

T

Teológia

GÁL PÉTER

Jézus Krisztus a mi megszabadítónk a személyes gonosz hatalmától

KRÁNITZ MIHÁLY

A Keresztény Egységalkárság ötven éve – 1960–2010

KUMINETZ GÉZA

Jogbölcséleti megfontolások a büntetésekről, különös tekintettel a halálbüntetésre

LEGÉNDY KRISTÓF

A hegeli dialektika és az isteni gondviselés

PERENDY LÁSZLÓ

Kiktől óvta Antiokhiai Szent Ignác az ázsiai egyházakat?

PUSKÁS ATTILA

A papság teológiájának súlypontjai a II. Vatikáni Zsinat tanításában

RÓZSA HUBA

A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése (I. rész)

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

A káptalan sajátos kötelességei és jogai



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLIV. évfolyam, 2010. 1–2.

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

- > **GÁL PÉTER:** Jézus Krisztus a mi megszabadítónk a személyes gonosz hatalmából **1–14**
- > **KRÁNITZ MIHÁLY:** A Keresztény Egységítőkarság ötven éve – 1960–2010 **15–30**
- > **KUMINETZ GÉZA:** Jogbölcseleti megfontolások a büntetésekről, különös tekintettel a halálbüntetésre **31–64**
- > **LEGÉNDY KRISTÓF:** A hegeli dialektika és az isteni gondviselés **65–73**
- > **PERENDY LÁSZLÓ:** Kiktől óvta Antiokhiai Szent Ignác az ázsiai egyházakat? **74–90**
- > **PUSKÁS ATTILA:** A papság teológiájának súlypontjai a II. Vatikáni Zsinat tanításában **91–108**
- > **RÓZSA HUBA:** A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése (I. rész) **109–137**
- > **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** A káptalan sajátos kötelességei és jogai **138–145**
- > **KÖNYVSZEMLE**
SZUROMI SZABOLCS ANZELM: *Törekvés a régi egyházi kánonok összegyűjtésére, mint a középkori egyetemes kánonjoggyűjtemények sajátossága (8–12. század)* **146–147**
ROKAY ZOLTÁN: *Filozófiatörténet, vol. II: Újkor (1400–1900)* **147–148**
KRÁNITZ MIHÁLY: *Az egyház küldött. VI. Pál apostoli műve* **148–149**
FEKETE KÁROLY: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához* **149–150**
RAAD, ELIE (dir): *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridique* **150–151**
BLUMENTHAL, U.-R.–PENNINGTON, K.–LARSON, A. A. (ed.): *Proceeding of the Twelfth International Congress of Medieval Canon Law* **151–152**
- > **MEGEMLÉKEZÉS**
PHILIPP MELANCHTON (1497–1560) **153**
- > **HÍREK, AKTUALITÁSOK** **154–155**

Jézus Krisztus a mi megszabadítónk a személyes gonosz hatalmától



Lehet – e beszélni a megváltás művén belül olyan szabadításáról, amely a gonosz hatalomtól váltotta meg az embert?¹

Egy krisztusközpontú megváltásban természetesen, hogy Jézus Krisztusból indulunk ki. Ha elfogadjuk, hogy „...magától Istentől indul ki minden üdvözítő kezdeményezés”,² és azt állítjuk, hogy keresnünk kell Krisztusnak mindent fölülmúló „főnséges ismeretét” (Fil 3, 8), mert ő a kinyilatkoztatás teljessége, ő az „üdvösség Közvetítője” és a „mindenség célja”,³ akkor az ő tekintélye a legfontosabb. Ha az Újszövetség által ábrázolt Jézust Isten megtestesült Fiának és feltámadott Megváltónak tartjuk (mely nélkül nem lehet keresztény hitről szó), akkor találnunk kell olyan pontot az Újszövetség által közvetített életében, személyiségében, amely biztos pontnak számít, és megfelel az előbbi megnevezéseknek, azaz hiteles alapként vehető. De akkor erre a pontra építhetünk is, és azt a továbbiakban nem vonhatjuk kétségbe. Így jutunk el, mivel szükséges, nemcsak a húsvéti hitben értelmző ősegyház Krisztusához, hanem a feltámadás előtti Krisztus – jelenség figyelembevételéhez is. B. Sesboüé Jézus húsvét előtti öntudatát elemezve elvezet minket a következtetéshez, hogy vannak elfogadott mozzanatok a feltámadás előtti Jézus – képen belül, amelyekben különleges öntudatáról árulkodó hiteles, sajátjának tekinthető szavak, megnyilvánulások szerepelnek.⁴ Ezek közé tartozik a pusztai megkísértés – történetek alapját képező anyag: olyan irányultságai, összefüggései vannak, amelyeket nem lehetett a húsvét utáni közösségnek kitalálni. A leglényegesebb szempontot a témában Puskás Attila így foglalja össze: „... a megkísértés-történet alapproblémája és mondanivalója, a dicsőséges Messiás kérdése, nem az apostolok és az ősegyház hallgatóságának problémája, akik a feltámadt Úr Jézus dicsőséges eljövételére várnak, hanem Jézus hallgatói (nép vezetői, tanítványok, nép) húsvét előtt. Nagy valószínűséggel állíthatjuk tehát, hogy a megkísértés története lényegi magját tekintve Jézus sátánnal vívott küzdelmének tapasztalatára és elbeszélésére megy vissza.”⁵ Ide tartoznak a Beelzebul-vád körül rögzített jézusi megnyilatkozások. Ebben

¹ Ez a kérdés összefüggésben áll azzal a bonyolult kérdéskörrel, amely a gonoszszágnak, a rossznak a létével és minőségével foglalkozik. Most azonban nem térünk ki e széles problematikára, hanem kitérünk a mindenféle gonoszszággal kapcsolatos válasz alapvető kiindulópontjára a Názáreti Jézus megváltói művének egyfajta szemléletét.

² RAHNER, K., *A hit alapjai*, SZIT, Budapest 1983, 303.

³ *A Szentírás és a krisztológia*, A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG Dokumentuma, SZIT, Budapest 1998, 48–49.

⁴ Vö. SESBOÜÉ, B., *Krisztus pedagógiája, Az alapvető krisztológia elemei*, Vigilia, Budapest 1997, 163–166.

⁵ PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*, SZIT, Budapest 2006, 79.

az összefüggésben rögzült az egyik jézusi öntudat – mondás (Mt 12, 28; Lk 11, 20), amely sokatmondó a húsvét előtti messiási tudattal, és egy valóságos, sikeres ördögűzési küldetéssel kapcsolatban. Ahhoz, hogy ezeket a jézusi megnyilvánulásokat O. Spinetoli-val együtt abból a kiindulásból értékeljük, mely szerint *a világ Sátánnak alávetettsége „inkább a zsidó bibliai vallásosság adata, és nem isteni üzenet, vagy meghirdetés”*⁶, fel kell tételeznünk az egyébként megváltó isteni személynek tartott Jézus Krisztusról, hogy oly gyakran csupán egy szerepet játszott, és egy objektív és lényegi igazság kedvéért inkább alkalmazkodott kora babonás – mitikus (tehát pogány, Közel – keleti, kánaáni összefüggésű) felfogásához. Ezzel szemben az újszövetségi összképből, amely Jézus Krisztusra vonatkozik, olyan fajta alkalmazkodás nem deríthető ki, amely fontosabb hitbéli tévedésnek engedett volna. Nyilvánvaló, hogy Jézus magatartása és tanítása, ha nem is részletesen, de kritizálja mind a zelóták mozgalmát, mind a farizeizmust, s az esszénusokról pedig szinte tudni sem akar. Jézus csak az Atya akaratához „alkalmazkodik”, az emberekhez alkalmazkodása lehajlás a szenvedők világához, amely feléje várakozással fordult valamilyen nyomorúság miatt; környezete megértést, bátorítást, gyógyító támogatást kapott tőle, de az üdvösséget is érintő tévedéshez, hazugsághoz, bűnhöz, valótlanságokhoz, és járulékos dolgokhoz nem alkalmazkodott. Sőt, arra törekedett, meglehetősen radikálisan, hogy megtisztítsa a hétköznapi hitet is az automatizmusoktól, a tiszta – tisztátalan rendszernek a megköthető fölöslegétől, a vallásgyakorlás álságosságától, sőt, félre tudott tenni olyan társadalmilag begyökerezett szokáskövetelményeket, mint a nőekkel, vagy a vámosokkal találkozás tilalma. Erről az életmódról vall ő maga a Mt 5,38-ben, és mondja róla Pál apostol nagyon kifejezően: „...nem volt »igen« is, meg »nem« is, hanem az »igen« valósult meg benne.” (2Kor 1,19) Feltételezett szélesebb alkalmazkodása közben bőven meríthetett volna a korabeli apokaliptikus műfaj, ezen belül akár Qumrán sátánról kialakított gazdag nézeteiből, ám ez nem állítható, viszont tény, hogy az apokaliptikával elmentésen Jézus beszélt az ördögnek már a végidők előtti, általa történt legyőzéséről (Lk 10,18).⁷ A missziós parancsokban ugyanaz a struktúra látható, mint Jézus húsvét előtti életében, bennük a gonosz hatalomtól való szabadítás feladata domináns, s ez ismét eredeti vonás.⁸ Figyelemre méltó tény, hogy a korábban megfogalmazott küldetési parancsok szövegeiben a bűnök megbocsátásához viszonyítva többször jelenik meg feladatként az ördögűzés feladata (Mk 3,13; Mk 6,7; 6,23; Mt 10,1). Lukács és János evangéliumában már növekszik a bűnbocsánat jelentősége az apostoli küldetésben (Lk 24,46; Jn 20,22–23). E nyomon haladva többen a modern teológiából is lehetőséget adnak az evangéliumokban ábrázolt jézusi ördögűzések realitásának, sőt, a pusztai megkísértés történetének alapját képező jézusi élmények valóságának. Ezért írja K. Kertelge is: „Kétségtelen, hogy Jézus, az ő tanítványai és az újszövetségi írók szerzői számoltak az ördög és a démonok létezésével.”⁹ Így folytatja: „A vázolt körülmények következtében Jézust ördögűzőnek tekinthetjük, amilyenek az ő korában még rajta kívül is tevékenykedtek, és amelyekről az újszövetségi hagyomány is tud.”¹⁰ Van azonban ezzel az általánosan túlhangsúlyozott véleménynyel szemben másfajta kutatási álláspont is: „Schlatter egészen mást mutat ki: »A korabeli palesztinai judaizmusban nem voltak csodatevők, nem voltak olyanok, akiket így tiszteltek

⁶ SPINETOLI, O., *Lukács, a szegények evangéliuma*, Agapé, Szeged 2001, 401.

⁷ Vö. PUSKÁS A., *A teremtés teológiája*, SZIT, Budapest 2006, 80.

⁸ Uo. 81.

⁹ KERTELGE, K., *Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht*, in KASPER, W.–LEHMANN, K., *Teufel – Dämonen – Bessenheit, zur Wirklichkeit des Bösen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1978, 9.

¹⁰ Uo. 31.

volna».¹¹ A nagyon is hiányos korabeli vallástörténeti adatok elégtelenek ahhoz, hogy a fenti módon a Názáreti Jézust oly természetes „tudományos” könnyedséggel besoroljuk egy (kellően meg nem alapozott) vallástörténeti kategóriába, s ezzel azt sugalljuk, hogy ördögűző tevékenysége visszavezethető ezekre az adott pogány-zsidó formákra. Jézus gyógyító és szabadító tettei nem emelhetők ki és nem különíthetők el az örömhír hirdetésétől; a szinoptikusok által bemutatott jézusi tevékenységek együtt, egyszerre irányulnak Isten uralma már bekövetkezett győzelmességének felmutatására, és majdani végérvényességére. Ilyen összefüggéssel és komplexitással, amelyben minden szó és cselekmény összefüggően az egész emberiséget érintő messiási kor változásainak bemutatását szolgálja, a hébe-hóba fellépő pogány, vagy zsidó ördögűzők nem rendelkeztek.¹²

Jézus öntudatának megnyilatkozásai, például amelyekkel önmagát az Isten országával szorosan összekapcsolja (Mt 12,28, párh.),¹³ elegendő súlyt adhatnak ahhoz, hogy kiinduljunk a gonosszal megküzdő és fölötte győzelmet felmutató Názáreti Jézus húsvét előtti evangéliumi alakjából.¹⁴ Ha a húsvét előtti Jézus – jelenségnek csak egyetlen szabadító, azaz ördögűző csodáját történeti valóságnak elfogadjuk, akkor azt úgy kell elfogadnunk, ahogyan az evangélisták bemutatták, ti. hogy Jézus szerint az ő tettei Isten uralmának eszkatológikus jelei.¹⁵ Így pedig már lehet beszélni egy viszonylag biztos kiindulóponttól; és így az Isten uralmának ellenségével, a gonoszlelkekkel konfrontálódó és azokat elűző szinoptikus jézusi személy adva van.¹⁶ K. Kertelge azt mondja: „Az ördögre és a démonokra vonatkozó bibliai kijelentések teológiai magyarázata számára különös jelentőséggel bír Jézus kinyilatkoztatása és magatartása.”¹⁷ Egy ilyen megállapítás éppen azért fontos, mert egyáltalán nem az ördögre vonatkozó bibliai tanítás a lényeges számunkra. El szokás mondani azt is, hogy ha van is a kinyilatkoztatásnak reális és számottevő anyaga a gonosz hatalomra vonatkozóan, akkor az soha nem központi jelentőségű, és vázlatos, kidolgozatlan, bizonytalan, s ezért a kutatás általánosan nyitva hagyja a reá vonatkozó legtöbb kérdést.¹⁸ Ha viszont Jézust valóban mint kiindulásunkat, alapunkat, mint „kezdetet és véget” (Jel 22,13) szemléljük, és nem fog érdekelni más, mint „a megfeszített” (1Kor 2,2), akkor feltehetőleg a legbiztosabb úton indulunk el, és innen eredményesen kitekinthetünk több irányba is, míg fordítva sokkal nehezebb. Tehát valóban nehéz eljutni egy ördögöktől megszabadító Jézus valós teológiai képéhez és számbavételéhez egy démonológiai kiindulásból.

Részletesen nem térhetünk ki az immár több mint évszázados vita álláspontjaira, melyek kialakultak a jézusi exorcizmus-leírások, a bennük bemutatott szenvedésformák és az egyházban gyakorolt exorcizmus teológiai értékelései körül. Sokan vannak, akik

¹¹ *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. Kittel, G.), vol. III, Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1965, 129.

¹² Vö. PUSKÁS, i. m. 81–82.

¹³ Vö. SESBOUÉ, i. m. 163–166; vö. VANYÓ L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, SZIT, Budapest 1998, 28.

¹⁴ A „húsvét előtti krisztológia” jogosultságához lásd: AMATO, A., *Gesù il Signore, Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 159–162.

¹⁵ Vö. KASPER, W., *Jézus a Krisztus*, Vigília Kiadó, Budapest 1996, 105–111.; AMATO, A., *Gesù il Signore, Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 180–181. A. Amato kiemel két fontos hitelesítő mozzanatot: az egyik az evangéliumi elbeszélések tökéletes kapcsolódása a külső környezethez, a másik, a belső érv, a csodák benső összefüggése a meghirdetett Országgal, amely a húsvét előtti Jézus tanításának középpontja.

¹⁶ Vö. LAVATORI, R., *Satana, un caso serio, Studio de demonologia cristiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, 67.

¹⁷ KERTELGE, i. m. 9.

¹⁸ Vö. GOZZELINO, G., *Angeli e demoni*, San Paolo, Milano 2000, 186.

a személyes gonosz hatalom valóságos létezését tagadják az evangéliumi csodákkal együtt.¹⁹ Sokan jutottak olyan álláspontra a XX. századi katolikus exegézis és dogmatika világán belül, hogy elfogadják Jézust, mint az általánosan vett gonoszságtól megszabadítót, mint csodatevőt, de irodalmi formának tartják az evangéliumi exorcizmusokat, azokat a gyógyítások egyik, korabeli felfogás szerinti leírásaként tekintik.²⁰ Egyes magyarázók egészen szkeptikusak az ún. megszállottság jelenségének tisztázhatóságával kapcsolatban.²¹ Sokan egyszerűen pszichiátriai betegségnek tartják mind az evangéliumi szabadításokban leírt szenvedéseket, mind az egyház szentelményi szolgálatai között szereplő exorcizmusok mögött lévő egyéni problémákat. Ismét mások árnyaltabban arra gondolnak, hogy mivel szerintük az ilyen esetekben nincsenek démonok, az ilyen történések részben a pszichiátria, de még inkább az ún. parapszichológiai kutatás körébe sorolandók.²² Néhányan újabbban egyre inkább figyelembe veszik a lelkipásztori tapasztalatokat, az exorcizmus szentelményének gyakorlatát, és állítják, hogy ezek megvilágítják az evangéliumokban leírtakat.²³ Köztük J. Richards a megszállottsággal és az exorcizmussal kapcsolatosan sikeresen egyezteteti és elemzi az orvosi és a lelkipásztori tapasztalatokat, valamint a szentírási és teológiai szempontokat, és megállapítja, hogy e szenvedésformák diagnosztikai és segítői terén mind a modern gyógyászatnak, mind az egyházi szabadító szolgálatoknak megvan a helyük, és nem zárják ki egymást.²⁴ Az egyházatyák hajdan és mai gyakorló exorcisták egyaránt úgy látják, hogy a gonoszleleknek hatalma van arra, hogy testi és lelki problémákat idézzen elő.²⁵ Az egyházatyák, főként az apológéták,²⁶ de a nagy kappedókiaiak, vagy Aranyszáju Szent János, Szent Jeromos, Szent Ágoston és sokan mások is,²⁷ beszámolnak arról, hogy az Egyházban rendszeresen szabadulások történnek a gonoszlelektől, s ezeket a kezdeti karizmatikus helyzetből fokozatosan rögzülő exorcista rend tagjainak szolgálatain keresztül, nem ritkán a vértanúk, szentek közbenjárása nyomán, Jézus Krisztus cselekvésének tulajdonítják, a Mk 6,7, a Mt 16,18, Lk 10,19 megvalósulásaként; tehát az Egyház Jézus missziós parancsát teljesítve és az ő hatalmát birtokolva nem csupán a szentségek vételében hiszi és éli, hanem a gonoszlelkek sikeres kiűzése által is folyamatosan tapasztalja meg Isten uralmának jelenlétét a világban. Az egyházatyák is, általában, az Újszövetséghez hasonlóan, nem egy bizonyos kozmológiai felfogás alapján jutnak el ahhoz, hogy (többek közt) felismerjék: Jézus Krisztus kell, hogy az legyen, aki megszabadít a gonoszlelkek uralmától, hanem krisztusközpontú hitük nyomában, *krisztológiájukból kiindulva, valamint közös egyházi – lelkipásztori tapasztala-*

¹⁹ Mint pl. M. Dibelius, A. von Harnack, R. Bultmann.

²⁰ Ilyen vélemények összefoglalása jelenik meg: JAKUBINYI, Gy., *Máté evangéliuma*, SZIT, Budapest 1991, 101–103; 200–201.

²¹ SPINETOLI, O., *Lukács a szegények evangéliuma*, Agapé, Szeged 2001, 300–301.

²² MISCHO, J., „Dämonische Besessenheit”, *Zur Psychologie irrationaler Reaktionen*, in *Teufel, Dämonen, Besessenheit* (Hrsg. Kasper, W.–Lehmann, K.), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978, 143–146. Az igencsak bizonytalan és oly gyakran újra csak értelmezésre szoruló parapszichológiai eredményekre hivatkozás egyelőre nem más, mint egy megismerendőt egy újabb ismeretlennel megközelíteni. A parapszichológiai kutatást egyébként is magába szívtva napjainkra az új okkultizmus divatja.

²³ Pl. LAURENTIN, R., *Il demonio, Mito o realtà?*, *Insegnamento ed esperienza del Cristo e della Chiesa*, Editrice Massimo, Milano 1995.

²⁴ RICHARDS, J., *But Deliver us from Evil*, Seabury Press, New York 1974, 91–118.

²⁵ AMORTH, G., *Un esorcista racconta*, Dehoniane, Bologna 2000, 78–79.

²⁶ Vö. TWELFTREE, G. H., *In the Name of Jesus, Exorcism among Early Christians*, Baker Academic, Michigan 2007, 226–229.

²⁷ Pl. IUSTINUS I. Apol 61,1; II. Apol 6,6; Dial. 85, 2. 30, 3; IRENAEUS, Haer. 2, 32, 4. MINUCIUS FELIX, Octavius XXVII,3–5; GREG. NAZ., De bapt. 27; POSSIDIUS, Vita Aug. 29.

tok során jutnak el a világban lévő gonoszhoz a magyarázatához, melyben, gyümölcsként, megjelenhetett a pogány szellemtanok fogalmait használó, de azok lényegétől eltérő demonológia is.

A következtetéseket levonni csak egyetlen irányból, konkrétan Jézus Krisztus felől tartjuk lehetségesnek. A szinoptikus Jézus-eseményt figyelve, majd kiegészítve pillantásunkat az Újszövetség többi Jézus-reflexiójával, sok mindent elsőre felfedezünk, mely a legjellemzőbb a Názáreti Jézusra. A húsvét előtti Jézus képéhez tartozik, hogy ő rendszeresen kénytelen foglalkozni egy ellenséges, baljós, embert romboló figurával, amely fellép ellene is, ravaszul próbálja akadályozni istenfiúi, tanítói, messiási missziójában. Ehhez az ábrázoláshoz tartozik az a figyelemre méltó mozzanat, hogy Jézussal találkozva az egyébként titokzatos működés és jelenlét provokálódik, és nyomban megnyilvánul az általa fogva tartottakból; halljuk Jézusnak e gonosszal kapcsolatos pontos, magabiztos, hatalommal teljes és nagyon egyszerű szavait, melyek mögött nincs semmi félelem, semmi bizonytalanság, vagy fölösleges erőfeszítés, nincs a konfrontációban semmi talányos; minden leírásból ugyanazt érezni: Jézus tökéletesen tisztában van velük, egyszerű méltósággal nyilvánul meg az, hogy ki a nagyobb, ki a végső győztes; látjuk gyors és végérvényes távozását az embereket kínzó gonoszhoz, s látjuk a megszabadult emberek meglepődött örömét. Az evangéliumok eseményei között nem állnak különösebben járulékos, vagy periférikus helyen Jézus és a gonoszlélek találkozásának történetei, amely háromféle módon történik: a pusztában, a megszállottak és betegek révén, és Jézus szenvedéstörténetében. Nem is igazán megfelelő az egészre a „harc” kifejezés. Jézus egész megjelenésében ugyanis folyamatosan megdöbbeneti korát és az utókort a tekintélyétől és teljhatalmának jeleitől el nem választható alázata, engedelmessége, szelídsége, Atyára hagyatkozása, szegénysége. Szemlélve ezt a különleges módon fellépő és különös tekintéllyel rendelkező, mégis egészen emberként mozgó személyt, szavait, tetteit, oly természetesen, mindentől függetlenül fogalmazódhat meg a hitnek a szava, amit a *Galata-levél* így írt: „A szabadságot Krisztus szerezte meg nekünk.” (Gal 5,1) A húsvét előtti Jézus-képet hagyományozó és a feltámadás nyomában Krisztus – hitét megfogalmazó Egyház biztosan állította és hirdette: a *Názáreti Jézusban láthatóan megjelent Isten szabadítása*. Ez a szabadítás három olyan tárgyra irányul, melyek fölött az embernek nincs hatalma: a gonosz hatalomra, a bűnre és a halálra, s e hitnek a gyökerei a húsvét előtti hagyományba nyúlnak²⁸; e hagyomány mezején közöttük mintha a személyes gonosztól való szabadítása lenne az első hely.

Jézus Krisztustól, az alaptól elindulva már lehet vizsgálatokat folytatni, ha kívánjuk, bármely irányban; ha vele, mint a gonosz hatalomtól aktuálisan és eszkatológikusan megszabadítóval vetjük össze a biblikus, vagy vallástörténeti anyagokat, akkor lesz rendezőelvünk és lesznek szempontjaink. Balthasar is egészen kiterjeszti Jézus központi és alapvető szerepét a teológiájában és ezt fontolva a következőt mondja: „Jézus az Isten és ember közötti lényegi »megfelelés«, és ezért normája és formája annak, amit Pál 'Isten igazságának' nevez. [...] ő maga a mérték, akkor »értünk Isten igazsága lett« (1Kor 1,30), »hogy benne Isten igazsága legyünk« (2Kor 5, 12).”²⁹ E jézusi megalapozás nyomán állítható, hogy az Újszövetség leveleiből és a Jelenések könyvéből azért fogadható el a gonosz hatalomtól való szabadítás történeti realitása, illetve a személyes gonosz létre telt utalások realitása, mert a húsvét előtti és utáni Jézus győztes a személyes gonosz ellenség fölött, és hasonlóan ezért, és csakis ezen az alapon fogadjuk el a különféle eredetű ószövetségi szövegek ta-

²⁸ Vö. AMATO, i. m. 160.

