, hogy Schelling fenntartás nélkül átvette volna Fichte rendszerét, akit nemsokára az „Én" mint kizárólagos kiindulópontból származó „vallásfilozófiája" miatt ateizmussal vádolták.

A rövid „*Über die Möglichkeit*" után, már a „*Vom Ich als Prinzip*"-ben Schelling egyéni utakon jár. Igaz, teljes terjedelmében igyekszik bemutatni Fichte én-filozófiáját, de a később, a természetfilozófiában és az ún. „pozitív-filozófiában" fellelhető „nem-én" is jelentkezik. Noha fenntartásai vannak Spinozát illetőleg, az istentannal kapcsolatban mégis hivatkozik rá: „Így például nem mondhatjuk, hogy Isten szemléli a magában való dolgokat. Természetesen Isten nem szemléli a jelenségeket, de épp így a dolgokat magukban sem, hanem egyáltalán semmilyen dolgot, hanem csak pusztán önmagát, és minden valóságot, mint olyant, amilyent önmagával egyenlőnek tételezett (amiből kitűnik, hogy Isten olyasmi, amit csak a végtelenbe akarhatunk realizálni). Amennyiben Istent (Spinoza szerint) mint objektumot határozhatjuk meg, de csak a végtelenség formája szerint, úgy minden objektumot tartalmaznia kell, és a spinozizmust csak úgy lehet megcáfolni, hogy Istent úgy gondoljuk el, mint az abszolút Énnel azonosat, amely minden objektumot kizár."[15] Fichtéhez hasonlóan (az 1794/95-ös *Tudománytan* értelmében) Schelling is különbséget tesz az elméleti és gyakorlati filozófia között. Ez utóbbiban „Istent úgy kell realizálni mint Nem-Ént". Itt tehát helyénvaló ez a kifejezés. Míg a gyakorlati filozófiában csak polemikusan használhatjuk ezt a megjelölést, azok ellen, akik Istenből objektumot akarnak csinálni.[16] A „*Philosophische Briefe*"-ben Schelling arról beszél, hogy mindkét rendszer, mind a dogmatizmus, mind a kriticizmus célja a szubjektum és az objektum közötti ellentmondás megszüntetése („*Aufhebung*"). Az egyik nem történhet a másik nélkül,[17] és ezzel Schelling már megtette az első lépést transzcendentális filozófiája felé, ahol kiegyenlítette a kiindulópontot: vagy az én a nem-én felé, vagy a nem-én-től az én felé. A döntés előítéleten nyugszik. Schellingnél azután a ter-

[12] *De Marcione, Paulinarum epistolarum emendator* 2 (kritikai kiadás), Stuttgart 1980.
[13] Uo. XIX § 254. és 255.
[14] „Schelling írása, amennyit abból elolvashattam, egészen az én írásom kommentárja." Fichte Reinholdnak, 1795. július 2. In FICHTE, J. G., *Briefwechsel* I, Leipzig 1925, 476k és 481.
[15] *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tübingen (Zweiter Abdruck) 1809, 101.
[16] Uo. 99.
[17] SCHELLING, F. W. J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, 1809, 207.

mészetfilozófia meghatározó lesz ebben a kérdésben, a pozitív filozófia pedig posztulátuma „végeredménynek" tekinthető. Azonban nem szabad elkerülnie figyelmünket egy jegyzetnek a 10. levél kapcsán, amely Schelling mitológiai érdeklődését és jártasságát hivatott alátámasztani: „A görögök istenei még a természeten belül álltak. Hatalmuk nem volt láthatatlan, nem volt elérhetetlen az emberi szabadság számára. Az emberi ravaszság gyakran aratott győzelmet az istenek hatalma felett. Még bátorságuk is nem egyszer félemlítette meg az olymposzbelieket. De a görögök voltaképpeni természetfelettije a fátummal kezdődik, azzal a láthatatlan hatalommal, amelyet semmilyen természeti erő nem ér el és amely felett a halhatatlan istenek sem uralkodnak. Minél rettenetesebbek a természet fölötti terén, annál természetesebbek ők maguk. Minél édesebben álmodozik egy nép az érzékfeletti világról, annál megvetendőbb, nem-természetesebb ő maga."[18]

Schelling 1796-tól Lipcsében természettudományi stúdiumokat folytat. Ezek nagy hatással lesznek transzcendentális filozófiájának kialakulására, előidézik a Fichtéből való eltávolodást, és a vele való szakítást, valamint Jacobi panteizmus-vádját.[19]

Schelling korában a Kant- és Fichte-féle (noha egymástól eltérő) filozófiakoncepció, amely a gondolkodó szubjektumot tette meg minden megismerés feltételének, elhaladt a természettudományok mellett, és nem vett tudomást azok fejlődéséről. Ettől függetlenül a természettudósok és kutatók nem zárkóztak be saját tudományukba, hanem mindig keresték a kapcsolatot a filozófiával, és még Kant kritikus korszaka előttről nagy jelentőséget tulajdonítottak az ún. „fizikoteológiának", hogy csak egy olyan nevet említsünk, mint Johann Haller.

Amíg Fichte „Kant filozófiájának mindössze erkölcsi magvát tette magáévá",[20] szükségesnek mutatkozott egy párbeszéd a természettudományokkal, amelyek arra törekedtek, hogy túllépjenek a mechanikus természetmagyarázat határain. Az olyan felfedezések, mint Galvanié és Voltáé előmozdították ezt az igyekezetet. Schelling mindenekelőtt Lichtenberggel kereste a kapcsolatot, őrá viszont, érthető módon elsősorban Goethe figyelt föl.[21] Schelling megpróbálta természettudományi „ismereteit" beépíteni rendszerébe, amely már az önállóság jegyeit kezdte mutatni, noha még mindig ragaszkodott a Fichte-ihletésű idealizmushoz, illetve a kanti kriticizmushoz. A „megoldást" Herdernél vélte megtalálni, aki a természet és a szellem analógiájáról beszél és párhuzamba állítja a kettőt.[22] Az ember, a gondolkodó szubjektum is a természet része, amelynek benne működő ellentétes erői hasonlóak az emberi szellem működéséhez. Ezek a felismerések a természetben működő teremtőerőre engednek következtetni és elvezetnek a Leibniz által posztulált prestabilizált harmóniához, a természet célszerűségének és irányított voltának felismeréséhez, amely magában: foglalja a megismerő „szubjektum" és megismert „objektum" közös Alkotójának és Fenntartójának gondolatát. Ugyanakkor hatályon kívül helyezi a Kant-féle „fél-filozófiát"[23] és „Isten behelyettesítését az autonómnak elgondolt emberrel."[24]

[18] Uo. 217.

[19] Vö. *Fichte–Schelling Briefwechsel* (eingeleitet von Schulz, W.), Suhrkamp, Frankfurt 1968. Továbbá: *Friedrich Heinrich Jacobis Werke* III, Leipzig 1816, 247–263: Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811); SCHELLING, F. W. J., *Denkmal der Schrift „Von den göttlcihen Dingen etc."*, in *Schriften 1804–1812*, Berlin 1982, 224–316.

[20] Vö. HAYM, 638.

[21] Uo. 644.

[22] Uo. 642. 658.

[23] Uo. 645.

[24] Vö. HOLZ, H., *Die Idee der Philosophie bei Schelling*. Freiburg–München 1977, 55.

Lehetséges, hogy ezeknek a gondolatoknak hátterében, az „*Ideen*"-ben, az „*Erster Entwurf*"-ban, valamint a „*Weltseelé*"-ben Platón Timaiosza és neoplatonikus gondolatok állnak, amelyeket Schellingnek még Tübingenben volt alkalma megismerni.[25]

A célirányosság gondolatával Schelling mindenféleképpen szembehelyezkedett a kanti szkepticizmussal.

3. 3. A jénai évek. Az ún. „Identitás-filozófiája"

Schelling előbb magántanárként kezdte működését Jénában, majd Fichtét követte a tanszéken. Mindenáron bizonyítani akarta, hogy rendszere a Fichte rendszerének kiegészítése és befejezése. Fichte ezt határozottan elutasította, mondván, hogy a filozófia önmagában megáll és nem szükséges, hogy valaminek a filozófiája legyen, pl. „természetfilozófia".[26] Schelling, hasonlóan a „*Philosophische Briefé*"-hez, kitér a dogmatizmus és idealizmus kiindulópontjának kérdésére, és miután már természetfilozófiájában rámutatott a szellem és a természet közötti analógiára, a Transzcendentális filozófia rendszerében a transzcendentális- és a természetfilozófia lehetséges kiindulópontjának irrelevanciájáról beszél:

„*Vagy az objektívet tesszük meg elsőnek és azt kérdezzük: hogyan járul hozzá egy szubjektív, amely megfelel neki... vagy a szubjektívet tesszük meg elsőnek és a feladat abban áll, hogyan járul hozzá egy objektív, amely megfelel neki... Itt nincs első és második, mindkettő egyidejű és egy. Nem lehet megmondani, melyiket illeti meg az elsőbbség.*"[27]

A szellem és természet, a szubjektum és objektum egységének, azonosságának kérdése kerül az érdeklődés középpontjába és ezen az úton jut el Schelling a tiszta identitás, az identitás identitásának gondolatára, amely a különbség és az identitás fölött áll, megelőzi és lehetővé teszi azt,[28] tehát egy egészen „vallásos" témát közelít meg.

A Transzcendentális filozófia rendszerének IV. főszakaszában, a történelemről szólva meghatározza a vallás helyét a transzcendentális idealizmuson belül és a kinyilatkoztatás időszakairól beszél: „*Amennyiben azonban a reflexio felemelkedik addig az abszolútumig, amely a szabadság és az intelligencia közötti összhang közös alapja, úgy számunkra létrejön a gondviselés (Vorsehung = „előrelátás"), vagyis vallás a szó egyedül igaz értelmében. Ha viszont ez az abszolút, amely bárhol kinyilatkoztathatja magát, a történelemben valóban és tökéletesen kinyilatkoztathatta volna magát, vagy ki is nyilatkoztatta, úgy ezzel megnyilvánulna a szabadság.*"[29] Ez a kinyilatkoztatás (*Offenbarung* = „megnyilatkozás") akkor következne be, ha a szabadság és a predeterminációó egybeesne. „*A történelem az ő teljességében nem más, mint az abszolút folytatólagos és önmagát feltáró kinyilatkoztatása.*"[30] Schelling ennek a kinyilatkoztatásnak három periódusát vázolja fel:

1. amelyben a sors (*Schicksal*) mint vak hatalom, hidegen és öntudat nélkül a leghatalmasabbat és legdicsőbbet is lerombolja. Ebben a „tragikus" korszakban semmisültek meg a régi világ csodái és birodalmai. Ezeknek már csak emléke él és a legnemesebb emberek visszatérte mindössze kívánságként létezik;

[25] Vö. uo. 84k.
[26] Vö. ROKAY 2008.
[27] SCHELLING, F. W. J., *System des transzendentalen Idealismus*, Meiner, Hamburg, 1962 (§1), 7–9.
[28] CORETH, E.–EHLEN, P.–SCHMIDT, J., *Philosophie des 19. Jahrhunderts*.
[29] SCHELLING, F. W. J., *System des transzendentalen Idealismus*, Meiner, Hamburg 1962, 270.
[30] Uo. 272.

2. amelyben az, ami az előzőben sors végzetként jelent meg, itt természeti törvény és a természet terve (*Naturplan*) gyanánt jelenik meg. Ez a korszak Schelling szerint a római köztársasággal kezdődött és a római birodalom bukásával ért véget.

3. az lesz, amelyben az, ami az előző kettőben úgy jelent meg, mint sors (végzet), illetve mint természet, itt mint gondviselés fog megjelenni. Hogy ez mikor fog bekövetkezni, nem tudjuk megmondani. *„De amikor ez a periódus bekövetkezik, akkor lesz Isten is."*[31]

Itt csak csírájában jelentkezik Schelling „történelemfilozófiája", mitológiája és kinyilatkoztatás elmélete, de a vallást mint címszót megtalálhatjuk.

A transzcendentális filozófia kiindulópontját mint teljes indiferenciát Schelling „*Darstellung meines Systems*"-ben a mágneses mező hasonlatával érzékelteti.[32] A természetfilozófia jogos helyét és szerepét a gondolkodásban és „rendszerben", Schelling „*Bruno*" (Avagy a dolgok isteni és természetes elvéről) című dialógusában is kifejti, amellyel egyben elhárítja a panteizmus vádját is. (Nem véletlen a „*Bruno*" cím, amely nyílván Giordano Brunót kell, hogy eszünkbe juttassa, akit - többek között - panteizmus vádjával égették el).

3. 4. Würzburgi évek: 1803–1806. „Philosophie und Religion"

Würzburgban felfigyeltek Schellingre. Előadásait a katolikus növendékek is látogatták, amit azonban a püspök (Schelling evangélikus lévén és már-már a panteizmus hírében állott), betiltott. Érdekességként meg kell jegyezni, hogy Schelling a protestáns Tübingenben, katolikus kapcsolatai miatt nem juthatott katedrához. Minden esetre würzburgi működésének eredménye a „*Philosophie und Religion*" című írása. Fichte én-filozófiájából indul ki, elismerve, hogy az abszolútból a valóságosba csak ugrás által lehet eljutni,[33] de ugyanakkor visszautasítja a panteizmus és materializmus vádját, amellyel természetfilozófiáját illették.[34] Nem fogadja el azt a nézetet sem, miszerint az emberi lélek és az anyagi világ az isteni bukása következtében jött volna létre – ahogyan a mitológiában érdekelt Schelling ebben a pontban Démeter és Perszephoné történetére emlékeztet.[35]

A „*System*"-hez hasonlóan Schelling a történelmet az ő „egészében Isten folyamatos kinyilatkoztatásának" minősíti.[36] *„A történelem Isten szellemében költött eposz, amelynek egyik része az ő középpontjától a legmesszebb távolságig mutatja be az ember útjait, a másik pedig, amely az ő visszatértét beszéli el. Az egyik úgyszólván a történelem Illiásza, a másik az Odysszeája."*[37] A vallás és a filozófia is az identitás helyreállítása az abszolúttal való egyesülésre, indifferenciára törekszik. „A voltaképpeni vallás, szem előtt tartva ideális jellegét, lemond a nyilvánosságról és visszahúzódik a titkok szent sötétségébe" – mondja Schelling,[38] aki épp ebben látja exoterikus és ezoterikus vallások közötti különbséget: *„Az ezoterikus vallás épp úgy szükségszerűen monoteizmus, mint ahogyan az exoterikus vallás valamely formájában a politeizmusba esik."*[39] A vallás a természetfölöttire irányítja figyel-

[31] Uo.
[32] SCHELLING, F. W. J., *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Schellings Werke* II., Leipzig 1907, 357k.
[33] SCHELLING, F. W. J., *Schriften 1804–1812*, Union, Berlin 1982, 37–91 (Philosophie der Religion).
[34] Uo. 73.
[35] Uo. 63.
[36] Uo. 80.
[37] Uo.
[38] Uo. 83.
[39] Uo. 89.

mét, azonban a filozófia barátai, a „természetesen beavatottak", ugyanolyan módon, ahogyan a vallás óvakodik attól, hogy az érzékivel összekeveredjen, örök szövetségre lép a vallással.[40]

3. 5. 1809: „Freiheit-Schrift" (Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az azzal kapcsolatos tárgyakról)

1806-ban Schelling meghívást kapott Münchenbe. Mivel akkoriban Münchennek nem volt egyeteme, az ottani academia vezetését bízták rá. Erre a korszakra esik a „*Freiheit*"-írás és Schelling első feleségének, Carolinének halála, aki elvált előbbi férjétől, A. W. Schlegeltől. A filozófiatörténetek szerint ez a két tényező meghatározta Schelling további életét, tevékenységét és gondolkodását.

Ebben az írásban Schelling Isten felől közelíti meg a szabadság és a rossz eredetének kérdését. Elhatárolja magát Spinoza determinizmusától. Ez csak akkor lehetséges, ha elfogadjuk, hogy a dolgok „Isten önmagakinyilatkoztatásai".[41] A szabadság és az előrelátás, „predestináció" és Isten mindentudásának hagyományos kérdését Schelling azzal igyekszik feloldani, hogy *„ami szabad és amennyiben szabad Istenben van, ami pedig nem szabad és amennyiben nem szabad, Istenen kívül van."*[42]

A szabadság az ő *„reális és eleven fogalmában a jóra és a rosszra való képességet jelenti."*[43] Schelling elveti Szt. Ágoston rossz-meghatározását, mint „privatió"-t, és a rossz eredetét Istenben, mint mindennek eredetében keresi. Ennek az oka azonban nem lehet maga Isten. Ezért Schelling különbséget tesz Isten természete és Isten egzisztenciája között. A természet Istenben egy tőle elválaszthatatlan, de tőle mégis különböző.[44] Ebből lép elő Isten egzisztenciája, nem időbeli, hanem öröktől való történésként, mint „a sötétségből a világosságra való születés."[45] Mivel pedig minden véges dolog Istenből származik, mindegyik magában kell hogy hordja az ok (*Grund*) és a lét (egzisztencia), a sötétség és a világosság kettősségét.[46] „A kettősség, amely Istenben elválaszthatatlan, az emberben elválasztható kell, hogy legyen – és ez a jó és a rossz lehetősége."[47] A rossz valóságának az oka egyedül az ember szabad akaratában van, a rossz lehetősége viszont visszavezethető Istenre, noha nem arra, ami maga isten, hanem egzisztenciájának okára („alapjára" = *Grund*) a természetre Istenben.

Így jut el Schelling magának Istennek a kérdéséhez. A kérdés megfogalmazásának hátterében identitás-filozófiája áll, de már egyértelműen egy személyes Isten irányába mutat. Isten mint a reális és ideális princípium, a természet és az egziszetncia principiumának egysége jelenik meg, mint a „legfelsőbb személyiség", „a Szellem a szó eminens és abszolút értelmében."[48] Ezt az élő személyiséget szabadság illeti meg. Schelling itt megkülönbözteti a két princípiumot Istenben: mindkettő dinamikus erő, akarat, az „Ok

[40] Uo. 91.
[41] *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Schellings Werke* (Schröter kiadása, 1958), VII. 347.
[42] Uo.
[43] Uo. 357.
[44] Vö. uo. 358.
[45] Vö. 360.
[46] Uo. 359k.
[47] Uo. 364.
[48] Uo. 395.

akarata" (*Wille des Grundes*) és a „Szeretet akarata"[49]. Az „ok akarata" még nem teljesen tudatos és szabad akarat, hanem ösztönszerű, „egészen szabad és tudatos akarat a szeretet akarata... a belőle következő kinyilatkoztatás cselekvés és tett."[50]

1811-től „regisztrálható" Schelling „*Weltalter*" (Világkorszakok) című nagyszabású, tervezett, de csak töredékekben megvalósult műve. Ebben Schelling szeretné feldolgozni, összegezni és közreadni mindazt, amit eddig magáévá tett a mitológia, transzcendentális filozófia, természetfilozófia és istentan területén.