²⁹ BALTHASAR, H. U., *A dicsőség felfénylése, I. kötet – Az alak szemlélése*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2004, 441.

pogatózó tanításkezdeményeit, melyek különféleképpen utalnak egy olyan ellenséges tevékenység jelenlétére az emberiség életében, amelynek pontosabb jellemzőit a monoizmus védelmének árnyékában nem tartja fontosnak körvonalazni.³⁰

A szabadítás szempontjával a Názáreti Jézustól visszatekintve az Ószövetségre, könnyebben kirajzolódik, és érthetővé válik a kinyilatkoztatás fejlődése az emberi nyomorúságokból való megmentés témájában. Az Ószövetség beszél az egyetlen Istenről, aki kiválaszt egy népet és egyeseket, s a velük való kapcsolatában elsősorban úgy mutatkozik meg, mint *megszabadító Isten*.³¹ Az Ószövetség fokozatosan mutat meg egy alakot, aki Isten és ember ellenségeként nyilvánul meg, és kritikusan, józanul beépítve megszólaltatja több népnek közös vallástörténeti tapasztalatát, mely szerint az általános és közös emberi nyomorúság formái között tetten érhetőek szellemi tényezők, bujkálva ható, de kérlelhetetlen és pusztító, tudatos láthatatlan lények, amelyeknek szerepük van szenvedések kezdetekor és azok megnövekedésében, a különféle bűnök és az emberi viszály kibontakozásában; ősrégi és Biblián kívüli szimbólumokat, fogalmakat magába építve, felhasználva (öskáosz, szörnyalakok, démonnevek) érzékelteti az emberi bukottság fölött uralkodó gonosz hatalmak lehetőségét, sokirányú veszélyeztető szerepét. Az ószövetségi hit ennek következtében nem lesz sokistenhívővé, vagy dualistává, még csak démonhívővé sem, mint a környező, korabeli pogány vallások. Az Ószövetség még nem azonosítja egyértelműen a szerepeltetett ellenséges lényeknek az alakját sem a bukott angyalokkal, s nem mutatja még ki világosan kapcsolatukat egy főellenséggel, a sáttánnal.³² Jézus szabadító tevékenységének ismeretében mégis állítható, hogy a kevés ószövetségi megjegyzés ellenére is ezen ellenséges erő kezdettől az emberi romlás okozójaként előlép, és megvilágítást nyer az üdvtörténet színpadán. Az Ószövetség még nem tárgyalja részletesen az istenellenes gonosz szellemi törekvés legyőzésének, felszámolásának módját, ám markánsan megszólaltatja a szenvedő embert, akinek Istenhez kiáltó hangja átjárja a szövegeket mindenütt, s akinek kiáltásában benne van egy láthatatlan és embernél hatalmasabb bajokozótól, s annak szellemi környezetétől, hatásától (alvilág, stb.) való szabadítás kérése; az ószövetségi hitben élő ember felismeri, hogy vannak személyes erők és hatások, melyekből csak a szabadító Isten menthet ki; folyamatosan ünnepli a nép közös tapasztalatát, az egyetlen Isten szabadításainak drámai – történeti emlékeit, ugyanakkor folyamatos várakozással fordul az eljövendő Messiás felé, akivel kapcsolatban szintén szabadítót vár, de egyre elmélyültebben egy egyetemes szabadítót, minden ember nyomorúságaira s a történelem egészére vonatkozóan. A sáttán és a démonok azonosítását, s mindezek gonoszságának az angyalok bűnére és bukására való vonatkoztatását a kanonikus és deuterokanonikus könyvek csapásán haladva, a két szövetség közötti zsidó hit és mellékterméke, az apokrif irodalom hajtotta végre, s beszélni kezdett bukásuk okairól, a tőlük való konkrét megszabadításról, sőt, a bukott angyalok megbüntetéséről.³³ Ennek hatása él az Újszövetségben, de az Újszövetség (az Ószövetségéhez hasonlatos) szűkszavúsága és józansága figyelemre méltó a leíródása közben megfigyelhető egykorú zsidó hit angyal – és démonhitével összehasonlítva. „Jézus tanítása és a keresztény ígéhirdetés feltételezi és integrálja a szövetségközi hitvilág számos elemét.”³⁴

³⁰ Vö. LAVATORI, R., i. m. 60–63.

³¹ Vö. WESTERMANN, C., *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, Református Theológiai Akadémia, Budapest 1993, 33–79.

³² Vö. PUSKÁS A., *A teremtés teológiája*, SZIT, Budapest 2006, 77–79.; LAVATORI, R., i. m. 63–65. GOZZELINO, G., *Angeli e demoni*, San Paolo, Milano 2000, 22–29.

³³ Test. Judae XXV,3; 1Hén 6,1–3; 10,4–6; 5Hén 15.

³⁴ TARJÁNYI, B., *Biblikus teológia – Tanulmányok*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 108.

Jean Daniélou így összegzi az általa is fontosnak tartott szabadítás dimenzióját a Szentírásen belül: „Először ki kell jönni Egyiptomból...» Az Ószövetség Istene nagy műveinek kezdetéről tanúskodik, az Újszövetség a beteljesedésüket hirdeti, az Egyház pedig jelenlegi visszhangjukat tárja elénk. Isten nagy tettei közül a kivonulás az egyik legfontosabb. Tisztán a kiszabadítás misztériuma. A Húsvétnek csupán az egyik összetevője... A Győzelmi ének csak egy bizonyos oldalát magasztalja: Isten népének kiszabadítását a gonosz erők fogságából. A fogságtól megszabadító Isten titka az üdvösségtörténet minden szintjén újra felbukkan, mint egy hang, amely mind erősebben visszhangzik. Ilyen visszhang az egyiptomi lovasok által üldözött Izrael megszabadítása a Vörös-tenger partján, Jézus szabadítása e világ fejedelmének fogságából a halál mély vizének partján, a pogány ember kiszabadítása a bálványimádat rabságából a keresztség vizének partján..., valamint a vadállat, azaz a halál foglyainak eszkatológikus kiszabadítása a Jelenések könyve által leírt tűzben csillogó üvegtenger partján. A víz túlsó partján pedig mindegyik esetben a megváltottak népe éneklő győzelmi énekét, miután csodálatos módon megmenekült üldözőitől.”³⁵

Az Újszövetségben az Ószövetséghez hasonlóan a gonosz hatalom elsősorban azért kerül szóba, mert Isten meg akarja menteni mindenfajta nyomorúságtól a teremtményt; aki „*a szabadságra hivatott*” (Gal 5,13). Ezért ezekben a szövegekben sem kapunk részletes, vagy szisztematikus tanítást a sátánról, vagy a démonokról, sem egyéb hasonló negatívumról, mert a szövegek célja sokkal inkább pozitív, amennyiben elsősorban a megváltásról, Isten uralmának győzelméről, s annak a közösség életében való megelevenedéséről szólnak. Az Ószövetség világképéből következik, hogy *a rossz nem lehet sem Istentől való, sem öröktől fogva létező, és nincs saját teremtő hatalma* (s ezt a későbbi egyházi tanítások, tanítóhivatali megnyilatkozások kifejtik és rögzítik). A szentírási szövegek általában két irányát tanítják a kísértésnek, a külső hatást, amit kísértésnek neveznek, valamint a belső, emberi forrást. Mivel az istenellenes, gőgös lázadás döntésére az ember kívülről jövő okokat is tapasztal, s mivel a Ter 3 értelmezése már az ószövetségi hitben oda jut, hogy a bűnre vezető legdöntőbb hatás az ember számára kívülről érkezett, kialakulhatott a meggyőződés, mely szerint az ember bukását olyan kísértő irányította, aki maga is ilyen istenellenes gőgben volt, és maga is szellemi lény (Bölcs 2,24). Így egyértelműen előállt a Jézus születését megelőző századokban az Istennel szemben gőgös és lázadó angyal alakja, aki lebukik abból az angyali méltóságából, amelyben eredetileg maga is jónak és boldognak lett teremtve, de megátalkodik gőgjében, és ezért sorsa végérvényesen megpecsételődik, mely utóbbit már inkább Krisztus előtti két század apokrif irodalma fejt ki. Nagyon fontos a megszabadítás szempontjából az is, ami az Ószövetségben kezd kibontakozni, elsősorban az izajási és jeremiási próféciaik világában: döntően az áldozat, azaz az *önfeláldozás győz a gonoszság erői fölött*.

Az Újszövetség szövege sem akar démonológiát tanítani, hanem a megszabadításról szól. „*Az újszövetségi irodalom nem beszél a gonoszról, csak ha Jézus győzelmét hirdeti, mellyel az embert segíti meg*” – mondja G. Gozzelino.³⁶ A gonosz hatalomnak a Jézus szájába adott szövegekben szereplő evangéliumi elnevezései (ellenség, sátán, tisztátalan lélek, démon, betegség lelke, evilág fejedelme, Antikrisztus) egyértelműen ugyanarra a szellemi valóságra vonatkoznak, legföljebb bizonyos egyszerű hierarchia olvasható ki a szövegekből, mely szerint a sátán – *διαβολος* kifejezés a démonok, tisztátalan lelkek fejének te-

³⁵ DANIÉLOU, J., *A történelem misztériuma*, Kairosz Kiadó, Budapest 2006, 231.

³⁶ GOZZELINO, G., *Angeli e demoni*, San Paolo, Milano 2000, 186.

kinthető.³⁷ A többi újszövetségi szövegben szereplő kifejezés használatával együtt kiderül, hogy Jézus és a reá építő hagyomány használja a korabeli elnevezéseket, de éppúgy, mint a jó angyalok esetében, itt is egyszerűség, nagyvonalú tömörség, szűkszavúság és józanság látható. Az evangéliumoktól a Jelenések könyvéig világosan érződik, hogy a szent szerzők a különféle hagyományos fogalmakkal ugyanazt a sötét és destruktív akaratot, aknamunkát jelölik.³⁸ A gonosz hatalom mibenlétéről azzal kapcsolatban vannak jelzések az Újszövetségben, amennyiben ábrázolják a tőle való szabadulást, a szabadító Jézus hatalmát, vagy pedig figyelmeztetnek valamire, amire a Jézustól szabadulást kérőnek, vagy a már megszabadítottak ügyelni kell. Közben kinyilvánulnak az alapvető, legszükségesebb tanítások: a démon betegséget és megszállottságot egyaránt okozhat, anélkül is, hogy az illető bűne alapot adna hozzá; a bukott angyalvilág egészében Isten országának ellensége, valós evilági uralmat gyakorolva ott, ahol nem Isten akarata szerint rendezkedik be az ember; akadályozza az örömhír befogadását; folyamatos kísértője és gyilkosa szeretne lenni az embernek; az Élet Közvetítőjével szemben ő a halál ura, szembefordul Jézussal, és fizikai halálán munkálkodva le próbálja győzni őt; majd tanítványainak és népének, az Egyháznak is az üldözőjévé válik.³⁹ A fő mondanivaló azonban az, amit a *Zsidó-levél* a fő krisztológiai tételt érintve így foglalja össze: „*Minthogy a gyermekeknek közös a testük és vérük, ő is részt kapott belőle, hogy így halálával legyőzze azt, aki a halálon uralkodott, tudniillik az ördögöt, és felszabadítsa azokat, akiket a haláltól való félelem egész életükre rabszolgává tett... Így, mivel maga is kísértést szenvedett, tud segíteni azokon, akik a kísértéssel küzdenek.*” (Zsid 2,14–18) A Názáreti Jézusnak a gonoszlelekkel kapcsolatos konfrontációjában az evangéliumok leírásai, majd összefoglalóan a Jelenések könyve a kinyilatkoztatás egésze által bemutatott Szabadító Isten hatalmát konkretizálják; Isten uralmának a jelei között világosan elkülönülnek a beteggyógyító csodák a természettel kapcsolatos csodáktól, a halott – feltámasztásoktól és az ördögűzésektől, és pedig nem csak azért, mert e szövegek követik a korabeli gondolkodásmódot és világképet⁴⁰, hanem azért is, mert a megszállottság ma is többé-kevésbé elkülöníthető szenvedés a pszichés, vagy egyéb betegségformáktól.⁴¹

Az egyházatyák szabadítási teológiájára is vonatkozik az, amit a Dei Verbum megfogalmazott: „Ez az apostoloktól származó hagyomány a Szentlélek segítségével kibontakozik az egyházban, egyre teljesebb lesz az áthagyományozott tények és igék értelmi megragadása, akár a hívők elmélkedése és tanulmányozása folytán... akár e lelki dolgok bensőséges és élményszerű megértése folytán.”⁴² A első négy század egyházatyáira hatnak az intertestamentárius irodalom démonológiai nézetei, de ezek főként segítik az Újszövetség mondanivalójának kifejtését, melyben néhány mozzanat kivételével (pl. a Ter 6,2–4 magyarázata, vagy az apokatasztázisz-tan) meglepően koherens, egységes az atyák tanítása Jézus szabadító művének tekintetében. Az atyák tovább folytatják, amit az Újszövetség megkezdett, a gonosz hatalom közös nevezőre hozatalát, mely náluk is alávetett a jézusi szabadításnak, s mindezt gazdag tipológiával és néha allegorizálva alkalmazzák az Ószövetség értelmezésére is. Kisebb különbségektől eltekintve a II–V. század

³⁷ LAVATORI, R., *Il diavolo tra fede e ragione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001, 16.

³⁸ Vö. SCHÖNBORN, C., *Isten elküldte Fiát, Krisztológia*, Agapé, Szeged 2008, 166.

³⁹ Vö. PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*, SZIT, Budapest 2006, 79–81.

⁴⁰ Vö. SPINETOLI, O., *Máté, az egyház evangéliuma*, Agapé, Szeged 1998, 117.

⁴¹ Vö. MARCONCINI, B., *I demoni, La testimonianza della Sacra Scrittura*, in MARCONCINI, B.–AMATO, A.–ROCCHETTA, C.–FIORI, M., *Angeli e demoni*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, 235–236.

⁴² DV, II, 8.

egyházatyái olyan egységes koncepcióval jelentkeznek, melyben készen áll az Egyház tanítása a gonosz hatalomtól való szabadításról,⁴³ s így találja meg utánuk méltó helyét Szent Anzelm, Szent Bonaventura és Aquinói Szent Tamás szintéziseiben is.

Az egyik általános krisztológiai-megváltástani kérdést így teszi fel Szent Ireneusz: „*Ut quid enim descendebat?*”⁴⁴ Szent Anzelm így ismétli meg: „*Cur Deus homo?*” Ez az alapkérdés a mi szempontunkból így szól: Szükséges volt-e a megtestesülés a feltételezett gonosszal szembeni isteni cselekvéshez? Ez a krisztológiai vetülete annak a kérdésnek, hogy Isten megváltotta-e a világot a gonosztól?

Szent Atanáz és Szent Anzelm azt mondják, hogy Isten a legjobbat választotta, amikor megtestesült, és halálával, valamint feltámadásával váltotta meg az emberiséget: „...amit Isten az emberért tett és tesz, azt lényege szerint teszi, és annak lényegi jelentősége van az ember számára”.⁴⁵ Szent Tamás szerint „Isten a megtestesülés nélkül is egyesbe hozhatta volna az emberi természetet”.⁴⁶ Ugyanakkor azt is egyértelművé teszi Szent Tamás, hogy az embernek szüksége van a rossz elmozdítására (*remotio mali*), mert a jóhoz, és a Legfőbb Jóhoz vezető utat a sátán munkája elzárja.

Amikor hisszük az Egyházzal, hogy Ő „kiragadott minket a sötétség birodalmából, és át-helyezett szeretett Fia országába” (Kol 1,13), akkor azt kell látnunk, hogy a Megváltó maga hogyan szembesült konkrétan ezzel a tudatos ellenszegüléssel, minden boldogság megirigylőjével, a megátalkodott destruktív akarattal: emberségében maga szenvedett tőle, maga halt bele ebbe, és szállt le az alvilágba, a gonosz hatalom felségterületein találkozva annak szörnyűséges művével, aki maga a halál. Így minden elképzelhető téren és módon szabaddá tette az embert, s eltávolítva az akadályt, alkalmassá tette az embert Isten országának örökkévaló ünneplésére. Jézus eszkatológikus értelmű szabadítása az ő sátánnal történt személyes találkozása révén történt meg. Ahogyan az atyák (pl. Ireneusz) többször mondják, a *jogtalan módon, de bűne miatt mégis fogva tartott ember megszabadítása a szeretet műve*, ahogyan ez az evangéliumi ördögűzésekből is látható. Az a krisztusi szeretet, amely az Atya akarata és az ember nyomorúsága felé egyszerre irányul, megtestesülve vállalja mindazt a konfrontációt, a küzdelmet, a megaláztatást, szenvedést, üldözést, halált és poklot, amit a sátánnal találkozva, az ő műve miatt át lehet élni az embernek. Von Balthasar szerint „a szeretet méltó a hitre”, és Krisztust csak úgy nem redukáljuk, ha „a szeretet és személyesség” tőle származó összefüggésében szemléljük.⁴⁷ Ezért a megváltás dimenziói közül (engesztelő áldozat, helyettesítő csere, váltság, elégtétel, közvetítés, szolidaritás) a szabadításban a döntő szempont az a *helyettesítő csere*, amely szeretetből vállalt szolidaritásban lép a foglyok közé és a foglyok helyében az ellenséggel szembeszáll, és önfeláldozásban vállalja, hogy a „gyilkost” teljes meghátrálásra kényszeríti paradox módon saját szenvedésében és halálában. Szent Ireneusz⁴⁸ és Szent Anzelm igazságából lehet kiindulni, amely arról beszél, hogy miután az ember, akinek kezdetben az lett volna a feladata, hogy legyőzze a sátánt, de elbukott vele szemben, tartozik azzal, hogy helyreállítsa, ami így megromlott; embernek kell végül is lennie annak, aki legyőzi

⁴³ Vö. LAURENTIN, i.m. 113–121.

⁴⁴ AH II, 14,7.

⁴⁵ VANYÓ L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, SZIT, Budapest 1998, 315.

⁴⁶ SCHÖNBORN, C., *Isten elküldte Fiát, Krisztológia*, Agapé, Szeged 2008, 204.

⁴⁷ SCHILSON, A.–KASPER, W., *Théologiens du Christ aujourd'hui*, Desclée, Paris 1978, 80.

⁴⁸ „A Sátán uralmából való kiszabadítás a megváltás terminus a quója, valamint az emberiség megelőző történelmének összefoglalása.” *A megváltás teológiájával kapcsolatos néhány kérdés*, A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG dokumentuma, SZIT, Budapest 1997, 28.

a kísértő fogva tartót, s visszaszerzi azt, ami az első vereséggel elveszett. Az isteni és emberi természet egységében lévő Megváltó pedig képes teljesíteni ezt a feladatot; emberként száll szembe vele, hogy a győzelem kellően fölényes legyen és „méltányos” legyen, és az isteni felől ne saját teremtménye lényének és szabadságának tisztelete, szeretete nélkül történjen; hogy pedig biztos és egyértelmű legyen, mivel ez az ellenség nagyobb az embernél, azt istensége szavatolja, és a feltámadással megpecsételi. A szabadító szeretet elszenvedte önként és ajándékozó módon az emberiség ördögtől eredő minden átkát, és minden halálosan megkötözött ember nevében és helyett földi élete során egyre mélységesebben találkozott a fogva tartóval, ahogyan ezt az istenséggel egyesült emberi természete lehetővé tette, s annak szemében egyre inkább áldozatává is vált, ugyanakkor embersége, kiszolgáltatottsága révén őt mégis bizonytalanságba vezette, egyre közelebb engedve magához, mígnem a kereszthalálban a sátán az emberiséget, a kozmoszt, tehát „mindeneket” magához ölelő szeretettel volt kénytelen úgy szembesülni, hogy azt a legnagyobb mélységében megtapasztalva látszólagos győzelme helyett saját erejét elvesztette (vö. 2Kor 12,9; 13,4). Olyan közelre került az őt is szeretettel teremtő és mindeneket megváltani akaró Szeretettel, hogy az a léte mélyére hatott, így ő végletes, végleges elfordulásra és menekülésre indult tőle. „A Sátánnal vívott küzdelem nem a hatalom fitogtatásával kezdődik” – mondja C. Schönborn,⁴⁹ nem „titánok harcaként” folytatja ezt Jézus, „hanem a rejtekben veszi kezdetét, ott, ahol Jézus teljesen egyedül van Istennel”.⁵⁰ Ilyen minden értelemben szegény, lealacsonyodó, engedelmes, szelíd és alázatos, *kenotikus*; döntő szituáció ehhez az ő születése és kereszthalála (vö. Fil 2,5–11). „Ott vívja ki a győzelmét.”⁵¹ A sátán küzdeni akart Jézussal és Isten üdvözítő szándékaival szemben. Nem föltétlenül vette észre Jézus egészen másfajta harcát.⁵² Viszont éppen az is a győzelem része volt, hogy az „öntelt és önkényes” kísértővel szemben⁵³ annak az evilágban is elterjesztett létmódjával az Istenország teljesen ellentétes magatartása helyezkedjen szembe. Jézus tanításának egyedülálló ereje, teljhatalmú tekintélye, fősege, istenfiúságának titka már a húsvét előtt felmutatja az ördögűzésekben az eljövendő ország előjeleit, de dicsősége a feltámadásban és az annak nyomán született hitben bontakozik ki; a húsvét előtti megváltói élet eszközei pedig a nyolc boldogság jegyében az isteni szeretet „harcát” vívták meg, a „gyengeségben”. A kétfélének látszó megváltói eszköztár ugyanazt jelenti, a tekintély ugyanannak a gyengeségnek a hatása, az alázat pedig az isteni teljhatalomnak a megjelenése és Jézus Krisztus egy személyének egyetlen élete; mindkettő annak az agapének a megnyilvánulása, amelyet semmilyen formában nem bírt elviselni az ellenség, s amikor a kereszten ez feléje is odafordult, végképp el kellett tűnnie. A gonosz felszámolását a megváltó szeretet, azért is, hogy az ítéletben is szeretet maradjon teremtményei felé, „önfelszámolásként” oldja meg. Hans Urs von Balthasar idézi H. Schauf gondolatát „az örökké tartó önelemésztés”-ről. „Ha ugyanis a jónak teremtett személy szembefordul magával a jósággal, akkor a dolog lényegénél fogva saját magával fordul szembe, ami csak abszolút torzulásnak nevezhető... aki visszavonhatatlanul elutasítja az isteni szeretet tüzét, az csakis emésztő tűzként tapasztalhatja meg azt.”⁵⁴ „Egy bizonyos – mondja Ziegenaus is –, Isten, aki maga a szeretet, nem gyűlöl senkit, még a sátánt sem.” Az örök távolság Istentől nem Istenen, ha-

⁴⁹ SCHÖNBORN, C., *Isten elküldte Fiát, Krisztológia*, Agapé, Szeged 2008, 167.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Uo.

⁵² Vö. KERESZTY, R., *Jézus Krisztus*, SZIT, Budapest 1995, 180.

⁵³ SCHÖNBORN, i. m. 167.

⁵⁴ BALTHASAR, H. U., *Mit szabad remélnünk?* Sik Sándor Kiadó, Budapest 2006, 106.

nem a teremtményen múlik.⁵⁵ A kereszten haldokló Krisztusban az ellenség ellen saját fegyvere fordult: a halál. Tőle a halál irigységéből, gonoszságból és gyűlöletből jön. De Jézus Krisztus kereszthalálában olyan isteni és emberi szeretet érkezett a csúcására, amely „mindenkiért meghalt”, így ezt megtapasztalva a gonosz egzisztenciája (mely a halálra irányul) megfosztódott létalapjától, hiszen Jézusban a másokért való életadás kiterjedt minden emberre. És a vértanúk ezért mondhatták, hogy győztek a gonosz fölött. A kereszttől kezdve, melyen Jézus az ő halálában a sátánnal találkozott, a megváltott ember saját halálában már az Istennel találkozik.

A jézusi megváltás drámája „nem a sors és a magányos egyén között zajlott. Ellenkezőleg, a kereszt az engedelmisségi liturgia, amely kinyilatkoztatja az Atya és a Fiú közötti egységet az örök Lélekben.”⁵⁶ Az üdvösség drámájának azonban a Szentháromságon kívül vannak kozmikus és földi szereplői is, akik között tudhatjuk „tagadhatatlanul a démonit” is, mint résztvevőt.⁵⁷

A győzelem következményei nem csak a végső időktől érvényesek. „Minthogy Krisztus mint ember győzte le a bűnt, a halált és a Sátánt, mi emberek is győzhetünk Őbenne és Ővele. Akik hisznek Krisztusban és követik Őt, már itt a földön valamiképpen részesednek győzelmében.” – írja Kereszty Rókus.⁵⁸

A megszabadítás isteni művében saját szerepe van a Szentléleknek, attól kezdve, hogy Ő „viszi ki” a kísértés pusztájába Jézust (Mt 4,1); ő az „Isten uja”, aki távozásra készíteti a gonoszt (Lk 11,20), s a pünkösöd utáni egyház első hétköznapijaitól fogva továbbra is cselekvőnek bizonyul a szentségekben, elsőként a keresztségben, az ördögűzés karizmájának kiosztásában (vö. ApCsel 16,16–18), a megkülönböztetésben (vö. 1Kor 12,10) és a jézusi tanítás igazsága által (Jn 16, 7–11).

Az üdvösség történetében a megszabadításhoz fűződően az első és a végső pillanatokban felvillan a kígyóval és a sárkánnyal szemben álló „asszony” alakja, amely konkretizálódik Máriának, az Istenanyának a szabadító Gyermek és a győzelmes áldozati Bárány körüli szerepében, s amely beléolvad az Egyház történelmi asszisztenciájába a szabadítás útján. A hűséges angyaloknak, valamint az élő és küzdő Egyház tanúságtételének, szentségeinek, szentelményeinek, imádságának a szolgálata Krisztusnak, a Főnek a művét folytatja tovább a gonosz hatalommal szemben a parúziáig a megváltó megtestesülés, kereszthalál és feltámadás kegyelmi ajándékainak birtokában. C. Schönborn szerint „az egyház harcol a már legyőzött ellenséggel”.⁵⁹ Jézus Krisztus az ő egyházát delegálja arra, hogy az ő nevében szabadulni segítse az emberiséget a tévtanításoktól. Ezek egy része éppen az angyalokkal volt kapcsolatos az ókorban, de ez a helyzet kezd ismétlődni napjainkban is, amikor az angyalokat az újgnosztikus mozgalmak ismét Isten helyére tolják.⁶⁰

Azt a hitet, amely szerint a megváltás Isten országát úgy valósítja meg, hogy felszámolja annak személyes ellenlábását, az Újszövetséggel egységben vallja az egyházatyák sora. Ezt a hitet az egyetemes zsinatok tanításai és pápai kijelentések rendre megerősítik,

⁵⁵ ZIEGENAUS, A., *A teremtés jövője Istenben, Eszkatológia*, SZIT, Budapest 2008, 181.

⁵⁶ *A megváltás teológiájával kapcsolatos néhány kérdés*, A NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG dokumentuma, SZIT, Budapest 1997, 23.

⁵⁷ BALTHASAR, H. U., *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo, Teodrammatica*, Volume tre, Jaca Book, Milano 1992, 457.

⁵⁸ Vö. KERESZTY R., *Jézus Krisztus*, SZIT, Budapest 1995, 180.

⁵⁹ SCHÖNBORN, C., *Isten elküldte Fiát, Krisztológia*, Agapé, Szeged 2008, 250–251.

⁶⁰ Vö. VERNETTE, J., *Le Nouvel Age, A l'aube de l'ère du Verseau*, Tequi, Paris 1990, 221–222.

mely tehát lényegét tekintve úgy fogalmazódik meg, ahogy Nagy Szent Bazil vallotta: „Jézus Krisztus megszabadított minket a bűntől, az átoktól ami a bűn miatt volt, a haláltól és a gonosztól.”⁶¹ A II. Vatikáni Zsinatig a következő tanítóhivatali megnyilatkozások szólnak a bukott angyal szerepéről, hatásairól és a tőle való szabadításról.⁶² Ezek az adatok beszélnek az angyalok teremtésbeli eredeti jóságáról, a rossznak időleges voltáról, a sátán halálos uralmáról, melybe az ember a szabad döntés révén került, ennek a rabságnak emberfölötti voltáról, mely külső szabadítót kíván, mindannyiszor együtt említik a bűntől és az ördögtől való krisztusi szabadítást, szólnak a sátán örökre való felszámolásáról és örök büntetéséről, vagyis a bűnnel és a halállal együtt mindenféle rossz felszámolásáról az üdvösség útjából; elítélik a nézeteket, amelyek nem vallják, hogy a Megváltó az ördögtől történő szabadításért is megtestesült, elítélik az eretnkségeket és a pogány eredetű okkult tanokat, szokásokat (asztrológia, jóslás, mágia, szellemidézés, stb.) melyeket a gonosz hatalom általi tévelygéseknek neveznek. A tanítóhivatali megnyilatkozásoknak sem képezi központi anyagát a gonosz hatalom mibenléte, de központi bennük a megváltás műve, amelyből nem hagyják ki a gonosztól való szabadulást.

Az Egyház tanítóhivatali megnyilatkozásai a modern korban is megerősítik, hogy Jézus Krisztus megváltása a gonoszlélek uralmától is megszabadított minket. A II. Vatikáni Zsinat szövegeiben néhány világos vonatkozás található a gonosszal kapcsolatban, az üdvtörténettel összefüggésben. Összesen tizennyolc kifejezés jelenik meg, mely az ördögre utal, mely lehet nem sok, mindenesetre tartalmazza az Egyház hitét és a zsinat gondolkodásának érzékenységét a hitletétemény egészére.⁶³ Köztük legpontosabban talán a *Dignitatis Humanae* jelzi a tanítványok, vagyis az Egyház küldetésében is megláttatva a gonosztól való megváltás krisztusi sajátosságát: „Megvetve ezért minden »földi fegyvert«, Krisztus szelídségének és mértéktartásának példájára Isten ígését teljes bizalommal hirdették, tudva, hogy isteni erőt rejt magában, amely legyőzi az Istennel ellenséges hatalmakat...”⁶⁴ A *Lumen Gentium* kezdetű dokumentum az Ef 6,11–13-ra emlékeztetve felhívja a figyelmet a szellemi harcra: „...hogy szembeszállhassunk az ördög cselvetéseivel, és ellenállhassunk neki a gonosz napon”.⁶⁵ VI. Pál pápa több alkalommal adott tanítást a gonosz hatalomról, melyek közül kiemelkedik az 1972. június 29-én mondott homíliája⁶⁶, melyben nagy jelentőségű megjegyzése az egyház jelen életével kapcsolatban elhangzott „... valamilyen résen keresztül a sátán füstje behatolt Isten templomába [...] kétely, bizonytalanság, nehézségek, ellenszegülés található mindenütt. Az emberek többé nem bíznak az Egyházban.” Ugyanabban az évben november 15-én mondta el másik lényeges tanítását az általános kihallgatáson,⁶⁷ melyben többek között leszögezte: „Ellenkezik a Szentírás és az Egyház tanításával, hogy elutasítsuk egy ilyen valóság létezésének elismerését, vagy hogy önállónak tekintsük, aki nem Istentől származik... vagy hogy a valóság utánzatának tartsuk, amely csak gondolatban és képzeletben személyesíti meg szerencsétlenségünk ismert okait...” Elemzi benne az ördög aktivitását, és felhívja a figyelmet a megváltás szabadító hatalmára, amely „ma is folytatódik”

⁶¹ Vö. BASZILEIOSZ, Nagy Szent, *A keresztiségről* I, 16. (ford. Vanyó, L.), in Nagy Szent Baszileiosz művei. Ókeresztény írók 16 (szerk. Vanyó, L.), SZIT, Budapest 2001, 159.

⁶² DH 149; DH 224; DH 241; DH 247–248; DH 286; DH 291; DH 411; DH 457–458; DH 575 (37); DH 631; DH 723; DH 800–801; DH 1078; DH 1333; DH 1440; DH 1511; DH 1521; DH 1858–1859; DH 1862; DH 3642; DH 3670; DH 3678.

⁶³ LG 5. 16. 17. 35. 48. 55. 63.; GS 2. 13a. 13b. 22. 37.; SC 6; AG 3. 9. 14. 19. DH 11b.

⁶⁴ DH 11b.

⁶⁵ LG VII, 48.

⁶⁶ *Insegnamenti di Paolo VI*, 10 (1972), Città del Vaticano 1973, 703–709.

⁶⁷ I. m. 1168–1173.

elsősorban a keresztségben, és utal a szellemi harc fontosságára. II. János Pál pápa hasonlóan több magánkihallgatáson szól⁶⁸ katekézisszerűen az angyalok és a bukott angyalok szerepéről. Az 1992-ben közzé tett Katolikus Egyház Katekizmusa említi a keresztségi ellenemondást és ördögűző imát (1237), az Egyház szabadulásért mondott imádságát és az exorcizmus szentelményét (1673), a bálványimádás között a sátánizmust (2113), az okkult tevékenység ördöggel kapcsolatos bűneit (2115), a Miatyánk elemzésén belül pedig a kísértésekben élő ember számára a megkülönböztetés ajándékának szükségességét (2847), és több bekezdésben jellemzést ad a gonosz hatalomról, mint olyanról, aki „nem elvont fogalom, hanem egy személyt, a Sátánt jelent, azt az angyalt, aki fellázadt Isten ellen”, aki megfelel „e világ fejedelmének”, aki „múlt, jelen, jövő bajok szerzője vagy kezdeményezője” (2851–2854). Az egész Katekizmus a Miatyánk utolsó mondatának kommentárjával zárul, melyben a „gonosztól” való szabadítást a bukott angyalra értelmezi (2864). Máriának, mint „új Évának” a jelentőségét is többek közt úgy magyarázza, mint a Jelenések sarkánya legyőzésének egyik főszereplőjét (2853).

Gyakorlati és lelkipásztori szempontok alapján született meg a Toscanai Püspöki Konferencia lelkipásztori útmutatása „A mágiáról és a démonológiáról” címmel, 1994-ben. A modern okkultizmus divatjai miatt a kinyilatkoztatás és az egyházi hagyomány tanítását összefoglaló dokumentum mottójának J. Ratzinger prófétai szavait választotta („Rapporto sulla fede”): „A mai Isten nélküli kultúra még mindig élvez valamit abból, amit a kereszténység hozott Nyugatnak, hogy nem fél a démonoktól. Ha kialudna Krisztusnak ez a megváltó fénye, a tudomány és a technika ellenére belesüllyedne a világ a terrorba és a kétségbeesésbe. Épp elég jele van annak, hogy visszatérnek az okkult erők, és egy szekularizált világban terjednek a sátánkultuszok.”⁶⁹

A II. Vatikáni Zsinat liturgikus konstitúciójának dogmatikus összefoglalója mondja: „Istennek szent Fia halálával és feltámadásával megszabadított minket a sátán hatalmából és a halálból átvitt az Atya országába...”⁷⁰ Ezzel a keresztény tanítás a valóság összetettségére helyezi a hangsúlyt, s ilyen módon válaszol a világban lévő rossznak a misztériumára.⁷¹ Nem redukálja egy-két tényezőre a rossz eredetét, végképp nem tanítja azt, hogy magából az emberből minden megmagyarázható és megoldás is eredeztethető lenne; nem is alkot dualista világképet a rossz szerepének felnagyításával, hanem a rossz tényezői fölött aratott, már meglévő istenemberi győzelemmel a megmenekülésre, a félelem helyett a gonoszsággal való realista szembenézésre, ha kell, a végső győzelem birtokában folytatott harcra tanítja az embert, mindenképpen reményt nyújtva a gonoszság nélküli végső, örök jövőre vonatkozóan.

A szabadítás ajándékozása a teremtménynek.⁷² Isten megajándékozta megváltottjait az igazi istengyermekség szabadságával, s az istenképiséget kiteljesíti az örökélet tökéletességére, az embert a mindentől felszabadult boldogító istenismeretre teszi alkalmassá. És ehhez hozzátehetjük, hogy megajándékozta a megváltottait azzal, amit elvettek tőlük: a gonosz hatalom megfosztotta az emberi életet általában és egyénekenkénti kísértésében a szabadságnak attól a folyamatos hatalmától, amelyet az isten hasonlóság folytán a teremtésben kapott.

⁶⁸ Pl. 1986. július 9-én, augusztus 13-án, illetve augusztus 20-án; in *Credo, Le catechesi del papa*, 3, Lcumann, Torino 1988, 140–165.

⁶⁹ *A mágiáról és a démonológiáról*, A TOSCANAI PÜSPÖKI KONFERENCIA lelkipásztori útmutatása, Marana Tha 2000 Alapítvány, 1996, 8.

⁷⁰ SC I, 6.

⁷¹ Vö. LAVATORI, R., *Satana, un caso serio*, Studio di demonologia cristiana, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, 418.

⁷² Vö. SCHÖNBORN, C., *Isten elküldte Fiát, Krisztológia*, Agapé, Szeged 2008, 182.

Nem hisszük, hogy minden, a témában felmerülő kérdésre választ találtunk volna elmélkedésünk során, sőt, minden kérdést egyáltalán fel sem tehattünk. Annak alapján vizsgálódtunk azonban, amit Nüsszai Szent Gergely így mondott: „*higgyük, hogy a megváltásból nem marad ki semmi.*” Ezerhatszáz évvel később pedig a zsinat jegyében az *Evangélii Nuntiandi* kezdetű apostoli buzdítás ugyanezt mondja, amikor az üdvösség jó híreről kijelenti, „*hogy az embernek szabadságot ígér mindentől, ami rajta zsarnokoskodik, szabadságot elsősorban a bűntől és a Gonosztól.*”⁷³ Majd így folytatja: „*Hozzá tartozik az evangelizáláshoz, hogy beszéljünk a gonoszság misztériumáról és a helyes útra visszatérésről.*”⁷⁴

A Hittani Kongregáció „*Fede cristiana e demonologia*” című kiadványa a Krisztusra alapozódó személyes keresztény hitre utalva e szavakkal fejezi be tanítását: „*Ez az, ahova Szent Péter apostol elvezet bennünket, miközben arra szólít, hogy álljunk ellent a démonnak »erős hitben«.* A hit megtanítja nekünk, hogy a gonosz egy »élő, perverz, romboló lelki lény«.⁷⁵ Ugyanakkor biztosít arról – s ezáltal bizalmat ad –, hogy a sátán nem képes túllépni az Isten által szabott határt... Ez a hit főképp megnyitja a szívet az imádságra, mely által megtalálja győzelmét és betetőzését – Isten hatalmának hála –, elnyerve a gonosz legyőzését... Ez a hit a gonosznak lépteinket kísérő fenyegetésén és megelőző hatalmán keresztül elvezet annak felismerésére, hogy van túlvilág, amit meg kell fejtenünk, és végül is Krisztus felé fordít minket, akitől meghalljuk a jóhírt, melyben a megváltást, mint ajándékot felkínálja nekünk.”⁷⁶

A szabadító Jézus Krisztus képével tehát nem redukáljuk a reménység látászögét, hanem inkább szélesítjük és gazdagítjuk. Ezzel a reménnyel csatlakozunk Szent Bernát imájához: „...*Krisztusnak ajánlom egész lételemet... ki mint óriás, engem, az elenyészően kicsiny teremtményt végtelen jóságával elhalmoz és lénye felbecsülhetetlen értékével a rabszolgaságból felszabadít...*”⁷⁷

⁷³ EN I, 9.

⁷⁴ EN III, 28.

⁷⁵ VI. PÁL ŐSZENTSÉGE, *De diabolo tentatore*.

⁷⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Fede cristiana e demonologia* (26 giugno 1975), in EV 5, 1393.

⁷⁷ BERNÁT, Szent, *Evezz a mélyre* (ford. Golenszky, K.), Aggiornamento–Mécses Kiadó, 1993, 20.

A Keresztény Egységalkárság ötven éve 1960–2010

BEVEZETÉS

A szervezeti ökumenizmus kezdete a protestáns missziós társaságok 1910-ben Edinburghban tartott konferenciájára vezethető vissza.¹ Száz évvel ezelőtt e konferencia (*World Missionary Conference*) alapvető céljai között szerepelt, hogy egységet teremtsen a „fiatal missziós egyházak” között. Ezt követően jött létre 1912-ben a nemzetközi missziós folyóirat (*The International Review of Missions*), majd a Missziók Nemzeti Tanácsa, mely később beépült az Ökumenikus Világtanácsba. Az edinburghi konferencián hangzott el egy „fiatal egyház” egyik képviselőjétől a keresztények megosztottsága botrányáról szóló beszéde, akinek a neve sajnos nem maradt fenn, csak a felszólalása, és az is Marc Boegner lelkész lejegyzésében.² A „botrány” megszüntetésére különböző csoportosulások alkalmas területei voltak az ökumenikus gondolat elterjesztésének. Ide tartozik az Egyházak általi Nemzetközi Barátság Világszövetsége (*World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches*, 1915).³

Edinburgh után bontakozott ki két nagy ökumenikus irányzat: a *Hit és Egyházszervezet*, mely a keresztény egység teológiai, és az *Élet és Cselekvés*, mely a keresztények gyakorlati egysége kérdéseivel foglalkozott. A két bizottság először Utrechtben egyesült 1938-ban, majd 1948-ban Amszterdamban hivatalosan is kimondták az Egyházak Világtanácsa létrejöttét. Katolikus részről először fenntartással fogadták az egységtörekvést – XI. Piusz és XII. Piusz pápa is még óvta a híveket ökumenikus rendezvényeken való részvételtől –, de egyének és közösségek hamar felfedezték ennek evangéliumi jellegét, mivel maga Krisztus kérte utolsó vacsorai imájában, hogy „legyenek mindnyájan egy” (Jn 17, 21).

¹ Az edinburghi nemzetközi missziós konferenciáról lásd: HARMATI, B., *Edinburgh 1910. Ökumené a misszióban – misszió az ökumenében*, in *Lelkipásztor* 85 (2010/5), 207–210; ANDERS, CH., *Wege nach Edinburgh Standortbestimmungen im Dialog mit der ersten Weltmissionskonferenz 1910*, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2010; KÜRSCHNER-PELKMANN, F., *Mission erfüllt? Edinburgh 1910 – 100 Jahre Weltmission*, Missionshilfe Verlag, Hamburg 2009; STANLEY, B., *The World Missionary Conference – Edinburgh 1910*, Eerdmans, Grand Rapids Mich. 2009; GAIRDNER, W.H.T., „Edinburgh 1910”. *An account and interpretation of the World Missionary Conference*, Oliphant, Anderson & Ferrier, Edinburgh 1910.

² Vö. BOEGNER, M., *Le problème de l'unité chrétienne*, „Je sers”, Paris 1964, 40.

³ VILLAIN, M., *Introduction à l'œcuménisme*, Église Vivante–Castcrman, Paris 1961, 16.

Tulajdonképpen Angelo Giuseppe Roncalli (1881–1963) volt az a személy, akinek egész élete előkészítette a II. Vatikáni Zsinatot, és vele az ökumenikus közeledést.⁴ Keleten és nyugaton is megismerkedhetett a keresztény egyházak képviselőivel és részt vett a januári imanapokon. Még mint nuncius 1945. január 21-én a keresztények egységéért végzett imanyolcad alkalmával Párizsban kijelentette: „A két ragyogó híd Párizs és Isztambul között, mely két világot, két civilizációt jelent, mint egy tündöklő szivárvány emelkedik fel, melyben ott lebegnek Jézus imájának utolsó szavai, amikor elmenetele előtt megerősítette tanítványait: *Ut unum sint.*”⁵

A pozitív jelek ellenére a Szent Officium figyelmeztetést (*monitum*) adott ki, mely az 1948 augusztusában esedékes Egyházak Világtanácsa alakuló gyűlésétől kívánta távol tartani a katolikusokat.⁶ Tíz évre rá azonban Roncalli bíboros került a katolikus egyház élére, aki 1959. január 25-én meghirdette a II. Vatikáni Zsinatot⁷ és első jelentős rendelkezésével a *Superno Dei nutu* kezdetű motu proprio kiadásával 1960. június 5-én létrehozta a Keresztények Egységét Előmozdító Titkárságot (rövidebb, ismertebb nevén az Egységtitkárságot).

Már 1960 áprilisában katolikus, ortodox és protestáns teológusok (J. Bosc, Y. Congar, G. Henry, M. J. Le Guillou, E. Melia, O. Rousseau, A. Scrima, Ch. Westphal) párbeszédet kezdeményeztek, mert így akartak válaszolni XXIII. János felhívására még a Keresztény Egységtitkárság megalakulása előtt.⁸ Az Egységtitkárság célja – nyilvánította ki a szentatya –, „hogyszeretünket és jóindulatunkat megmutassuk azok iránt, akik a keresztény nevet viselik, de az Apostoli Széktől elszakadtak, azért, hogy követhessék a zsinat munkáját és még könnyebben megtalálhassák ahhoz az egységhez vezető utat, melyért Krisztus oly odaadóan imádkozott Atyjához, létrehozunk egy különleges tanácsot vagy titkárságot, melyet egy általunk kiválasztott bíboros vezet, s mely a többi bizottsághoz hasonlóan épül fel.”⁹

A pápai kezdeményezés jó fogadtatásra talált a katolikus közösségen kívüli keresztények körében is, mely ismerte az ökumenizmus addigi történetét, a katolikus egyház magatartásában döntő változást jelentett. Az Egységtitkárság – a katolikus egyház és a

⁴ Vö. CAPOVILLA, L., *Jean XXIII, Le Pape bon*, Fayard, Paris 1963, 120.

⁵ Uo. 124–125.

⁶ A Szent Officium rövid leiratában megtiltotta a katolikusoknak bármilyen „ökumenikusnak” mondott összejövetelen való részvételt. Vö. AAS 40 (1949), 257: ACTA SS. CONGREGATIONUM SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII *Monitum: Cum* compertum sit variis in locis, contra Sacrorum Canonum praescripta et sine praevia S. Sedis venia, mixtos conventus acatholicorum cum catholicis habitos fuisse, in quibus de rebus fidei tractatum est, omnibus in memoriam revocatur ad normam canonis 1325 § 3 prohibitum esse quominus his conventibus intersint, sine praedicta venia, cum laici, tum clerici sive saeculares sive religiosi. Multo autem minus catholicis licitum est huiusmodi conventus convocare et instituire. Quapropter Ordinarii urgeant, ut haec praescripta ad omnibus adamussim serventur. Quae quidem potiore iure observanda sunt, cum agitur de conventibus, quos „oecumenicos” vocant, quibus catholici, sive laici sive clerici, sine S. Sedis praevio consensu, nullo modo interesse possunt. Cum vero, tum in praedictis conventibus tum extra ipsos, etiam actus mixti cultus haud raro positi fuerint, denuo omnes monentur quamlibet in sacris communicationem ad normam canonum 1258 et 731, § 2, omnino prohibitam esse.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 5 Iunii 1948. Petrus Vigorita, *Notarius*.

⁷ Az ökumenikus mozgalom fejlődéséről lásd: BÖTTIGHEIMER, Ch., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg 2009, (Ökumenische Bewegung, 668–713).

⁸ *Dialogue oecuménique, Collection „Omnes Gentes”, Éditions Fleurus, Paris 1962.*

⁹ *Dialogue oecuménique*, 13. Lásd még: KRÁNITZ, M., 1959: *A II. Vatikáni Zsinat meghirdetésének éve*, in *Teológia* (2009/1–2), 52–65.

különvált keresztények közötti kapcsolattartással megbízva – ettől kezdve fontos feladatot látott el az egész ökumené fejlődésében.

XXIII. János pápa határozott szándékával a katolikus egyház belépett az ökumenikus párbeszéd világába.¹⁰

A II. Vatikáni Zsinat meghirdetése óta a keresztény egység nemzeti titkárságai jöttek létre Angliában, Indiában és Madagaszkáron. Teológiai műveket publikáltak, világiak kapcsolódtak be az ökumenikus kérdések megválaszolásába, és végre a sajtó is érdeklődést kezdett mutatni az ökumenizmus iránt.¹¹ Geoffrey Fisher (1887–1972) canterburyi anglikán érsek látogatást tett a pápánál Rómában 1960 decemberében.¹² A bejelentett zsinat elragadtatásától ösztönözve Athénagorasz pátriárka (1886–1972) elhatározta, hogy pánortodox kongresszust hív össze Rodosz szigetén, mely egy általános zsinat pánortodox előszíndusa lenne. Ez a kongresszus 1961. szeptember 24–október 1. között került megrendezésre. Itt az ortodox egység jelent meg, melynek ereje Újdelhiben az Egyházak Világtanácsa III. Ökumenikus Nagygyűlésén tárult fel, melynek munkájában az ortodoxia egyre hatékonyabban vett részt.¹³ Maga az EVT többször kifejtette érdeklődését a katolikus egyház ökumenikus tájékozódása iránt. Az Egységtitkárság által küldött öt megfigyelő fogadása ennek a jele volt.¹⁴

Dr. Visser't Hooft, EVT főtitkár megnyitó beszédében Újdelhiben erre is utalt: „...Szólnunk kell a római katolikus egyházzal összefüggő új eredményekről is. Az EVT kezdete óta egyéni kapcsolatok voltak azokkal, akik mélységesen érdeklődtek az ökumenikus mozgalom iránt. Ma már hivatalos és rendkívül hasznos kapcsolataink is vannak az Egységtitkársággal, melyet XXIII. János pápa állított fel a keresztények közötti egység előmozdítására. Így üdvözljük ez alkalommal a Nagygyűlésünkön jelen lévő öt római katolikus megfigyelőt, akiket az Egységtitkárság választott ki és hatalmazott fel. A vele való kapcsolat természetese a bennünket érintő közös információ alapul. Így említhetünk meg néhány sajátos pontot, mint például a vallásszabadság kérdése, melyről szeretnénk, ha nyilatkozna az eljövendő II. Vatikáni Zsinat. E Zsinattal kapcsolatban osztjuk Edmund Schlink professzor meggyőződését, aki nemrég írt az újdelhi nagygyűlés és a Vatikáni Zsinat összefüggéséről. Kétségkívül nagy jelentőségű lenne a kereszténység és a világ számára is mindkét fél döntései számára, ha világossá válna, hogy ezek a gyűlések nem egymás ellenében történnek, hogy nem mindenki a maga külön előnyét keresi, hanem azt, hogy egyedül az Úr Jézus Krisztust szolgálja.”¹⁵ Az egységi utáni vágy jele volt, hogy protestánsok és ortodoxok együtt imádkoztak a Vatikáni Zsinat sikeréért.¹⁶

¹⁰ *Dialogue oecuménique*, 13.

¹¹ Uo. 16.

¹² Uo. 14.

¹³ Uo.

¹⁴ *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XIII. (szerk. Mayeur, J. M.–Pietri, Ch.†–Pietri, L.–Vauchez, A.–Venard, M.) Desclée, Paris 2000, (Le Conseil œcuménique des Églises. Les œcuménismes, 147–168).

¹⁵ Uo. 18.

¹⁶ ROUQUETTE, R., *La fin d'une chrétienté*, Cerf, Paris 1968, (Premières réactions des églises non-catholiques à l'annonce du concile, 37–48).

AUGUSTIN BEA (1960–1968) – A LENDÜLETES KEZDET

Augustin Bea 1881. május 20-án született a németországi Baden melletti Riedböhringenben a freiburgi egyházmegyében.¹⁷ Bea volt a Keresztény Egységítőkarság első elnöke 1960–1968 között. Nagyon hamar XXIII. János pápa bizalmas barátjává vált. A II. Vatikáni Zsinat során ő elnökölt az ökumenizmusról, a vallásszabadságról és az Egyháznak a nem keresztény vallásokkal való kapcsolatáról szóló dokumentumok kidolgozását. Emellett társelnöke volt az isteni kinyilatkoztatásról szóló dogmatikai konstitúció megfogalmazását irányító bizottságnak.

Augustin Bea Hollandiában, Ausztriában és Németországban nevelkedett. 1912-ben szentelték pappá, miután protestáns professzorok tanóráin Berlinben klasszika- és keleti filológiát tanult. 1917–1921 között ószövetségi biblikus exegézist tanított a hollandiai Valkenburg német jezsuita szemináriumában.¹⁸ Bea 1921–1924 között a német jezsuita rendtartomány előjárója volt. Ezután a Jézus Társaság huszonhatodik generálisa, Włodimir Ledochowski (1866–1942) Rómába küldte, ahol filozófiából és teológiából szerzett diplomát, majd 1924–1959 között a Pápai Biblikus Intézetben tanított biblikus teológiát és exegézist, melynek hosszú ideig rektora is volt (1930–1949). XI. Piusz már 1935-ben megbízta Beát egy göttingeni, az Ószövetségről szóló protestáns kongresszuson való részvétellel. A jezsuita Beát az imádság, a tanulás, a tudományos munka, az aszketikus élet és a diéta jellemezte. Az Egységítőkarság elnökeként „galambszelidséggel”, egyszerűséggel és türelmes és leleményes bölcsességgel dolgozott együtt római kuriális társaival, beleértve azokat is, akik nem osztották nézeteit. Félénk természetével és rövid, bölcs választ megelőző, megértő figyelmével a kis Egységítőkarságot átvezette a zsinat előtti bizonytalan állapotból a későbbi megerősödött, és mindenki által megbecsült szervezetté. A „realista” természetű Bea bíboros alkalmanként konfliktusba keveredett a Római Kúria konzervatív és erőteljes kisebbségével. Egy alkalommal a zsinatot előkészítő központi tanács ülésén javaslattal álltak elő, hogy a zsinaton részt vevő minden püspök tegye le a niceai hitvallást és az antimodernista esküt. Bea ekkor ezt ellenezve felszólalt, és a többség melléje állt. Bea tisztában volt azzal, hogy a keresztény egység még messze van, és tudta, hogy még több meredek hegyoldalt kell megmászni ennek elérésére. Az isteni egység elérésének munkájához szükséges azonban a megkeresztelték közötti hosszú távú és türelmes erőfeszítés az együttműködésre, mely fokozatosan hozza közelebb egymáshoz a keresztényeket – vallotta.¹⁹ 1966-ban együtt Willem Visser't Hoofftal elnyerte a Frankfurteri Könyvvásár békedíját.²⁰

Bea bíboros római idejében kilenc könyvet és mintegy háromszáz biblikus jellegű cikket írt, melyekben maga is elismerte a protestáns tudósok szakértelmét. Bea összeségében négyszázharminc cikket publikált 1918–1968 között, melyek archeológiai té-

¹⁷ Art. *Bea, Augustin*, in RGG⁴, Band 1, J. C. B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1998, 1194; LEEMING, B., *Agostino Cardinal Bea*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1964; *Augustin Kardinal Bea: Wegbereiter der Einheit; Gestalt, Weg und Wirken in Wort, Bild und Dokument aus Zeugnissen von Mitarbeitern und Weggenossen* (szerk. Buchmüller, M.), Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1971; SCHMIDT, S., *Augustin Bea, der Kardinal der Einheit*, Styria, Graz 1989; JUNG-INGLESSIS, E.-M., *Kardinal Bea. Sein Leben und Werk*, EOS-Verlag, St. Ottilien 1994; Vö. SCHMIDT, S., *Agostino Bea. Cardinale dell' ecumenismo e del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.