A műnek a tervek szerint három részre kellett volna tagolódnia: múlt, jelen és jövő (vagy: múltbeli – a tudott, az elmesélt; a jelenvaló – a fel- és megismert, a megjelenített; és a jövőbeli – a sejtett, megjósolt).[51] Schelling hangsúlyozza, hogy nem emberi, hanem isteni világkorszakokat kell érteni, még akkor is, ha ezeknek az emberre nézve is vannak relevanciái. Kiindulópont a múlt, és az a kérdés, hogy abból a jelenre és a jövőre vonatkozólag milyen következtetéseket lehet levonni.

A múlt a legősibb lényre vonatkozik, az „ős-élőre" (*das Urlebendige*), amely a teljes azonosságot valósítja meg magában. Ez az „ős-élő" két lényegre (*Wesen*) bomlik: a kérdezőre (nem tudóra) és válaszadóra (tudóra). Ez a „differenciálódás" belső megosztást (*Scheidung*) jelent[52], amely emlékeztet a „*Freiheit*"-írásra.[53] Ez a megosztás indít a megismerés iránti vágyra. A megismerés ugyanis „bensővéválás" (*innerlich werden*). Ezzel kezdődik a tudás, hiszen annak tárgya csak akkor ragadható meg és fejezhető ki fogalomban (*Begriff, begreifen* = megragadni), ha köztem és vizsgálatom (annak tárgya) között különbséget teszek. Az isteni tudás abban különbözik ettől, hogy magában hordja az egység érzetét, mint a szabadság és a szükségszerűség egységét is. Ez az emberi tudásra vonatkoztatva az alábbi következtetésekhez vezet: a differenciálódás mögött folyamatosan jelen van az egység, az azonosság érzete. Ennek az azonosságnak megragadására csak a filozófia képes,[54] valamint a költői erő szintjén álló tudás. A poézis és a filozófia különbözőségének és azonosságának kérdése ahhoz a megismeréshez vezet, hogy a gondolat tárgya és a valóság egy. Úgyszintén felmerül a világ előtti idő kérdése. Ezt a korszakot Schelling úgy jellemzi, mint a hallgatás idejét: „*Zeit des Schweigens*". Ezt a csöndet a kinyilatkoztatott Ige töri meg. Ha igaz, hogy nincs semmi új a Nap alatt, akkor már csak az a kérdés, mi volt az, ami megtörtént? A múlt szükségképpeni kiindulási alap, „*Stillstand*" ősállapot a létező (*Wesen*) mélyebb állapota.[55] Ez az Atya ideje. De ez a bezárt lét megnyilatkozásra törekszik. Ennek lehetőségét Schelling „*Potenz*"-nek nevezi, amint azután sorsa kifejti későbbi kinyilatkoztatástanában, sajátságos Szentháromság-tanában a potenciákról szóló elméletét.[56] Az első létező nevét Schelling a „hestia", az isteni tűzhelyre vezeti vissza, valamint Hérakleitoszra.[57] Természetesen Schelling természetfilozófiai nézetei is visszhangra találnak a „*Weltalter*"-ben. Így fogalmaz:

[49] Uo.

[50] Uo.

[51] *Die Weltalter von F. W. J. Schelling*, Leipzig, Reclam. é.n. 15; vö. STÜTTLER, J., *Schellings Philosophie der Weltalter*, in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* XIV (1960), 600–615.

[52] *Die Weltalter*, 18, valamint 46.

[53] Uo. 30. vö. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.*

[54] *Die Weltalter*, 18.

[55] Uo. 28. Schelling szerint a létező mindig indiferens. De mindig megvan benne a lehetőség, hogy létező (*Sein*) vagy megismerés (*Erkennen*) legyen. Vö. *Darstellung meines Systems...*, Leipzig 1907, 338k.

[56] Vö. *Die Weltalter*, 58: „Ami a reálissal rokon, azt első potenciaként tételeztük, ami az ideálissal másodikként." Vö. HEMMERLE, K., *Zum Verständnis der Potenzlehre in Schellings Spätphilosophie*, in *Philosophisches Jahrbuch* 74. (1966), 99–125.

[57] *Die Weltalter*, 60. Vö. *Die Gottheiten von Samothrake*, Stuttgart–Tübingen 1815, 13.

„Istent egyáltalán nem ismerjük másként, mint ebben a neki alárendelt természethez való örök viszonyulásában; ez a szintézis a mi első legrégebbi gondolkodásunk. Mi nem tudunk más istenről, csak az élő Istenről. Az Ő legmagasabb szellemi életének összefüggése a természetessel az Ő ősindividualitásának őstitka, a feloldhatatlan élet csodája, amint jelentőségteljesen fejezi ki magát egy az apostolok közül. (Zsid 7, 16)."[58]

Sokszor esett szó Schelling-kutatók között Jakob Böhme, Franz von Baader néven Schellingre gyakorolt hatásáról. Ezt nem szabad sem alábecsülni, sem túlértékelni.

3. 6. 1827–1841. Második müncheni korszak

Mintegy hat év erlangeni működés után (1821–1827) Schelling visszatért Münchenbe. Ennek a korszaknak eredménye Schelling előadássorozata a kinyilatkoztatás filozófiájáról, amelynek kézirata 1992-ben került kiadásra, valamint az ún. „pozitív filozófia" gondolatának megfogalmazása.

Schelling itt ismét megvitatja azokat a kérdéseket, amelyekre a „*Freiheitschrift*"-ben már reflektált és bőségesen engedi szóhoz jutni időközben felhalmozott mitológiai ismereteit. A monoteizmust a Szentháromságtan szemszögéből értelmezi: „amit a monoteizmus fogalmában pozitívként tételezünk, az nem Isten egysége, hanem nem-egysége, vagyis, hogy ő, aki több (*mehrere ist*) csakhogy nem több Isten."[59] Schelling az Ószövetséget és a mitológiát együttvéve a tudat történelmi folyamatába sorolja.[60] Krisztus megvan a mitológiában is, csak nem mint Krisztus. A kinyilatkoztatásban mint Krisztus van jelen.[61] *„Krisztus halála, amennyiben minden kozmikus potencia mint olyan hatalmát megszüntette, annyiban a pogányság és zsidóság közös végét jelentette."*[62]

A pozitív filozófia Schelling szerint ki kell, hogy egészítse az általa negatívnak nevezettet, amelyben az ész semmi egyebet nem feltételez, mint önmagát, önmaga megismerésére irányul, és az abszolútnak csak egy negatív fogalmát adja. Ide sorolja Schelling az egész filozófiatörténetet Kant „tiszta ész" kritikájától egészen saját korai korszakáig. kant tagadta az intellektuális szemlélet („*intellektuelle Anschauung*") lehetőségét, Fichte elfogadta mint az Én önmaga tételezését, Schelling viszont a negatív filozófiának, amely csak a „was"-ra (micsoda) irányul, meg kell, hogy feleljen a pozitív filozófia „daß"-ja (hogy). A negatív filozófia Istennek mindössze lehetséges ideáiáig jutott el, a pozitív filozófiának az abszolúthoz, mint tényleges Istenhez kell eljutnia. Ezért képezi ez utóbbi tárgyát a kinyilatkoztatás és ezért nevezhető a pozitív filozófia történelmi filozófiának.[63]

[58] *Die Weltalter*, 101.
[59] SCHELLING, F. W. J., *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32), Meiner, Hamburg 1995, 140.
[60] Uo. 232.
[61] Uo. 397.
[62] Uo. 614. Schelling így nyilatkozik 1827-ben: „Az én filozófiám voltaképpeni neve: keresztény (christliche) filozófia... A kereszténység tehát a filozófia alapja." In *Kant-Studien* 47 (1955–1956), 280.
[63] SCHELLING, *Philosophie der Mythologie, Vierundzwanzigste Vorlesung*, in *Schellings Werke*, Leipzig 1907, III. 724.

3. 7. A berlini korszak 1841-től. A mitológia filozófiája

Schelling életének utolsó szakaszát és berlini előadásait eltérően ítélik meg a Schelling-kutatók, és ítélték meg már hallgatói is. Schelling lemondóan állapítja meg: *„A filozófiai vallás, ahogyan azt mi megkövetelnénk, nem létezik."*[64] Ezért tér vissza Schelling a mitológiához, amint azt ifjúkori barátai Hegel és Hölderlin is kitűztek megvalósítandó célul.[65]

Mivel a kinyilatkoztatás és a mítosz közül ez utóbbi zárult le, csak ezt lehet történelmileg megragadni, mégpedig nem szemantikus allegorézis segítségével (amint ezt a Szamotráki istenségekről tartott előadásában is kiemelte), hanem pragmatikus megragadással, amennyiben a mitológia folyamatot jelent, a Mythosz pedig egy, „az észtől független vallást" jelent.[66]

Schelling tájékozódott a véda „vallást" illetőleg is, hogy azonban ezt mennyire tudta sikeresen kiértékelni, messze meghaladja a jelen rövid bemutatás kereteit és a magam kompetenciáját.[67]

4. BEFEJEZÉS

Schelling életművében működése hajnalán jelentkezik az érdeklődés és igyekezet a szakmai ismeretek terén a mitológiával kapcsolatban. Látszólag ettől függetlenül építette ki vallásfilozófiáját, ám később annál erőteljesebben jelentkezik alkotásában a mythosz és a mitológia. Tagadhatatlan, hogy David Friedrich Straußra és közvetve Rudolf Bultmannra hatással volt Schelling. Lehet, hogy ez az iskola idejét múlta, olykor egyoldalúság áldozata lett, „eredményeinek" nem feltétlen örültek mindenütt. De épp ilyen fenntartással fogadták és kell fogadnunk a „tiszta ész Istenét", akinél/amelynél Kant elméleti kriticizmusa szemlátomást lezárul. Schelling hiányérzete egy „pozitív filozófiát" illetőleg és ellenérzéseink a kinyilatkoztatás a-priori feltételeinek meghatározásával kapcsolatban nem feltétlen alaptalanok, kivált ha a negatív filozófia a „semminél" köt ki.

Peter Sloterdijk ezekkel a szavakkal kezdi „Meg kell változtatnod életed" legújabb, 2009-ben megjelent, 720 oldalas művét:

„Egy kísértet jár körben a nyugati világban - a vallás kísértete. Ország világ előtt a felől biztosítanak bennünket, hogy hosszabb távollét után visszatért a modern világ emberei közé..."[68]

Schelling vallásfilozófiájának, akár itt nyújtott vázlatos ismertetése is hozzájárulhat ahhoz, hogy tudjuk, mennyire kell tartanunk ettől a kísértetjárástól, ha bepillantást nyerünk abba, mi mindent neveztek egykor és neveznek manapság is „vallásnak".

[64] Uo. *Elfte Vorlesung*. 611.
[65] Vö. *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja*, in GYENGE, Z., *Schelling élete és filozófiája*, Gödöllő 2005, 239k.
[66] Vö. SCHUPP, F., *Geschichte der Philosophie im Überblick*, Meiner, Hamburg 2003, III. 417.
[67] Vö. uo. 418.
[68] SLOTERDIJK, P., *Du mußt dein Leben ändern. Suhrkamp*, Frankfurt am Main 2009. 9.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

A krisztushívők társulásai a katolikus egyház hatályos jogában*

1. A KRISZTUSHÍVŐK TÁRSULÁSAIRÓL ÁLTALÁBAN

„Az egyházban vannak olyan, a megszentelt élet intézményeitől és az apostoli élet társaságaitól különböző társulások, amelyekben a krisztushívők, akár klerikusok, akár világiak, akár klerikusok és világiak együtt közös tevékenységgel igyekeznek a tökéletesebb életre vagy a nyilvános istentisztelet, illetve a keresztény tanítás előmozdítására vagy más apostoli tevékenységre, tudniillik az evangélium hirdetésére, a vallásosság vagy a segítő szeretet gyakorlására és a világ keresztény szellemmel való átitatására."[1] Ez a tömör meghatározás a nyitó kánonja a hatályos Egyházi Törvénykönyv krisztushívők társulásaival kapcsolatos fejezetének, amelyben a jogalkotó világosan elhatárolja a társulásokat, a szintén lelki és egyházi célra szerveződő megszentelt élet formáitól[2], pontosan felsorolva azokat a célokat, amelyek alapján az egyházon belül – annak céljához kapcsolódó – társulatok hozhatók létre.[3] Az ilyen formában megalapított társulatok szerveződése külsőleg kötődik az összes krisztushívők kötelességei és jogai körébe tartozó egyesülési és gyülekezési joghoz (CIC 215. kán.)[4], tartalmilag pedig mind az állapotuknak megfelelő szent életre való törekvéshez (CIC 210. kán.)[5], az örömhír terjedésén és a lelkek üdvösségének előmozdításán történő fáradozáshoz (CIC 211. kán.)[6], mind a társadalmi igazságosság szolgálatához.[7] Ahhoz tehát, hogy egyházi társulásról beszéljünk, elengedhetetlen a katolikus egyház hatályos jogában rögzített jogi keret, tartalmi szempontból pedig, a jogalkotó által meghatározott célok valamelyikének a megléte.

A régi jogban a társulásokat egyházi egyesületnek nevezték. Ezek közül kiemelkedtek a temetkezési egyesületek, a rózsafüzér társulatok, a Mária-kongregációk, a Jézus Szíve társulatok, vagy éppen az oltáregyesületek. Míg temetkezési egyesületek az ókeresztény kortól léteztek[8], addig a rózsafüzér társulatok Magyarországon a XV. század legvége és

* Elhangzott az Örökimádás-templom Oltáregyesülete alapításának 150. évfordulója alkalmából rendezett konferencia keretében (Budapest, 2009. szeptember 4.). A tanulmányt az OTKA K 73574 kutatási programja támogatta.

[1] CIC 298. kán. 1. §.

[2] ANDRÉS GUTIÉRREZ, D. J., *Las formas de vida consagrada. Comentario teológico-jurídico al Código de Derecho Canónico*, Madrid–Roma 2005, 28–32.

[3] BEYER, J., *La vita associativa nella Chiesa*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1990), 308–312.

[4] Vö. CCEO Can. 18.

[5] Vö. CCEO Can. 13.

[6] Vö. CCEO Can. 14.

[7] ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7), Budapest 2005[4], 213–220.

[8] SZUROMI, Sz. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII–XIII. században* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/4), Budapest 2002. 19.

a XVI. század legeleje között terjedtek el.[9] A CIC (1917) az egyházi egyesületekről a 684–725. kánonig tárgyalt, megkülönböztetve egymástól a világi egyesületeket (CIC [1917] cann. 684–699); és a világi harmadrendek (*ordo tertius*), a testvérületek (*confraternitas*) és jámbor egyesületek (*pia unio*) kategóriáját (CIC [1917] cann. 700–725).[10] A 10. században kialakuló, a 12. századra pedig már a hívők egy-egy csoportját is magában foglaló confraternitas mindig jogi személyiséggel rendelkezett és valamely templomhoz, vagy legalább félig nyilvános kápolnához kötődött, ahol a tagok az istentiszteletben aktívan közreműködtek sajátos ájtatossággal, valamint misék mondatásával, más kegyes cselekedetekkel, továbbá a keresztény szeretet kollektív gyakorlásával.[11] A confraternitas tagjai egyúttal a számukra engedélyezett búcsúkból és további lelki javakból is részesültek. A főtestvérületek (*archiconfraternitas*) és főegyesületek (*unio primaria*) megalapítása fenn volt tartva a római pápának (CIC [1917] cann. 720–725).[12] Annak ellenére, hogy a felvilágosodás időszaka Európa-szerte súlyos csapást mért a virágzó confraternitasokra, a világegyházban számos országban mind a mai napig működnek, és bár a társadalmi és jogi környezet jelentősen megváltozott, a különböző típusú egyházi társulások száma megnőtt, továbbá, az egyház mindennapi életében vállalt feladatok ellátása specializálódott, mégis a régi hagyományokat követő társulások a XXI. században is életképes formát jelentenek a krisztushívők számára.

Az 1983-ban kihirdetett új *Egyházi Törvénykönyv* a 298–329. kánonokat szenteli a krisztushívők társulásaira vonatkozó egyetemes egyházjogi előírások kifejtésére. Ezek a kánonok kitérnek a különböző típusú és jellegű egyházi társulások alapításának és felügyeletének a szabályozására; a társulat működéséhez elengedhetetlenül szükséges szabályzat tartalmára, kötelezően előírva a társulás céljának, székhelyének, vezetésének, a tagság felvételének – kötelességeinek és jogainak – és a működés kereteinek pontos meghatározását. Már a régi jogban is sajátos hangsúllyal szerepeltek azok a lelki javak, engedélyezett búcsúk, esetleg kiváltságok, amelyekben a társuláshoz tartozó személy, tagsága alapján részesülhetett.[13] Az egyházi társulásoknak ez az egyedi – az alapvető emberi jogokon alapuló civil társulásoktól különböző – tulajdonsága, továbbra is karakterisztikusan létezik.

2. A KRISZTUSHÍVŐK TÁRSULÁSAINAK LEHETSÉGES FORMÁI

Az egyes egyházi társulásokat csoportosíthatjuk létesítés, jogi személyiség, és a tagok életállapota alapján, valamint területi szempontból.[14] Így beszélhetünk hivatalos és magántársulásokról; jogi személyiséggel rendelkező, vagy anélküli társulásokról; úgyneve-

[9] BARNA, G., *A megújuló rózsafüzér* (Az élő lelki rózsafüzér ájtatossága és társulata a XIX–XX. századi népi vallásosságban), in *Egyházak a változó világban* (szerk. Bárdos, I.–Beke, M.), Esztergom 1991, 319–322, különösen 319.

[10] Vö. BÁNK, J., *Kánoni jog* I. Budapest 1960, 443–450.

[11] *Dizionario degli Istituti di Perfezione* II, 1442.

[12] CLEMENS VIII, Const. *Quaecumque*, 7 dec. 1604: §§ 3, 12. Vö. SIPOS, S., *Enchiridion iuris canonici*, Romae 1954, 352.

[13] PAULUS VI, Const. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1 ian. 1967: AAS 59 (1967) 23, n. 14. Vö. *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (ed. Marzoa, A.–Miras, J.–Ridríguez-Ocaña, R.), Pamplona 1996. II. 456–457 (L. Navarro).