¹⁸ Augustin Bea 1912. április 8-án lépett be a Jézus Társaságba. Vö. *Time* magazin, The Supreme Realist (Friday, July 06, 1962).

¹⁹ Vö. Uo.

²⁰ STRANSKY, T., art. *Bea, Augustin*, in *Dictionary of The Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva 2002², 200–202.

mákkal, őszövétségi szövegek magyarázatával, mariológiával, pápai körlevelekkel, a keresztények egységével, az antiszemitizmussal, a II. Vatikáni Zsinattal, az egyháznak a protestantizmushoz és a keleti ortodox egyházakhoz fűződő kapcsolatáról és az ökumenizmusról szoltak.²¹ A Római Kúriában Bea a Szent Officiumnál (jelenleg: Hittani Kongregáció) és a Biblikus Bizottságban konzultorként működött, emellett pedig a latin zsolttároskönyv revíziós bizottságának volt az elnöke. 1945-től XII. Piusz gyóntatója volt, annak 1958-ban bekövetkezett haláláig. Bea fő műve nem az ő nevét viseli. A pápa külön is megbízta Beát biblikus körlevelének a kidolgozásával (*Divino afflante spiritu*, 1943), melyet a II. Vatikáni Zsinaton a biblikus megújulás *magna chartájaként* tartottak számon. A korábbi professzor a II. Vatikáni Zsinat kezdetén 81 évesen irányította a zsinati egységtörekvést, évente több mint kétezer levélre válaszolt, és jó kapcsolatokat ápolt Willem Visser't Hoofttal, az Egyházak Világtanácsának főtítkárával. Emellett Geoffrey Fisher nyugalmazott canterburyi érseknek és Franklin Clark Frynak, az USA evangélikus egyháza elnökének a baráti köréhez tartozott.

Beát még püspökké szentelése előtt kreálta bíborossá XXIII. János az 1959. december 14-i konzisztórium alkalmával, a San Saba római tituláris templom címére. 1960. április 5-én *Germania in Numidia* címzetes érsekségére nevezték ki püspökké. Szentelését maga a pápa végezte 1962. április 12-én, a római Lateráni-bazilikában.²² XXIII. János 1960. június 6-án nevezte ki az egy nappal korábban újonnan létrehozott Keresztény Egységtitkárság élére.²³ A II. Vatikáni Zsinat alapszándéka volt, hogy a katolikus egyházon belül – az *Unitatis redintegratio* határozatnak megfelelően – előmozdítsa a hiteles ökumenikus szellemet, és a párbeszéd és az együttműködés úttörője legyen a más keresztény egyházakkal és világszervezetekkel karöltve.²⁴ Bea bíboros egyike volt az 1963-as pápaválasztó konklávének, amely Giovanni Battista Montinit (1897–1978) mint VI. Pált emelte Szent Péter székébe.

Maga az új pápa is csatlakozott elődje és Bea ökumenikus nyitottságához. VI. Pál ezután tette közzé első enciklikáját (*Ecclesiam suam*, 1964 augusztus 6.), mely a párbeszéd egyházáról szolt a nem katolikusokkal, a nem keresztényekkel és a világgal.²⁵ A körlevél üzenete a keresztény egység programbeszédét jelentette:

²¹ Bea művei közül többek között lásd: *Maria in der Offenbarung Katholische Marienkunde* Bd. I Hugo Rahner, Augustin Bea, Schöningh, Paderborn 1947; *Imagen de Maria en la Antigua Alianza*, Revista Biblica, Buenos Aires 1954; *De Pentateucho Institutiones Biblicae Scholis Accomodatae*, Romae 1933; *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, Romae 1935; *Archeologica biblica*, Romae 1939; *La nuova traduzione Latina del Salterio*, Romae 1946; *Liber Ecclesiasticae qui ab Hebraeis appellatur Qohelet*, Romae 1950; *Canticum Cantorum Salamonis*, Romae 1953; *Cor Jesu Commentationes in Litteras encyclicas Pii Papae XII Haurietis Aquas*, Herder Freiburg 1959; *Die Kirche und das jüdische Volk (a La Chiesa e il popolo ebraico* német fordítása) Herder, Friburg 1966.

²² Bea a címzetes érsekségről 1963-ban, egy évvel a II. Vatikáni Zsinat megkezdése után lemondott.

²³ A II. Vatikáni Zsinat végeztével VI. Pál pápa a Keresztény Egységtitkárságot mint a Szentszék állandó dikasztériumát erősítette meg, II. János Pál pápa pedig 1988. június 28-án kelt *Pastor bonus* kezdetű apostoli konstitúciójában a titkárságot a Pápai Tanács rangjára emelte.

²⁴ Az Egységtitkárság létrejötte óta szívélyes kapcsolat alakult ki az Egyházak Világtanácsával, melynek Hit és Egyházszervezet Bizottságában (*Faith and Order Commission*) 1968 óta tizenkét katolikus teológus is jelen van. A különböző ökumenikus gyűlésekre és összejövetelekre a hivatalos katolikus megfigyelőket az Egységtitkárság, majd később a Pápai Tanács nevezi ki a maga részéről pedig a katolikus egyház nagy eseményeire hívja meg más egyházak vagy egyházi közösségek „testvéri delegátusait”.

²⁵ VI. PÁL PÁPA *Ecclesiam suam* kezdetű körlevele először 2009-ben jelent meg magyar nyelven nyomtatásban. Vö. *Az egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve* (szerk. Kránitz Mihály), SZIT, Budapest 2009, 135–184. XVI. Benedek pápa 2009. november 8-án Bresciában emlékezett a párbeszéd pápájának első körlevelére, halála harmincadik évfordulóján. Vö. *Sulle orme di Paolo VI. Cronaca e testi della visita di Benedetto XVI in terra bresciana (8 no-*

„És íme, a világnak hozzánk legközelebb álló köre, amely magában foglalja mindazokat, akik nevüket Krisztustól kapták. Ezen a területen már megnyílt az „ökumenikusnak” nevezett párbeszéd; és részben már pozitív irányú kezdeti szakaszban halad. Sok mondanivalónk lenne erről az összetett és kényes témáról, de gondolatmenetünk itt nem fejeződik be. Itt most csak arra szorítkozunk, hogy utaljunk néhány, már ismert dologra. Szívesen tesszük magunkévá a következő alapelvet: Mindenekelőtt hozzuk felszínre azt, ami bennünk közös, mielőtt feltárnánk azt, ami minket szétválaszt. Ez jó és gyümölcsöző téma párbeszédünk számára. Készek vagyunk ennek szívélyes folytatására. Sőt többet mondunk: készen állunk sok véleménykülönbséget – amelyek a hagyományra, a lelkeségi formákra, az egyházi törvényekre, a kultuszra vonatkoznak – tanulmányozás tárgyává tenni, hogy a tőlünk még elszakadt keresztény testvérek jogos kívánságaira válaszolni tudjunk. Nincs ugyanis hőbb vágyunk annál, minthogy őket a hit és szeretet tökéletes egységében ölelhessük át. Azonban azt is meg kell mondanunk, hogy nem áll hatalmunkban átlépni azokat a határokat, amelyeket a hit sérthetetlensége és a szeretet követelménye állított fel számunkra. Félő, hogy e tekintetben bizalmatlanság és szembehelyezkedés következik be. De most, amikor a katolikus egyház eltökéli magát arra, hogy Krisztus egyetlen aklát visszaállítsa, nem szűnik meg okosan és minél körültekintőbben eljárni. Szüntelenül rá fog mutatni arra, hogy azok a kiváltságok, amelyek miatt az elszakadt testvérek még mindig távol vannak, nem a történelmi nagyravágyás vagy egy képzeletbeli teológiai gondolatok gyümölcsei, hanem Krisztus akaratából erednek, és ha helyesen értelmezzük azokat, észrevesszük, hogy mindenki számára jótéteményt jelentenek, a keresztény egységet, a közös szabadságot és a közös keresztény teljességet szolgálják; a katolikus egyház sohasem lankad, hogy az imádságra, a bűnbánatra és az óhajtott kiengesztelődésre alkalmassá és méltóvá tegye magát.

E dolog tekintetében lelkünket fájdalom tölti el látva, hogy pontosan minket, akik a kiengesztelődés pártján állunk, sok, az egységtől elszakadt testvérünk akadálnak tekint a primátus tisztégre és a joghatóság miatt, amit Krisztus adott át Péter apostolnak, és amit mi tőle örököltünk. Néhányan vajon nem azt hangoztatják, hogy ha a pápa primátusát eltávolítanánk, a katolikus egyháztól elszakadt egyházakkal való egyesülés sokkal könnyebb lenne? Kérjük elszakadt testvéreinket, lássák be az ilyen feltételezés tarthatatlanságát, nemcsak azért, mert pápa nélkül a katolikus egyház megszűnne az lenni, ami, hanem azért is, mert ha Péter legfőbb, hatásos és döntő pásztori hivatala hiányozna Krisztus egyházából, az egység is szétbomlana. Akkor hiába keresnénk a Krisztus által létrehozott hiteles egyetlen elv behelyettesítésére elveket, mert akkor „annyifelé szakadna az egyház, ahány papja van”, írta joggal Szent Jeromos (vö. Dial. *Contra Luciferianos*, n. 9. PL 23, 173.).

Szeretnénk emlékeztetni arra is, hogy a szent egyháznak ez a központi alapzata nem jelent göggel telt hatalmat és emberi uralmat, hanem a segítség, a szolgálat és a szerepet elsőbbségét. Nem üres szónoklat, amikor Krisztus helytartójának az „Isten szolgáinak szolgálja” címet tulajdonítják.

Ezek a mi párbeszédünk főbb vonalai, mielőtt testvéri beszélgetésben folytatódna tovább az imádság és a remény kiadásában a Mennyei Atyával való beszélgetés.

Örömmel és bizalommal állapíthatjuk meg, Tisztelendő Testvérek, hogy a különvált keresztényeknek ez a változatos és széles köre teljesen át van hatva attól a szellemi

vembre 2009), in *Notiziario* 58 (2009), 28, és MAFFEIS, A., *Significato e attualità dell'enciclica Ecclesiam Suam*, in *Notiziario* 47 (2004), 27–31. VI. Pál és az Egységtilkarság kapcsolatáról lásd: BEA, A., *Ökumenische Bilanz. Papst Paul VI. an das Einheitssekretariat*, Herder, Freiburg 1967.

kovásztól, amely előre hirdeti a vigasztaló fejlődést a Krisztus egyetlen egyházába visszahelyezésük miatt. A Szentlélek leheletét kérjük az „ökumenikus mozgalomra”. Újra visszaemlékezünk meghatódottságunkra és örömünkre, amelyet a szeretettel és új reményekkel teljes találkozás Athénagorász pátriárkával Jeruzsálemben előidézett. Ugyancsak tisztelettel és hálával üdvözöljük az elszakadt egyházak képviselőit a II. Ökumenikus Vatikáni Zsinaton. Még egyszer megerősítjük, hogy feszült figyelemmel és szent érdeklődéssel kísérjük azokat a szellemi jelenségeket, melyek az egység kérdése felé irányulnak, melyek azokra az egyénekre, csoportokra és közösségekre vonatkoznak, amelyek gazdagon el vannak látva élő és nemes vallásosságukkal. Szeretettel és tisztelettel üdvözöljük ezeket a keresztényeket annak várásában, hogy velük együtt még jobban elő tudjuk mozdítani az őszinteség és a szeretet párbeszédében Krisztust és az ő ügyét, melyet Ő akart Egyháza számára.”²⁶

1964. november 24-én fogadta el a II. vatikáni Zsinat az *Unitatis redintegratio* címmel az ökumenizmusról szóló határozatát, mely kimondta, hogy „a keresztények közötti egység helyreállításának előmozdítása a II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat egyik fő célja”.²⁷ Nem vitatkozni kell, hanem párbeszédet folytatni, mivel az igazságoknak sorrendje, hierarchiája van.²⁸ Az Egységtikárság fennállása négy éve alatt olyan egyháztörténeti dokumentumot tudott megalkotni, mely útmutató tudott lenni a zsinat utáni évtizedekben is és a magiszterium hivatalos tanítása lett.²⁹

A II. Vatikáni Zsinatot követően Bea bíboros kezdeményezésére indultak el a római katolikus egyház és a többi keresztény egyház illetve egyházi közösség közötti bilaterális párbeszédnek (az Anglikán Közösséggel, a Lutheránus Világszövetséggel), valamint az ökumenizmus katolikus elveinek részletes kidolgozása és a gyakorlatba való átültetése. Ennek gyümölcse az 1967-ben megjelent I. Ökumenikus Direktórium volt.

Bea bíboros 87 évesen halt meg Rómában, és a Sankt Genesius-plébániatemplom szentélyében temették el szülőfalujában, Riedböhringenben, ahol tiszteletére múzeumot emeltek.

JOHANNES WILLEBRANDS (1969–1989) – AZ ÖKUMENIZMUS KATOLIKUS GYAKORLATA

Johannes Willebrands 1909. szeptember 4-én született a hollandiai Bovenkarspelben, a haarlemi egyházmegyében.³⁰ Teológiai tanulmányait a warmondi szemináriumban kezdte, majd 1934. május 26-án papszentelését követően az *Angelicum* római egyetemen folytatta, ahol John Henry Newmanról írt filozófiai disszertációt. 1937–1940 között lel-

²⁶ *Ecclesiam suam* 113–116 in *Az egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve* (szerk. Kránitz Mihály), SZIT, Budapest 2009, (*Harmadik kör: Az elszakadt keresztény testvérek*, 180–182). VI. Pálról még lásd: ROUQUETTE, R., *La fin d'une chrétienté*, Cerf, Paris 1968. (Les premières orientations de Paul VI., 323–333).

²⁷ A római katolikus egyház felfogása a zsinattal jelentősen megváltozott a keresztény egységtörekvéshez való hozzáállásban: *Unitatis redintegratio inter universos Christianos promovenda unum est ex praecipuis Sacrae Oecumenicae Synodi Vaticanae Secundae propositis*. (UR 1). Az első katolikus-ortodox találkozásról lásd: MAFFEIS, A., *Paolo VI e Atenagora: lo scambio di visite del 1967*, in *Notiziario* 53 (2007), 89–95.

²⁸ BÖTTIGHEIMER, CH., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Herder, Freiburg 2009, (Hierarchia veritatum, 687–689).

²⁹ Vö. OELDEMANN, J., *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? Kleine Einführung in die Ökumene*, Pustet, Regensburg 2009, 64.

³⁰ Willebrands bíboros tevékenységéről átfogó elemzést lásd: DÖRING, H., *Ein großer Mann der Ökumene. Zum Gedenken an Kardinal Johannes Gerardus Maria Willebrands in Catholica* (2009/3), 192–213. Card. WILLEBRANDS, J., *Mandatum Unitatis, Beiträge zur Ökumene*, Bonifatius, Paderborn 1989, 7.

kipásztor volt Amszterdamban, majd a warmondi *Philosophicum* filozófiaprofesszora, és hamarosan igazgatója lett.³¹ A holland püspöki kar megbízásából Willebrands elvállalta a Szent Willibrord Egyesület elnöki tisztét, mely az 1904-től működő *Petrus Canisius Apologetikai Egyesület* helyébe lépett, s ez utóbbit éppen Willebrands professzor kezdeményezésére szüntették meg. 1952-ben Willebrands barátjával, Franz Thijssennel megalapította az „*Ökumenikus Kérdések Katolikus Konferenciájá*”-t.³² Itt egyesítették Európa haladó ökumenikus erőit: püspököket, teológiai professzorokat a Szent Officium előírásaival összhangban (*Ecclesia Sancta*, 1949), hogy a teológiai kérdések ökumenikus jelentőségét tanulmányozzák. Az alakuló ülést 1952 áprilisában a svájci Fribourgbán tartották.³³ Az elnök François Charrière püspök volt. Ezt az ülést több követte: Utrecht (1953), Mainz (1954), Párizs (1955), Chevtagne (1957), Paderborn (1959), Gazzada (1960), Strasbourg (1961) és ismét Gazzada (1963).

Ezekben az években Johannes Willebrands a holland Katolikus Konferencia titkárként nagy odaadással és lelkesedéssel szervezte az összejöveteleket, és vezette a végrehajtó bizottságot, melynek kötelességei közé tartozott a Genfi Egyházak Ökumenikus Tanácsával és a Római Kúriával való kapcsolattartás.

1958-ban a Holland Püspöki Kar Willebrands professzort Hollandiában állandó küldötté nevezte ki az ökumenikus kérdések és kapcsolatok területén. Ahhoz, hogy új hivatalát még gondosabban lássa el, lemondott warmondi filozófiaprofesszorságáról anélkül, hogy tudta volna, hogy egy nagy egyháztörténeti esemény gyökeres fordulatot hoz majd az életében. XXIII. János pápa 1959. január 25-én ökumenikus zsinatot hirdetett meg, és 1960. június 5-én létrehozta a Keresztények Egységét Előmozdító Titkarságot. 1959 júniusában az „*Ökumenikus Kérdések Katolikus Konferenciája*” bizalmas memorandumot írt a keresztény egység helyreállításáról a közelgő zsinattal összhangban, melyet elküldtek Rómába. Erre a kezdeményezésre, de Willebrands professzor egész eddigi meghatározó tevékenységére tekintettel, és nem utolsósorban Augustin Bea ajánlására – akivel rendszeres kapcsolatot tartott még Beának a Pápai Biblikus Intézetben való professzori idejéből – a pápa az Egységítőkárság titkárának hívta meg 1960. június 24-én. A titkarság kiépítése nemsokára tagok és konzultorok kinevezésével kezdődött, s természetes módon a holland Katolikus Konferencia tagjai közöttük voltak. A fiatal szervezet hamarosan megerősödött, mivel az eddig nem hivatalosan végzett munka most az egyház által vezetett hivatallá vált. Kibontakozó új feladatkörében Willebrands titkár szinte legyőzhetetlen erejű tevékenységgel dolgozott 1960 októbertől egészen a zsinat megkezdéséig, 1962 októberéig. Ez különösen vonatkozott a Rómától elszakadt egyházakra és közösségekre, akikkel most párbeszédet kellett folytatni a meghatározó ökumenikus kérdésekről a zsinat számára. A hat nyelvet beszélő titkár az anglikán és az orosz ortodox egyházzal való párbeszédben jelentős eredményeket ért el.

Építve az évekre visszavezethető személyes kapcsolatára az Egyházak Ökumenikus Tanácsának főtitkárával, Willebrands létrehozott egy találkozót Bea bíboros, az Egységítőkárság elnöke és Visser't Hooft között 1960. szeptember 22-én. Ezen a megbeszélésen

³¹ Willebrands a német megszállástól szenvedő hazájában áttörte a pusztán katolikus miliőt, és titokban protestánsokkal együtt tapasztalhatta meg a keresztény egység alapját, és a közös szükségletet a védtelen ország egységének megőrzésére. Vö. art. *Willebrands, Johannes*, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva 2002, 1205.

³² Vö. NEUNER, P., *Teologia ecumenica, Queriniana*, Brescia 2000, 148.

³³ Ugyanebben az évben vonják meg a tanítás jogát Yves Congartól, megtiltva a *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* (1950) újrakiadását és bármilyen fordítását. Vö. CONGAR, Y., *Journal d'un théologien 1945-1956*, Cerf, Paris 2005, 181.

az ökumené ügye mellett a vallásszabadság kérdése is szóba került. Emellett Willebrands volt az első egyházi diplomata, aki megfigyelőként vett részt az Egyházak Világtanácsának Újdelhiben tartott konferenciáján 1961-ben.³⁴

1962 áprilisában Willebrands Genfben részt vett a Nagy Keresztény Közösségek Titkárainak Konferenciáján, és a zsinatra érkező lehetséges hivatalos megfigyelők meghívásáról is tárgyalt. Ezt a találkozózt látogatások sorozata követte az anglikán közösség primásánál Canterburyben, az ortodox pátriárkával az isztambuli Fanarban, az orosz ortodox pátriárkánál Moszkvában és számos más ortodox és protestáns egyháznál. Augustin Bea bíborossal Willebrands titkár egy testvéri közösséget alakított ki, melyben a két különböző karakterű egyéniség a zsinatesemény nyitott szellemét is közvetítette.

1962. október 22-én XXIII. János pápa az Egységalkárságot a többi zsinati bizottság rangjára emelte, és megadta az ezzel járó jogokat, többek között javaslatok beterjesztését a zsinat számára, mely nagymértékben elősegítette az ökumenizmusról szóló határozat, a vallásszabadságról szóló nyilatkozat, valamint a nem keresztény vallások és az egyház kapcsolatáról szóló nyilatkozat szövegeinek formálódását és létrejöttét. Az Egységalkárság emellett jelentősen hozzájárult az isteni kinyilatkoztatásról szóló szkémák kidolgozásához. Johannes Willebrands bizalmat keltő karizmájával, diplomáciai ügyességével, érezhető kisugárzásával a titkárság a „nyitott ajtó káza” lett, és a nem katolikus keresztények és újságírók gondolatcseréinek a fórumává vált, mivel egy vendégszerető és befogadó légkörrel találkozottak.³⁵ Willebrands a zsinat előtti években tisztességes és barátságos közvetítője volt XXIII. János szándékának, amellyel a nem katolikus keresztényeket is meghívta a zsinat üléseire. 1963 februárjában sikerült Willebrandsnak Moszkvába utaznia, hogy Joseph Slipij (1892–1984) ukrán katolikus metropolitát sibériai száműzetéséből kimentse, és Rómába kísérje. Később a pápák szolgálatában nagy szerepet betöltött titkár VI. Pál pápa szentelte fel maurianai címzetes püspökké 1964. június 28-án, 1969-ben pedig ugyanő bíborossá kreálta és Augustin Bea után kinevezte az Egységalkárság elnökévé.³⁶ 1975-ben Bernard Alfrink (1900–1987) bíboros után utrechti érsekként a holland egyház primása lett egészen 1983. december 3-ig. 1978-ban a két pápaválasztó konklávéban Willebrands sokak szemében mint *papabile* tűnt fel.

Willebrands II. Vatikáni Zsinat alatti teológiai felfogása, ökumenikus tapasztalata és türelmes természete elszánttá és határozottá vált az ökumenizmusról, a vallásszabadságról, a nem keresztény vallások és az egyház kapcsolatáról szóló dokumentumok megvitatásában, melyet az Egységalkárság folytatott le, kiegészülve az isteni kinyilatkoztatásról szóló konstitúció tárgyalásában való részvétellel. Az Egységalkárság mindmáig ható alapszövege azonban a II. Vatikáni Zsinat határozata az ökumenizmusról: az *Unitatis redintegratio* (1964. november 24.).³⁷ Sok utazásai miatt Willebrandsot „repülő hollandinak”

³⁴ Mind az ortodox, mind a katolikus egyház számára döntő újdelhi nagygyűlésről lásd: *Terza assemblea: Gesù Cristo luce del mondo*, New Delhi 19 novembre–5 dicembre 1961, in *Enchiridion Oecumenicum* 5, EDB, Bologna 2001, 199–341.

³⁵ Willebrands titkár személyes zsinati élményeiről és tapasztalatáról lásd: WILLEBRANDS, J. G. M.–DECLERCK, L., *Les agendas conciliaires de Mgr J. Willebrands, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, Peeters, Leuven 2009 és SALEMINK, TH. (szerk.), „You will be called repairer of the breach”. *The diary of J.G.M. Willebrands (1958–1961)*, Instrumenta theologica 32, Peeters, Leuven 2009.

³⁶ DÖRING, H., *Ein großer Mann der Ökumene. Zum Gedenken an Kardinal Johannes Gerardus Maria Willebrands in Catholica* (2009/3), 194.

³⁷ *Unitatis redintegratio. Határozat az ökumenizmusról*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 251–269; Az ökumenizmussal foglalkozó dekrétum elemzését lásd: KRÁNITZ, M.–HAFENSCHER, K., *Unitatis redintegratio. Határozat az ökumenizmusról (1964)*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása* (szerk. Kránitz Mihály), SZIT, Budapest 2002, 135–15.

is nevezték a Vatikánban. Ő készíthette elő VI. Pál pápa és Athénagorász pátriárka történelmi találkozását 1964-ben Jeruzsálemben. Ő vezethette a tárgyalásokat az isztambuli Fanar negyedben a katolikus-ortodox megbékélésről és 1965. december 7-én az Egységtitkárság titkáraként olvashatta fel azt a nyilatkozatot, amellyel a római katolikus Egyház és az ortodox egyház kölcsönösen visszavonta az 1054-es nagy szakadást követő kiátkozásokat.

Az ökumené szempontjából ez idő alatt eredményes tanácskozás zajlott, s 1982-ben megjelent a Limai dokumentum, mely behatóan foglalkozott a keresztség és a lelki szolgálat mellett az eukarisztiával. A szöveg rövidítése is érzékelteti a három lényeges kérdésben való egyetértést (BEM=Baptism–Eucharist and Ministry) protestánsok és katolikusok között.³⁸

Johannes Willebrands elnöki idejére esett több évforduló, mely lehetőséget adott a zsinat maradandó tanításának, köztük az ökumenizmusról szóló gondolatok összegzésére (1972, 1975, 1982, 1985). A II. Vatikáni Zsinat bezárásának húszadik évfordulójára sorra születtek a megemlékező kötetek.³⁹ Az Egyházak Világtanácsával már 1965-ben létrejött a hivatalos kapcsolat, és az első 25 évben közös bizottságok álltak fel: együttesen a keleti egyházakkal, és külön is a kopt egyházzal, az Anglikán Közösséggel, a Lutheránus Világszövetséggel, a református egyházak Világszövetségével, a Metodista Világtanáccsal, a Krisztus „tanítványai” közösséggel, a Baptisták Világszövetségével, a Pünkösdisták világmozgalmával és az evangélikákkal. Emellett Willebrands nevéhez köthetők olyan dokumentumok, melyek a különböző egyházakkal való párbeszéd fontos állomásai voltak.⁴⁰

1997-ben a Johannes Willebrands visszavonult a denekampi ferences Sint Nicolaasstichting monostorába, ahol kilencvenhat éves korában, a legidősebb bíborosként halt meg.⁴¹

³⁸ Vö. *Keresztség, úrvacsora, lelkeszi szolgálat* (Limai dokumentum), in *Theológiai Szemle* (1986/4), 193–211.

³⁹ Két évtized távlatából egy szinodus, majd azt követően tanulmányok elemezték a zsinati tanítást. Vö. Willebrands, J., *Der ökumenische Dialog. Zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in Card. WILLEBRANDS, J., *Mandatum Unitatis, Beiträge zur Ökumene*, Bonifatius, Paderborn 1989, 243–256; FRIES, H., *Das Konzil: Grund ökumenischer Hoffnung*, in FRANZ KARDINAL KÖNIG (szerk.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 123), Patmos, Düsseldorf 1986, 123–133; WILLEBRANDS, J., *The Ecumenical Dialogue and its Reception*, in *One in Christ* 21 (1985), 217–225.

⁴⁰ Willebrands érdeme volt a római katolikus – evangélikus dialógus kiemelkedő szövegei: *Das Evangelium und die Kirche* (1972), az ún. Malta-beszámoló; *Das Herrenmahl* (1978); *Wege zur Gemeinschaft* (1980); *Das geistliche Amt in der Kirche* (1981); *Alle unter einem Christus* (1980); *Einheit vor uns* (1985). Valójában már az Egységtitkárság megalakulása után szabadabban láttak napvilágot az egyházak egységével kapcsolatos művek: FRIES, H., *Das Gespräch mit den evangelischen Christen*, Schwabenverlag, Stuttgart 1961.

⁴¹ Willebrands bíborost 1978. július 9-én a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität katolikus teológiai fakultása díszdoktori címmel tüntette ki, melynek elismerő oklevele pontosan visszaadja az egyház egysége melletti elkötelezettségét: „Eximiae doctrinae et pietatis viro. Diligenti unitatis redintegrationis inter universos christianos promotori. Indefesso secretariatus ad christianorum unitatem fovendam praesidi. Sapienti temporum interpreti. Fideli hominum pastori. Magnanimo archiepiscopo tum divini verbi predicatione tum scriptis sacra eruditione et pietate refertis.” Vö. DÖRING, H., *Ein großer Mann der Ökumene. Zum Gedenken an Kardinal Johannes Gerardus Maria Willebrands*, in *Catholica* (2009/3), 192.

EDWARD IDRIS CASSIDY (1989–2001) – EGYHÁZKÖZI MEGÁLLAPODÁSOK

Cassidy bíboros 1924. július 5-én született az ausztráliai Sydneyben. A „Wagga Wagga” egyházmegyére szentelték pappá 1949-ben Sydneyben a Saint Mary’s Cathedralban. Az 1950-es évek elején a lateráni egyetemen tanult kánonjogot, és ettől kezdve már nem tért vissza Ausztráliába kifejezett szolgálatra. Fiatal klerikusként lépett be az egyházi diplomáciába, melynek tagjaként különböző helyszíneken szolgált (India és Írország 1962–1967 között a II. Vatikáni Zsinat idején, El Salvador, Argentína, Tajvan, Burma, Kína, Banglades, Lesotho, Dél-Afrika és Hollandia), mielőtt a római Kúria államtitkárságára került volna 1988-ban mint a sorrendben a harmadik legjelentősebb prelátus (*sostituto*), melyet pusztán egy évig töltött be. 1989-ben lett a Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács elnöke, melyre II. János Pál pápa nevezte ki. Ekkor egyúttal a zsidókkal való vallási kapcsolatok tartásáért felelős bizottság elnöke is lett. 1991-ben diakónus-bíborossá kreálták a Santa Maria in Via Lata címtemplomára. 1994-ben II. János Pál pápa kinevezte az újonnan alakult 2000. jubileumi év központi tanácsába. 2001. március 3-án a presbiter-bíborosok rendjébe emelték.

Edward Idris Cassidy közreadta a II. Ökumenikus Direktóriumot, előkészítette 1995-ben II. János Pál pápa *Ut unum sint* ökumenikus körlevelét és 1999-ben az Evangélikus Világszövetséggel aláírt *Közös Nyilatkozatot* a megigazulásról. Jelentős esemény volt még a *Charta Oecumenica* megfogalmazása 2001-ben az Európai Katolikus Konferenciák Tanácsa (CCEE) és az Európai Egyházak Konferenciája (KEK) részéről Strasbourgban.⁴²

Teológia- és egyháztörténeti kijelentésnek számított II. János Pál pápa *Ut unum sint* kezdetű enciklikájában⁴³ a péteri tiszttség értelmezéséről való felvetés⁴⁴: „Az összes keresztény közösség egysége természetesen beletartozik a primátus hatáskörébe. Mint Róma püspöke jól tudom, s a jelen enciklikában megerősítettem, hogy az összes közösség – melyekben az Istenhez való hűség erejében ott lakik a Szentlélek – teljes és látható közössége Krisztus forró vágya. Meg vagyok róla győződve, hogy ebben a tekintetben különös felelősségem van, mindenekelőtt a keresztény közösségek többségének ökumenikus törekvésének észrevételében, továbbá hogy meghalljam a felém irányuló kérést: találjam meg a primátus gyakorlásának olyan formáját, mely – küldetésének egyetlen lényeges mozzanatáról sem mondva le – kitérül az új helyzet felé.” Ehhez a katolikus „kitérüléshöz” a pápa felhívta a különböző egyházi közösségek vezetőit és teológusait, hogy tanulmányozzák az ő péteri szolgálatát, hogy azt ökumenikusan tudja ellátni: „Mérhetetlen feladat, melyet nem utasíthatunk el, s amit nem lehet egyedül véghez vinni. Vajon a valós, jóllehet tökéletlen közösség, mely már létezik közöttünk, nem vezethető-e az egyházak felelős vezetőit és teológusait arra, hogy e témáról türelmes, testvéri dialógust kezdjenek velem; a terméketlen viták után meghallgathatnánk egymást, egyedül Krisztus Egyházára vonatkozó akaratát tartván szem előtt, s engedve, hogy

⁴² Az Ökumenikus Charta szövegét lásd *Teológiai szemle* (2001/3), 172–176, és a 2007-es imahét függelékében (MKPK–MEÖT kiadása), 47–55.

⁴³ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint* (enciklika), SZIT, Budapest 1996.

⁴⁴ Vö. UUS 95. Az *Ut unum sint* előtt már tíz évvel kérdésként merült fel a péteri szolgálat értelmezése: Vö. FRIES, H., *Der Papst und die Zukunft der Ökumene*, in *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis der Ökumene?* Pustet, Regensburg 1985, 173–183; KRÁNITZ, M., *A péteri tiszttség ökumenikus gyakorlásának megközelítése*, in *A péteri szolgálat a harmadik évezred küszöbén*, Sapientia füzetek 12., Vigilia Kiadó, Budapest 2008, 115–142.

az Ő határozott kérése áthasson bennünket: Hogy ők is egyek legyenek, és elhiggye a világ, hogy te küldtél engem?”⁴⁵

Az *Ut unum sint* kezdetű körlevél az *Unitatis redintegratio* kezdetű zsinati határozat óta a legjelentősebb mérföldkő a katolikus ökumenizmus területén. Ebben fejtette ki II. János Pál pápa az Egységalkárság által is vallott véleményt, hogy „a katolikus Egyház a II. Vatikáni Zsinattal visszafordíthatatlanul elkötelezte magát arra, hogy az ökumenizmus útját járja, az Úr Lelkének szavára figyelve”.⁴⁶

Canterbury és Róma közeledése a zsinatot követően 1966 márciusában érte el egyik tetőpontját, Michael Ramsay érsek hivatalos római látogatásával. Ez a találkozás egy új korszakot vezetett be az anglikán közösség és a katolikus egyház kapcsolatában, melynek elsődleges célja a keresztény szeretet megtapasztalása és az egység létrejöttét megakadályozó okok felszámolása volt. A hivatalos nemzetközi anglikán-római katolikus (ARCIC) párbeszéd még 1970-ben vette kezdetét.

Cassidy bíboros nagy érdeme az 1999-ben megjelent *A tekintély ajándéka* című Anglikán-Római Katolikus Vegyes Bizottság jelentése (ARCIC II.), mely egy öt éves párbeszéd eredménye. A dokumentumot a londoni Westminster-apátságban mutatták be 1999. május 12-én, az ARCIC két társelnöke, Mark Santer birminghami püspök és Cormac Murphy-O'Connor, Arundel és Brighton püspökének a jelenlétében.⁴⁷

1999-ben egy másik jelentős egyháztörténelmi dokumentum látott napvilágot: az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról. Egy több mint harminc éves folyamat és teológiai reflexió zárult le, amikor a Luthreránus Világszövetség részéről Christian Krause püspök elnök, katolikus részről pedig az Egységalkárság elnöke Cassidy bíboros aláírták az ökumenikus szöveget.⁴⁸

2000-ben, a megváltás jubileumi esztendejében II. János Pál pápa ünnepélyesen bocsánatot kért Istentől az egység elleni bűnökért: „Irgalmas Atyánk, szenvedésének előestéjén Fiad imádkozott a benne hívők egységéért, ők azonban akaratával ellenkezve szembefordultak és megosztottak egymás között, s kölcsönösen elítélték és támadták egymást. Nagyon kérjük bocsánatodat és esedezünk a bűnbánó szív ajándékáért, hogy az összes keresztények Veled és egymással kiengesztelődve egy testben és egy lélekben örömmel élhessék meg a teljes közösséget. Krisztus a mi Urunk által.”⁴⁹

A Pápai Tanács elnöke több mint tíz éves tevékenységét a *Charta Oecumenica* aláírásával zárhatta, mely ismét közelebb hozta az európai keresztényeket és példát adott más földrészek keresztényei számára.⁵⁰

⁴⁵ UUS 96. A pápa felhívását meghallották a protestáns egyházak képviselői, és számos konferenciát tartottak a péteri tisztségről, melyeket később könyv formájában is megjelentettek. Vö. BRAATEN, C. E., *Church unity and the papal office. An ecumenical dialogue on John Paul II's encyclical Ut unum sint (that all may be one)*, Grand Rapids, Eerdmans 2001; Puglisi, J. F., *Petrine ministry and the unity of the Church ministero petrino e l'unità della Chiesa*, „verso un dialogo paziente e fraterno”; atti del simposio... in occasione del primo centenario della fondazione della Società dell'Atone-ment, Roma 4–6 dicembre 1997, Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino, Venezia 1999; KASPER, W., *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Città Nuova, Roma 2004.

⁴⁶ UUS 3.

⁴⁷ Vö. *Le don de l'autorité. Rapport de la commission internationale anglicane-catholique romaine* (ARCIC II) 1999, in *La documentation catholique* n. 2204 (16 mai 1999), 464–479.

⁴⁸ *Az evangélikus-római katolikus Közös Nyilatkozat és ünnepi aláírásának dokumentumai*, Evangélikus Sajtóosztály-Szent István Társulat, Budapest 2000.

⁴⁹ Vö. *Bocsássunk meg és kérjünk bocsánatot! II. János Pál pápa Szentföldi zarándok útjainak beszédei és nagybőjt első vasárnapi homiliája*, SZIT Budapest 2000. 15–16 old

⁵⁰ KRÁNITZ, M., *Az új ökumenikus Charta. Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez*, in *Teológia* (2001/3–4), 39–42.

Willebrands bíboros 2001-ben visszavonult és visszatért szülőhazájába, Ausztráliába. 2005-ben jelent meg a II. Vatikáni Zsinat negyvenedik évfordulójára az ökumenizmusról és a vallásközi párbeszédéről szóló átfogó írása,⁵¹ mely jelentős hozzájárulás volt a vallásközi párbeszéd nemzetközi szinten való továbblépéséhez.⁵²

WALTER KASPER (2001–2010) – VISSZATEKINTÉS AZ ELMÚLT ÖTVEN ÉVRE

Walter Kasper a németországi Brenz melletti Heidenheimben született 1933. március 5-én. 1957. április 6-án szentelte pappá Carl Leiprecht (1903–1981), Rottenburg püspöke. 1957–1958 között lelkipásztori szolgálatot teljesített Stuttgartban, majd a tübingeni egyetemen szerzett doktorátust dogmatikából, ahol 1958–1961 között Leo Scheffczyk és Hans Küng tanársegédjeként oktatott. Ezután 1964–1970 között a vesztfáliai egyetemen oktatott dogmatikát, ahol 1969-ben a teológiai kar dékánja volt, majd 1970-től a tübingeni egyetemen lett dogmatika professzor. Mint vendégelőadó (*visiting professor*), 1983-ban az Amerikai Katolikus Egyetemen (CUA) tanított. Tagja volt a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak, és a német püspöki konferencia keretében tanácsadóként működött. 1985-ben a római rendkívüli püspöki szinódus speciális titkára. Világszerte elismert kiadója volt az 1993–2001 között harmadik kiadásban megjelenő, a teológiával és az egyháztörténelemmel foglalkozó németnyelvű többkötetes lexikonnak (*Lexikon für Theologie und Kirche*).⁵³

Walter Kasper 1989. április 17-én nevezték ki Rottenburg-Stuttgart püspökévé. 1994-ben annak az Evangélikus-Római Katolikus Vegyes Bizottság lett társelnöke, amely 1999-re kiadta a megigazulásról szóló *Közös Nyilatkozatot*. 1999. március 16-án a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács titkárává nevezték ki, és a 2001. február 21-i konzisztóriumon II. János Pál pápa bíborossá kreálta, majd március 3-án kinevezte a Pápai Tanács elnökévé és egyúttal a Zsidókkal való Kapcsolattartás Bizottságának elnökévé is. Kasper bíboros vezeti minden évben a Vatikán hivatalos küldöttségét a konstantinápolyi ökumenikus pátriárka meghívására Szent András ünnepe alkalmából. 2005. április 21-én XVI. Benedek pápa megerősítette a Pápai Tanács élén.

Az elmúlt tíz évben sokan bírálták a katolikus egyházat, hogy nem folytatja, sőt fékezi az ökumené ígéretesen elindult útját. Ez az egyoldalú megállapítás a 2000-ben megjelent *Dominus Iesus* nyilatkozatnak volt köszönhető, melyet a Hittani kongregáció adott ki, s amelyet annak idején Joseph Ratzinger bíboros látott el kézjeggyével és II. János Pál pápa erősített meg apostoli tekintélyével. A jubileumi év közepén a protestánsokat rendkívül fájdalmasan érintette, az őket „egyházi közösségnek”, de nem „egyházaknak meghatározó *Dominus Iesus* nyilatkozat. Akkor még Walter Kasper bíboros is, az Egységtanács titkára is sebekről beszélt, amiket a protestáns testvérek és ő maga is kapott.⁵⁴

⁵¹ CASSIDY, J. I., *Ecumenism and Interreligious Dialogue. Rediscovering Vatican II*, Paulist Press, New York 2005.

⁵² Vö. National Catholic Reporter, *Cassidy's Open Ears a Sign for Dialogue* (May 14 1999).

⁵³ *Lexikon für Theologie und Kirche* 1–11, Herder, Freiburg 1993–2001³.

⁵⁴ *Dominus Iesus*, A Hittani Kongregáció nyilatkozata Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetemesen üdvözítő voltáról, SZIT, Budapest 2000. A dokumentum elemzését lásd: KRÁNITZ, M., *A Dominus Iesus nyilatkozat és a „nővér-egyház” kifejezés használata*, in *Teológia*, (2000/3–4), 115–120, PUSKÁS, A., *A Hittani Kongregáció „Dominus Iesus” kezdetű nyilatkozatának értelmezése*, in *Teológia* (2001/1–2), 54–60. Fontos hangsúlyozni, hogy sem a *Dominus Iesus*, sem a mostani „Válaszok” nem az ökumenikus dokumentumok sorában foglalnak helyet. Címzettjei nem a Pápai Tanács és nem is a többi egyházak.

Szintén ökumenikus kicsengése is volt a 2007 július 7-én megjelent „*Summorum pontificum*” motu propriónak, vagyis a pápa saját kezdeményezéséből született iratnak, mely lehetővé tette, hogy a liturgiát az eddig megszokott rendes formája mellett latin nyelven, az 1962-ben XXIII. János pápa által jóváhagyott és azóta meg nem szüntetett, tehát érvényben lévő rendkívüli forma szerint is be lehessen mutatni.⁵⁵ 2007 július 10-én a Hittani Kongregáció adott ki egy új, de tartalmában mégis ismert dokumentumot (*Responsa*), mely az „egyház” fogalom pontosításáról szól.⁵⁶

A mostani évforduló lehetővé teszi a „gyümölcsök begyűjtését”, amit az elmúlt öt évtized már megérlelt a találkozások, a közös dokumentumok formájában és nyilvánvalóvá tette a katolikus elkötelezettséget a keresztény egység útján. Már II. János Pál pápa megállapította az elért eredményeket, és bátor haladásra sürgetett: „Hálát adok az Úrnak, hogy rávezetett minket a keresztények közötti egység és közösség nehéz, de örömben oly gazdag, hosszú útjára. A felekezetek közötti teológiai dialógusok pozitív és konkrét gyümölcsöket hoztak, s ez a továbblépésre bátorít.”⁵⁷

Kasper bíboros mindig fontosnak tartotta a keresztények és Európa kapcsolatát. Ebben a szellemben segítette ő, de maga a Pápai Tanács is a nagy ökumenikus európai nagygyűléseket (Basel, 1989; Graz, 1997; Nagyszében, 2007).⁵⁸

Az egységítőkárság életével is kapcsolatos az 2009. október 20-án az újdonság erejével megjelent hír, miszerint anglikánok jelentős csoportjai kívánnak Rómával egyesülni. A bejelentés, melyet William Levada bíboros, a Hittani Kongregáció prefektusa tett, nem volt előzmények nélküli. 2009. november 9-én jelent meg az *Anglicanorum coetibus* (*Anglikánok csoportjai*) kezdetű apostoli konstitúció, mely lehetővé teszi a jelenleg mintegy négyszázezer körüli anglikán – püspök, pap és hívő – csatlakozását a római katolikus egyházhoz.⁵⁹

Az „igazság párbeszéde” mellett Kasper bíboros a „szeretet párbeszédét” műveli, mert az egységet elsősorban élni kell – vallotta.⁶⁰ A keresztények közös együttléte és egysége erősödik, ha a hit elmélyítése, az imádság, a szolgálat és a közös tanúságtétel állnak gondolkodásuk középpontjában. Tulajdonképpen egy új paradigma előtt állunk, melyhez hozzá kell igazítanunk lelki és szellemi életünket.⁶¹ Kasper bíboros a jelen esz-

⁵⁵ XVI. BENEDEK PÁPA, *Summorum pontificum* muto proprio kiadott apostoli levele a római rítus rendkívüli formájáról, SZIT, Budapest 2007.

⁵⁶ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Válaszok az Egyházzól szóló tanítás néhány szempontjával kapcsolatban feltett kérdésekre* (2007), in *Teológia* (2008/1–2), 105–108. A dokumentum magyarátát lásd: PUSKÁS, A., *Szempontok a Responsa olvasásához*, in *Teológia* (2008/1–2), 109–112.

⁵⁷ UUS 2, és KASPER, W., *Harvesting the Fruits. Basic aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue. Ecumenical Consensus, Covergences and Differences*, Continuum, London 2009.

⁵⁸ *Europa – eine geistige Herausforderung | Stuttgarter Rede zu Europa 2007 mit Walter Kardinal Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen*; Festakt am 11. Mai 2007 im Neuen Schloss in Stuttgart (szerk. Willi Stächele), Staatsministerium Baden-Württemberg, Stuttgart 2007; KRÁNITZ M., *A harmadik európai ökumenikus nagygyűlés és előzményei*, in *Teológia* (2007/3–4), 137–145.

⁵⁹ *Anglicanorum coetibus* 1, (Érszegi Márk fordítása). Vö. <http://vatikanifigyelo.freeblog.hu/> (2009. november 12), és *Note der Kongregation für die Glaubenslehre zur Einrichtung von Personalordinariaten für Anglikaner, die in die katholische Kirche eintreten wollen*, in *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 39. Jahrgang, Nummer 44, 30. Oktober 2009, 8 és *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 39. Jahrgang, Nummer 48, 27. November 2009, 10.

⁶⁰ Vö. CARDINAL WALTER KASPER, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, New City Press, New York 2007.

⁶¹ Vö. KLAUSNITZER, W., *Kirche, Kirchen und Ökumene. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionslehrer und-lehrerin*, Pustet, Regensburg 2010. (Ein neues Paradigma: 273–282.) Lásd még: BUCHNER, B., *Das gemeinsame Zeugnis herausstellen: Kurienkardinal Walter Kasper über aktuelle ökumenische Fragen*, Verlag Der Christliche Osten, Würzburg 2009.

tendően egy olyan nagyobb egységre tekinthet vissza, amely láthatóan érzékelteti a katolikus egyház elkötelezettségét az ökumené ügye mellett. Bár az egyházat és a világot is a gyors váltakozások jellemzik, de a visszatekintés egy új kezdetet is jelenthet, mert a keresztény egység egy olyan cél, amely egyúttal egy folyamat is.⁶² A XX. század Kasper bíboros szerint nemcsak a világháborúk és a társadalmi szembenállások, hanem az ökumenikus ébredés és a keresztény egység melletti elköteleződés időszaka is.⁶³

KURT KOCH (2010–) – KÖZÖS FELFOGÁS AZ EGYHÁZ EGYSÉGÉRŐL

2010. július 1-jén jelentették be, hogy XVI. Benedek pápa Kurt Koch bázeli püspököt nevezte ki Walter Kasper bíboros utódául a Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács élére. A római Kúria egyik jelentős hivatalának a vezetője az a hatvanéves svájci püspök lett, akit maga II. János Pál pápa szentelt fel 1996. január 6-án. Kurt Koch 1950. március 15-én született a Luzern melletti Emmenbrücke helységben. Luzerni és müncheni tanulmányai és 1982-es pappá szentelése után mint segédlelkész működött Bernben, majd 1989-ben a dogmatika és a liturgiatudományok professzora lett Luzernben.⁶⁴

A főpásztor korábbi megnyilatkozásaiból emlékeztet, hogy 2007-ben a tridenti rítusú misét engedélyező *Summorum pontificum* kezdetű motu propriót vette védelmébe, magyarázva a *Lumen gentium* zsinati dogmatikus konstitúció *subsistit in* (az Egyház a katolikus egyházban áll fenn) fogalmát, elismerve ugyanakkor, hogy a szentszéki megnyilatkozás érzékenyen érinthette a protestánsokat és az ökumenikusan gondolkodó katolikusokat is.⁶⁵ Koch püspök azt is feltárta, hogy a vatikáni dokumentum fogadtatása megmutatta a katolikusok, a protestánsok és az ortodoxok közötti ökumenikus célok különbözőségét. Az új vatikáni egyházi vezető azonban a vallásközi párbeszédben is tájékozott. Tavaly a svájci minaretek építését ellenzőkkel szemben kifejezte véleményét, hogy a minaret mint torony egyszerűen egy mecset része, és lehetőséget kell biztosítani a muszlim hívőknek hitük gyakorlására.⁶⁶

Az új elnök 2007–2009 között a Svájci Püspöki Konferencia elnöke, valamint a svájci Vallások Tanácsának a tagja volt. A bázeli püspökséget most mint apostoli adminisztrátor vezeti tovább az új püspök érkezéséig. Koch püspök, akit XVI. Benedek egyúttal érsekké is kinevezett, június 29-én írott levelében búcsúzott el püspöktársaitól, a papoktól, a diakónusoktól, a hitoktatóktól és egyházmegyéje híveitől. A hagyományosan protestáns Svájcban a katolikusok szerepe az elmúlt évtizedekben felértékelődött, és a püspökök is jó kapcsolatokat ápoltak a keresztény egyházakkal, legfőképpen a Genfben székelő Egyházak Világtanácsának képviselőivel. A pápai tanács Kurt Koch érsek személyében éppen abban az esztendőben nyeri el új, sorrendben ötödik elnökét, amelyben az Egységítőkárság és a katolikus ökumenizmus félévszázados alapítására is emlékeznek.

⁶² Vö. KASPER, W., *Raccogliere i frutti. La fede cristiana nel dialogo ecumenico*, in *Il Regno – Attualità* (15 Ottobre 2009), 585.

⁶³ Vö. KASPER, W., *L'espérance est possible*, Éditions Parole et Silence, 2002, 61.

⁶⁴ Kurt Koch ist der neue „Ökumene-Minister“, in *Christ in der Gegenwart* (28/2010), 319.

⁶⁵ Az új prefektus korábbi művét lásd: KOCH, K., *Die Kirche Gottes. Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2007.

⁶⁶ NZZ AM SONNTAG, *Ich würde den Muslimen zugestehen, ein Minarett zu haben*, in *Neue Zürcher Zeitung* (Juli 6. 2006). Vö. <http://www.nzz.ch/2006/09/03/il/articleEFOD2.html> (a kutatás ideje: 2010. július 21.).

BEFEJEZÉS

Az Egységítőkárság létrejötté az elmúlt ötven évben hathatósan mozdította elő a keresztény egység fejlődését. Elmondható, hogy a félévszázados lemaradást a katolikus Egyház behozta és mára az ökumené egyik hajtómotorja lett különféle kezdeményezéseivel, dokumentumaival, más egyházi közösségekkel folytatott párbeszédeivel. II. János Pál pápa is kijelentette, hogy a XXI. század egyházának építésében a katolikusoknak önismeretre, nyitottságra, de bűnbánattartásra is szüksége van. Erről szolt már a II. Vatikáni Zsinat ökumenikus határozata is: „Jóllehet a katolikus Egyház az Istentől kinyilatkoztatott igazságok és kegyelemeszközök gazdag birtokosa, tagjai mégsem élnek ezekből kellő buzgósággal, emiatt az Egyház arca nem tündöklk teljes fényében sem különvált testvéreink előtt, sem általában a világ előtt, és ez hátráltatja Isten országának növekedését.”⁶⁷ Ebből fakad a zsinat következtetése, hogy szétszakítottan maga a katolikus egyház sem képes a maga egészében megélni az alapítójától kívánt egységet (Legyenek mindnyájan egy, Jn 17,21): „A keresztények megosztottsága gátolja az Egyházat, hogy teljesen valóra váltsa a maga katolicitását azokban a faiban, akiket neki adott ugyan a keresztség, de nincsenek teljes közösségben vele; sőt magának az Egyháznak is nehezebb így a maga katolicitásának teljességét minden szempontból életszerűen megmutatni.”⁶⁸

Az ötvenéves jubileum során ki kell mondani, hogy nagy a katolikusok felelőssége az ökumenikus folyamat továbbvitelében és az ökumenikus magatartás elsajátításában. Az *Unitatis redintegratio* megjelenésének évfordulói mindig olyan alkalmak, amikor újra fel lehet ébreszteni az „ökumenikus szellemet”. Erre azonban már maga a zsinat is felhívta a figyelmet: „Szükséges, hogy a katolikusok szíves örömet elismerjék és értékeljék mindazokat az igazán keresztény javakat, amelyek a közös örökségből erednek, s különvált testvéreinknél megtalálhatók. Illő és üdvös, hogy elismerjék Krisztus gazdagságát és az erények gyakorlását olyanok életében, akik tanúságot tesznek Krisztusról, olykor a vérük ontásáig: Isten mindig csodálatos és csodálandó az ő műveiben.”⁶⁹

Az ökumenikus mozgalom elindulásának századik évfordulóján és az Egységítőkárság megalakulása ötvenedik jubileumán az eredmények és a sikerek felmutatása mellett folytatni kell azt a bátor utat, melyet a mindenkori egyházfők irányításával a Keresztény Egységet Előmozdító Pápai Tanács is ajánl a II. Vatikáni Zsinat alapján: „Ez a Szent Zsinat örömmel tapasztalja, hogy napról napra több katolikus veszi ki részét az ökumenikus mozgalomból; ezt a mozgalmat azzal ajánlja minden püspöknek, hogy jó elgondolásokkal mozdítsák elő, és nagy bölcsességgel ők maguk irányítsák.”⁷⁰

⁶⁷ UR 4.⁶⁸ UR 4.⁶⁹ UR 4.⁷⁰ UR 4.