[14] MARTÍNEZ SISTACH, L., *Associations of Christ's Faithful*, Montreal 2008, 34–38.

zett klerikusi, vagy megszentelt élet intézményéhez kötődő, illetve egyéb társulásokról; egyházmegyei, országos, vagy nemzetközi társulásokról.

A hivatalos társulások az illetékes egyházi hatóság alapításával, vagy utólagos, hivatalos rangra történő emelésével jönnek létre (CIC 301. kán.) és alapvető tulajdonságuk, hogy tevékenységüket az egyház nevében végzik. Ahhoz azonban, hogy nevükben a „katolikus" jelzőt használhassák, szükségük van az arra illetékes egyházi hatóság egyedi beleegyezésére. A magántársulások alapítása a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* előírásai alapján, a krisztushívők által történik.[15] Ennek ellenére minden egyházi társulás felett – legyen az hivatalos vagy magán – felügyeletet gyakorol az illetékes egyházi hatóság, hiszen tevékenységüket éppen az egyház valamely céljának megvalósítása érdekében végzik. Ez a felügyelet az egyházmegye területén, a megyéspüspök részéről fennáll, nemcsak az egyházmegyei, de az országos és a Szentszék által alapított társulások tekintetében is, amint arról a 305. kán. 2. § szól. A hivatalos társulások ugyanakkor jogi személyiséggel is rendelkeznek a katolikus egyházban, míg a magántársulások képviselőjük útján kezdeményezhetik az illetékes egyházi hatóságnál a jogi személyiség elnyerését. Az egyházjog alapján álló jogi személyiség nem feltétlenül vált ki az adott ország magánjogában is egyúttal jogi személyiséget. Magyarországon azonban az 1990. évi IV. tv. 13. § (3) alapján, az egyházilag jogi személynek minősülő társulások az illetékes állami hatóságnak történő hivatalos bejelentéssel és bírósági nyilvántartásba vétellel állami jogi személyiséget is nyernek.[16]

Az úgynevezett klerikusi társulásokról a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* a 302. kánonban rendelkezik, melyeknek sajátos jellemvonása, hogy klerikusok vezetése alatt állnak, és a szent rendből fakadó kötelességek teljesítése jelenti az elsődleges céljukat. A klerikusi jellegből logikusan következik, hogy az ilyen típusú társulások és a bennük tagsággal rendelkező, illetve aktívan tevékenykedő felszentelt szolgálattevők, rászorulnak mind a társulás jellege (vö. egyházmegyei, országos, nemzetközi) szerinti illetékes egyházi hatóság elismerésére, mind az egyes klerikusok inkardinációja szerinti ordinárius hozzájárulására. A megszentelt élet intézményeihez vagy az apostoli élet társaságaihoz kötődő társulások létrehozásához, szükséges az intézmény saját joga szerint illetékes hatóság (pl. nagyobb elöljáró, legfőbb elöljáró) engedélye. Természetesen, számos esetben maga az adott intézmény felsőbb hatósága alapítja a közösség lelkiségéhez kötődő, szemlélődő, vagy apostoli életük teljesítését segítő társulásokat, melyre a hagyományos példa az ún. világi harmadrendek létesítése. Az eddigieken túl – a tagok életállapota és a társulás célja alapján – léteznek egyéb egyházi társulások, melyek állhatnak teljes egészében laikusokból; lehetnek ún. „vegyes" társulások, mivel tagjaik között mind a laikusokat, mind a klerikusokat, és esetleg a megszentelt élet intézményeihez tartozó személyeket is megtaláljuk; valamint tisztán klerikusokból, akiknek társulása nem a 302. kánonban meghatározott céllal és tartalommal működik.[17]

A társulások engedélyezett működési területe szempontjából megkülönböztetünk egyházmegyei, országos, és nemzetközi társulásokat. A működési terület kiterjedése sze-

[15] A hivatalos és magántársulásokra vonatkozó egyházfegyelem módosulásához vö. BONNET, P. A., *La distinzione tra pubblico e privato in ambito associazionistico e il problema della riqualificazione delle associazioni costituite anteriormente al codice del 1983*, in *Periodica* 92 (2003), 533–588.

[16] SCHANDA, B., *Magyar állami egyházjog* ((Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4), Budapest 2003, 88–89; vö. SZUROMI, Sz. A., *A kegyes alapítványok léte és jogi személyisége*, in *Jogtörténeti szemle* 4 (2004), 16–20, különösen 18.

[17] MARTÍNEZ SISTACH, L., *Associations of Christ's Faithful*, 35.

rint alakul a hivatalos társulások alapítására, illetve a magántársulások felügyeletére és a jogi személyiség megadására jogosult hatóság szintje. Ennek alapján az egyházmegyei társulás felett a területileg illetékes megyéspüspök, az országos tevékenységű felett a püspöki konferencia, a nemzetközi egyházi társulás felett pedig az Apostoli Szentszék gyakorol joghatóságot. A nemzetközi társulások működésének általános előírásait a Világiak Pápai Tanácsa szabályozta 1971. december 3-án.[18]

Ismert, hogy II. János Pál pápa (1978–2005) az 1988. december 30-án kiadott *Christifideles laici* kezdetű apostoli buzdításában külön kitér az ökumenikus jellegű – azaz katolikus és nem katolikus keresztény tagokból álló – társulásokra.[19] Ezeknek az új típusú csoportoknak meghatározó szerepe lehet a keresztények egységének előmozdításában, szem előtt tartva a legfőbb egyházi hatóság útmutatását.[20] Ne feledjük el, hogy a nem katolikus keresztény közösségekben megkeresztelkedett krisztushívők – akik korábban nem hagyták el a katolikus hitet – a katolikus egyház normatív álláspontja szerint, nem tekinthetők sem eretneknek, sem szakadárnak[21], így az ökumenikus jelleggel működő egyházi társulások tagjai közé felvehetők.[22]

A felsorolt típusú társulások, a jogi formájuknak megfelelő – az egyetemes egyházjog és a részleges jog által szabályozott – alapításukkal jönnek létre (vö. CIC 299. kán. 1. §; 301. kán. 1–2. §§), és működésüket a saját szabályzatban részletesen leírtak szerint végzik. Ennek a körébe tartozik a társulás irányítása és képviselete, amelyre a megválasztott, vagy kinevezett, illetve bemutatott vezető jogosult. Amennyiben a vezető hivatalának betöltése választás útján történik, úgy arra vonatkozóan a 119. kánon előírásai az irányadók. Az apostoli céllal létrehozott hivatalos társulások vezetése tekintetében a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* kifejezetten hangsúlyozza, hogy az összeférhetetlen bármely politikai pártban betöltött vezető hivatallal.[23] Mivel a jogi személyiséggel rendelkező társulásnak lehetnek anyagi javai is, így a saját szabályzatnak ilyen esetben ki kell térnie a vagyonkezelés normáinak rendezésére.[24] A társulások megszűnése is kötődik azok konkrét jogi státuszához. Általánosságban elmondható, hogy az illetékes egyházi hatóságnak (aki létesítette, vagy akinek a területén létrehozták) súlyos okból – pl. botrány vagy lelki kár elkerülése miatt – megszüntetheti mind a hivatalos, mind a magántársulásokat.[25] A megszűnés pontos eljárásáról a *Codex iuris canonicin* túl, a saját szabályzat intézkedik. Nyilvánvaló tehát, hogy a kánonilag megalapított társulások pusztán állami intézkedés nyo-

[18] PC Laicis, Normae, 3 dec. 1971: AAS 63 (1971), 948–956.

[19] Iohannes Paulus II, Adhort. Ap. *Christifideles laici*, 30 dec. 1988: AAS 81 (1989), 393–521, n. 31: (...) Ad Pontificium Consilium pro Laicis autem munus delatum est redigendi elenchum earum assiciationum, quae officialem habent Sanctae Sedis approbationem, et simul definiendi, cum Pontificio Consilio ad Unitatem Christianorum Fovendam, quibus conditionibus approbari possit consociatio oecumenica cuius maior pars membrorum catholica est, minor autem pars acatholica, et in quibus casibus iudicium positivum dari nequeat. (...).

[20] Kasper, W., *Il contributo dei laici e delle associazioni dei fedeli alla promozione dell'unita dei cristiani, alla luce del magistero della Chiesa e nello stato attuale del movimento ecumenico*, in *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici*, Città del Vaticano 2002. 45–56.

[21] Secr. Christ. Unit., Direct. *Ad totam Ecclesiam*, 14 mai 1967: AAS 59 (1967), 581, n. 19.

[22] Aki viszont a katolikus hitet nyilvánosan elhagyta, nem válhat egyházi társulás tagjává, vö. CIC Can. 316 – § 1. Amennyiben a kiközösítésre a tagság elnyerése után került sor, akkor – megtartva a CIC és a saját szabályzat előírásait – a tagot el kell bocsátani, vö. CIC Can. 316 – § 2.

[23] CIC Can. 317 – § 4. In publicis christifidelium consociationibus quae directe ad apostolatum exercendum ordinantur, moderatores ne ii sint, qui in factionibus politicis officium directionis adimplent.

[24] Vö. Szuromi, Sz. A., *A kegyes alapítványok*, 16.

[25] Vö. CIC Can. 320 – §§ 1–3.

mán – kivéve, ha ezt a szabályzat kifejezetten lehetővé teszi – nem szűnhetnek meg[26], csak működésük világi jogi relevanciáját veszítik el.

3. A TÁRSULÁSOK A KRISZTUSHÍVŐK MEGSZENTELŐDÉSÉNEK SZOLGÁLATÁBAN

A *cura animarum*, azaz a lelkek gondozása már a koraközépkor óta különös hangsúllyal jelenik meg az egyházjogi forrásokban.[27] Mind a középkori zsinati kánonokból (vö. III. Lateráni Zsinat [1179] Can. 3[28]; II. Lyoni Zsinat [1274] Const. 13[29]), a Trienti (1545–1563)[30] és a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) rendelkezéseiből[31], mind a Klérus Kongregáció 2002. augusztus 2-án kiadott instrukciójából[32] egyértelmű, hogy a lelkek gondozása elsődlegesen a plébánia és a plébános kötelezettsége. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az emberi társadalom különböző területeinek az evangélium tanításával való átitatásán fáradozó krisztushívők ne vállalhatnának aktív szerepet ebben a sajátos küldetésben.[33] A *cura animarum* feladatában való közreműködés legrégebbi és egyúttal leghatékonyabb formái azok a krisztushívőkből – klerikusokból, szerzetesekből, világiakból – álló társulások, amelyek valamely lelki cél megvalósításán közösséggé szerveződve fáradoznak. Mindennek az alapja a krisztushívők keresztségben elnyert kötelezettsége az életszentségre történő törekvésre, továbbá a katolikus hit megvallására.[34] A lelkek gondozása, a nyilvános istentisztelet, és a keresztény tanítás előmozdítása területén végzett közösségi munka tehát, nem az egyes tagok személyes, evilági célját szolgálja, hanem kifejezetten az egész egyház küldetését. Ez a tevékenység sok esetben hasonlít az egyes megszentelt élet intézményeinek és apostoli élet társaságainak a munkájához, mégis nyilvánvaló az a lényeges különbség, amely a megszentelt élet formáit követő tagok egész életre szóló – az evangéliumi tanácsokhoz kötődő – státusza és a valamely társuláshoz csatlakozott tagok életállapota között fennáll.

A plébániákon működő egyházi egyesületek kapcsán az 1941. november 11–12-ig megtartott Esztergomi Főegyházmegyei Zsinat[35] a következőképpen fogalmaz: „Az Oltáriszentség imádásának előmozdítása céljából a lelkipásztorok alakítsák meg és vezessék buzgón az Oltáregyletet és a Jézus Szíve Társulatot."[36] Ezekre a hagyományos társulá-

[26] Vö. ERDŐ, P., *La place de l'Eglise Catholique dans la societe hongroise et son rapport avec l'etat*, in *Mission et culture* (ed. Erdő, P.), Budapest 2007, 93–113, különösen 98–101, 107.

[27] SZUROMI, Sz. A., *A plébánia viszonya a megszentelt élet intézményeihez és az apostoli élet társaságaihoz, valamint egyes lelkiségi mozgalmakhoz*, in *Kánonjog* 11 (2009), 47–55, különösen 47.

[28] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973³, 212.

[29] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 321–322.

[30] *Conc. Tridentinum*, Sessio XXI (16 iul. 1562), *Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum, Decretum de reformatione*, Can. IV. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 729–730.

[31] Vö. *Conc. Vaticanum II*, Sessio VII (28 oct. 1965), *Decretum de pastorali episcoporum munere in ecclesia*, 28. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 932.

[32] C. CLERICIS, Instr. *Il presbitero, pastore e guida della communità parrochiale*, 2 aug. 2002.

[33] Vö. FIOL, M. P., *Finalidades socio-temporales en associaciones canónicas de fieles*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 49 (1992), 150–152. SANCHEZ-GIL, S.A., *L'apporto dei fedeli laici all'esercizio della cura pastorale della counità parrochiale*, in *Metodo, Fonti e Soggetti del Diritto Canonico* (ed. Arrieta, J. I.–Milano, G. P.), Città del Vaticano 1999, 1131–1156.

[34] LG 11a, 33, 39–41.

[35] SZUROMI, Sz. A., *Adalékok az Esztergomi Főegyházmegye 1941. évi zsinatának határozataihoz*, in *Miscellanea Ecclesiae Strigoniensis II*, Budapest 2004, 95–103.

[36] 281. §; vö. CIC (1917) Can. 1273.

sokra utal az 1994. július 3–9-ig ülésező Esztergom–Budapesti Főegyházmegye Zsinatának 3309. pontja, ahol egyúttal kitér az új lelkiségi mozgalmak működésére is.[37] Az említett egyházi társulások alapvető tulajdonsága, hogy céljuk, tevékenységük és működési területükön keresztül lényegileg kötődnek a nyilvános istentiszteletthez, így sajátos lelkiségük karakterisztikusan gazdagítja a plébánia, az egyházmegye, illetve a megszentelt életet követők lelki családjának vallásos életét. Nyilvánvaló tehát, hogy az ilyen jellegű társulásoknak – éppen a lelki élet területén végzett munkájuk miatt – lelki vezetőre, vagy ezt a feladatot ellátó lelkipásztorra is szükségük van. A hatályos egyházjog mind a hivatalos, mind a magántársulások esetében lehetővé teszi a társulás lelki életében segédkező pap kinevezését, vagy a társulás által kiválasztott pap, saját ordináriusa által történő megerősítését.[38] Az egyházi társulások között azonban – éppen a CIC 298. kánonban megjelölt lehetséges célok alapján – számos olyan társulás is létezik, illetve megalapítható, melyek az egyház tanításának terjedésén, nem a lelki életben való intézményes és aktív részvétellel munkálkodnak, hanem más módon fáradoznak az egyház céljának előmozdításán. Ilyen lehet például az egyházzene teológiailag letisztult tartalmú és művészi ápolása (vö. az 1897. szeptember 2-án, Bogisich Mihály kezdeményezésére megalapított Országos Magyar Cecília Egyesület[39]), a könyvkiadás, a tudományos társulások (akár a szenttudományok, akár a szaktudományok terén), vagy a szociális szeretet gyakorlásának különböző intézményes formái. Ez viszont nem jelentheti azt, hogy az utóbbi célokkal létrejövő társulásokból – a tagok egyéni és közösségi munkavégzéséből – hiányozhatna a megszentelődésre és a megszentelésre való törekvés. Éppen ezért fontos, hogy a nem tisztán a lelki élet területén feladatot vállaló társulásokhoz tartozó tagoknak, megfelelő rendszerességgel, lehetőségük nyíljon a sajátos feladatukhoz kötődő lelkigyakorlatos alkalmakon, vagy rekollekciós napokon való részvételre, illetve, hogy személyesen is közvetlenül bekapcsolódjanak plébániájuk és egyházmegyéjük mindennapos lelki életébe. Mindehhez természetesen – bármilyen céllal is jöjjön létre egy egyházi társulás – szükséges, hogy a tagok – életállapotuknak és tevékenységüknek megfelelő – kellő továbbképzésben részesüljenek az egyház tanításáról[40], amely egyúttal elősegíti a társulások egyházias jellegének megtartását és a krisztushívők lelki gondozásában való felelősségteljes részvételt.[41]

[37] *Esztergom–Budapesti Főegyházmegye Zsinati könyve*, Budapest 1994, 128.

[38] CIC Can 317 – § 1. Nisi aliud in statutis praevideatur, auctoritatis ecclesiasticae, de qua in can. 312, § 1, est consociationis publicae moderatorem ab ipsa consotiatione publica electum confirmare aut praesentatum instituere aut iure proprio nominare; capellanum vero seu assistentem ecclesiasticum (...). – § 2. Norma in § 1 statuta valet etiam pro consociationibus a sodalibus institutorum religiosorum vi apostolici privilegii extra proprias ecclesias vel domos erectis; in consotiationibus vero a sodalibus institutorum religiosorum in propria ecclesia vel domo erectis, nominatio aut confirmatio moderatoris et cappellani pertinet ad Superiorem instituti, ad normam statutorum.,Vö. Can. 324 § 2.

[39] *Magyar Katolikus Lexikon* X, 228–229.

[40] Vö. Hervada, J., *Misión laical y formación*, in *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo* (VIII Simposio Internacional de Teología), Pamplona 1987, 481–495.

[41] Le Tourneau, D., *Criterios de eclesialidad de los movimientos en la Iglesia universal e Iglesia particulares*, in *Iglesia universal e Iglesias particulares* (IX Simposio Internacional de Teología), Pamplona 1989, 445–464.