Jogbölcseleti megfontolások a büntetésekről, különös tekintettel a halálbüntetésre

BEVEZETÉS

Mielőtt a megadott témát vizsgálódásaink körébe vonnánk, előzetesen jelezzük, hogy megfontolásainkat katolikus szemmel végezzük. Kifejezésre juttatva ezzel azt a szükségszerű ténytet, hogy óhatatlanul világnézeti, vagyis bölcseleti, vallási kérdésről van szó. A világot ugyanis nemcsak nézzük és leírjuk, hanem szükségképp értékeljük is, és értékelésünk alapján cselekszünk.¹ Mindez tükröződik és mintegy koncentráódik a vallásra, etikára, jogra vonatkozó nézeteinkben, aminek ütközőzónája a család és a közélet, közelebbről a politikum és a hatalom.

A hatalom, és a hatalmi döntéseket mozgó politikai élet vagy a vallás és a bölcselet által kínált nézeteket igyekszik megvalósítani, mivel azokat igazaknak, vagy céljai eléréséhez kiválóknak, elfogadhatóknak minősíti, vagy ő maga írja elő a vallásnak és bölcseletnek, hogy támassza alá politikai döntéseit a józan ész vagy a vallás szentesítésével.² Vagy vállvetve dolgoznak együtt, nem akarva legyúrn egymást, és próbálják kibontani a történelem, a tér és idő burkából az időtálló eszményeket, s azok szolgálatába állítják az egész társadalmat, a vallási, az erkölcsi és a jogi életet egyaránt.

Ahol ember, ott vallás, erkölcs és jog; ahol ember ott bűn, büntetés és erény. Ebben a mondatban máris ott vannak majd mindazok a kulcsfogalmak, amelyek jelzik a bűnnek és a büntetésnek az emberhez, mint vallásos, szabad akarátú, és jog alatt élő lényhez való kapcsolódását.

Hogy miért is követünk el bűnöket? Ennek megvannak a maga egyéni külső és belső, illetve sajátos társadalmi belső és külső körülményei, okai. De a legfontosabb, hogy értelemmel és szabad akarattal rendelkező lények vagyunk, akiknek meg kell találniuk az igaz vallás, az igaz erkölcs és az igazi jog alapvető előírásait, s azok szerint élni. Ez lenne az élet útja, de a történelem folyamán egyfajta váltakozást látunk eme előírások

¹ Vö. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 12. Uo.: „A világnézet nem csupán az a valami, amit látunk, hanem maga a szem is, ami lát: nem pusztán tudás, hanem meggyőződés is, vagyis állásfoglalás. Nemcsak képet, megismerést ad a világról, hanem a megismerő személynek, a világot szemlélő embernek szeretetét, hitét, bizalmát, illetőleg elutasítását, gyűlöletét, tagadását is tartalmazza.”

² A katolikus vallás sajátos helyzetben van, mivel Krisztus örökségét gondolja, tehát lényegi tartalmát illetően egy változathatatlan értékrendet őriz és valósít meg, illetve minden korban ennek fényében értékkel. Ez azt is jelenti, hogy bizonyos korokban több, más korokban kevesebb igazságot talál a bölcselet, vallástudósok és politikusok nézeteiben, valamint a hatalmi ideológiákban.

felismerését és követését illetően. Ez a kijelentés azt is jelenti, hogy a vallás, az etikum és a jog világában nincs szükségszerű fejlődés, azaz nem lesz szükségképp jobb és igazabb, tehát tökéletesebb egy későbbi kor vallási, erkölcsi és jogrendje.

Közelebbi témánkra, a büntetés, sajátosan a halálbüntetés mivoltára és rendeltetésére is vonatkozik a fenti állítás. Mivel nagyon összetett problémáról van szó, ezért hol egyik, hol meg más szempont kerül első helyre (ha mindenképp egy okra és egy célra akarunk mindent visszavezetni); hol egyik kiszorítja a másikat, hol csak egymás mellett vannak, mondván mindegyik fontos (eklektikus alapállás), de nincs egymáshoz való viszonyuk helyesen meghatározva. Ezt a problémát is csak a helyes világnézet korrekt alkalmazásával lehet jól megoldani.

Ma a büntetésekkel, különösen is a halálbüntetéssel kapcsolatosan élénk a politikai vita, mely – meglátásunk szerint – csekély szerepet szán a büntetés megtorló és az egész személyt a jó útjára visszavezető szerepének. Továbbá ezt a problémát kiragadni látszanak a büntetésre vonatkozó vallási, etikai és jogi reflexió kontextusából.

Még ha kissé túlzóak is Karinthy Frigyes szavai, éles szemének és határozott vonalakat rajzoló tollának ma is sokat köszönhetünk, ha egészséges felfogásra akarunk jutni a büntetéssel és a halálbüntetéssel kapcsolatban:³ „Nem akarok, nem is tudnék a büntetés sokféle céljáról beszélni – a példaadás, a javítás, elszigetelés elméletekben ma már senki se hisz komolyan, úgy, ahogy azokat a modern jogtudomány fogalmazza. Csak egy jelenségre szeretném a hozzáértő figyelmét felhívni – arra az aránytalanságra, ami ma bűn és bűnhődés között fennáll, hol a bűn, hol pedig a büntetés szempontjából. Ma a megtorlásnak egyetlen eszköze van: a szabadságvesztés, aminek következtében a sokféle erőnynek is egyetlen jutalma lehet csak: a szabadság. A büntetés minőségileg mindig ugyanaz, mennyiségileg méri csak fel a bűnt – holott a bűn minőségileg is százféle. Mértérrel mérjük az időt és a teret órával. Ha mérgemben vagy rosszakaratból kiverem a fogát felebarátomnak, ugyanazt a büntetést kapom, mintha a zsebóráját loptam volna el. Akárhogy csúrijük-csavarjuk a dolgot, a büntetés célja mégis csak az, ugye, hogy a bűnözésre való hajlamot elnyomja az emberekben. ... A kizárólagosan szabadságvesztésre alapozott megtorló igazságszolgáltatás, most, mikor a harctereken egészen másképpen osztják az igazságot, legalább is módosításra szorul. ... A büntető igazságszolgáltatást reformálni kell, még pedig a „szemet szemért”, „fogat fogért” princípium alapján. Aki bűnt követ el, bűnhődjék azzal a szenvedéssel, amit bűnével másoknak okozott: ez az egyetlen mód arra, hogy a bűnössel megértsük a bűn jelentőségét. Hiába csukod be évekre a gyújtogató piromániákust, soha nem fogja megérteni, mit követett el – vidd őt az égő házhoz és égesd meg a kezét, és meg fogja ismerni a tüzet és óvakodni fog tőle. Vissza kell hozni a botbüntetést – a régiek jobban ismerték az emberi természetet. Aki megverte embertársát, azt meg kell verni. Ha becsukod őt, átkozódní fog börtönében, vad keserűség gyúlik fel benne, oktalan, baromi gög; íme, elzárták őt, mert erősebb volt a másiknál, erősebb volt bírójánál – becsukták, mert félnek tőle. Verjétek meg és alázatos lesz – ha valaki a fejével nem érti meg, hogy másokkal nem teheti, amit magának nem kíván, értessék meg azzal a testrészével, amelyik a hátsó oldalon van. Kellő tanítással szemben nagyon értelmes testrész ez, mindenki emlékszik rá gyerekkorából. Azt a gyógyulási folyamatot, amit gondolok, az orvostudomány beidegzésnek nevezi – kell, hogy az emberek ne csak agyukkal, hanem egész testükkel, kezükkel és lábukkal beidegezzék az igazságot és emberséget. A bűnös nem beteg és nem forradalmár – a bűnös egyszerűen

³ Vö. KARINTHY, F., *Bűn és bűnhődés*, in KARINTHY, F., *Krisztus és Barabbás (Háború és béke)*, Budapest 1915, 127–131.

gyermek, fejletlen lény, éretlen állat, aki nem ismerte még fel, hogy énje nem a világ közepe és hogy a többi ember, akik közt él, nem álmokkép és káprázat, amivel tetszés szerint játszhatik. ... Meg kell verni, aki mást megvert – s aki elvett valamit mástól jogtalanul, attól el kell venni, amije van, hadd érezze, mit követett el. Aki pedig kegyetlenségből és rosszaságból, kényszerűség nélkül embert ölt, azt meg kell ölni, mert az igazságtól oly távol áll a gyilkos, hogy élete úgymint kevés volna ahhoz, hogy eljusson odáig. Meg kell őt ölni szegényt, mert az ember igazság és igazságra való törekvés nélkül másoknak és önmagának haszontalan, fájdalmas nyomorék, elvetélt élet, koraszülött, rossz álmok, lidércnyomás, jajgatós és ásító luk az élet testén. Egyetlen célja lehet a büntetésnek: meggyőzni az embereket, hogy a bűn haszontalan és céltalan dolog, agyérém, örültség, ostobaság, kísértet: nem létező dolog, képtelenség – hogy a rosszaság rossz és a jóság jó. A hosszú börtönök arra valóak csak, hogy tanács és gyámolítás nélkül elferdüljön és megromoljon a bűnös világszemlélete, mint a tudatlan remetéé s elszokjon az élettől, mely a rosszaságot úgy bünteti, mint a betegséget s úgy is irtja ki magából. Rá kell szoktatni az embereket, meg kell értetni velük, hogy a büntetést ne csak erkölcsi, hanem filozófiai alapon kerüljék, mint valamit, ami logikátlan és értelmetlen. A biblia így szól: a te szavad legyen úgy: úgy – nem: nem; valami ezen felül esik, a gonosztól vagyon. Ti pedig toldjátok meg: a gonosztól, akinek neve Ostobaság”.

Ebben a tanulmányban vázolni kívánjuk a büntetések mivoltát és rendeltetését általában, majd pedig alkalmazni fogjuk belátásainkat sajátosan a halálbüntetésre.

2. A BÜNTETÉSEKRŐL ÁLTALÁBAN

Mielőtt az egyes főbb büntetéselméletek elemzésébe fognánk, kíváncsúnak látszik néhány erkölcsbölcseleti megjegyzés az emberi életről, méltóságról, az élet tiszteletéről, illetve közösségi lény voltunkról, a társadalmi tekintélyről és annak büntető hatalmáról. Majd röviden összefoglaljuk a történelem során előforduló büntetési alapeszméket, melyet a büntetéselméletek vizsgálata és értékelése követ. Végül egy büntetéstipológiát adunk.

2. 1. Néhány előzetes erkölcsbölcseleti megjegyzés

A világot szemlélve azt látjuk, hogy a létezők keletkeznek, majd elpusztulnak, részeikre esnek. Az emberi életre is vonatkozik az elmúlás törvénye, tehát véges a létünk itt a földön. Ebből máris levonhatjuk azt a következtetést, hogy az életünk nem a legfontosabb dolog a világban, hiszen törvénytörően az elmúlás vár ránk, bármennyire is igyekszünk ellene biztosítani magunkat. Ha az emberi élet itt a földön alávetett a halál törvényének, nem lehet a legfőbb érték. Ez lenne a biologizmus téves tanítása, mely az emberi életet abszolút módon feltétlennek tekinti. Mindazonáltal az életünk adottság, „és pedig olyan adottság, amely alapján független tőlünk: nem mi adjuk magunknak és megtartása sem áll, csak nagyon szűk határok között, hatalmunkban. Ez az élet egyúttal alapja minden további értékmegvalósításnak: értékmegvalósító képesség, de az abszolút értékek, főleg pedig a jóság kötelező volta folytán az értékmegvalósítás kötelezettségének is hordozója. ... Az élet értékmegvalósító jelentősége folytán az emberi életnek tőlünk telhető megtartása, megóvása, megvédése erkölcsi kötelesség. Mégpedig általában óvnunk kell az emberi életet az ellene irányuló támadások ellen, mert minden emberi élet lelki-szellemi élettel van kapcsolatban és így értékmegvalósító képesség, de egyúttal kötelezettség is.

Ezért erkölcsileg értékellenes és tilos általában minden emberölés, az emberi élet minden rombolása, amaz egyetlen kivétellel, ha magasabb értékek megkövetelik, amelyeknek az emberi élet alá van rendelve. Ezek a magasabb értékek azonban csakis abszolút értékek lehetnek, mivel az emberi élet ezeket is meg tudja valósítani és ennél az érték-megvalósító képességnél és egyúttal kötelezettségnél fogva, nem pedig önmagában, minden más, nem abszolút érték fölött áll. Tehát erkölcsileg értékellenes és tilos a közönséges gyilkosság, az akár haszonlesésből, akár indulatból, ölési vágyból, bosszúból vagy könnyelműségből, gondatlanságból okozott emberölés. Tilos azért, mert az emberi élet mindig és mindvégig érték-megvalósító képesség és kötelezettség, továbbá azért, mert adása nem tőlünk függ, tehát a más élete semmiképp nem a tulajdonunk. ... Bonyolultabb a helyzet az élet kioltásának következő eseteiben: 1. öngyilkosság; 2. gyógyíthatatlan betegeknek orvosi úton való megölése; 3. a méhmagzat elpusztítása az anya életének megmentésére; 4. önvédelemből való emberölés; 5. bírói ítélet, általában hatósági rendelés alapján való kivégzés; 6. háborúban való emberölés”.⁴ Ehhez már csak a vértanúságot kell hozzáadnunk, mint az életünknek a legmagasabb érték megvallásának, védelmének érdekében való önkéntes odaadását. Az ép közvélemény ezeket úgy minősíti, hogy nincs a halálhoz jogunk, nem mi vagyunk az élet és halál urai, tehát erkölcstelen akár az öngyilkosság, akár az eutanázia, akár az abortusz. Míg az önvédelem a megfelelő kautélák betartásakor megengedett, végül a legnagyobb hősiességnek számít a katona önfeláldozása,⁵ melyet hazájáért tesz, illetve a keresztény ember vértanúsága, mellyel tanúságot tesz hitéről. Ebből az erkölcsi megfontolásból adódóan az erre épülő jogrend is vagy tiltja és szankcionálja, vagy megengedi és jutalmazza a fenti magatartásokat. Mindebből szintén arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az élet nem abszolút érték, de abszolút értékek szolgálatába állítandó. Vagy odaadható, vagy elvehető.

Ami a halálbüntetés etikáját illeti, azt kell megállapítanunk, hogy a közösség sem ura életnek és halálnak, tehát „az egyén élete semmiképpen sem egyszerűen a közösségé, és attól az egyén fölött való szuverenitás jogán ki nem oltható: mert a halál legfontosabb vonása az erkölcsi megállapodás, véglegesülés, ennek idejét pedig a közösség, amelynek az egyén lelke egyáltalán nem lényeges tulajdona, nem szabhatja meg. A halálnak ez az erkölcsi jelentősége megint csak a személy értékalávettségére vezet vissza: az egyén élete éppen az abszolút értékeké, de nem önmagáé vagy más egyéné, sem a közösségé, amint hogy a közösség is alá van vetve az abszolút értékeknek; ezeknek kötelezősége alól az egyént sem vonhatja ki a közösség egyszerűen közösségi felsőbbbségi jogán. Mindezt a hatósági intézkedés alapján való kivégzést is csak a közösség, illetőleg tagjai életbiztonságának a védelmére lehet alapozni: a kivégzés erkölcsi igazolása tehát, amely nem támaszkodhatik valamely metafizikailag és etikailag egyaránt tarthatatlan állami mindenhatóság-elvre, itt is a jogos önvédelem elvére megy vissza. Ezért alakul a büntetőjogban a halálos ítélet kérdése általában úgy, hogy az ilyen ítéletet gyilkosság vagy lázadás, továbbá bizonyos fajtájú hazaárulás eseteiben mondják ki; ezek ugyanis a közösség egyes tagjainak vagy egészének életét közvetlenül fenyegető vagy tényleg romboló cselekmények, amelyeknek további elkövetésében ugyan a közösség egy-egy tagját kivégzés nélkül is meggátolhatja, de erkölcsileg alantasabb átlagú társadalomban a többi egyént hasonló cselekedetektől, például szabadságvesztés fenyegetésével, el nem ijesztheti”.⁶

⁴ Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 139–141.

⁵ A katona életét az ellenség katonája elveszi.

⁶ Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 146–147.

Ez a vonás átvezet minket az államiság és annak büntető hatalma témájához. Mivel a történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy mindeddig bármilyen jó volt is a nevelés, a megelőzés, sohasem sikerült kiküszöbölni teljesen az egyénre vagy a közösségre ártalmas, embertől származó ártó magatartásokat, s az a szankció, amit a vallás és az erkölcs nyújtott, nem volt elegendő. Ezért kellett a hatalom megfelelő szervének kialakulnia és jogi büntetéseket is elrendelnie, illetve szükség esetén kiszabnia (*potestas puniendi, potestas coactiva*). Hármasként feladata van a kényszerítő vagy büntető hatalomnak: 1) amennyire lehetséges, meg kell tudni előznie a jogsértéseket, s szükség esetén kényszerítenie kell a társadalom tagjait, hogy engedelmessé váljanak a törvényeknek (*facultas cogendi*); 2) meg kell zabolázni azoknak a cselekedeteit, akik gonosz szándékból, vagy nem beszámítható természeti hiányosságból jogsértéssel megzavarják a társadalom életét. Azaz jogvédelmet kell adnia a támadókkal szemben, illetve vissza kell szorítania agressziójukat (*facultas coercendi*); 3) a vétkeket megfelelő büntetéssel büntetni.⁷

Az emberi természetről és méltóságról kell a továbbiakban röviden tárgyalnunk, mivel ezek szoros kapcsolatban állnak a büntetéssel, a büntethetőséggel. Az emberi méltóságnak, személy voltunknak három rétegét különböztetjük meg: Van egyrészt a természettől adott, a fejlődés által és az emberi elgondolás által kialakult személyi létünk. Az „elsőt természeti adottságnak (*res naturae, persona physica, hypostasis*), a másodikat lélektani alakulatnak, lelkiességnek (*personalitas psychica*), a harmadikat erkölcsi személynek (*persona moralis*) mondjuk... Az ember mint fizikai személy a természet alkotása... Pszichikai személyiségét maga szerzi meg és alakítja ki, mivel kinek-kinek a lelki életéből, ill. az egyes lelki tényeknek egységes csoportosításából szűrődik le „lelkiessége”, más ember lelkiességétől különböző lelki alkata. Erkölcsi személyiségét olyan egységesítő célokra köszönheti, amelyeknek szolgálatába állítja életműködését és így fizikai személye szerint is tagjává válik valamely társas alakulatnak. Ehhez viszonyítva az egyes ember bizonyos tekintetben új létformát nyer, amelyet önmagában, izolált létében nem birtokol. Az ember mint (fizikai) személy és mint joganyag és jogalany lép be minden társas alakulatba. Ebbéli minőségét csak Alkotójának köszönheti, nem a társadalomban válik személlyé és azáltal, hogy ennek tagjává lesz, ebbeli méltóságából nem is veszít... A fizikai személyiségnek a társas együttlét és célnak megfelelő viszonylagos módosulását mondjuk egyedi erkölcsi létnek. Ez az egyéni (erkölcsi) személyiség azonban nem teljes értékű, mivel hiányzik belőle a tökéletes öncélúság, függetlenség és önrendelkezés. Mihelyt az egyén a társaság tagjává válik, azt vállalja, hogy saját céljait a nagyobb alakulat keretében valósítja meg. Vagy azért, mivel saját céljait csak másokkal egyesülve tudja elérni, vagy pedig azért, mivel a maga erejét akarja valamely magasabb cél megvalósításának szolgálatába állítani. Mindkét esetben lemond teljesen öncélú törekvéseiről, amelyek ezentúl már csak a közös cél, a közjó keretében valósulhatnak meg. A társadalmon belül tehát a fizikailag teljes értékű személy erkölcsi szempontból tökéletlen személyi léttel bír: a közös céltól mozgatott, a közjó kereteiben érvényesülő taggá válik. Nem ő a helyes, az igaz és a jogos mértéke, hanem neki kell mindezt a közjótól eltanulnia”.⁸ Az emberi méltóságnak tehát hármasként rétege van, s közülük elsősorban az erkölcsi értelemben vett személy volt az, ami nem eleve adottság, hanem kialakítandó állapot, s aki ezt vétkeken elmulasztja, károssá válik a közösség számára. Határesetben a közösség hozhat olyan ítéletet, deklaratív vagy konstitutív, hogy erre az állapotról vonatkozóan elvesz-

⁷ Vö. OTTAVIANI, A., *Institutiones iuris publici ecclesiastici I*, Romae 1947, 113–114.

⁸ Vö. HORVÁTH, S., *A természetjog rendező szerepe*, Budapest 1941, 42–43.

tette személyi méltóságát, mivel ez a rétege adja személy voltunknak az igazi, a legteljesebb értelemben vett méltóságot. Ez pedig végső esetben halálbüntetés kiszabásával járhat.

Az emberi természet és a büntetés kapcsolatát pedig az alábbi módon világíthatjuk meg: Az ember és javai elleni bűncselekmény kényszerhelyzetet jelent, ami ellenkezik a természet rendjével. Mivel „a felebaráti szeretettel összefér, hogy felebarátomat, ha másként nem tudok védekezni, megöljem. Ez mind összefér a természet rendjével. Itt is elentmondás van a külső és a belső között, csak hogy ez az ellentmondás a kényszerhelyzet folyománya; természetellenes maga a támadás, itt tehát nem a természet rendjének megbontásáról van szó, hanem arról, hogy megmentsünk belőle annyit, amennyi megmenthető, saját életünket. Amint a felebaráti szeretet tőlünk nem azt kívánja, hogy embert soha ne öljünk meg, hanem csak azt, hogy ártatlant ne öljünk meg... A természet rendjéből merített érveknél mindig fontos az, hogy a természet rendjét a maga egész kiterjedésében szemléljük, másként hamis következtetésre jutunk. Így például ellenkezik a természet rendjével önmagának a megcsonkítása, a beteg tagot mégis szabad levágni... A természet rendje kívánja, hogy a szülő szeresse gyermekét, mégis szabad azt egyes esetekben kitagadnia. Sok dolgot tilt a természet rendje békében, amit megenged háborúban”.⁹ Ebből látszik, hogy az emberi méltóság sérthetetlen, de csak addig, míg az egyed maga őrzi azt magában. Ha azonban erkölcsi méltóságát mire sem becsülve, szenvedélyének rabja lesz és a jogi rendet lábbal tapodja, az államnak joga van őt szükség esetén mint veszélyes tagot kizárni.¹⁰

2. 1. 1. A bűn és a bűnösség fogalma

A bűnnek és a bűnösségnek három egymásra épülő rendjét különböztethetjük meg. Úgy mint vallási, erkölcsi és jogi fogalmát. E három kategória egymásra teljességgel vizsgálva nem vezethető, de egy és ugyanazon alanyra vonatkoznak. A bűn és bűnösség teljes megértéséhez és hatékony visszaszorításához e három rend kellő ismerete és együttes alkalmazása szükséges.

Maga a jogi értelemben vett bűncselekmény és büntetés, jóllehet nem foglalkozik direkt módon a bűn és a bűnösség teológiai és erkölcstani fogalmával, de nem tagadható, hogy azokból származik. Ezért a büntetőjog, mihelyt „a saját alapproblémáit akarja megvilágítani, mihelyt a büntetés bölcsészeti alapvetéséhez, az igazság és igazságosság eszméjéhez nyúl, akarva, nem akarva a teológiai és az erkölcstani tudományok mezejére, a bűn és a bűnhődés, a bűnért való vezeklés gondolataira, mint kiindulási pontra kénytelen visszatérni. Úgy hogy a büntetőjogi mai műkifejezések, így: az alanyi bűnösség, a büntetőjogi felelősség, az elégtétel, a megtorlás, a javítás, az erkölcsi felemelés, ezek a mai büntetőjogi axiómák csak modern alakba, jogászai köntösbe öltöztetési az eredendő bűn és a bűnért való vezeklés, a poenitentia teológiai fogalmainak.”¹¹

2. 1. 1. 1 A BŰN ÉS BŰNÖSSÉG VALLÁSI FOGALMA

Mint már említettük, az emberi magatartásokat, és köztük a bűncselekményeket nemcsak a jogrend teszi vizsgálódása tárgyául, hanem a vallás és az erkölcs is. És ezek a normatív rendek is a maguk jellegének megfelelően ítéletet alkotnak az adott cselekményről, illetve az elkövetőről is. Sőt, mindegyik a maga módján szankcionálja is azt. Ez pedig áll

⁹ Vö. HANAUER, Á. I., *Hol kezdődik a hazugság?*, in *Bölcseleti Folyóirat* 17 (1902), 278–279.

¹⁰ Vö. ÉDER, L., *A halálbüntetés története és ethikai bírálata*, in WOLKENBERG, A., *A Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara Erkölcstudományi (Missziológiai) Szemináriumának dolgozatai I*, Budapest 1931, 84.

¹¹ Vö. FINKEY, F., *A bűnösség fogalma a világi büntetőjogban*, Budapest 1941, 468.