4. A TÁRSULÁSOK VISZONYA A MEGSZENTELT ÉLET INTÉZMÉNYEIHEZ ÉS APOSTOLI ÉLET TÁRSASÁGAIHOZ, VALAMINT A LELKISÉGI MOZGALMAKHOZ

Az egyházi társulások történetében alapvető átalakulás ment végbe az új *Egyházi Törvénykönyv* hatálybalépésével. Ennek ellenére továbbra is fennmaradt annak a hagyományos kapcsolatnak a lehetősége, amely egyes társulásokat egy meghatározott szerzetesrend, apostoli élet társasága, vagy lelkiségi mozgalom sajátos lelkiségéhez köt. Ezek a lelki családok az adott intézmény tágabb imádságos környezetét is jelentik, amelynek fenntartásában és gazdagításában az intézmény vagy mozgalom tagjai – az intézmény jellegének és saját jogának megfelelően – tevékenyen részt vehetnek, lelkigyakorlatok, liturgikus cselekmények, vagy egyéb lelki programok vezetésével. Az egyes társulások megszervezése nagyon gyakran első lépés egy új – az egyház illetékes hatósága által elismert – lelkiségi mozgalom, megszentelt élet intézménye vagy apostoli élet társasága megalapításának jogi folyamatában. Ilyen esetekben az alapítás, bár a társulásra vonatkozó kánonjogi normák keretei között történik, mégis a tagok elköteleződése és közösségi élete már a kezdeteknél a szerzetesi intézményeknek megfelelő tulajdonságokkal rendelkezik. Hasonló jelenség figyelhető meg az utóbbi évtizedek új lelkiségi mozgalmainak a fejlődésében.[42] Ezekre a lelkiségi mozgalmakra jellemzők a közös célok, a rendszeres összejövetelek, a közösségi vallási élet, a missziós jelleg, és sok esetben a nemzetköziség.[43] Az egyes lelkiségi mozgalmakhoz tartozó krisztushívők – a mozgalom jellege szerinti – saját életállapotuk alapján törekszenek keresztény hivatásuk gyümölcsöző teljesítésére.[44] Amennyiben egy mozgalom tagsága és működése eléri azt a méretet, amely az adott egyházmegye területén komoly befolyással tud lenni az ott élő krisztushívők mindennapi vallásos életére, úgy a megyéspüspöknek súlyos felelőssége, hogy bölcs atyai felügyelettel megtalálja azt a keretet, amely az új lelkiségi mozgalmat és a hozzájuk tartozó krisztushívőket az egyház tanításának követésében, és a többi ember megszentelődésében az egyház javának szolgálatába illeszthetí be. Az evangelizáció újabb formáinak terjedése és az újabb eszközök alkalmazása különböző utakon igyekszik eleget tenni a krisztushívők tökéletes életre irányuló közös törekvésének és az egyedi karizma nyilvános istentiszteleten történő megjelenítésének. Ezek a célok teljes mértékben megfelelnek az egyházi társulások tevékenységi körét megfogalmazó 298. kánon előírásainak. A kánonilag biztosított jogi keret – akár társulási, akár a megszentelt élet új formájaként[45] – természetesen azt is magában foglalja, hogy a szerveződés különböző fokain álló lelkiségi mozgalmak komoly odafigyeléssel kövessék az illetékes egyházi hatóság iránymutatását és az egyház normatív fegyelmét, hűségesen megőrizve a hierarchiával való kommuniót.[46]

[42] Vö. MATEO LÓPEZ, J. O., *Los movimientos eclesiales y su relación con la iglesia particular*, Romae 2009, 30–57.

[43] ERDŐ, P., *Lelkiségi mozgalmak Európa evangelizációjában – Egyházjogi szempontok –*, in ERDŐ, P., *Az élő egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 303–311, különösen 304–306.

[44] SZUROMI, Sz. A., *A plébánia viszonya a megszentelt élet intézményeihez és az apostoli élet társaságaihoz, valamint egyes lelkiségi mozgalmakhoz*, 53.

[45] CIC Can. 605.

[46] GHIRLANDA, G., *Carisma e statuto giuridico dei movimenti ecclesiali*, in *I movimenti nella Chiesa* (Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma 27–29 maggio 1998), Città del Vaticano 1999, 129–146.

KONKLÚZIÓ

Amint láttuk, az egyházi társulások működése az egyház korai időszakától kezdve hozzátartozott a hívők mindennapi vallásos életéhez. A történelem folyamán megjelent különböző típusú, szintű és tevékenységű egyházi társulásokat mindig az egyház elsődleges célja, azaz a lelkek üdvösségének az előmozdítása motiválta. Ez a törekvés eredményezte az egyes korok egyházi, lelki, és társadalmi igényeinek megfelelő, eltérő formájú és szervezetű társaságok megalapítását, melyek nagyon gyakran a meghatározott lelki javakon és célon túl, a konkrét társadalmi környezet problémáinak megoldásában is aktívan tevékenykedtek. A II. Vatikáni Zsinatot követő egyházi jogalkotás, különösen pedig az új *Egyházi Törvénykönyv*, a társulásoknak az egész egyháztörténelem folyamán felhalmozódott széles panorámáját igyekezett mértékadó módon szabályozni, hangsúlyozva az egyes krisztushívők felelősségét a saját és mások megszentelődésében, illetve az egyház tevékenységében való – életállapotuk szerinti – tevékeny részvételt. Ennek a lelkületnek lehetünk tanúi a hagyományos egyházi társulások újjáéledésében, újak megszervezésében, a társulások nyomán létrejövő – vagy azokat segítő – megszentelt élet intézményeiben és apostoli élet társaságaiban, valamint az egyház által elismert lelkiségi mozgalmak virágzásában.

TÖRÖK CSABA

Az iszlám és a kereszténységgel való párbeszéd kérdése

Napjainkban egyre több kérdést vet fel a globalizáció jelensége, amely nem csak a világ eddig olykor viszonylag elkülönítetten létező kultúráit és vallásait hozza a naponkénti érintkezés közelségébe, de egyszersmind egymásba mossa a legeltérőbb dimenzióikat is. Vallás, gazdaság, politika, militarizmus, művészet, oktatás – a kulturális létezés megannyi szintje, amelyek bizonyos autonómiával kell, hogy rendelkezzenek. Ennek ellenére a globalizáció nyomán egyre inkább egymásba hatolnak, s ezt a jelenséget súlyosbítja a tény, hogy a struktúráknak és határoknak nem csak intra-, hanem interkulturális elolvadásával is szembesülnünk kell.[1]

Ebben az igen összetett és szövevényes világhelyzetben egyre többen felismerik – az adott hívő közösségektől függetlenül is – a vallások jelentős szerepét. Ez egyfelől annak tudatosítása, hogy minden kulturális egység magvában olyan világnézeti-eszmei elemeket találhatunk, amelyek vallási meghatározottságúak[2]; másfelől annak megtapasztalása, hogy a vallásos hit és a közösség ethosza pozitív és alapvetően fontos impulzust nyújthat a párbeszéd és a béke ügyének előmozdításához (sőt olykor e nélkül egyenesen elképzelhetetlen a tömegek megfelelő motiválása a nemes cél érdekében).

Ezen kérdések különösen is hangsúlyosak az iszlám kapcsán. A nyugati világ sztereotípiái szerint ez a legharcosabb vallás, ugyanakkor az alaposabb vizsgálódás hallatlanul árnyalt képet hozhat létre, felmutatva, hogy – miként a kereszténység – az iszlám sok ágazat összetett egysége. Ezen összetettség visszavezethető történeti, kulturális és vallási okokra egyaránt. Ha tehát azt szeretnénk megvizsgálni, mi módon „párbeszédképes", párbeszédre nyitott a muzulmán világ, akkor szem előtt kell tartanunk a sajátos történeti tapasztalatot, amely más vallások metszéspontjában helyezi el az iszlámot. Ezen vizsgálódásunk alapján lehetőségünk nyílhat arra, hogy az egyik legfontosabb „frontvonalat", az iszlám és a kereszténység viszonyát teológiai szempontból elemezzük. Ha ezt megtettük, akkor jóval adekvátabb képet alkothatunk azokról a vallási-szellemi irányzatokról, amelyek a mai muzulmán közösségek életét áthatják.

[1] A téma kapcsán ld. SCHÜSSLER-FIORENZA, F., *Pluralismus und Globalisierung: eine Herausforderung für die ethische Reflexion*, in *Concilium* 37 (2001), 450–465.

[2] Paul Tillich – még ha kisarkítva is – így fogalmaz: *„a vallás a kultúra szubsztanciája, a kultúra a vallás külső megjelenési formája"* – ld. TILLICH, P., *Religionsphilosophie*, in UŐ., *Frühe Hauptwerke*, (*Gesammelte Werke*, vol. I), Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, 295–366; UŐ., *Die religiöse Substanz der Kultur* (*Gesammelte Werke*, vol. IX), Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1967.

1. VALLÁSOK METSZÉSPONTJÁBAN – AZ ISZLÁM TÖRTÉNETI TAPASZTALATA[3]

Ha az iszlám gyökereit kutatjuk, mindenképpen hármas behatással kell számolnunk. Első sorban kiemelendő az arábiai ősi vallások elemeinek továbbélése, másodsorban a zsidóság, harmadsorban pedig a kereszténység befolyása. A Korán vizsgálata felmutatja e behatások megannyi formáját. Az első két eredetvonal viszonylag könnyen rekonstruálható: Mohammed saját vallási hátterét és a zsidó diaspóra jelenlétét történetileg is igazolható módon látjuk meg. Ezzel szemben a keresztény eredetvonal konkrét miléntje kérdéses.

1. 1. A kereszténység és az iszlám eredete

A legelterjedtebb nézet szerint a szíriai kereszténység révén ismerte meg a próféta a keresztény tanításokat és iratokat. K.-H. Ohlig ezért is beszélhet *„a Korán Nikaia előtti szír teológiájáról"*[4]. Úgy véli, hogy az istenemberség dogmatikus definiálása előtti állapotok köszönnek vissza a Koránban, vagyis Jézus alapvetően emberként áll előttünk, istenségének hite nélkül. Ebből Ohlig levonja a következtetést: *„A Korán sajátos istenfelfogása tehát nem új és nem sajátosan iszlám eredetű. Sokkal nagyobb egyezést mutat azzal a szír keresztény teológiával, amelyet még nem befolyásolt a Nikaiai Zsinat kettősségtana vagy később a szentháromságtan. Az iszlám istenfelfogásában ezért – vallástörténetileg – nem valamely idegen vallás szemléletmódjával, hanem saját keresztény múltunkkal találkozhatunk."*[5]

Ugyanakkor felmerül a kérdés: nincsen ezzel a szír hatás-elmélettel egyenértékű, sőt akár plauzibilisabbnak is tekinthető alternatíva?

Egy korábbi tanulmányunkban[6] utaltunk arra tényre, hogy a zsidókeresztény közösségek II. század utáni történetéről viszonylag keveset tudunk. Az bizonyos, hogy ebben a korszakban a zsidó eredetű közösségek már elhagyták a nagy egyházatyák által képviselt keresztény hitet, és sajátos Jézus-hívő zsidókként élték mindennapjaikat.[7] Ennek keretében eltérő nézetek is kiforrottak az ún. *ebionita* csoportok körében, amelyek az ószövetségi vallásosságot egy jézusi messiás-hitben vitték tovább. Az enyhébb irányzat elfogadta Jézus szűzi foganását, az erősebb irányzat azonban természetes apától való foganását vallotta. A messianizmus szövegkörnyezetében erős khiliaszta vonásokat mutattak. Emellett felbukkantak az ún. *elkasaiták* is, akik radikális ószövetségi erkölcs szerint éltek, Jézust pedig magas rendű szellemi lénynek tekintették.

Ezen csoportok a II. század után apránként a feledés ködébe merültek. Egyre kevesebb információt ismerünk róluk, azt is leginkább az egyházatyák írásaiból, akik a zsidókeresztények evangéliumaira, tévtanaira olykor igen vadul reagáltak. *„A II. században ez a szellemi irányzat egyre csak gyengült, mígnem minimálisra zsugorodott össze, s csak a Közel-Kelet bizonyos területein maradt fenn. Ennek oka világos: egyfelől a kereszténységhez való tartozásuk miatt kizárták őket a zsidóságból, másfelől pedig zsidó hagyományaik, gyökereik miatt el-*

[3] Vö. COWARD, H., *Pluralism in the World Religions. A short Introduction*, Oneworld, Oxford 2000, 62–64.
[4] Ld. OHLIG, K.-H., *Allah és a keresztény Isten. Történeti-teológiai és tartalmi sajátosságok*, in *Mérleg* 44 (2008/4), 398–418, 404–408.
[5] Uo. 408.
[6] TÖRÖK, Cs., *Az ókeresztény kor zsidószemlélete – szövetség és szakadás*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2008, 461–486.
[7] Ld. uo., 475–480.

hajlókként, eretnekként kezelték őket a pogánykeresztény egyház részéről. Néhány évtizednek kell csak eltelnie, s még a palesztinai egyháztörténet-írók sem említik ezen csoportokat, jóllehet pár generációval előbb a támadások kereszttüzében álltak. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az Arab-félsziget irányában elhagyták Palesztinát, s ezen a félsivatagos területen telepedtek le."[8]

Hivatkozhatunk H. J. Schoeps tézisére[9], aki felveti, hogy ezek az Arab-félszigeten élő zsidó-keresztények voltak a csatorna az evangéliumi tanítások számára.[10] Mohammed még ismerhette ezeket a csoportokat, hisz végérvényesen az iszlám terjeszkedése számolta fel őket – kivéve az elkasaiták késői utódait, a *mandeusok*at.

1. 2. Az iszlám eredete és a kritikai vizsgálódás

A fenti megfontolásokból világosan látszik, hogy az iszlám vallások metszéspontjában született meg. Bár a részletek olykor homályosak, mégis egyértelműen kitapinthatóak a fejlődés és befolyás fázisai. A kérdést az teszi nehezen pontosíthatóvá, hogy maguk a muszlimok ezen a téren csak kis mértékben folytatnak elmélyült történeti-kritikai kutatásokat.[11] A hit gyökerét számukra a Korán maga, illetve a Koránnak Mohammed részére való angyali átadása jelenti. A történetírás terén is az így megismert adatokra, illetve a IX–X. században rögzített elbeszélésekre alapoznak, amelyektől nem mozdulnak el. Eközben a nyugati tudományosság már elkezdett egyfajta kritikai vizsgálódást a Korán és az iszlám eredetére vonatkozólag.[12] Ezekbe a kutatásokba maguk az érintettek, vagyis a muszlim tudósok alig-alig kapcsolódnak bele. Ennek van természetesen hitbeli oka, hiszen a kritikai vizsgálódások elemző boncolgatásait a Korán méltósága, tisztelete és integritása, szakralitása elleni támadásnak vélik, ugyanakkor sok esetben a társadalmi visszhangtól, a vallási vezetőség negatív reakcióitól való félelem tart távol sokakat a tudományos vitában való részvételtől.

„Ékes példa erre a magát Abú Músá al-Harírí álnévvel illető libanoni szerző, aki Qissz wanabí (Pap és próféta) 1985-ben, Bejrútban megjelent munkája publikálásakor nem merte vállalni saját nevét, mert munkájában azt állítja, hogy Mohammed minden tudományát első felesége (Khádidzsa) keresztyén unokatestvérétől, Waraqa ibn Naufaltól tanulta."[13]

Napjainkra az is világossá vált, hogy nem csak a kezdeteknél, vagyis a VII. század legelején kell számolnunk a külső vallási behatásokkal. Tulajdonképpen még jóval később is mozgásban volt az iszlám hitrendszere, amit két szempont egyértelműen megvilágít[14]:

[8] Uo. 479.

[9] Ld. SCHOEPS, H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Mohr & Siebeck, Tübingen 1949.

[10] Ráadásul ez az elgondolás ugyanúgy alkalmas annak a sajátos jelenségnek a megmagyarázására, hogy miért fordulnak elő a Koránban olyan részek, amelyek arab betűkkel leírt szír-arámi szavakat, mondatokat tartalmaznak, s amelyeket épp ezért arabul olvasva nem is lehet egyértelműen, világosan értelmezni – vö. OHLIG, K.-H., *Allah és a keresztény Isten*, 410.

[11] Vö. REETH, J. M. F. van, *A Korán új olvasatai – A muszlim teológia és a vallásközi kapcsolatok új feladatai*, in *Communio* 15 (2007), 199–207.

[12] Vö. *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam* (szerk. Ohlig, K.-H. – Puin, G. R.), Schiler, Berlin 2005[1], 2006[2].

[13] Cs. MOLNÁR, J., *A vallási interferenciák moszlim értelmezése. Van-e értelme vallási interferenciákról beszélni moszlim közegben?*, in *Fórum Társadalomtudományi Szemle* 10 (2008/4), 75–84, 82k.

[14] Ld. OHLIG, K.-H., *Allah és a keresztény Isten*, 409.

1. *Az első teljes Korán csak a IX. század végéről ismeretes.* Ez azt jelenti, hogy Mohammed történelmi fellépése és a teljes szöveg rögzülése között jóval több idő telik el, mint a Jézus-esemény és az újszövetségi könyvek bármelyikének megíródása között. Az idő (bő kétszáz év) oly hosszú, hogy – analógiát keresve – keresztény viszonylatban egy ilyen hosszú intervallumba még a kánonképződés folyamata is belefért (eltekintve a kritikus újszövetségi könyvek körüli vitáktól). Ebből azt olvashatjuk ki, hogy a Korán – bármennyire keveset beszélünk erről – az Újszövetségnél jóval hosszabb redakciós folyamat gyümölcse.

2. *A diakritikus pontok hiánya a IX. századig.* Szemben a héber nyelvvel, az arab nyelvben a magánhangzók – amelyeket szintén diakritikus pontokkal jelölnek – nem tekinthetőek egyértelműnek pusztán az írott, mássalhangzós szöveg alapján. Amíg tehát nem rögzült – megint csak majd' háromszáz évnyi távlatban – a Korán hivatalos olvasata, addig sok helyen kétes-, illetve többértelmű volt a szöveg. Ez azt is jelenti, hogy a diakritikus pontok kitétele egyszersmind valódi redakciós és szövegértelmezési munka is volt, amelynek során nem csak a textus, de maga a hozzá kapcsolt jelentés is kanonizálódott. Mindez azonban feltűnően sok idővel Mohammed után következett be.

A nagy kérdés tehát, hogy mi történt a kezdőév, 622 és a IX. század között. A legsajátosabb az a megállapítás, hogy vallási téren tulajdonképpen semmi: nincsenek muzulmán források ebből az időszakból, s a meghódított területeken élő keresztények sem beszélnek új hitről, hanem inkább egy eretnekségről, amely elveti Jézus istenségét. K.-H. Ohlig ezen jelenségek okán még távolabbra megy: úgy véli, hogy az iszlám egész eredet-elbeszélése tulajdonképpen egy évszázadokkal későbbi mítoszképződés eredménye.[15] A 622-es év tulajdonképpeni eseménye az, hogy Hérakleiosz császár legyőzi a Szasszanida birodalmat, és az így jelentősen *„túlterjeszkedett"* birodalmát azzal tehermentesíti, hogy számos területet (Egyiptom, Arab-félsziget, Szíria egyes részei) leválaszt a bizánci közigazgatásról. *„Ettől kezdve a már régóta ott élő arab törzsek saját maguk urai lettek – ez volt »az arabok szerinti év«."*[16] Mohammedet sem tekinti valós történeti személynek. A *muhammad* Ohlig szerint tulajdonképpen Krisztus egy felségcíme, a *benedictus*hoz hasonló jelentéssel. Ezt alátámasztják régészeti leletek, falfeliratok is, ahol arab nyelvű, de keresztény szövegekben így találkozunk a kifejezéssel. *„A* muhammad *tehát eredetileg krisztológiai cím, miként az* 'abd-Allah *(Isten szolgája), a Próféta, a Küldött és a Messiás prédikátum is. A* muhammad *cím később különvált attól, akire vonatkozott – Jézustól – és korai változatát tekintve már a 8. század első felében egy arab próféta alakjában historizálódott."*[17]

Ha az ohligi tézisek túl radikálisak is, egyet minden bizonnyal mutatnak: az iszlám szerves folyamatok révén bontakozott ki a zsidó-keresztény örökségből, sőt megjelenésének első időszakában tulajdonképpen egy kereszténységen belüli mozgalomnak, eretnekségnek is tekinthették egyesek. A történelmi események, a Korán redakciója és az iszlám hit kodifikálása szűk háromszáz év alatt megszülte azt a vallási rendszert, amelyet ma iszlám néven ismerünk.