„az istenségtől remélt földi s földöntúli jutalmazásban (üdvösség), nemkülönben az embertársak elismerésében és kegyeletében, avagy az igazságos »Örökbíró« kezének már e világon lesújtó csapásában s a túlvilági büntetésben (kárhozat) és illetőleg a társadalom közvéleményének helytelenítésében (rosszallás, megvetés, felháborodás)”.¹²

Az embernek az istenséghez való viszonyát a teremtő és teremtmény, a úr és szolga,¹³ atya és fiú fogalom párokkal érzékeltethetjük. Ebből eredően az emberi alapmagatartás a szeretet, mely Isten iránt az engedelmisségben mutatkozik meg, míg az embertársakkal szemben a felebaráti szeretetben, mely magába foglalja „az embertársakkal szemben fennálló összes erkölcsi és egyszersmind jogi köteleességek teljesítését, vagyis minden egyéb társadalmi s polgári erényt, így legközelebről a szülők iránt tartozó tiszteletet, ragaszkodást és hálát, továbbá a vérszerinti rokonok s valamennyi más felebarátunk iránti jóindulatot, egyetértést, béketűrést, szelídséget, irgalmasságot, megbocsátást, adakozást s általában egymás kölcsönös támogatását, nemkülönben az erkölcsös életet, mértékletességet, alázatosságot, szigorú önbírálatot és viszont embertársainknak igazságos, sőt elnéző, méltányos megítélését”.¹⁴

Amennyiben megfelelünk a szeretet e kettős törvényének, vagyis ha megfelelnek tetteink Isten akaratának, akkor üdvösek és erényesek, sőt jogszerűek is lesznek cselekedeteink; ha vele ellentétesek, akkor kárhozatos, erkölcstelen és jogtalan lesz a viselkedésünk, röviden bűnös. Ebből a szempontból mindegyik valódi vallás „az istenség részéről való jutalmazással kecsegteti az embert a hit tételeinek és erkölcsi elveinek megfelelő magatartásért, míg viszont büntetéssel rettegteti az azokkal ellenkező cselekedetekért s mulasztásokért”.¹⁵

Mit jelent mármost az a tudat, hogy Isten törvényei szerint élünk? Jelenti a lelkiismeretnek az önvád keserűségétől háborítatlan nyugalmát, a szívnek a szenvedélyek ostromától zavartalan békéjét, a rettegés nélküli halál nyugalmát, a boldogító örök életet. A bűnösre pedig már itt a földön valami anyagi vagy erkölcsi kár leselkedik. Ám az isteni megtorlás „csak ritkán követi nyomon a bűn elkövetését, sőt általános tapasztalat szerint épp az önző és hiú, kapzsi és ravasz emberek, vagy pláne elvetemült gonosztevők boldogulnak legkönnyebben s érnek el kisebb-nagyobb anyagi és esetleg – ha talán csak átmenetileg bár – ún. erkölcsi sikereket is a földi lét vásári tülekedésében”.¹⁶

Vallás erkölcsi felelősségünk alapja az istenképiségünk, vagyis szellemi létünk, mely értelemmel és szabad akaratral ruházott fel minket. Értelmet és szabad akaratot pedig azért kaptunk, hogy kialakulhasson bennünk az erkölcsi állapot¹⁷ mindazokkal az erényekkel és azok harmóniájával, melyek segítségével képesek és készek leszünk a szeretetre.

2. 1. 1. 2. A BŰN ÉS BŰNÖSSÉG ERKÖLCSI FOGALMA

Az etika azoknak az elveknek foglalata, melyek az ember magatartását szintén az istenséghez, önmagához, embertársaihoz és a mindenséghez való viszonyára való tekintettel szabályozzák.¹⁸ Ám itt a legfőbb fórum a lelkiismeret, mely megítéli a szív rezdüléseit.

¹² Vö. VARGA, K., *A bűn vallási, erkölcsi és jogi szemlélete*, Budapest 1928, 11.

¹³ Szolgán nem rabszolgát, hanem az urában a legteljesebb tökéletességet látó és azt szeretetből szolgáló magatartást értünk.

¹⁴ Vö. VARGA, K., *A bűn vallási, erkölcsi és jogi szemlélete*, Budapest 1928, 23.

¹⁵ Uo. 26.

¹⁶ Uo. 33.

¹⁷ Ez bizonyos értelemben dacolást jelent hajlamainkkal, aktuális vágyainkkal.

¹⁸ Ez a viszonyrendszer kiterjed a vallásgyakorlásunkra, önmagunkkal (önfenntartás, testi, lelki egészség), felebarátainkkal (önzetlen segítségadás, mások jóhírének védelme, felelős belcszólás a közügyekbe) és környezetünkkel

Ugyancsak ítélkező fórum a közvélemény, mellyel ítélkezünk embertársaink viselkedéséről.

Minden jogi törvény is lelkiismeretben kötelez, hacsak nincs szöges ellentétben a természetjoggal, hacsak nem ró elviselhetetlen terhet címzettjére. Az erkölcsi parancsok nem ismerik a külső kényszert,¹⁹ így „érvényesülésük éppen a kényszer nélküli, önkéntes teljesítést igénylik”²⁰

Aki az erkölcsi értékrend szerint él, megilleti a tisztelet, a becsülés,²¹ a jó hírnév. Az erkölcsi rend szankciója a lelkiismeret-furdalás, illetve az embertársak és a társadalom részéről cselekedetünket rosszálló, elutasító, megvető, felháborodó magatartás, melynek révén részben vagy egészben elveszítjük bizalmukat, irántunk tanúsított tiszteletüket, kegyüket, szeretetüket. Mind a vallás, mind az etika szankciója végeredményben a kiközösítés valamilyen formája, vagyis az istenség vagy az embertársak zárnak ki minket szeretetükből.

2. 1. 1. 3. A BŰN ÉS BŰNÖSSÉG JOGI FOGALMA

A büntetőjog szabályai egyszerre szolgálják mind a magán-, mind pedig a közérdeket. Mivel „amennyire nem közömbös ugyanis az egyes emberre annak a nemzetnek (államnak) zavartalan léte, akadálytalan működése s ennek anyagi, erkölcsi és szellemi feltételei foglalata, vagyis bel- és közbiztonsága s anyagi gyarapodása, erkölcsi haladása és kulturális fejlődése, egyszóval: jóléte, éppoly kevésbé hunyhat szemet a közösség (nemzet, illetőleg állam) saját egyedeinek (tagjainak, polgárainak) anyagi, erkölcsi és szellemi érdekei: személy- és vagyonbiztonsága és egyéni becsülete s érvényesülhetése, azaz testi-lelki jóléte fölött”²² Mindez hatékony védelmet kíván, melyre megannyiszor elégtelennek bizonyul a vallási és erkölcsi rend szankciója.

Hogy a bűn jogi fogalmát meghatározhatjuk, kínálkozik a szóelemzés. Ez pedig olyan cselekményre utal, mely aktív vagy passzív magatartás, vagyis tevés vagy mulasztás, vagy tétlenül maradás, mely bűnös, azaz amit valamely jogszabály megtorló (represszív), vagy megelőző, illetve biztonsági (preventív) intézkedéssel, vagyis büntetéssel fenyeget.

Mármost a kérdés az, hogy mely magatartások tekintendők bűncselekménynek? Nyilván olyan cselekmények, melyek ellenkeznek a vallás és az erkölcs szabályaival és, vagy az egyénre vagy a közösségre súlyosan károsak. Ebből az elméletileg sok és sokféle cselekményből választ ki és lát el büntetőszankcióval néhányat az arra illetékes törvény-

való kapcsolatunkra; ugyancsak kiterjed állampolgári kötelezettségeinkre, életállapotunk és élethivatásunk felelős megválasztására, javainkkal való felelősségteljes bánásmódra, a hazaszeretetre, kiterjed arra a türelemre is, melyet embertársaink cselekvési szabadságának, anyagi, erkölcsi vagy szellemi érdekeik tiszteletben tartásakor vagyunk kötelesek tanúsítani. Szolidárisnak lenni a rászorulókat iránt, felesleges javainkkal, s olykor a szükségességet is megosztani a nélkülözőkkel. Betartani az illem szabályait.

¹⁹ Hacsak nem úgy, hogy hat ránk az embertárs rosszállása, tettünket elítélő magatartása.

²⁰ Vö. FINKEY, F., *A bűnösség fogalom a világi büntetőjogban*, Budapest 1941, 473.

²¹ Becsületen (*fama, honor*) az alábbiértjük: „Az istentől kapott emberi méltóságot, mint becsülendő értéket, az ember szerzett erényeit, elvhűségét, jellemét, általában erkölcsi vonatkozású javainak és teljesítményeinek foglalatát, a magunkban hordott erkölcsi tőkét, vagyis a belső becsületet, becsületességet, amely alapja minden külső megbecsülésnek, megtiszteltetésnek, illetőleg kijáró tiszteletnek. Szoros értelemben becsületnek nevezzük a külsőleg kijáró megbecsülést, amely a tisztelet, megtiszteltetés különböző jeleiben jut kifejezésre, s ezért röviden kijáró tiszteletnek, külső megbecsülésnek mondható (külső becsület). Becsületnek mondjuk továbbá az általános közvéleményen, közfelfogáson nyugvó megbecsülést, annak tágabb körű megnyilatkozását. Ebben az értelemben majdnem egybeesik a jóhírnév fogalmával.” Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan II*, Budapest 1940, 244.

²² Vö. VARGA, K., *A bűn vallási, erkölcsi és jogi szemlélete*, Budapest 1928, 118.

hozó hatáság. Rendelkezése kormányzati bölcsességén túl tükrözi az adott állam kulturális fejlettségét, gazdasági viszonyait. És „minél magasabb az illető nemzet szellemi műveltségének színvonala, minél finomabb az etikai érzéke s minél bonyolultabbak, szövevényesebbek a köz- és magángazdasági életviszonyai: östermelése, ipara és kereskedelmi forgalma – annál több intellektuális, morális és anyagi értéket hoz felszínre, amely nemcsak ún. polgári (*civilis*) jogvédelemre tart számot, hanem ennél hathatósabb, ti. szankcióval: büntetéssel vagy biztonsági rendszabállyal fokozott, azaz büntetőjogi (kriminális) oltalmat is méltán igényel”.²³ Ebből fakadóan egy adott állam büntető törvénykönyve hű tükrözi kora szociáletikai viszonyainak és értékelésének.

További kérdés, hogy mi válik, válhat deliktuózus cselekménnyé? Az, ami szociáletikailag rosszallott. Azért csak a szociáletikai rosszallás és nem az individuál-etikai, mert az egyéni etika tárgyát „az ember fizikai, szellemi s erkölcsi életének körébe tartozó azon magatartások képezik, amelyek tisztán intern, közvetlen hatásukat tekintve remansens életmozzanatok, amilyen például a táplálkozás és a vegetatív szükséglet-kielégítés, valamint a gondolkodás, érzés, akarás, stb. Ide sorolhatjuk továbbá az istenséggel szemben való viszonyokból vagyis a vallásból folyó hitélet megnyilvánulásait is, amelyeket úgy maga a cselekvő illetve mulasztó egyén (ti. lelkiismerete), miképp az embertársak ugyancsak etikai bírálattal kísérek, bár viszont Isten előtt se közömbösebbek az egyéni élet világi vonatkozású, de személyi környezetre direkte hatástalan azaz belső mozzanatai. A társas (szociális) élet etikája ellenben azokat az emberi magatartásokat tárgyalja, melyek áttörnek az egyéni élet határait, s közvetlenül kihatnak akár egyes embertársainkhoz, akár kisebb-nagyobb csoportjukhoz való viszonyunkra. Az értékelést úgy az ilyen extern, valamint az egyéni etika körébe tartozó intern magatartásokra nézve Isten után maga az ember lelkiismerete és – immár érzékenyebb, szigorúbb mértékkel – személyi környezete: az ún. szervezetlen vagy rendezetlen társadalom végzi... Az illető szociáletikai értékelés alá eső magatartások már most akként nyernek jogi relevanciát, hogy a bírálattal végző fentebb elősorolt fórumokhoz (Isten, egyéni lelkiismeret s rendezetlen illetve szervezetlen társadalom, azaz embertársak) egy további fórum csatlakozik, ti. a hatalmilag szervezett (rendezett) társadalom, vagyis az állam. Ennek értékelő funkciója következtében, tehát a jogi szabályozás révén válik az emberi magatartás jogi jelentőségű cselekménnyé, illetve mulasztássá és kerül a bírálattal eredményéhez képest azaz minősége szerint a csupán magánjogi vagy ún. polgári (*civilis*), avagy pedig a büntetőjogi (kriminális) cselekmények vagy mulasztások csoportjába. ... Így lesz a szociáletikai értékelésből jogi bírálattal, a rosszallásból pedig szankció: büntetés avagy biztonsági rendszabály, s ezzel az erkölcsi bűnfogalomból jogi bűnfaj (*delictum*)”.²⁴ A jogi értékelés ugyanakkor nem hatálytalanítja a vallási és erkölcsi helytelenítést, sőt, akkor ép a társadalom, ha ezek mintegy megerősítik a jogi szankciót, jóllehet eredetileg a jognak szerepe az, hogy kellően hatékonyra tegye a már létező és hatályos erkölcsi normát.

Mi lesz és lehet végül büntetőjogilag kötelezővé? Ez azokra a cselekedetekre és mulasztásokra nézve válik szükségessé, amelyek „a rideg önzés valamely formájának tipikus megnyilvánulásai, vagyis amelyek nem respektálják az emberi méltóságot és a belőle folyó s a szociáletikában kifejtett ún. emberi jogokat, hanem durván belegázolnak akár egyesek, akár egész társadalmi közösség: embervilág, állam, egyház, stb. vitális anyagi vagy erkölcsi érdekeibe, azokat mélyebben érintik: sértik avagy veszélyeztetik. Velük szemben tehát a jog ideálját képező igazság elve szükségképp érzékenyebb, szigorúbb

²³ Uo. 122.

²⁴ Uo. 131–132.

reakciót is követel és tesz indokolttá a társadalom részéről, mint a pusztá megrovás, továbbá a magánjogi (*civilis*) rendelkezésekben foglalt s főleg csupán anyagi hátrányok. Éppen ezért megtorlásuk és ismétlődésüknek megakadályozása: megelőzésük illetőleg elhárításuk végett immár a hatalmasan szervezett társadalom (állam) kell, hogy beavatkozzék s velük szemben a büntetőjogi szabályozással (kriminalizálással) a társadalmi egyensúlynak, vagyis az igazság eszméjének megfelelő szigorúbb – nemcsak anyagi hátrányokból: pénzbüntetésből, elkobzásból és esetleg jogfosztásból, hanem túlnyomólag erkölcsi értékek (élet, szabadság) elvonásából s az utóbbival és netalán testi fenyegetéssel járó fizikai s lelki gyötreléből és megszegéséből álló – szankciót: büntetést avagy biztonsági rendszabályt alkalmazzon, amely az illető magatartás által okozott sérelemmel vagy veszéllyel, ha nem is pontosan egyenlő, de legalább arányos”.²⁵ Az állam tehát az ép szociáletikából kell, hogy vegye azokat a tényállásokat, melyek büntetőjogi védelmet kívánnak. Ebből a szempontból a jogellenesség nem más, mint erősebb mértékű szociáletika-ellenesség, minthogy a jogi kötelesség fokozottabb szociáletikai kötelességnek minősül. Így a büntetőjognak nincs is más, vagyis saját, önálló mértéke.

Foglaljuk össze a három normatív rend egymáshoz való viszonyát, tárgyi terjedelmüket, mértéküket, szankcióikat, a gyakorlatot és az eszményt véve tekintetbe:

1) Tárgyi terjedelem tekintetében: A „vallásnak illetve moráljának bírálata... felöleli az embernek minden külső és belső életmozzanatát, azaz nem csupán az egyén cselekvéseit s mulasztásait, hanem legrejtettebb gondolatait és érzelmeit is. Az úgynevezett világi erkölcs (etika) bírójául szereplő szervezetlen társadalom ellenben már csakis észlelhető magatartásokat, ... vagyis a testmozgásban illetve szervi tevékenységben realizálódó életnyilvánulásokat: tetteket, szem- vagy arckifejezéseket (ún. fintorokat vagy grimaszokat), kimondott avagy leírt szavakat kíséri az individuális és szociális etika követelményei szempontjából kritikával. Végül pedig a jogot s közelebről a büntetőjogot, azaz a hatalmasan szervezett társadalmat (államot) abszolúte nem foglalkoztatja sem az egyén gondolat- és érzésvilága vagyis intern élete, sem azon cselekményei vagy mulasztásai, amelyek kifelé hatástalanok; hanem egyedül az oly aktív avagy passzív magatartásokat értékeli, melyek a szociáletika szemszögéből tekintve – mivel, mint láttuk, saját, külön jogi értékmérő nincs is – nemcsak hogy kifogás alá esnek, de akár egyes embertársak akár a szervezetlen vagy szervezett társadalom (állam) vitális anyagi vagy erkölcsi érdekeit érzékenyebben sértik illetve veszélyeztetik”.²⁶

Mértéküket tekintve: A „vallási erkölcs (morál) isteni eszménye... az egyedül Krisztusban testesült tökéletesség (szentség) s fő elve az ugyancsak Jézus tündöklő példájában valósuló áldozatos szeretet. Az emberi erkölcs (etika) már megelégszik az altruizmus emberileg is elérhető eszményeképp a kölcsönös támogatás (jóság) követelményének felállításával, miközben az individuális etika az egyéni élet zsinórmértékéül a „*honeste vivere*” szavakban összegezhető parancsot szabja meg... a jog végül az ideálját képező társadalmi egyensúly, azaz rend és béke (igazság) elvének érvényesüléséhez – a magán vagy polgári jogviszonyok s ügyletek szabályozása terén irányadóul tekinthető „*suum cuique tribuere*”, mint pozitív tartalmú parancs mellett – a büntetőjog közvetlen céljául szolgáló személyes vagyónbiztonság érdekében csupán a „*neminem laedere*” tilalom respektálását kívánja meg, azaz pusztá negatívumot, vagyis a mások személye s vagyona, erkölcsi és anyagi érdekei iránti közönyös: azok megsértésétől vagy veszélyeztetésétől tartózkodó viselkedést. Kétségtelen tehát, hogy legszigorúbb mértékét a vallás

²⁵ Uo. 134.

²⁶ Uo. 144.

alkalmaz cselekvéseinkkel s mulasztásainkkal szemben; a erkölcs (etika) már hasonlíthatatlanul enyhébbet; végül a jog – és kivált a büntetőjog – a legenyhébbet – bár gyakorlatilag a legelrettentőbbet itt a Földön.

A szankciók vonatkozásában: A vallás... esetleg már e földön is jelentkező megtorlással, de főleg a halál után föltétlenül bekövetkező s a túlvilági élet egész tartamára, vagyis az idők végtelenére kiterjedő isteni büntetéssel... fenyegeti a bünt. Ehhez járul mint földi bűnhődés az egyén lelkiismeretének ... szüntelen furdalása. ... A nyilvános bűnöknel fokozhatja még ezt az önvádat az embertársak megrovása, sőt egyik részükkel szemben a hatalmilag szervezett társadalom (állam) pozitív, kényszerjellegű büntetése is. Az etika viszont csupán a kisebb-nagyobb extenzitású személyi környezet rosszallását: megszólását, megvetését vagy felzúdulását helyezi kilátásba a követelményeivel ellentétes magatartások által kiváltható reakció gyanánt. Ehhez pedig csak viszonylag csekély részüknel csatlakozik még magának a hatalmilag szervezett társadalomnak (államnak) megtorlása is a jogilag tételezett – anyagi vagy erkölcsi hátrányokból álló – büntetésekben s illetőleg biztonsági rendszabályokban. A büntetőjog végül csupán a rendelkezéseiben – úgy nemük, mint mértékük szerint – előre megszabott, részben alsó és felső határokkal korlátozott, azonban ezeken a kereteken belül s túl (alul) is enyhíthető, sőt esetleg (kegyelem útján) egészen el is engedhető szankcióval fenyegeti a szabályaiba ütköző magatartásokat. Ezeket ugyan túlnyomó részükben az etika és a vallás is kedvezőtlen értékítélettel kíséri, de az előbbi – mert hiszen utóbbiba véges értelmünk bele nem tekinthet – egyiküket-másikukat (például a hamis vagy pláne vétkes bukás, hitelezési csalás, választói joggal való visszaélés, adócsalás, árdrágítás, pénzhamisítás, levéltitok megsértése, okirat-hamisítás, valamint a rágalmozás és becsület- s magánlaksértés enyhébb esetei) irányában kisebb-nagyobb fokú közönyt tanúsít... A büntetőjogban meghatározott büntetések... bárha... kényszerjellegűek s pozitív és érzékeny hátrányokat foglalnak magukban, szigor tekintetében még az etikai szankciónak: a közvélemény helytelenítésének is alatta maradnak. Túlnyomó részük (így a halál és szabadságvesztés-büntetés) irreparábilis ugyan, mert hiszen pénzbeli kártalanítással egyikük se hozható helyre s egyedül a pénzbüntetés közömbösíthető a kirótt összeg visszatérítése útján. ... E jogi büntetések járuléka gyanánt kiállásukon felül az illető büntetett (elítelt) személyéhez tapadó makula: a büntetett előéletű minőség azonban már nem jogi következmény, hanem tisztán etikai".²⁷

A gyakorlatot és eszményt véve tekintetbe: Büntetőjogi szankciókra tulajdonképpen csak azért van szükség, mivel „az emberek túlnyomó többségét, mint a szervezetlen társadalom tagjait magának az etikának alapjában súlyosabb, de határozatlan és kevésbé kényszerjellegű, valamint bizonytalan s könnyebben paralizálható ún. tág körű megtorló szankciója: a közvélemény helytelenítése nem fészélyezi eléggé és nem riasztja vissza a bűnözéstől; náluk az ettől való tartózkodás egyedül a büntetőjog drasztikusabb, ti. érzékenyebb s közvetlen erkölcsi vagy anyagi hátrányokban álló fenyítkeinek: büntetéseknek avagy biztonsági rendszabályoknak ellenük való alkalmazásától remélhető... Teljes bizonyossággal következtethetjük, hogy ha valaki valóban istenhívó azaz igazán vallásos és különösen, ha nemcsak névleg, de lelke egész teljességéből keresztény ember – fölötte áll úgy az etika, mint a jog s kiváltképp a büntetőjog rendelkezéseinek; azokkal összeütközésbe soha sem kerül, így tehát nem érheti sem a közvélemény helytelenítése s illetőleg az embertársak rosszallása, vagyis társadalmi szankció, még kevésbé pedig a büntetőjog kényszerjellegű szankciója... Erre nézve ugyanis nemcsak hogy a bűnözés merő

²⁷ Uo. 145–146.

képtelenség, de még oly magaviseletet se fog tanúsítani, amellyel embertársait legcsekélyebb mértékben is botránkoztatná... Mindezekből ellenállhatatlan erővel bontakozik ki mint végső konklúzió, annak felismerése, hogy... az Isten országa evangéliumi kovászát semmi más nem varázsolhatja e földre, mint egyedül a vallásnak vagyis az isteni erkölcsnek (morálnak) föltétlen, általános és teljes uralma. Ez ugyanis magával hozná és illetve jelentené egyszersmind a tökéletes etikai s jogi világregend zavartalan békéjének és boldogságának eszményi állapotát.”²⁸

2. 1. 1. 3. 1. További megfontolások a bűnről, büntetésről, jóvátételről, megbocsátásról²⁹

A bűn, bűnösség, büntetés, elégtétel, és hasonló kifejezések őshonosak a jog hazájában is, s talán nem tévedünk, ha vallási dimenziójától eltekintünk, hogy ez az őshazája ezeknek a kifejezéseknek. Az emberlét jogi dimenziója alaptapasztalatához tartoznak ezek a fogalmak, hiszen talán nem kellene a jogrend kényszerével oly gyakran élnünk, ha nem lenne bűn, véték, bűncselekmény. Aki nem gyakorolja az igazságosság erényét, vagyis nem adja meg kinek-kinek a jussát, súlyosan megsérti embertársát, magát a közösséget, de önmagát is. A jogrend egyik gyökere talán épp az a belátás, hogy szükség van az emberi kapcsolatok kellő mederben tartásához, vagyis az együttélés rendjének biztosításához, s ennek nyomatékához, a kényszerhez és végső esetben a büntetéshez. Ezt súgja a józan ész. A kényszer és a büntetés, mivel korlátozza az emberi szabadságot, csökkenti az emberi méltóságot, valami testi-lelki fájdalmat okoz, ezért hatékony eszköze lehet annak, hogy ne forduljanak elő jogsértések, illetve minősített jogsértések, azaz bűncselekmények.³⁰ A jogsértés ugyanis kárt okoz az embertársnak. A kár lehet anyagi, szellemi, erkölcsi jellegű, s addig nem térhet vissza normál kerékvágásba a sértő és a sértett közötti kapcsolat, amíg a sértő helyre nem állítja a jogi értelemben vett elégtétellel azt. Ez lenne a *pretium doloris*. Ha ezt a vétkes nem teszi önként, és az esetek jó részében nem teszi, úgy a társadalmi hatalom képviselőjének kell egyrészt megállapítania, hogy valóban bűncselekmény, vagy jogszabálysértés történt-e, s hogy mi a tényleges *pretium doloris*. Jogi értelemben ezzel elintéztett az ügy, mivel a vétkes, letölti büntetését, visszaszolgáltatja a kérdéses dolgot, vagy kifizeti a kiszabott kártérítést. Ám ettől még nem jött létre a sértő és a sértett között a korábbi felhőtlen embertársi viszony, csak jogilag állt helyre a rend, mivel a megsértett igazságosságot állították csak helyre. De a szó igazi értelmében megbocsátásról nem lehet beszélni. Lehetséges egyáltalán a jog területén megbocsátásról beszélni? A válasz nem is olyan egyszerű. Talán a törvényes feljelentéstől való elállás

²⁸ Uo. 151.

²⁹ Vö. VALSECCHI, A., *Pena e perdono. Provocazioni interdisciplinari per la teologia*, in *La Scuola Cattolica* 135 (2007), 439–449.

³⁰ A büntetés ugyanis nevelő (megjavulás, belátás), az igazságosság rendjét helyreállító és a jövőben hasonló cselekvéstől óvó (megelőző), tehát megelőző intézkedés egyszerre, épp azért, mert a legdrágább kincsünk a szabadságunk, s épp ezt korlátozza, jogaink gyakorlásában akadályozva minket. Nem szabad elválasztanunk egymástól ezeket a funkciókat, mert akkor óhatatlanul torzul mindegyik funkció. Ha csak izolálni akarjuk a bűncselekmények elkövetőit a társadalomtól, úgy nem adjuk meg számukra a lehetőséget, hogy ismét hasznos tagjai legyenek annak, és szembekerülünk az igazságossággal is, mivel indokolatlanul hosszan akarjuk izolálni őket. Ha csak nevelni akarjuk őket, hajlunk arra, hogy felmentjük a vétkest, s így szintén az igazságossággal kerülünk szembe, hiszen a büntetést le kell tölteni és pedig büntetésként kell letölteni. Ha csak igazságot akarunk szolgáltatni, akkor úgy gondoljuk, hogy csak le kell tölteni a büntetést, és kész. Így elfeledkezünk arról, hogy a büntetés letöltése után az ismét szabadlábban levő személy ember, s jó lenne, ha jó útra térne. Arra kell tehát a polgárokat nevelni, hogy a büntetést rossznak, nemkívánatosnak tartásuk, tehát kerüljék a jogsértő magatartást, s ha már megbüntették őket, akkor fogadják el lelkiismeretben a büntetést, vállalják a bűnhődést, mint jogos szabadságkorlátozást, vagy egyéb kellemetlenségeket, s letöltve azt, ismét a jó úton járjanak. Így vezekeljék le tettüket. Ez a folyamat vezet el a vétkest ismét emberi méltóságának teljes tudatához, s vezet el a teljes lelki megtisztuláshoz, a bocsánathoz.