[15] Uo. 411–414.
[16] Uo. 412.
[17] Uo. 413.

2. AZ ISZLÁM ÉS AZ ÚN. „KÖNYV-VALLÁSOK"

Ha meg akarjuk érteni az iszlám viszonyát a más vallásokhoz, de leginkább a zsidósághoz és a kereszténységhez, akkor elsőként azt kell világosan látnunk, hogy mit vall ez a hit önmagáról. Az iszlám teológia nem számol a vallások evolúciójával, a vallási pluralizmusban egy isteni behatás eredményeként megjelenő igaz hitről. Abból indul ki, hogy az iszlám eleve adott a világ számára, a teremtés aktusától kezdve ez létezik egyetlen és igaz vallásként. Sajátos kinyilvánítása azért vált szükségessé, mert az emberek az idők során elfátyolozták, megrontották az őseredeti vallást.

„Az iszlám nem Mohammed fellépésével kezdődik. »Az (igazi) vallás Istennél az iszlám« – Inn'd-dína 'indA'lláhi'l-iszlámu – mondja a Korán (3:19). Az iszlám már ott van a teremtés hajnalán. Az első ember vallása eleve »iszlám« volt."[18]

Ebből természetszerűleg az is következik, hogy a Próféta eleve nem egy a sok vallásalapító közül. Ő tulajdonképpen nem alapít vallást, hanem megkapva az isteni küldöttől a Koránt, mintegy meghirdeti azt az embereknek.

Ez a szempont megmagyarázza azt is, hogy az iszlám miként tudja rangsorolni a vallásokat. Mivel ő maga az igaz hit, minden más vallás annál helyesebb, jobb, minél közelebb áll hozzá. Ezen látásmód világossá teszi, hogy a zsidóság és a kereszténység miért élvez különleges pozíciót a világ vallásainak összképében. Az első fejezetben említettük a történelmi hatásvonalakat – ezeket a muszlimok nem történelmi hatásként, hanem egyfajta sajátos hitbeli előkészítéseként értelmezik. Nem azt mondják, hogy az iszlám ered a zsidóságból és a kereszténységből, hanem sokkal inkább azt, hogy az iszlámból mint őseredeti hitből érthető meg a másik két könyv-vallás. Kivételes helyzetük annak köszönhető, hogy a többi valláshoz képest ezek képviselik a legigazabb módon mindazt, ami az iszlámban felragyog.

A keresztény hit a kinyilatkoztatás folyamatát sajátos módon szemléli: egy középpont, Jézus Krisztus személye köré szervezi. Ő a kinyilatkoztatás teljessége (a kinyilatkoztatás krisztocentrizmusa). Minden, ami volt, minden, ami utána lett és lesz, őrá irányul. Ezzel a centrális látásmóddal szemben a muszlimok egyfajta folyamatosságot képzelnek el a kinyilatkoztatásban (a kinyilatkoztatás iszlámra irányuló linearitása), amelyben a Korán átadása elő-fázisként, megelőző lépcsőfokként feltételezi az ószövetségi és az újszövetségi kinyilatkoztatást.

„Mohammedán részről a keresztyénséggel szemben nagyon egyszerű argumentálni, mert az iszlám a folyamatos kinyilatkoztatást vallja Ádámtól egészen Mohammedig. Ebben a folyamatban Isten minden prófétájának újabb és újabb kijelentéseket ad, s mindig a legújabb az aktuális. A Mohammedánok a keresztyénséggel szemben kezdettől fogva ezt az álláspontot tartják."[19]

A fenti teológiai felfogás alapján van értékkülönbség a világ vallásai között. A muszlim népek szemében így tehát a vallások tengeréből kiválik a zsidóság és a kereszténység, amely épp az iszlámra való irányultsága okán sajátos pozíciót élvezett mindig is – nem csak ideológiai, de sokszor igen gyakorlati szinteken is, mint pl. az hódoltatott területeken élők vallásgyakorlásának szűk keretek közötti engedélyezése, vagy éppenséggel az adófizetésre vonatkozó külön szabályok.

[18] NÉMETH, P., *A radikális monoteizmus és a politikai radikalizmus összefüggése az iszlám világban*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2006* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2006, 239–262, 240.

[19] CS. MOLNÁR, J., *A vallási interferenciák moszlim értelmezése*, 79.

„Az iszlám rangsorolja a vallásokat. Egyedül üdvözítő és igaz vallásnak csak az iszlámot tekinti, ugyanakkor a könyv, kijelentés népeit, a judaizmust és a kereszténységet elfogadja. (...) A zsidókat és a kereszténységet pedig mint az ó- és újszövetségi kijelentés birtokosait (...) az iszlám társadalom kebelébe tartozó, az iszlám állam türelmét és védelmét élvező alattvalóként (...) kezelik."[20]

2. 1. Jézus és az iszlám – muszlim olvasatban

Ha valóban igaz a linearitás tézise, akkor annak világos és egyértelmű nyomait kell felfedeznünk úgy az Ó-, mint az Újszövetségben. Mostani vizsgálódásunkat Jézus Krisztus személyére összpontosítjuk. Az iszlám teológia számára kulcsfontosságúvá váltak az evangéliumnak azon mondatai, amelyekkel Jézus egy még a későbbiekben érkezendő Személyre utal. Melyek ezek?

„Ha szerettek, tartsátok meg parancsaimat, én meg majd kérem az Atyát, és más vigasztalót ad nektek: az Igazság Lelkét, aki örökké veletek marad."[21]

„Ha eljön a Vigasztaló, akit az Atyától küldök, az Igazság Lelke, aki az Atyától származik, ő majd tanúságot tesz rólam."[22]

„Az igazságot mondtam: Jobb nektek, ha elmegyek, mert ha nem megyek el, akkor nem jön el hozzátok a Vigasztaló. Ha azonban elmegyek, akkor elküldöm. 8Amikor eljön, meggyőzi a világot a bűnről, az igazságról és az ítéletről."[23]

Ezek a mondatok keresztény olvasatban egyértelműen a Szentlélekről szólnak, akinek görög elnevezése – éppen a jézusi gondolat alapján – Paraklétosz, Vigasztaló lett. Így hívjuk, várjuk, tiszteljük a Szentlelket imádságainkban, énekeinkben, himnuszainkban vagy éppen a pünkösdi szekvenciában. A muszlim teológusok is ebből a görög elnevezésből indulnak ki, amikor a XVI–XVII. században elkezdik vizsgálni, mennyiben ismerhető fel Jézus szavaiban a Mohammedre való utalás. Arra jutnak, hogy a *paraklétosz* (vigasztaló) megnevezés átvezethető a *periklütosz* (hírneves) jelzőbe, amely vélekedésük szerint egyértelműen a Próféta személyére utal.[24] Végső soron a *muhammad*, áldott és a *periklütosz*, hírneves között felfedezhető a jelentésbeli közelség.

[20] SZENT-IVÁNYI, I., *Az iszlámmal való párbeszéd lehetőségei*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2008, 415–429, 424; vö. *„... Ábrahám hivatása az, hogy leküzdje a bálványimádást, nem pedig az, hogy életbe léptesse az* [isteni] *rendelkezést. Jézus feladata az, hogy igazságosságot hirdessen, nem pedig az, hogy mindeneket alávessen Istennek, hogy ő legyen minden mindenben. Az iszlám a legősibb természetes vallás: az idők során a hírnökök beavatkozásaira és közjátékaira kerül sor, valamint a közösségek viszontagságaira, amelyek meghajolnak vagy elutasítják* [Istent]" – 'ABD AL–TAFÂHUM, *Doctrine*, in *Religions in the Middle East. Three Religions in Concord and Conflict* (szerk. Arberry, A. J.), vol. II: *Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, 393.

[21] Jn 14,15k.

[22] Jn 15,26.

[23] Jn 16,7k.

[24] *„A 17. századtól ezt a 'paraklétoszt' hozták kapcsolatba a 'periklütosszal', amit 'hírnevesnek', 'nagyon híresnek', 'igen dicséretesnek' is lehet fordítani. Így lett az Ahmadból 'Hírneves', 'Nagyon híres', vagy 'Dicséretes' – ahogyan a személynév értelme fordítható is. Rudi Paret – aki az egyik legnevesebb Korán-kommentár szerzője – az 'Ahmad = Igen Dicséretes' interpretációról kommentárjában a következőket írja: »A kommentátorok és fordítók az 'ahmadu' alatt általában személynevet értettek. A nevet különböző felfogás szerint értelmezték. A görög 'periklütosszal' először J. Maracci hozta kapcsolatba a 17. század vége felé, ami szerinte a 'parakleitosz' torzulásából született meg. Mások Mohammed nevével hozzák kapcsolatba, mivel az is a 'HMD' gyökből van. H. Grimm arra gyanakszik, hogy ez mögött egy Istentől küldött neve rejtőzhet: 'Isten a legdicséretesebb' [Zeitschrift für Semitistik 6, 1928, 26. p.]. Ehhez még A. Fischer hozzáteszi a Muhammad und Ahmad, die Namen des arabischen Propheten munkájában [Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der*

Miért vált ennyire fontossá ez a kérdés? Azért, mert így lehetett a kereszténységen belüli érvvel is alátámasztani azt, ami az iszlám hitének alapja: ő tetőzi be mindazt a törekvést, amely a zsidóságban és a kereszténységben megvan. Maga Jézus utal egy majdan érkező „Beteljesítőre", a kereszténység legszentebb iratai várják egy Jézus után érkező „Hírneves–Vigasztaló" eljöttét. Ha azonban ez az ígért Személy elérkezik, akkor ennek az érvnek a logikájából következik, hogy a megelőző fázis, a megelőző lépcsőfok immár szükségtelenné, meghaladottá válik. A tökéletlen után elérkezett a tökéletes ideje.

„...az iszlám mind a zsidóságot (az Ószövetséget), mind pedig a keresztyénséget (az Újszövetséget) túlhaladottnak tartja, magát pedig ezek nyilvánvaló örökösének."[25]

Így világossá válhat előttünk, hogy az iszlám semmiképpen nem akarja megtagadni saját zsidó és keresztény gyökereit. Csakhogy ezen gyökereket nem a történeti-kritikai, nem is a vallástudományi értelemben szemléli, hanem egy sajátos teológiai perspektívában. Ez a perspektíva pedig azt üzeni számukra, hogy ők már egy sajátos beteljesültségben léteznek a tökéletlenebb vallásokhoz képest.

„Az iszlám teljes mértékben elismeri zsidó és keresztyén gyökereit, amelyek azonban – szerintük – nem egészen olyanok, amilyennek azt a zsidók és a keresztyének vázolják. A gyökerek viszont a moszlimokat különösebben nem is érdeklik, mert Mohammed prófétasága meghaladta mind a zsidó, mind a keresztyén tanítást, ezért ezekkel foglalkozni sem érdemes."[26]

2. 2. Az iszlám önértelmezésének kettőssége

Mint fentebb láthattuk, az iszlám önértelmezésében kidomborodik egyfajta erős kontinuitás-tudat – ez mondhatni az identitás egyik pillére. A másik pillér azonban az iszlámnak mint őseredeti vallásnak a szemléletéből fakad: nem egyszerű diszkontinuitásról van szó, hanem sokkal inkább a kontinuitás megelőző elemei *elé* való visszanyúlásról. E kettős szempont szerint tárul fel az iszlám önértelmezésének az a kettős arca, amely alapvetően meghatározza a zsidósághoz és a kereszténységhez való viszonyát.

a) Kontinuitás

„Az iszlám önértelmezésében már a kezdeteknél egyfajta kettősség jelenik meg. Egyrészt előfordul az a gondolat, hogy az iszlám nem más, mint a zsidóság és a keresztyénség töretlen folytatása, s Mohammed küldetése csak lezárja és beteljesíti a ószövetségi és újszövetségi próféták, küldöttek hosszú sorát. Ő a »próféták pecsétje« (khátamu'n-nabíjín), az isteni ígéretek beteljesítője, hitelesít minden kijelentést, amelyet Isten a nála levő »jól őrzött táblára« (fi'l-lahi'l-mahfúz) felírt őskönyvből (ummu'l-kitáb) a korábbi prófétáknak már »leküldött« (anzala). Ezért a Tóra, a Zsoltárok, az Evangélium és a Korán egyetlen isteni kijelentés különböző időkben »leküldött« dokumentumai."[27]

Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse, 84, 1932, 3. Heft, 22–26. p.], hogy »az 'ahmad' itt valószínű nem személynév, hanem egyszerűen a 'mahmúd', vagy a 'hamíd' komparativusa.« Ezzel a moszlim oldal – legalábbis a saját megnyugtatására – megoldotta Mohammed érkezésének bibliai jövendölését." – Cs. MOLNÁR, J., *A vallási interferenciák moszlim értelmezése*, 80.

[25] Cs. MOLNÁR, J., *A vallási interferenciák moszlim értelmezése*, 75; vö. NÉMETH, P., *Teológiai párhuzamok kérdése a három monoteista világvallásban*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2004, 134–138.

[26] Cs. MOLNÁR, J., *A vallási interferenciák moszlim értelmezése*, 82.

[27] NÉMETH, P., *„Ábrahám vallása" – az iszlám*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2003, 113–117, 113k.

A kinyilatkoztatás eme lineáris szemlélete tulajdonképpen azt jelenti, hogy a zsidó és keresztény szent iratok lényegük szerint a Koránra utalnak. Ennek azonban nem pusztán az az oka, hogy a Korán tökéletesebb, mint a Tóra vagy az evangéliumok. Az alapot abban a gondolatban láthatjuk meg, hogy a Korán egyfajta felragyogása, feltárulása Allah ősi kinyilatkoztatásának, annak az ősi isteni közlésnek, amelyet maga a Korán úgy is nevez, mint *„a Könyv Anyja"*[28], vagy *„a rejtett Könyv"*[29].

A folyamatszemlélet tehát egy olyan látásmódon alapul, amely előre vetíti a kettős önértelmezés második pillérét, a mindeneket megelőző ős-kinyilatkoztatás tényét.

b) A kontinuitás elemei előttre való visszanyúlás

„Másrészt viszont Mohammed hangoztatta azt is, hogy az ő küldetése nemcsak folytatása valaminek, hanem visszanyúlás is egy elfelejtett, megromlott, eltorzult eredethez, »Ábrahám (ősi) vallásához« (millatu-Ibráhím). Az iszlám tehát nem vadonatúj vallás meghirdetését jelenti, hanem inkább valami elfeledettnek és eltorzítottnak az újra felidézését, helyreállítását, kiigazítását, megreformálását. Reformálni akarja azt, ami deformálódott."[30]

Ez egy sajátos szemléletet nyújt az iszlámnak, amely a világ történelmét, a kinyilatkoztatás folyamatosságának az útját egyfajta degradálódás, romlás, pusztulás, majd az isteni kezdeményezésből történő letisztulás, felemelkedés és kettős mozgásában látja. Ezzel részben kapcsolódik a paradicsomi hagyományhoz, amely Isten és Ádám kivételes kapcsolatát, közvetlenségét és közelségét mutatja[31], ám ennél többet is kimond: létezett egy ősvallás, egy ős-kinyilatkoztatás, amely a teremtés utáni időkben az erkölcstelenség, a hitetlenség, a bűnösség okán eltorzult. Mohammed tehát nem újat hirdető, hanem az ősit helyreállító Prófétaként érkezik.

2. 3. Az iszlám önértelmezés és a kereszténységhez való viszony

A fentiekből látszik, hogy a zsidóság és a kereszténység – minden érétkük elismerése mellett (ld. a kontinuitás szempontja) – összességében mégis a megromlott vallásosságot, az eltorzult kinyilatkoztatást jelentik. A muszlimok szemében tehát a folyamatosság mellett ugyanilyen alapvető az a kijelentés is, hogy e két vallás követői bűnös módon viszonyulnak az isteni kinyilatkoztatáshoz.

„A zsidók és a keresztények ellen mindig újra felhangzik nála a vád, hogy az Isten kijelentésével mint a szent könyvek birtokosai[32]*, mint a két »szövetség« népe (ahlu-l-kitábejn) ismételten visszaéltek, hogy elcsűrték-csavarták a szentírások értelmét, meghamisították tartalmukat, eltitkolták fontos kijelentéseiket."*[33]

[28] *Korán* 43:4; 13:39.

[29] *Korán* 56:78.

[30] NÉMETH, P., *„Ábrahám vallása" – az iszlám*, 114k.

[31] Isten közvetlenül beszél Ádámmal, nem pedig látomások, angyalok vagy jelenések révén. A későbbi korok emberei közül egyedül Mózesről jegyez föl hasonlót a Szentírás: *„Az Úr szemtől szemben beszélt Mózessel, ahogy az ember a barátjával beszél"* (Kiv 33,11).

[32] Itt meg kell jegyeznünk, hogy Mohammed számára nem csak a Tóra és az evangélium, de minden Istentől kinyilatkoztatott könyv a hit tárgya, ld. *Korán* 42,15. *„Fazlur Rahman rámutat, hogy a 'könyv' szót gyakran nem úgy használja a Korán, mint egy konkrét kinyilatkoztatott könyvre való utalást, »hanem mint egy az isteni kinyilatkoztatások teljességét leíró általános fogalmat«"* – COWARD, H., *Pluralism in the World Religions*, 66.

[33] NÉMETH, P., *„Ábrahám vallása" – az iszlám*, 115.

Mi okozta ezt az eltévelyedést, ezt a bűnös torzítást? A vétket nem lehet Jézusnak felróni. Ő mint Allah Küldötte nem lehet az oka egy ilyen jellegű romlásnak. Az okot máshol kell keresni, s ezt az iszlám meg is találja az antik egyház teológiatörténetében: *„... Jézus igazi tanítását a keresztyén hitre tért pogányok ferdítették el, akik újplatonikus sugallatra megalkották a Szentháromságról szóló tant, s ezt a niceai zsinaton elfogadtatták. Ezért Jézus igazi tanítását csak a Koránból lehet megismerni. Hasonló a gondolkodása az egyiptomi filozófusnak, Haszan Hanafinak is, aki azt állítja, hogy a Korán racionalitása az, amely segítségével eljuthatunk az eredeti krisztusi alapgondolatokhoz."*[34]

Világos tehát, hogy egy muszlim szemszögéből Jézus és a keresztények között nagyobb távolság van, mint Jézus és az iszlám között. Jézus tanítása tulajdonképpen az iszlámban ragyog fel teljes tisztaságával és erejével, míg a kereszténységben csak egy megromlott formáját fedezhetjük fel annak.[35] M. Fetullah Gülen úgy véli, hogy éppen ezért a Tóra és az evangéliumok mai formája is eltorzult, módosított. Így ír: *„Ha egy napon megtalálják majd a Tóra és az Evangélium eredeti példányait, akkor mindenki látni fogja, hogy egyértelmű utalásokat tartalmaz az Utolsó Prófétára. Lehet, hogy erre utal az a hagyomány, hogy a kereszténység egyszer meg fog tisztulni az idegen elemektől."*[36]

Ez a sajátos szemlélet azt eredményezi, hogy a keresztények iszlám iránti viszonyát és a muszlimok kereszténység iránti viszonyát két eltérő kérdésként kell kezelnünk, nem tekinthetünk arra egyszerűen úgy, mint egy és ugyanazon viszony két irányára.[37]

EXKURZUS: ISZLÁM VÁDAK A KERESZTÉNYSÉG ELLEN

Ahhoz, hogy a helyzet összetettségét és a teológiai párbeszéd nehézségeit fel tudjuk mérni, szükséges, hogy tisztán lássuk, milyen vádakkal illeti az iszlám a kereszténységet. Tulajdonképpen három gyűjtőkategória van, amelyekbe a keresztények tévedéseit be lehet sorolni[38]:

– elhagyták az isteni kinyilatkoztatást, mivel nem ismerték el Mohammedet prófétának (ld. fentebb közölt megfontolásainkat arról, hogy az iszlám miként vezeti le magát az evangéliumokból, Jézus szavából),

– tanbeli tévedések,

– a vallásgyakorlatban való tévedések.

Mohammed elfogadásának[39] és a vallásgyakorlati (valláserkölcsi) kérdéseknek a tisztázásától most – hely hiányában – eltekintünk. Azt azonban mindenképpen érdemes kiemelni, hogy az iszlám szemszögéből melyek a leglényegesebb hittani tévedések a kereszténységben:

[34] Cs. Molnár, J., *A vallási interferenciák moszlim értelmezése*, 81.

[35] Ld. Borrmanns, M., *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Desclée, Paris 2005 (az 1996-os első kiadás javított és revideált változata).

[36] Fethullah Gülen, M., *Allah Küldötte Mohammed. A Próféta életének elemzése*, Gül Baba Alapítvány, Budapest s.a., 12.

[37] Értékes szempontokat ad: Hanafi, H., *Religious Dialogue and Revolution. Essays on Judaism, Christianity and Islam*, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

[38] Ld. Coward, H., *Pluralism in the World Religions*, 69k.

[39] *„Az iszlám megőrzi és örökké szem előtt tartja az egység gondolatát azáltal, hogy úgy véli, mindhárom vallást Isten prófétái alkotják. Ezen próféták tanítását egyszerűen el kell fogadni, vagy el kell utasítani. Az a nehézség, amelyet a keresztények és a zsidók akkor éreznek, amikor el kell ismerniük Mohammedet mint a legnagyobb prófétát, lelki vakságuknak köszönhető. Az iszlám szempontjából nézve ez azonban nem pusztítja el a mindhárom vallás hátterében fellelhető egység alapját."* – Coward, H., *Pluralism in the World Religions*, 65.

– *Szentháromság:* a késő görög bölcselet nyelvezetével megfogalmazott keresztény hit az iszlám számára idegen a kinyilatkoztatástól. Ha a keresztény hitvallások textusát tartjuk szem előtt, valóban el kell ismernünk azt, hogy maga a szentháromságtani szókincs idővel eltávolodott a biblikus nyelvezettől, emiatt a semita-arab közegben nehezen értelmezhető, látható benne egyfajta kinyilatkoztatás alapján nem igazolható filozófiai szemlélet. Ezen felül az erőteljes monoteizmus gondolatával összeegyeztethetetlen Jézus Krisztus istenségének megvallása (ld. az iszlámra ható keresztény csoportok, a szír- és zsidó kereszténység sajátos hitét, amely valóban csak emberként tekintett Jézus Krisztusra). Emellett (mint azt fentebb szintén láttuk) a megígért Paraklétoszra, a keresztények szemében a Szentlélekre vonatkozó evangéliumi kijelentések Mohammed személyére vonatkoztatott olvasatot nyernek az iszlámban. Ha az iszlám ismer egyfajta „keresztény gondolatú hármasságot", akkor az Isten, Jézus és Mária triásza – ez azonban egyértelműen üdvtörténeti perspektívában áll, semmilyen Istenen belüli hármasságot nem jelent.

– *Kereszt és feltámadás.* A húsvéti események, Jézus kereszthalála és testi feltámadása idegen a Korán világától.[40] Az események sajátos értelmezést nyernek: Jézus Krisztus helyett valaki más halt meg, így a test szerinti feltámadás kérdése fel sem merül. Földi küldetése befejeztével Jézust Isten feltámadás nélkül emelte fel önmagához, dicsőítette meg. Ennek az elgondolásnak a gyökerei fellelhetők az apokrif Barnabás-evangéliumban, amely kivételes hatást gyakorolt az iszlámra. Ebben azt olvashatjuk, hogy Isten sajátos csodát tett: a Jézus elfogására érkezők az áruló Júdást vélték Jézusnak (akadályozott látás, isteni beavatkozás nyomán). Így akit a gyalázatos keresztre feszítettek, az tulajdonképpen az áruló apostol volt. Jézus megmenekült a becstelen haláltól, és Isten magához emelte őt.

Összességében azt lehet mondani tehát, hogy a Jézus-esemény az iszlám szemszögéből beleilleszkedik egy folyamatba, azonban semmiképpen sem jelenti ezen folyamatnak a középpontját. A teljesség a Koránnal érkezik el. Ez sajátos következménnyel jár a muszlimok vallásosságára és teológiájára nézvést:

„... az iszlám vallási-teológiai rendszerében Krisztus helyén a Szent Könyv, a Korán áll. A Korán szava mint Isten igéje maga is teremtéselőtti, tehát préegzisztens, teremtetlen örök isteni szó, amelyet az Isten trónjánál őrzött táblára (fi'l-lauhi'l-mahfúz) felírt őspéldány (ummu'l-kitáb) tartalma. Az iszlám kijelentéstanában a Korán ugyanazt a helyet foglalja el, mint Krisztus személye a keresztyén egyház kijelentésről alkotott felfogásában."[41]

Ha tehát egy keresztény vallási életének, jámborságának a középpontjában a Jézus Krisztussal való személyes kapcsolat áll, akkor ugyanezt a centrumot az iszlámban nem egy (isten)emberi személy, hanem maga a Korán foglalja el. Ahogy egy keresztény teljes létezésével Jézus Krisztusra irányul, őt akarja követni, s őt követve eljutni az üdvösségre, úgy a muszlim a Korán szavát és tanítását tartja létezése, vallási öntudata tengelyének. A kereszténység az emberré lett, az iszlám a Koránban leírt isteni Szó köré szerveződik. Első megközelítésben talán nem érezzük ennek az eltérésnek a súlyát, összességében azonban – a vallás konkrét megvalósulási formái terén – hatalmas jelentőségű ez a transzpozíció.

[40] Vö. *Korán* 4:157–158.
[41] NÉMETH, P., *A radikális monoteizmus és a politikai radikalizmus összefüggése az iszlám világban*, 246.
[42] Vö. *Korán* 5:48.

3. AZ ISZLÁM MAI ÚTKERESÉSE

Mint minden monoteista, a hitének egyetemes érvényt és értelmet tulajdonító vallás, úgy az iszlám is szembesül a nyugtalanító kérdéssel: ha itt van, ha elérkezett, ha kéznyújtásnyi közelségben van a teljesség, a „tökéletes vallás" (mi keresztények talán így mondanánk: a teljes Igazság), akkor miért nem hajolnak meg előtte az emberek? Miért utasítják vissza? A történelem útjain miért nem jut általános elismertségre ez a hit? Az iszlám vélekedése szerint hogyha Allah akarná, mindenkit össze tudna gyűjteni egyetlen közösségbe. A mostani sokfélség, szétszakadozottság annak a jele, hogy próbára akarja tenni jóságunkat.[42]

Miként álljuk ki a jóságnak ezt a próbáját? Nehéz erre válaszolni. A keresztények teológiatörténetük évszázadai során az igazság és értelem gondolata köré szervezett teológiai diszkussziókkal akartak nem egyszer az iszlám felé közeledni.[43] Ennek az ívnek legújabb fejleményei között találjuk XVI. Benedek méltán (és olykor méltatlan szövegkörnyezetben) elhíresült regensburgi beszédét.[44]

Azonban miként válaszol a kereszténység által jelentett kihívásra napjaink iszlámja? Az összkép nagyon színes. Ami a legtöbb Olvasónak eszébe jut, minden bizonnyal a fundamentalizmus, épp ezért röviden szólunk erről. Másrészt azonban ki kell emelnünk egy olyan irányzatot, amely mélységesen elkötelezett a dialógus, a párbeszéd mellett. Lehet, hogy ez a szemléletmód még kisebbséginek tekinthető, de jó reménységet nyújt arra nézvést, hogy a két nagy vallás kapcsolatában pozitív változások állhatnak be.

3. 1. Az iszlám fundamentalizmus[45]

Ha az iszlám fundamentalizmusról szólunk, mindenki a *dzsihád*ra gondol, amelyet szokás „szent háborúként" magyarra fordítani. Ez azonban téves megfontolás gyümölcse, hiszen a szó a maga eredeti jelentésében *törekvést* jelöl. Ez a törekvés pedig igen sok alakot ölthet. Ezért az iszlámban elkülöníthetjük a dizshád négy fő jelentését[46]:

[43] Azt világosan kell látnunk, hogy a keresztes háborúk és egyéb harci események semmi esetre sem azt a célt szolgálták, hogy erőszakkal keresztény hitre térítsék a muszlimokat. A háttérben kitapinthatóak politikai, társadalmi és gazdasági érdekek, olykor pedig a szent helyek iránt érzett vallási lelkesedés motivációja. Ez azonban semmiképpen sem ölt „vallásközi" karaktert. Ha valóban vallásközi közeledésre keresünk példákat, akkor azt a teológiatörténet nagy hitvitáiban leljük fel, gondoljunk a pápák és az iszlám vezetők levelezéseire, Assisi Szent Ferenc lelkesült egyiptomi kalandjára, vagy éppenséggel azokra a filozófiai diszkussziókra, amelyekben olyan zseniális elmék mérkőztek, mint Avicenna vagy Aquinói Szent Tamás. Egy konkrét történelmi példa nemrég látott magyar nyelven napvilágot: NÉMETH, P., *Iszlám-keresztény párbeszéd – Bagdad, anno Domini 781. Vallási párbeszéd, amely al-Mahdi abbászida kalifa és I. Timótheosz nesztoriánus keresztyén katholikosz között zajlott*, in *Vigilia* 43 (2009/8), 622–631.

[44] Mivel a beszédet magát még olyan rangos kommentátorok, mint például a BBC munkatársa sem olvasta el teljes egészében, mindenképpen hivatkoznunk kell az eredeti és teljes szövegre, amely 2006. szeptember 12-én hangzott el, és megtalálható a Vatikán honlapján (www.vatican.va). Magyar fordítása: XVI. BENEDEK, *Hit, értelem és egyetem – emlékek és reflexiók*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2007, 251–264. A témáról ld. NÉMETH, P., *Megfontolások XVI. Benedek pápa regensburgi beszéde kapcsán*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007*, 265–272.

[45] A témakörben ld. NÉMETH, P., *A radikális monoteizmus és a politikai radikalizmus összefüggése az iszlám világban*; COWARD, H., *Pluralism in the World Religions*, 77–81 („*Militant responses in modern Islam*").

[46] COWARD, H., *Pluralism in the World Religions*, 62.

– a *szív* dzshádja, lelki-spirituális törekvés Allah felé,
– a *kéz* dzsihádja, fizikai törekvés, az ember keze munkája, fáradsága,
– a *nyelv* dzsihádja, az igaz hit meghirdetése, hitvitázás, a hit megvédése a tévtanítással szemben,
– a *kard* dzsihádja, törekvés a harcban, a tulajdonképpeni „szent háború" gondolata.

Mint a fenti négyességből kiviláglik, a szoros értelemben vett harc csak egy (és tegyük hozzá: végletes, szélsőséges) megnyilvánulása annak a belső elszántságnak, *zélosz*nak, amely a muszlimokat emészti. A dzsihádnak így tehát van egy alapvetően spirituális (már-már misztikus) olvasata, amelyet a szufizmus a következőképpen fejt ki:

„Megindult (...) a szúfizmusban a jihâd fogalmának újraértelmezése. A misztikusoknál a háború megjelenik úgy is mint ijtihâd, tehát visszaható értelemben az önmagunk ellen való háború, a bennünk levő rossz leküzdése. Az Isten felé igyekezni, ez a jihâd igaz értelme."[47]

Ebből a szempontból vizsgálva azt kell mondanunk, hogy ez a vallás lényegénél fogva kötelez egyfajta fundamentalizmusra úgy az egyes személy, mint a közösség irányában, úgy befelé, mint kifelé. Az így felfogott fundamentalizmust azonban a nyugatiak olykor félreértik.

„... a »fundamentalizmus« (helyesebben: amit mi »fundamentalizmusnak« nevezünk) az iszlám lényegével egyező, alapítójának eredeti szándékában gyökerező vallási magatartás. Ezért a nagy vallási megújulások, reformációk (...) az iszlám történetében mindig a »fundamentalizmus« formájában és jellemző vonásaival kísérve jelentek meg."[48]

Azt is megérthetjük így, hogy amikor iszlám fundamentalizmusról beszélünk, akkor elsődlegesen nem a merénylőkre vagy emberéleteket kioltó terroristákra kell gondolnunk, hanem arra a radikális eltökéltségre, amelynek erejével a muszlimok igyekeznek az emberi létezés minden dimenzióját a Korán szava alá vonni – ily értelemben keresztény fundamentalizmusnak is hívhatjuk például a benedeki Regula híres mondatát, amely így hangzik: *„Nihil amori Christi praeponere" – „Krisztus szeretetének elébe semmi ne helyezz!"*[49] Ahogy tehát egy keresztény joggal tiltakozik az ellen, hogy a keresztény fundamentalizmus azonosuljon szélsőséges csoportok életidegen és harcos szellemével; ugyanúgy az iszlámon belül is külön kell választanunk a vallás alapvető dinamikájából fakadó fundamentalizmust attól a *militáns*, harcos fundamentalizmustól, amelyet alapvetően az össz-muszlim világban majdhogynem elenyésző kisebbségek képviselnek. Ezen csoportok magatartása vonult be „iszlám terrorizmus" néven a nyugati köztudatba.

Természetszerűleg a XX. század történelme (iszlám országok „keresztények", vagyis nyugatiak általi gyarmatosítása, megalázása, a nyugati túlerővel és technikai fölénnyel szemben vívott harcai, a nyugatosított iszlám államok igencsak visszatetsző tapasztalatai) sajátos politikai és társadalmi vetületet kölcsönzött a vallási fundamentalizmus kérdésének.

„A fundamentalista szervezkedések akármilyen különbözőek is, s tevékenységük bármily szerteágazó és beláthatatlan is, alapvető célkitűzésük mégis nyilvánvaló: az iszlám társadalom reformációja, egyfajta politikailag kikényszerített reiszlamizáció, amely rendkívül erős missziói optimizmussal párosul."[50]

[47] SZÉKELY, J., *Monoteizmus az iszlám és a zsidó misztikában*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2008, 393–412, 411.
[48] NÉMETH, P., *A radikális monoteizmus és a politikai radikalizmus összefüggése az iszlám világban*, 247k.
[49] *Regula Benedicti* 4,21.
[50] NÉMETH, P., *A radikális monoteizmus és a politikai radikalizmus összefüggése az iszlám világban*, 255k.

A missziói optimizmust szemlélhetjük európai országainkban, ahol a kicsiny iszlám közösségek rendkívüli aktivitással folytatnak (már-már PR-tevékenységnek is beillő) propagandát, kezdve a nyugati iszlám teológiai központok létrehozásától, a nagyszámú publikációktól a dzsámik építésén át egészen a legkülönfélébb utcai akciókig. Ez az új helyzet azonban – a tiszta és naiv lelkesedés időszaka után – egyre gyötrőbb nehézségekkel is szembesíti az új közegben élő muszlimokat (és tegyük hozzá: a körülöttük élő nyugatiakat, különösképpen pedig a kereszténveket).

„Az iszlám felől nézve (...) egyre szorongatóbban vetődik fel a kérdés: Jelent-e alternatívát az iszlám Európa számára? S ha igen, akkor milyen tekintetben? Európa szempontjából tekintve viszont egyre nagyobb súllyal jelentkezik az előbbi kérdés megfelelőjeként: Európa milyen alternatívát jelent az itt élő muzulmánok és általuk az egész iszlám világ számára?"[51]

Ezen kérdések súlyát nem becsülhetjük alá. Éppen az értelmiség vagy az uralkodó rétegek tehetetlensége és vallási érzéketlensége okozza, hogy az említett kérdések és problémák kapcsán a mindig is megvolt militáns kisebbségi csoportok (amilyeneket a keresztény hosszú történelme során az egyházban is gyakran találunk) napjainkban nagyobb teret kapnak.[52]

A kiutat ebből a helyzetből semmiképpen sem jelentheti a puszta elítélés. Az sem segít sokat, hogyha a nyugati értékrend ideáljainak bevezetésétől várjuk az iszlám belső útkeresésének a megoldását. Ez – épp a fentebb is említett negatív történelmi tapasztalatok okán – semmi egyebet nem eredményezhet, mint a militáns csoportok további térnyerését, a fundamentalizmus vallási értelméről a politikai-társadalmi értelmére való hangsúlyeltolódást. Ennek nem csak aggasztó, de egyenesen életveszélyes következményeit nap mint nap láthatjuk a nagyvilágban.

Ha utat keresünk, akkor azt a dialógusban kell megtalálnunk.

3. 2. A dialógus ereje: M. Fethullah Gülen

Az iszlámnak nem lételeme a harc. A muszlim hívő ugyanúgy szereti a békét, mint a keresztény. Maga a Korán buzdít az *„egybegyűlésre"*, arra, hogy találjuk meg a közös hitmegfogalmazás útjait, amelyek az egyetlen Isten szolgálatában köteleznek el egyre inkább minden hívőt.[53]

Számos muszlim hittudós, gondolkodó munkálkodik egy ilyen értelmű dialógus elméletének a kidolgozásán. Közülük írásunkban egy konkrét személyt, M. Fethullah Gülent szeretnénk kiemelni[54], aki nem csak hazájában, de az egész világon olyan mozgalmat váltott ki, amelynek keretében elkötelezett hívő értelmiségiek a párbeszéd megerősítésén és előmozdításán fáradoznak.

M. Fethullah Gülen teljességgel az iszlám fentebb leírt teológiai keretei között mozog[55], ugyanakkor ezen kontextuson belül igyekszik megalapozni a párbeszéd eszméjét. Programadó műve *A vallások közötti párbeszéd szükségessége* címet viseli.[56] Ezt az írást

[51] Uo. 256.

[52] A kérdésről ld. COWARD, H., *Pluralism in the World Religions*, 77–81 (*„Militant responses in modern Islam"*).

[53] Vö. *Korán* 3:64.

[54] Életéről, gondolatairól ld. *Kicsoda M. Fethullah Gülen?*, in FETHULLAH GÜLEN, M., *Tanulmányok, nézőpontok és vélemények*, The Light Inc., Somerset (NJ) 2006, 9–16.

[55] Ld. FETHULLAH GÜLEN, M., *Allah Küldötte Mohammed*, i.m.

[56] Magyarul: FETHULLAH GÜLEN, M., *A vallások közötti párbeszéd szükségessége*, in UŐ, *Tanulmányok, nézőpontok és vélemények*, 39–60.

1999-ben mutatták be a Világ Vallásai Parlamentjének fokvárosi ülésén.[57] Alaptézise a következő: a párbeszéd szükségszerű és kötelező. Ennek oka nem csak a világ mostani helyzetében keresendő, hanem az iszlám belső meggyőződéséből is fakad. Bár elismeri a párbeszéd nehézségeit a muszlim közegben[58], kiemeli, hogy mégis maga az iszlám szemlélet kötelez a párbeszédre. Ennek kapcsán egy sajátos képre hivatkozik, amikor leírja Bedüzzaman Said Nursi látomását az isztambuli Bayezid Mecsetben. A víziót így találjuk Gülennél: Said Nursi a mecsetből látomása során Mekkába jut, mintha a Kába kő előtt állna. Kimondja hitvallása szavait, s ekkor *„hirtelen fellebbent egy fátyol, és láttam, hogy a gyülekezet, melyben vagyok, három körből áll.*

Az első kör egy nagy gyülekezet volt, amely azokból állt, akik hívő muszlimok és azok, akik hisznek Isten létezésében és egységében, egyedülvalóságában. A második körben azt láttam, hogy minden élőlény a legnagyszerűbb imát és könyörgést mutatja be az Úrnak. (...) A harmadik körben egy csodálatos mikrokozmoszt láttam, amely látszólag kicsi volt, de a valóságban a feladata és minősége szempontjából hatalmas. Testem atomjaitól kezdve a külső érzékelésig egy olyan gyülekezetet éreztem, amelynek minden tagja az istenszolgálat kötelességeivel és a hála kinyilvánításával van elfoglalva."[59]

Katolikusként azt kell mondanunk, hogy a hármas kör képe ismerős számunkra – még ha más megközelítésben is – VI. Pál tanításából, aki a Zsinat idején kiadott enciklikájában, az *Ecclesiam suam* kezdetűben felvázolja azt az elképzelést, amely a későbbi teológia számára irányadó lett. Az igazság központja, vagyis Krisztus az Igazság körül koncentrikus körök helyezkednek el[60]:

Az első körbe tartozik mindaz, ami emberi[61] – tudva, hogy az istentagadás komoly akadályt jelent a párbeszédben.[62] Ám ilyenkor a dialógus csöndjében is elevennek kell maradnia a szeretetnek[63], hogy megvalósulhasson a végső cél: a béke elérése.[64]

A második körbe minden istenhívő beletartozik.[65] Ugyanakkor világosan fel kell ismernünk VI. Pál szerint, hogy a dialógus nem hajolhat közönybe. Tudjuk, hogy az önmagát kinyilatkoztató Istentől ezek az emberek olykor még távol járnak, mégis él bennünk a remény, hogy végül eljutnak hozzá.

A harmadik kört az elszakadt keresztény testvérek alkotják.[66]

M. Fethullah Gülen és VI. Pál gondolata mintha találkozna: a teljes emberi, sőt kozmikus valóság körökben rendeződik a Mindenható köré. Ez adja meg az alapját minden párbeszédnek, ez bátorít arra, hogy kölcsönös nyitottsággal és tisztelettel vállalkozzunk a dialógus útjára.

Melyek lesznek ennek a párbeszédnek az alappillérei? M. Fethullah Gülen szerint a következők[67]:

– *Szeretet*. Ez minden létezés alapvető elve, amely az embert a legmagasztosabb célokra vezeti. Ez az út vezet el a másik ember szívéhez, amint az Mohammed tanításából is egyértelmű.

[57] Vö. *Kicsoda M. Fethullah Gülen?*, 13skk.
[58] Ld. FETHULLAH GÜLEN, M., *A vallások közötti párbeszéd szükségessége*, 42–44.
[59] Uo. 51k.
[60] Ld. ES 97–100.
[61] Ld. ES 101–102.
[62] Ld. ES 103–106.
[63] Ld. ES 107–109.
[64] Ld. ES 110.
[65] Ld. ES 111–112.
[66] Ld. ES 113–115.

– *Tolerancia.* Ez tulajdonképpen nem más, mint a könyörületesség alapvető vallási igényének a modern megfogalmazása. *„A világegyetem olyan, mint egy nagy, könyörületről szóló szimfónia."*[68]

– *Megbocsátás.* A legnagyszerűbb erények egyike ez, amely által leküzdhető a rossz a világban, s amely megtöri a gyűlöletet. Tulajdonképpen a tolerancia csak akkor életképes, ha szüntelenül táplálja a megbocsátás.

Mindebből megszületik számára az a végkövetkeztetés, amely számunkra, keresztények számára is elgondolkodtató:

„Azoknak, akik meg akarják reformálni a világot, először magukat kell megváltoztatniuk. Hogy másokat is egy jobb világ felé vezető, helyes útra tereljenek, meg kell tisztítaniuk belső világukat a gyűlölettől, rosszakarattól, féltékenységtől, külső világukat pedig erényekkel kell ékesíteniük. (...)

Jóság, szépség, igazságosság és erényesség a világ és az emberiség lényege. Bármi is történik, a világ egy napon rá fog találni erre. Mindezt senki sem akadályozhatja meg."[69]

ÖSSZEGZÉS

Az iszlám és a kereszténység viszonya végtelenül összetett. Nem pusztán teológiai vitákkal, de kulturális, társadalmi és – sajnos – sokszor politikai feszültségekkel is számolnunk kell. Napjaink helyzete fokozza mindazon harcos és veszélyes tendenciákat, amelyek nem hogy a párbeszéd lehetőségét akadályozzák, de olykor már az emberi életet is veszélyeztetik. Ezért válik egyre égetőbb követelménnyé a párbeszéd folytatása. Ennek szükségességére úgy a keresztények, mint a muszlimok vezetői közül sokan ráébredtek már. Nagyon is igaz Szent-Iványi I. megállapítása:

„A dialógus nem egy egyszeri megbeszélés, vagy tárgyalás. A dialógus egy folyamat, melynek során a keresztények és a muszlimok egymást erősítik az igazság és a béke iránti elkötelezettségükben, közösen keresik a megoldást a társadalmi kérdésekre, saját spirituális erőforrásaikra támaszkodva."[70]

Nekünk, kereszténynek a II. Vatikáni Zsinat nyújt erre ösztönzést[71], VI. Pál pápa élete és tanítása pedig pozitív példával jár elöl.[72] Ha lesz bennünk kellő lelki nagyság, megterem bennünk M. Fethullah Gülen három „pillére", a szeretet, a tolerancia és a megbocsátás, akkor képesek leszünk sikerrel vállalkozni a párbeszédre, amelyre úgy kell tekintenünk, mint adott történelmi korunk hatalmas kihívására. Az egyetlen Isten gondviselő ereje, a Szentlélek jó tanácsa, bölcsessége bizonnyal nem hagy magunkra ezen az úton.

[67] FETHULLAH GÜLEN, M., *A vallások közötti párbeszéd szükségessége*, 55–59.
[68] Uo. 56.
[69] Uo. 60.
[70] SZENT-IVÁNYI, I., *Az iszlámmal való párbeszéd lehetőségei*, 426.
[71] Ld. WILDMANN, J., *A vallásközi párbeszéd a II. Vatikáni Zsinat fényében*, in *Keresztény-Zsidó Teológiai Évkönyv 2007* (szerk. Szécsi, J.), Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest 2008, 507–520.
[72] A vallásközi párbeszédről ld. KERESZTY, R., *A vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé: a nemkeresztény vallások Isten üdvtervében*, in *Communio* 15 (2007), 191–198; UŐ., *A vallásközi párbeszéd főladatai és eredményei. A vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé*, in *Communio* 16 (2008), 74–80.

Könyvszemle

■ ERDŐ PÉTER:
Le sacré dans la logique interne d'un système juridique. Les fondements théologiques du droit canonique
(Ouverture Philosophique)
L'Harmattan, Paris 2009. pp. 212

Az egyházjog létjogosultságát a II. Vatikáni Zsinatot (1962-1965) követően a katolikus egyházon belül megjelentek olyan irányzatok, melyek kétségbe vonták, és a hamis juridizmus vádjával illették a kánonjog művelését, ellentétbe állítva a jogi jelenséget a lelki és a szentségi egyházképpel. Ezzel egyidőben azonban, és épp a II. Vatikáni Zsinat hatására, erősödött a kánonjogászok körében az egyházjogra való teológiai reflexió, amelynek eredménye kifejezett hatással volt az 1983. január 25-én kihirdetett új Egyházi Törvénykönyv szövegének végső formájára. Ennek talán legszembetűnőbb példája, az egyház hierarchikus felépítésére vonatkozó rész kidolgozása (vö. CIC 330–572. kánonok), a *Lumen gentium* kezdetű konstitúció alapján. Erdő Péter, bíboros, prímás, Esztergom-budapesti érsek, aki a kánonjognak, mint szent tudománynak, nemzetközileg elismert teoretikusa, ebben a monográfiájában az egyház jogi szerkezetének teológiai alapelemeit vizsgálja, elsődlegesen intézménytörténeti megközelítésben, melyben meghatározó szerepet tölt be az egyház egységén és szakramentalitásán alapuló letisztult ekkleziológiai érvelés. Erdő professzor először 1995-ben összegezte az egyházjog teológiájának, a szakrális látásmód szükségszerűségére építő elemzését, magyar nyelven (*Az egyházjog teológiája intézménytörténeti megközelítésben* [Egyház és jog 2], Budapest). Azóta ez a mű az egyházjog teológiai vizsgálatának, kutatásának és egyetemi oktatásának nemzetközi szintű alapművévé vált, és mind olasz (*Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* [Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico 17], Torino 1996), német (*Theologie des kanonischen Rechts. Ein systematisch-historischer Versuch* [Kirchenrechtliche Bibliothek 1], Münster 1999), mind pedig spanyol nyelven is napvilágot látott (*Teología del derecho canónico. Una aproximación histórico-institutional*, Budapest 2002). A Katolikus Nevelés Kongregációja 1975. április 2-án tette kötelezővé az egyházjog teológiai alapjainak megismertetését, illetve az egyes jogintézmények hittani hátterének bemutatását a kánonjogi képzésben. Ennek a kívánalomnak kiemelkedő módon felel meg Erdő bíboros műve, amelynek az olasz kiadás alapján készült – a legújabb tudományos eredményeket integránsan beépítő – francia fordítása, különösen is figyelemre méltó, hiszen a Franciaországban érvényesülő szigorú állam és egyház elválasztási modellből fakadó jogi kultúrát sajátos hangsúlyokkal gazdagíthatja az egyház szakrális jogrendje egyedi belső rendszerének és logikájának a megismertetése.

A kötet három nagy egységre bomlik, melyek közül az első az egyházjog teológia alapjait (*La théologie du droit canonique: une discipline à part entière*, 11–53), a második az egyház jogi és teológiai jellegét (*Le droit et la réalité théologique de l'Église*, 55–143), a harmadik pedig az előzőekből leszűrhető metodológiai következtetéseket vizsgálja (*Conséquences méthodologique*, 145–159). Szemmel láthatóan nagy hatást gyakoroltak a szerzőre John Henry Newman írásai és egyházképe (vö. ERDŐ, P., *Le basi teologiche del diritto canonico secondo le opere di John Henry Newman*, in *John Henry Newman Lover of Truth* [Academic Symposium and Celebration of the first Centenary of the Death of John Henry Newman], Roma 1991. 79–96), melyeket különösen az egyház szentségi jellegének bemutatásához használt fel. Erdő Péter művének sajátja az egyházjog alapjaira való teológiai reflexió nyomán kialakult irányzatok fejlődésének a bemutatása, valamint az egyes „iskolák", neves kánonjogászok véleményének szisztematikus, összegző áttekintése (24–50).

Külön méltatást érdemel Rudolph Sohm egyházjogot támadó klasszikus probléma felvetésének kifejtése és megválaszolása. Ebben a szerző nem pusztán Adolf Harnack és Pierre Batiffol kritikáját ismerteti Sohm álláspontjával szemben, hanem a zsidóság és a keresztény egyház közötti intézménytörténeti kapcsolatok vizsgálatával rámutat az egyház, mint „új Izrael" teológiai és jogi sajátosságaira (66–80).

Ki kell emelnünk a vallásszabadság kérdésének az elemzését, amellyel a szerző egy nagyon jelentős aktuális problémát érint. A gondolatmenetből nyilvánvaló, hogy a katolikus hit elfogadására lelkiismerete ellenére senkit sem szabad kényszeríteni, de a már elfogadott katolikus hithez való ragaszkodás nem fakultatív, hanem az egyház közösségén belül objektív erkölcsi kötelességet jelent (137–143).

A kötet végén található visszatekintés (*Récapitulation*, 161–166) meggyőzően vonja le az institucionalista érvelésből a következtetést a katolikus egyház jogára vonatkozóan, önálló szakrális jogrendként értelmezve azt. Egyúttal ekkleziológiai tisztánlátással bizonyítja, hogy az élő Isten Igéje és a szentségek eredendően, és attól elválaszthatatlanul jogi jelleggel ruházzák fel az egyházat, mint Isten Újszövetségi Népét.

A mű használatát több mutató is segíti: a rövidítések jegyzéke (8–9); az irodalomjegyzék (167–191); a névmutató (193–196); és a tárgymutató (197–206).

Erdő Péter bíboros francia nyelven megjelent monográfiájában normatív módon elemzi a Szentírás, a szenthagyomány, a szentségek, a tanítói küldetés és a megszentelés egyéb formáinak az egyház működését, tevékenységét, és a tagjait összekapcsoló kötelékeket meghatározó alapadottságait. Az így létrehozott szintézis kristálytiszta és szisztematikus áttekintését adja az egyház tanításbeli és fegyelmi egységének, amely nemzetközi szinten erősíti az egyházjog, mint szent tudomány műveléséhez elengedhetetlenül szükséges teológiai és jogi alapok megismertetését és reflexióját.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ FODOR GYÖRGY:
Jövővárás az Ószövetségben (Simeon könyvek 7),
Pápai Református Teológiai Akadémia – Pápa;
L'Harmattan – Budapest 2009. pp. 179

A végső dolgokra irányuló vallásos várakozások sajátos helyet foglalnak el mind az Ó-, mind az Újszövetségben, amelynek az együttes talaján válik érthetővé számunkra az egyház eszkatológikus tanítása a halál egyetemességére, Krisztus második eljövetelére, a

megholtak saját testükben történő feltámadására, a krisztusi ítéletre, valamint a kárhozatra, illetve az örök üdvösségre vonatkozóan.

Fodor György professzor, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara Bibliai Nyelvek Tanszékének vezetője, és egyúttal 2003-tól ugyanezen egyetem rektora, a 19. századtól kitüntetetten is az ószövetségi bibliakutatás homlokterében elhelyezkedő kérdéskörnek szentelte, magyar nyelven hézagpótló monográfiáját.

A kötet egyes fejezetei logikus sorrendben elemzik az Ószövetség szövegének eszkatológikus jellemvonásait, lépésről – lépésre közelítve meg a nyelvi analízis szintjéből kiindulva a téma központi gondolatát, azaz a messianizmussal való kapcsolatot. A tíz fejezet kitér a nyelvi megalapozásra, mind az egyes héber kifejezések, mind azok görög megfelelőjének az értelmezésével (2–13); az ószövetségi eszkatologikus fogalomvilág problematikájának a tudományos megvilágítására (14–26); az eszkatológia eredetére (27–38); az eszkatológia alapvető témáinak ismertetésére (39–42); a fogság előtti prófétai eszkatológia bemutatására (43–67) és az eszkatológikus gondolkodás fogság alatti átformálódására (68–71); a fogság utáni apokaliptika kezdeteire (72–79); az apokaliptikus eszkatológiára (80–126), külön vizsgálva a Qumránhoz kötődő apokaliptikus forrásokat (127–133). Végül mindezekre együttesen reflektálva beszél az eszkatológia és a messianizmus kapcsolatáról, jellegzetességeire és kategóriáiról (134–170), amelyet a jövővárás ószövetségi hagyományának a Krisztus-eseményben való beteljesedésére való kitekintéssel kapcsolja össze a Szerző (171). A munkát alapos nemzetközi bibliográfia zárja (172–179).

Külön ki kell emelnünk a kötet első fejezetében helyet kapó szisztematikus nyelvi elemzést. Mint ismert, maga az „eszkatológia" kifejezés nem fordul elő a Biblia szövegében. Éppen ezért Fodor György pontos filológiai leírását adja az Ószövetségben megjelenő és a jövőváráshoz kötődő héber szakkifejezéseknek (következőség, azutániság, jövő, ivadék, végkimenetel, a napok vége, végső idő, vég, stb.), valamint a Septuaginta és a Theodotion görög fordításában megtalálható különböző jelentéstartalmi árnyalatoknak. Ez egészül ki az egyes bibliai helyek konkrét szövegösszefüggésben és szókapcsolatokban használt jelentésbeli és tartalmi változatainak a bemutatásával, gazdag példákkal illusztrálva azokat (3–4, 8, 11).

A mű hasonlóan fontos megalapozó fejezete az ószövetségi eszkatologikus fogalomvilág tudományos vizsgálatának az összegzése, mind a filológiai, az exegetikai, mind a vallástudományi kérdésfeltevés alapján érvelő iskolák eredményeinek rendszerezett áttekintésével. Ezen belül látható, hogy a két fő irányzatot Izrael vallásának dualisztikus, vagy az organikus világkép alapján történő leírása jelenti, melyek közül a Szerző az utóbbit tekinti megalapozottabbnak a bibliai hagyomány folyamatosságának a leírásában és értelmezésében (26). Fodor professzor éppen ezért az eszkatológia, a messianizmus – különösen a Messiás uralmának királyi jellege – és az apokaliptika bibliai formálódásának egyes lépcsőfokait Izrael történetének meghatározó korszakain belül külön-külön elemzi, a feltárt sajátosságok megvilágításához ellenben a komparatív módszert alkalmazza. Ennek eredménye az apokaliptikus eszkatológia leírása, az ítélet és üdvösségvárás új szintéziseként (vö. 89–93).

Fodor György monográfiája, amely a Simeon Kutatóintézet (Pápa) sorozatában látott napvilágot, világos metszetét adja a kortárs biblikus kutatás egyik legösszetettebb – az eszkatológia, az apokaliptika és a messianizmus kapcsolatát vizsgáló – kérdéskörének. A Szerzőnek mindehhez sikerül kiegyensúlyozottan ötvöznie a filológia, a történettudomány, az irodalomkritika, a forma- és hagyománytörténet, továbbá a keresztény biblikus exegézis alapvető vizsgálati módszereit és eredményeit. Az így létrejött szintézis

éppen ezért túlmutat az ószövetségi jövővárás puszta leírásán, és ezáltal mértékadó segítséget nyújt az újszövetségi Emberfia-kijelentések értelmezéséhez, valamint a 2–3. századi ókeresztény szerzők írásaiban megjelenő eszkatologikus kép megértéséhez.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

Könyvek Kálvin születésének 500. évfordulójára

Genf reformátoráról, a híres „Institutiones" szerzőjéről, aki a református egyház lelkiségének, szellemiségének meghatározó alakja, több publikáció jelent meg születésének ötszázadik évfordulója alkalmából. Ezek közül négy, szerényebb térfogatú, német nyelvű kiadványt szeretnék ismertetni.

LINK, Ch., *Johannes Calvin, Humanist, Reformator, Lehrer der Kirche*, Teologischer Verlag, Zürich 2009. Rámutat arra, hogy Kálvin, az üldözött francia protestáns kisebbség szemszögéből ítélve meg, a saját és a genfi protestánsok helyzetét, szigorú egyházfegyelmével szándékozott azt a teljes feloszlástól megóvni.

STROM, Ch., *Leben und Werk des Reformators*, Beck, München 2009. Főleg Kálvin írásainak a sajátosságáról beszél, amelyek a genfi gyülekezetet és a reformátusokat a történelem további folyamán is vigasztalták és bátorították. Beszédeinek hangvétele a helyzetnek és kitűzött célnak megfelelően, kimondottan antiklerikális. A szerző azonban nem hallgatja el Kálvin vállalkozásának fonák oldalát sem. Ez pedig: egy meghatározott életforma vallásos megalapozásának követelménye.

OPITZ, P., *Leben und Werk Johannes Calvins*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 2009. Amint a cím is elárulja, ebben a műben a szerző több teret és figyelmet szentel Kálvin életútjának. Kiemeli Farel szerepét abban, hogy Genfbe jött és világosan rámutat a polgári és egyházi fórumok küzdelmére, valamint a „konzisztórium" (egyházi presbiterekből és a város különböző tanácsainak tagjaiból álló testület) hatáskörének kialakulására.

REINHARDT, V., *Die Tyrannei der Tugend* (Az erény tyrannisza), Beck, München 2009. A szerző teológiai jártassága mellett statisztikai kimutatások és mélyreható oknyomozó elemzés segítségével igyekszik megérteni és megértetni Kálvin egyéniségét, fellépését és eljárását, valamint genfi működését értékelni. (pl. Kálvin és a konzisztórium tevékenysége idején Genfben úgyszólván nem született törvénytelen gyermek, még egy másik neves genfi, Rousseau korában, a felvilágosodás idején ez tömeges jelenség volt.) A szerző eredeti dokumentumokat idéz, elsősorban Kálvin leveleit és Rochett 1562-ben kiadott korabeli krónikáját.

Mind a négy publikáció megegyezik abban, hogy rámutat Kálvin humanista és jogász műveltségére és eredetére, arra, hogy ő maga és egyházközségének többsége franciaországi menekült volt, hogy a konzisztórium és a polgári hatóságok eljárása „tévtanok", sőt boszorkányság kérdésében nem különbözött az inquisitio és a polgári hatóság eljárásától katolikus közegben. A konzisztórium és a polgárság ellenállását a helyzetből kell értelmeznünk, és ebből azokat, az olykor nevetséges eljárásokat is könnyebben tudjuk értelmezni, amelyeket foganatosítottak. Servet elégetésének a hátterében ott áll a tény, hogy Kálvint mint antitrinitáriust megvádolták, mert nem volt hajlandó aláírni Athanasius hitvallását, mondván, hogy ez nem található a Bibliában. Servet ügyében egyébként nem a konzisztórium járt el, hanem közvetlenül az ún. „kis tanács", amely eljárással Kálvin egyetértett. A szerzők arra is rávilágítanak, hogy a predestináció tan, amelyre általában szokás gondolni, amikor Kálvin nevét halljuk, voltaképpen az ő egy-

háztanából vezethető le, vagy legalább is érthető meg. Végül, amennyiben ez szóba kerül, a szerzők abban is egyetértenek, hogy kritikusan kell fogadni Max Weber Kálvin és a kálvinizmus kultúrtársadalmi hatásának értékelését.

A reformátusok éppúgy, mint minden krisztusi, keresztény hívő, Jézus Krisztust vallják az egyház megalapítójának. A történelmi „hozadékról" kinek-kinek magának kell számot adnia az Egyház Alapítója előtt.

Rokay Zoltán

Caritas Christi urget nos
Ünnepi ajándékkötet Dr. Karl-Josef Rauber érsek úr részére aranymiséje és 75. születésnapja alkalmából
(Szerk. Bitter Ákos, Fábián Attila, Karl Schlemmer),
Budapest–Eichstätt–Pannonhalma 2009, 152. old.

Karl-Josef Rauber érsek 1934-ben született Nürnbergben. Az idén két jeles évfordulóhoz is érkezett: hetvenötödik születésnapja valamint aranymiséje megünnepléséhez. Gazdag életútjának állomásai közül az egyik legmeghatározóbb volt a vatikáni államtitkárságon VI. Pál pápa közelében, Giovanni Benelli érsek, a bíboros államtitkár helyettese titkáraként eltöltött mintegy tíz esztendő. 1977-től a pápai diplomácia területén szolgálta az egyházat Belgiumban, Luxemburgban, Görögországban, Ugandában, Svájcban, Liechtensteinben, Magyarországon, Moldáviában, végül 2009 áprilisáig Belgiumban és Luxemburgban. A kánonjogász végzettséggel rendelkező tehetséges egyházi diplomatát 1990-1993 között a római Pápai Diplomataakadémia vezetésével is megbízták. Rauber érsek magyarországi időszakában nemcsak diplomáciai és lelkipásztori feladatokat látott el, hanem fontosnak tartotta a teológia tudományával való kapcsolatot is. A pápa kinevezése napján évenként egyszer hivatalosan is találkozott a Hittudományi Kar professzoraival, de a *sacra theologiát* oktató intézmény ünnepi alkalmain is rendszeresen megjelent, sőt 1998-ban a január végi Teológiai Tanárok Konferenciáján előadást is tartott (*Az Egyházzal a jövőbe a Szentlélek segítségével*, (Teológia 1998/1–2, 1–9).

Az ünnepi kötetbe – melynek címe az érsek 1983-as püspöki jelmondata: *Caritas Christi urget nos* –, püspöktársak, teológusok, munkatársak és barátok helyezték el köszöntő gondolataikat és tanulmányaikat a jubiláns életútja előtt tisztelegve. A nyomdatechnikailag szép kivitelezésű kötetet a nemrég elhunyt Ozsvári Csaba ötvösművész pelikán-rajza díszíti. A szerzők közül korábbi magyarországi látogatásaik miatt Peter Henrici püspök, teológus-filozófus, Őrsy László jezsuita professzor, az ünnepelt egykori tanára és Karl Schlemmer sokáig a passaui teológiai kar liturgika professzora lehet ismerős. Az összességében tizenöt különféle írás egy korszak lenyomatát és az egyháztörténelem fél évszázadának az ismeretét, gyakran személyes emlékekkel gazdagított bemutatását adja az olvasónak. Isten éltesse a jubiláns Érsek atyát! Ad multos annos!

Kránitz Mihály

Hírek, aktualitások

- Június 2-án reggel 8 órakor szentmisében emlékeztünk meg a Kar elhunyt tagjairól. A kari ülésre a szentmise után került sor. A dékán bejelentette, hogy Szuromi Szabolcs professzor urat a római Szent Tamás Egyetem Kánonjogi Fakultása állandó *professor invitatus*-nak kérte fel.

- Június 13-án este 6 órakor volt a *Te Deum* az Egyetemi Templomban, 24-én délelőtt 11 órakor pedig a doktorrá avatásra került sor.

- Június 27-én 10 órakor volt a Levelező Tagozat hálaadó szentmiséje, amelyet a diplomaosztás követett. Ebben az évben végeztek először levelezős hallgatók a BA-képzés keretében.

- Szeptember 12-én került sor a 2009/2010-es tanulmányi év ünnepélyes *Veni Sancte* szentmiséjére az Egyetemi templomban, melynek főcelebránsa Dr. Udvardy György püspök úr volt.

- Október 5-én az őszi kari ülésen a Kar jóváhagyta a Katolikus Egyházi Közösségszervező BA szak indítását.

- Október 6-án, délután 5 órakor ünnepélyes tanévnyitó keretében kapták meg a végzettek diplomáikat, az első évesek pedig letették esküjüket.

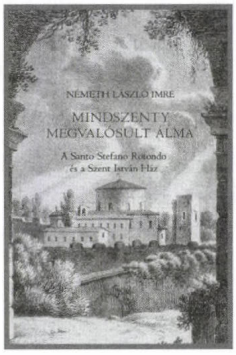
- Október 12-én A Hittudományi kar szakmai napját a kánonjogi és a pasztorális tanszék szervezete meg. A szentségkiszolgáltatás aktuális kérdéseiről előadások hangzottak el: Kuminetz Géza: *Die freie Wahl der ehelichen Liebe und des Lebensstandes*; Hugh Barbour OPraem.: *The Cosmology of Catholic Worship: Presocratic Sacraments?*; Rokay Zoltán: *Zeichen und Mittel (Etwas über die Vorgeschichte zweier Begriffe der katholischen Sakramentenlehre*; Seszták István: *L'aspetto teocentrico del sacramento della riconciliazione.* A konferencia moderátora Szuromi Szabolcs rektorhelyettes volt.

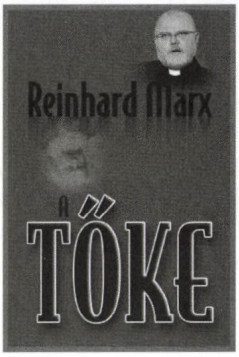
- November 23-án díszdoktorrá avatásra került sor a Pázmány Péter Katolikus Egyetem II. János Pál termében. Mgr. Oscar Andres Rodriguez Maradiaga SDB hondurasi bíboros urat érte a megtiszteltetés, aki 2007-től *Caritas Internationalis*, a

Nemzetközi Karitász elnöke. Az ünnepelt 1942-ben született, 1970-ben szentelték pappá szalézi szerzetesként, 1978-ban szentelték püspökké, 1995–1999 között a CELAM elnöke volt, 2001-ben pedig II. János Pál kreálta bíborossá.

- November 30-án, a tanév második kari ülésén tárgyalták meg a Kar tagja az aktuális kérdéseket.

- December 7–8-án kulturális kirándulás keretében keresték fel a Kar hallgatói Kránitz Mihály és Puskás Attila professzorok vezetésével Európa kulturális fővárosává választott Pécs városát, ahol meglátogatták az ókori keresztény emlékeket és az 1000 éves püspökséget is.





Franz Werfel
ÉLHETÜNK-E ISTENHIT NÉLKÜL?

A szerző 1932-ben írt könyvében rendkívüli éleslátással veszi sorra, s értékeli kora szellemi áramlatait (nacionalizmus, kommunizmus, nemzetiszocializmus, nihilizmus), kimutatva azok valláspótlék jellegét, s szembe állítva velük az istenhitből eredő igazi vallásosságot.

68 oldal, keménytáblás. Ára: 890 Ft

Reinhard Marx
A TŐKE
Védőbeszéd az emberért

A gazdasági-politikai kérdésekben is megnyilatkozó szerző (müncheni érsek) könyvében – névrokonával, Karl Marx-szal vitatkozva – rámutat arra, hogy az Egyház társadalmi tanítása szilárd alapot szolgáltat egy emberséges társadalmi rend felépítéséhez.

272 oldal, keménytáblás. Ára: 2650 Ft

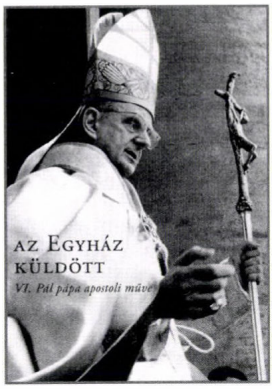
Németh László Imre
MINDSZENTY MEGVALÓSULT ÁLMA

A kötet a mártírsorsú bíboros olyan terveit mutatja be eddig nem publikált levéltári anyagok alapján, amelyek már életében megvalósultak, mint például a Santo Stefano Rotondo és a Szent István Ház.

224 oldal, puhafedeles. Ára: 2400 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
STEPHANUS KÖNYVESHÁZ – II. JÁNOS PÁL KÖNYVESBOLT
1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1. Telefon: 318-0567; 317-4890
Postai rendelés: Szent István Társulat, 1364 Budapest, Pf. 277.
Telefon: 317-1049; 318-6957/13. mellék; Fax: 317-0974
E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu; Stephanus Internetes Könyváruház:
http://www.stephanus.hu

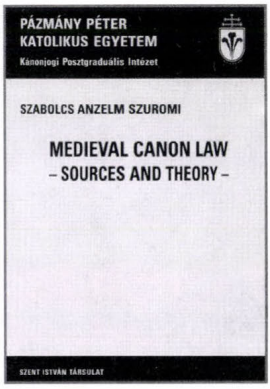
SZENT ISTVÁN TÁRSULAT



AZ EGYHÁZ KÜLDÖTT
VI. PÁL PÁPA APOSTOLI MŰVE
(Szerkesztette: Kránitz Mihály)

Történészek és teológusok mutatják be a társadalom sorskérdéseivel szemben nagyfokú emberi érzékenységet mutató VI. Pál életét. A kötetben helyet kapott a pápa híres credója, „Isten népének hitvallása", valamint magyar nyelven eddig még nem publikált *Ecclesiam suam* kezdetű enciklikája.

184 oldal, puhafedeles
Ára: 1800 Ft

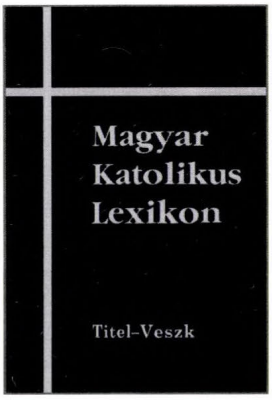


SZABOLCS ANZELM SZUROMI

MEDIEVAL CANON LAW – SOURCES AND THEORY –

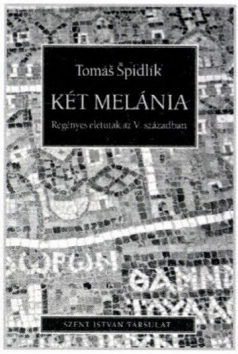
A szerző angol nyelvű munkájában rávilágít azon alapvető alkotóelemek fontosságára (úgymint latin kultúra, patrisztikus írások, dekrétumok, kánonok stb.), melyek jelentős befolyást gyakoroltak az egyházfegyelem középkori fejlődésére és magyarázatára. Ezeknek az elemeknek karakterisztikus integritása maradandóságot és egyfajta állandóságot biztosít az egyházi intézményrendszer változó keretei között.

226 oldal, puhafedeles
Ára: 4000 Ft



MAGYAR KATOLIKUS LEXIKON
XIV. KÖTET
(Titel–Veszk)

A kereszténység kétezer éves tudáskincsét feldolgozó lexikonsorozat többezer címszóval közel ötven témakört ölel fel.
1008 oldal, keménytáblás, színes képmelléklettel.
Ára: 5900 Ft



ERDŐ PÉTER

NAPLÓJEGYZETEK SZENT PÁL ÉVÉBEN

Naplójában a bíboros a neves esztendő eseményeit mutatja be, lejegyzett gondolataival, véleményével segítve az eligazodást korunk lényeges kérdéseiben: hivatás, hitelesség, erkölcs, kereszténység.

204 oldal, keménytáblás. Ára: 1650 Ft

TOMÁŠ ŠPIDLIK

KÉT MELANIA

Rejtélyes életutak az V. században

Az 5. század egyháztörténetéről kapunk képet regényes cselekménybe ágyazva, ahol a kor nagyjai között találkozhatunk Szent Ágostonnal vagy Szent Ambrussal éppúgy, mint ismert és kevésbé ismert szent életű nőkkel.

256 oldal, puhafedeles. Ára: 2500 Ft

VANYÓ LÁSZLÓ

BEVEZETÉS AZ ÓKERESZTÉNY KOR DOGMATÖRTÉNETÉBE

Az Ókeresztény Írók könyvsorozatot elindító és szerkesztő Vanyó László halála után hat évvel veheti kézbe az olvasó e közkedvelt sorozat legújabb, s egyben sorozatzáró kötetét, mint az alapító szerkesztő végső szellemi hagyatékát.

720 oldal, keménytáblás. Ára: 3700 Ft

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049 • Postai rendelés: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277. Telefon: 218-5820, Fax: 455-0881

E-mail: szit@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyváruház: http://www.stephanus.hu

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLIII. ÉVFOLYAM, 2009/3–4.

Ára: 750 Ft