(magánügyekben), vagy lemondás arról, hogy a sértett felet megbüntessék – a kínálózó megoldások. Így az amnesztia, kegyelemben részesítés, kötelezettség elengedése, a feljelentés visszavonása, büntető rendelkezések visszavonása, stb.

A büntetés a múltra irányul, az elkövetett tette mutat, ezt tetted, amit nem lehet teljességgel visszacsinálni (nem lesz soha *status quo antea*); míg a megbocsátás a jövőbe tekint, felejtjük el a múltban történeteket, s mégis kezdjük újra. A bűncselekmény mintegy szövetségkötés a rosszal, a megbocsátás pedig úgy is felfogható, mint a jóval való szövetségkötés, a vétkes kiváltása a bűnből, a bűnös és ezért megbélyegzett állapotból.

A jog, úgy tűnik, hogy csak ennyit tud tenni, ám tevékenysége nélkülözhetetlen, mivel a jogi értelemben vett elégtétel, vagy a róla való lemondás nélkül nem lehet továbblépni a teljes kiengesztelődéshez vezető úton. Sőt, a társadalmi együttélés is lehetetlenné válik. Ám ha valaki a jog szabta kényszerítő lépéseket, illetve a megbocsátás jeleként vehető jogi lépéseket, mint lelkiismerete hangjának sugallatát elfogadja, valamint megteszi, nagy lépést tett a szó teljes értelmében vett megbocsátáshoz és kiengesztelődéshez.

2. 2. A büntetések alapeszméi

Az emberiség kezdeteitől megvoltak minden társadalomban azok a személyek, akik súlyosan megsértették a közösség életrendjét. Ez az egyénre, közösségre törő fenyegetés jöhetett kívülről és belülről. A mai nyelven jogsértéseként ismert cselekmények súlyosan veszélyeztették úgy az egyént, mint a közösség életének békéjét, ezért vissza kellett szorítani azokat.

Az egyén vagy a társadalom számára sértő és káros magatartások megelőzhetőek vagy visszaszoríthatók a társadalmi igazságosság megszilárdításával, a kellő oktatással és neveléssel, hogy az illető belássa a bűn rűtségét és az erény szépségét, illetve a büntetés elrettentő hatásával. Ha konkrét esetben ez nem sikerülne, úgy marad a kérés, a figyelmeztetés, a testvéri feddés, a megrovás, a szigorú parancs, a kegy elvesztésének, az üdvösség elvesztésének kilátásba helyezése, ám ha ezek az eszközök is hatástalanok maradnak, akkor jön a jog kényszere, szankciója. A jogi szankció is végeredményben nemcsak a tettes külső magatartásának megváltoztatását célozza (bár elsődlegesen ez a feladata), hanem az egész embert belsőleg is oda akarja fordítani a kívánt előírás követéséhez, az eszmény felé való önkéntes törekvéshez, illetve ahhoz a magatartáshoz, hogy lelkiismeretben érezze kötelességének a vallási, erkölcsi és jogi előírásokat, mint az emberré levés és embernek maradás garanciáit.

A bűnök és bűncselekmények megbüntetésére az idők során több eszme, intézmény is kialakult, így a) a magánbosszú eszméje (egyéni elv), b) isteni bosszú eszméje (babonás elv), c) a fejedelmi hatalom korlátatlanságának eszméje (despotikus elv), és d) a ma is érvényben levő emberiség eszme (humanitárius elv), illetve e) a társadalmi védelem eszméje (egyéniesítő elv) alkotják a büntetőjog fejlődésének főbb állomásait.

Mindegyik büntetési felfogás elárul valami lényegeset a büntetés lényegéről. A bosszúban ott van a sérelem miatt joggal feltámadt indulat, mely vissza akar vágni, mivel a jogtalan sértés felkavarja a sértett érzelmi állapotát.³¹ De a bosszúban nemcsak érzel-

³¹ Ezek közt említhető „a vérszomj ösztöne, ez az élők elpusztítására hajtó parancs. Maga a támadva védekező ösztön is – melyet a harag indulata jellemez – érzelmi jellegű. Számtalan más, kizárólag embernek tekinthető érzelmi momentum is működhetik előrehajtólag: gyűlölet, szégyenérzet, büszkeség, stb. Ezek egyenként és

mi, hanem értelmi elem is van, az életben maradás, az élethez szükséges javak védelme.³² Kezdetben csak az önhatalom nyújtott védelmet az ún. jogsértésekre, éspedig két alakban: „mint védelem (később mint jogos védelem) és mint támadás (mint jogi fogalomnak neve: önségély). Ez utóbbihoz tartozik a bosszú, mint a megtorlás eszköze. A bosszú oltalmi jelentősége főleg a jövőre irányuló praeventióban áll, amely a múltra irányuló represszió (megtorlás) útján a sértő cselekmény ismétlődésének elmaradását célozza. ... A bosszú a jogéretnek első megnyilvánulása. ... Egy bizonyos kultúrfokon a bosszú joga volt a legtokéletesebb realizálható jogvédelmi rend. ... A jog élete nyilvánul meg ebben, s nem a barbárság”.³³ A második büntetőjogi eszme az istenség bevonása az ítélkezésbe, jöllehet kissé babonás módon, de jelezte ez a felfogás, hogy nem az ember az élet és halál ura, hanem végeredményben Isten az, aki megfizet kinek-kinek érdeme szerint, s hogy egyedül Ő az igazságos bíró. Mivel ez a büntetési szisztéma kegyetlenségekbe és szeszélyességbe torkollott, átvette helyét a fejedelem szolgáltatva ítélkezés. Ez is egy fontos elemet kapcsol a büntetés témakörébe, mivel Isten részt adott az emberek között arra felhatalmazottaknak erre az ítélkezésre. Így közvetetten az államoknak a természetjog révén, s közvetlenül a tételes isteni jog révén az egyház pásttorainak. Mivel a fejedelem de facto despotikusan gyakorolta hatalmát, helyet készített a humánium elvének, mely azt kívánta, hogy igazságos és szabályozott legyen a büntetés elrendelése és kiszabása. A kegyetlenséget az emberiség, az elrettentést a javítás és gondozás, az önkényt a mérséklet, a zsarnokságot a személyes szabadság biztosítása váltotta fel. Ekkor keletkeztek a »nullum crimen sine lege«, a »nulla poena sine lege praevia«, és a törvény előtti egyenlőség elvei, melyek ma is érvényben vannak. Ebben a korban kerül a büntetőjog teljesen és kizárólagosan állami ellenőrzés alá. Viszont ez a reformált büntetőjog sem hozta meg a várt eredményt, hanem fokozódott a bűnözés, ezért a következő államát az egyenlőség elve jelentette. Ez a felfogás figyelembe vette a bűnösség külső és belső tényezőit, a tettes élethelyzetét, tettének motívumait, beszámíthatóságának fokát is. Immár nem a megtorlásokon, vagyis az igazságosság érvényesítésén van a hangsúly, hanem a társadalom és tagjainak védelmén, beleértve a tettet is. Így jutottunk el a bűncselekmények megelőzését fő célul kitűző rendszerhez.

A fentiek alapján az alábbi módon osztható fel a büntetőjog fejlődése. Alapvetően két korszak volt: 1) a bosszú kora, benne a) a magánbosszú (egyéni elégtétel), b) a vérbosszú (törzsi elégtétel) és c) az átmeneti kor (állami elégtétel) és 2) Az állami büntetőjog korszaka, melyben a) despotizmus (elrettentés), a b) humanizmus (megtorló kiegyenlítés) és c) az individualizáció (társadalom védelme) alszakaszokat különböztethetjük meg.³⁴ És a humánium elvének érvényre juttatása óta minden bűncselekmény a közérdeket is sérti. Büntetőjogi szempontból ekkor vált a jogi értelemben vett büntetés az állam kizárólagos illetékességévé. Jöllehet a történelmi fejlődés adott pontján elvált egymástól a közjog és a magánjog, de továbbra is szorosan feltételezik egymást, mivel „a magánügy, mint az ügyek egyik faja, különbözik a másik fajtól, a nyilvános ügytől, mint a magánérdek különbözik a közérdektől, vagy a magánjog a közjogtól a jogtudományban. A kettőt megkülönböztetjük egymástól; de egyiknek sem szabad ellenkeznie a másikkal.

esetenként különböző erővel lépve fel, a bosszúgyakorlásokat különbözőképpen színezik és azoknak különböző típusait alkothatják”. Vö. HADIK, B., *A bosszú, mint jogvédelmi eszköz*, Budapest 1932, 11.

³² Az értelem működésének jele, mikor várja, lesi a megfelelő alkalmat, latolgatva az erőket, keresve a potenciális szövetségeseket. Vö. HADIK, B., *A bosszú, mint jogvédelmi eszköz*, Budapest 1932, 11.

³³ Vö. HADIK, B., *A bosszú, mint jogvédelmi eszköz*, Budapest 1932, 17–18.

³⁴ Vö. ANGYAL, P., *A magyar büntetőjog tankönyve I*, Budapest 1920, 11–15.

Se magánügy nem lehet olyasmi, ami a közügynek kárára van; sem pedig a közügy nem nyomhatja el, nem teheti lehetetlenné a jogosult magánügyet... Az egyén nem enyészhetik el az egészben, az egyetemesben; de, mint öncéllal bíró erkölcsi lény, egyéniségét, mint a társadalom tagja is, megtartja. Viszont az összes polgárok szükséges közülete, az állam, a társadalom, az összesség jogos érdekeit fenntartani és védeni tartozik ott, ahol az egyén a maga jogát egyoldalúlag túlhajtani hajlandó.”³⁵

2. 3. A főbb büntetéselméletek

Ezek az elméletek végeredményben a büntetések alapját és célját keresik, mutatják be és igazolják. Ezek az elméletek a büntetés eszmék egyikére–másikára, vagy kombinációikra vezethetők vissza. A jogbölcselek egyetértenek abban, hogy szükség van a büntető hatalomra, ám alapjának és céljának meghatározásában eltérnek egymástól. A jogalap arra a kérdésre ad választ, hogy honnan van az államhatalomnak joga a büntetés kiszabására, míg a másik a büntetés célját hivatott megjelölni.³⁶ A büntetőjog tudományával szinte egyidősek ezek a problémák.³⁷

Ami „a büntetőjog bölcseletét illeti, ez a büntetés jogalapjául, illetőleg céljául részint a megtorlást, részint az elrettentést, részint a javítást, részint a megelőzést tekinti. Az elrettentés a megelőzés, a javítás nem kívánja meg szükségképp a szabad akaratot, mert mindezek a befolyásolások úgy is tekinthetők, mint a bűnös akaratára gyakorolt meghatározások. A megtorlás sem kívánja meg szükségképp a szabad akaratot, ha a megtorlást nem mint igazságszolgáltatást, hanem mint a társadalom (állam) önvédelmét fogjuk fel. Ellenben igenis feltételezi az akarat szabadságát a megtorlás oly értelemben, mely szerint az az igazságszolgáltatás gyakorlása. Ha a büntetőjogot az erkölcsi rend védelmének tekintjük, tehát büntetőjogilag bűnös cselekménynek csak azt tekintjük, ami egyúttal erkölcsi tekintetben is bűncselekmény: akkor a büntetőjog igenis feltételezi az akarat szabadságát, mint ahogy ezt feltételezi az erkölcsi törvény. Bizonyos fokig (erkölcsi) igazságszolgáltatás volt a régi büntetőjog is, amely midőn büntette a vétlenül elkövetett cselekményt, mégis súlyosabb büntetéssel sújtotta a szándékosan vagy gondatlanságból elkövetett bűncselekményt.³⁸ Amikor ma, a civilizált társadalmak korában, meg kell indokolni azt, hogy miért és mi célból jár ki valakinek a büntetés, nem annyira a büntető jellegű beavatkozás tényét kell indokolni, mivel ez magától értetődő, hanem „a beavatkozás feltétele és terjedelme igényel elvi megalapozást. És kialakul a tétel: „Az állam büntetőhatalmi igénye csakis a felelősség etikai alapján érvényesülhet.”³⁹

A büntetés jogalapja arra mutat rá, hogy az állam milyen jogon büntet, ami összefüggésben áll az államról alkotott eszmével és eszménnyel.⁴⁰ A büntetés alapjára és céljára vonatkozóan három elméleti alapállás létezik, a) az abszolút elméletek, melyek az igazságosságot, b) a relatív elméletek a hasznosságot, míg c) az egyesítő vagy vegyes elméletek mind az igazságosságot⁴¹ mind a hasznosságot jogalapnak tekintik. Az abszolút

³⁵ Vö. DUDEK, J., *Dogmatikai olvasmányok*, Budapest 1914, 282.

³⁶ Vö. CATHREIN, V., *Erkölsbölcselet II*, Temesvár 1900, 619.

³⁷ Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcseletébe*, Pécs 1924, 1.

³⁸ Vö. NOTTER, A., *A szabadakarat*, Budapest 1908, 87–88.

³⁹ Vö. FÖLDVÁRI, J., *Magyar büntetőjog. Általános rész*, Budapest 2003, 236.

⁴⁰ Uo. 235.

⁴¹ Ne felejtjük el, hogy az erények háromféleképp funkcionálhatnak: elvként, normaként és tevékenységként. Vö. HORVATH, A., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929, 33–34.

elméletek a hangsúlyt az elkövetett cselekményre, míg a relatív elméletek az elkövető személyére helyezik a büntetés céljára vonatkozóan. Az előbbiek az akarat szabadságát tételezik, míg az utóbbiak nyíltan vagy burkoltan tagadják azt.⁴² A büntetés jogalapja végeredményben „az erkölcsi szükségesség, amely a bűncselekmények megbüntetésére készíti az államot. Míg a büntett az egyéni akarat támadása a közösség ellen, addig a büntetés a közösség reakciója a jogsértő egyéni akarat ellen. A büntetés valódi célja nem a pusztá viszonzás és reakció, hanem a fenytetés, a bűnhődés és nevelés.”⁴³ Sőt, az is célja a büntetésnek, hogy „fenntartsa, illetőleg helyreállítsa a jogi öntudatot, azaz mindenki előtt megmutassa, hogy a büntett büntetéssel tiltott cselekedet s a büntetés gyakorlásával az állam lecsillapítani kívánja a büntett által okozott erkölcsi és jogi felháborodást”.⁴⁴

Az abszolút elméletek alapállása, hogy az igazságosság megsértetett,⁴⁵ tehát büntetni kell (*punitur quia peccatum est; malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*).⁴⁶ A bűncselekmény e teóriák szerint valami önmagában való rossz, tehát feltétlenül büntetést érdemel, ami annak mintegy a jóvátétele.⁴⁷ Erkölcsileg helyes a bűncselekményt elkövető iránti rosszallás, a vele való közösség megtagadása.⁴⁸ Ezek az elméletek tehát szoros és belső kapcsolatot látnak a bűncselekmény és a büntetés között. Vagyis amilyen súlyú volt a bűncselekmény, arányosan olyan súlyúnak kell lennie a büntetésnek. Ezek az ún. megtorlási elméletek, melyek szerint az állam vagy a) isten nevében és megbízásából torolja meg a bűncselekményeket (isten megtorlás elmélete), vagy b) mert helyre kell állítani az erkölcsi egyensúlyt (erkölcsi megtorlás elmélete) és c) a jogi megtorlás elmélete: aa) tálió-elmélet szerint a büntetés az igazság posztulátuma, s mértéke az egyenlőség elvére támaszkodó megtorlás. bb) a dialektikus elmélet szerint a bűncselekmény jogszerűtlenség, tehát tagadása a jognak. A büntetés leküzdi a bűncselekményt a kettős tagadás állítás értelmében. Az abszolút elméletek „fő fogyatékosága az, hogy a reális lététől eltávolodván, nem oldják meg kielégítően a problémát és hogy a véges emberi elme által meg nem ismerhető abszolút igazság megvalósítására törekcsenek”.⁴⁹ Illetve a büntetés fő célját nem a társadalom védelmében és a tettes nevelésében látják, hanem a sértett jog helyreállításában.⁵⁰ Itt a büntetés öncél, azaz elégtétel,⁵¹ vagy az ész szükségszerű követelménye a bűncselekmény föltételezése mellett. Mindkét tézis helytelen, mivel „a büntetés fizikai rossz, mely sohasem lehet önnönmaga miatt kívánatos. Sőt maga Isten, az emberek korlátlan Ura, sem akarhatja a büntetést mint olyat, hanem csak mint eszközt más cél

⁴² Vö. FÖLDVÁRI, J., *Magyar büntetőjog. Általános rész*, Budapest 2003, 236.

⁴³ Vö. MAGYAR KRIMINOLÓGIAI TÁRSASÁG, *Hacker Ervin emlékkötet. Válogatás Hacker Ervin műveiből*. (Kriminológiai Közlemények 28), Budapest 1989, 19.

⁴⁴ Vö. FINKEY, F., *A bűnösség fogalom a világi büntetőjogban*, Budapest 1941, 472.

⁴⁵ A büntetés problémája óhatatlanul kapcsolódik össze az igazságosság erényének tárgyalásával. Vö. *Corso di morale 4. Koinonia. Etica della vita sociale* (szerk. Goffi, T.–Piana, G.), Brescia 1994, 282.

⁴⁶ Vannak katolikus jogbölcselek, akik az igazságosság külön fájának tekintik a büntető, vagy megtorló igazságosságot (*iustitia vindicativa*), mások a törvényes, az osztó és a kölcsönös igazságosság együttes érvényesülésének látják benne, mert, ha „a bíró a vétkest megbünteti, vagy a törvényszerű igazságot gyakorolja, amennyiben a közjó fenntartását szolgálja, vagy az osztó igazságot, mert a büntetésnél a bűn s a büntetés közötti helyes arányt tartja meg, vagy a kiegyenlítő igazságot, mert hivatalánál fogva tartozik azzal, hogy megbüntesse azt, aki a büntetést megérdemli”. Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcsstan I*, Budapest 1940, 34.

⁴⁷ Vö. MICHIELS, G., *De delictis et poenis. Commentarius Libri V Codicis Juris Canonici I. De delictis. Canones 2195–2213*, Parisiis–Tornaci–Romae–Neo Eboraci 1961, 5

⁴⁸ Vö. CATTANEO, M. A., *Pena. Filosofia del diritto*, in *Enciclopedia del Diritto*, 704.

⁴⁹ Vö. MAGYAR KRIMINOLÓGIAI TÁRSASÁG, *Hacker Ervin emlékkötet. Válogatás Hacker Ervin műveiből*. (Kriminológiai Közlemények 28), Budapest 1989, 13.

⁵⁰ Vö. TAMANTI, R., *La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato*, Assisi 2004, 22.

⁵¹ Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcseletébe*, Pécs 1924, 4.

elérésére. Annál kevésbé büntetheti meg földi hatalom az embert csak azért, hogy büntesse, vagy illetheti céltalanul rosszal, mert rosszat tett”.⁵² Mindazonáltal helyesen állítják ezek az elméletek azt, hogy a büntetés céljai közt ott van joggal a megtorlás is,⁵³ mivel „amióta az emberiség erkölcsi eszméket felismert, a büntetést mindig és mindenütt igazságosnak tartották”.⁵⁴ Ez a relatív elméletek által háttérbe szorított dimenzió egyébként ma ismét éledni látszik, és pedig joggal, mivel egyértelműen „mellette szól a társadalom tagjainak igazságigénye: ha valaki bűncselekményt követ el, büntetésben kell részesülnie. A társadalmi együttélés rendje csak úgy biztosítható, ha a bűncselekmény nem marad megtorlatlanul”.⁵⁵ Mivel ma sok bűncselekmény gyakorlatilag büntetlenül marad, terjed ez az egyébként régi felfogás. Ha pedig az állam elveszíti hatékony igazságszolgáltatói erejét, annak beláthatatlan következményei lesznek, mivel ébred a lincselés, az önbíráskodás, ami ritkán szokott megmaradni a szemet szemért, egyébként önkényt mérséklő elvénél. Az abszolút elméletek két részre oszlanak a büntetés célja tekintetében.⁵⁶ Az egyik csoportba tartoznak az ún. gyógyítási elméletek, melyek szerint a jogtalanság orvosolható, jóvátehető. A másik csoportot az ún. megtorlási elméletek alkotják, melyek szerint a bűncselekmény önmagában véve helyrehozhatatlan, tehát csak megtorolható.

A relatív elméletek a büntetés igazoltságát annak jövőbeli hasznosságában vélik felismerni,⁵⁷ vagyis azért alkalmazhat az állam büntetést, hogy azok a jövőben ne forduljanak elő ismét (*nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur, revocari enim praeterita non possunt, futura prohibentur*: értelmesen senki sem azért büntet, mert bűnt követtek el, hanem azért, hogy a jövőben ne kövessenek el bűnt).⁵⁸ E felfogás tehát nem lát szoros és belső, igazságoságon alapuló kapcsolatot a bűncselekmény és a büntetés között, hanem csak külsőt és viszonylagosat.⁵⁹ Ezek az elméletek megegyeznek abban, hogy „a megtorlás nem lehet célja a büntetésnek és pedig azért nem lehet, mert a múltat megváltoztatni nem lehet; csak a bűnösre és a társadalomra háruló előny és haszon lehet ésszerű célja a büntetéseknek”.⁶⁰ Itt sokféle konkrétabb teóriát találunk: Így a megelőzési elméletek: általános (generális) megelőzési elméletek, melyek az összes potenciális elkövetőt igyekeznek távol tartani a bűncselekménytől. Itt lehet helye az elrettentésnek, a lélektani kényszernek, az intésnek. Vannak a sajátos (speciális) megelőzési elméletek, melyek a bűncselekmény elkövetőjére akarnak hatni visszatartással, javítással,⁶¹ önvédelemmel, elégtételadással, szerződés-elmélettel, mely szerint a polgárok az állam létesítésekor szerződtek arra, hogy bűncselekmény után nem záratnak ki, hanem büntetés éri őket. A relatív elméletek hibája az, hogy „összezavarják a büntetés alapját annak céljával és a büntetés hasznosságát és szükségességét elegendőnek vélik annak elméleti igazolására. Holott

⁵² Vö. CATHREIN, V., *Erkölsbölcselet II*, Temesvár 1900, 621–622.

⁵³ Vö. MAGYAR KRIMINOLÓGIAI TÁRSASÁG, *Hacker Ervin emlékkötet. Válogatás Hacker Ervin műveiből.* (Kriminológiai Közlemények 28), Budapest 1989, 20.

⁵⁴ Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcseletébe*, Pécs 1924, 5.

⁵⁵ Vö. FÖLDVÁRI, J., *Magyar büntetőjog. Általános rész*, Budapest 2003, 243.

⁵⁶ Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcseletébe*, Pécs 1924, 6.

⁵⁷ Ez a haszon vagy a közösség vagy az elkövető java. Vö. CATHREIN, V., *Erkölsbölcselet II*, Temesvár 1900, 619.

⁵⁸ Ezek az elméletek úgy keletkeztek, hogy alkotóik úgy tettek, mintha Isten nem lenne (*etsi Deus non daretur*). Vö. *Corso di morale 4. Koinonia. Etica della vita sociale* (szerk. Goffi, T.–Piana, G.), Brescia 1994, 277.

⁵⁹ Vö. MICHIELS, G., *De delictis et poenis. Commentarius Libri V Codicis Juris Canonici I. De delictis. Canones 2195–2213*, Parisiis–Tornaci–Romae–Neo Eboraci 1961, 6.

⁶⁰ Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcseletébe*, Pécs 1924, 13.

⁶¹ A javításelmélet hiányossága az, hogy egyoldalúan hangsúlyozza a büntetés javító célját, s végül tagadja azt, hogy jogos a büntetés akkor, ha nem várható tőle javulás. Ezzel szemben a közjő akkor is megkívánhatja a büntetést, ha a tettes javulása nem várható.

hasznosságuk, célszerűségük és szükségességük még távolról sem igazolja a büntetések alkalmazásának jogosultságát, sem pedig azt, hogy igazságosak”.⁶² További ellentmondása ezeknek az elméleteknek az, hogy „az állam a büntetéseket olyan időpontban alkalmazza, amelyben még nem tud magának számot adni afelől, hogy az alkalmazandó büntetés mennyiben fog célszerűnek bizonyulni”.⁶³ Itt végeredményben a „pszichológiai, fizikai, biológiai vagy éppen szociológiai, társadalmi okok előre meghatározzák az egyén cselekedeteit és nincs vagy csak nagyon korlátozott a szabad akarat”.⁶⁴

A vegyes elméletek pedig kombinálják a kettőt, és pedig úgy, hogy itt a büntetőjog és a büntetés legitimitásának alapja valóban az igazságosság, de nem az abszolút igazságosság, hanem a társadalom haszna vagy szüksége által korlátozott igazságosság, vagy olyan társadalmi szükségesség, amit az igazságosság korlátoz. Itt tehát az alábbi elv érvényesül: „*punitur, quia peccatum est, ne peccetur*”.⁶⁵ Sőt, három dolgot kombinálnak, és pedig az igazságosságot, a hasznosságot és a szükségességet, mivel ezek a tényezők együttesen magyarázzák meg helyesen a büntetés jogát az állam részéről.⁶⁶ Ugyanakkor egyetértünk Angyal Pállal, aki azt állította, hogy „a büntetés igazságossága és hasznossága lényegileg ugyanaz a probléma s az eredmény csupán azért más, mert nem ugyanarról az oldaláról nézzük magát a kérdést. Ha a kérdést úgy tesszük fel: miért büntet az állam, úgy alig felelhetünk másként, mint azzal, hogy büntet, mert a büntetésben rejlő érzéki rossz alkalmazásával a büntettest, de közvetve másokat is a bűnözéstől visszatartani remél; és ha azt kérdezzük: mi a jogi alapja az állam büntetőhatalmának, úgy viszont alig juthatunk más felelethez, mint ahhoz, hogy az állam büntetőhatalmának jogi alapja annak a felismerése, hogy a büntetés, mint a bűnözéstől visszatartani alkalmas eszköz nélkülözhetetlen s ennél fogva igazságos, mert az állam feladata a jogrend fenntartása, illetve zavartalanágának lehető biztosítása... A büntetés tehát tartalmilag megtorlás, melynek alapját az igazságosság teremti meg; hatásában viszont megelőzés, melynek mértékét a célszerűség szabja meg. A büntetés alapja az igazság követelte megtorlás,⁶⁷ melyet a cél gondolata mérsékel és szabályoz... A büntetést mint fegyvert tehát az igazság adja kezünkbe, melyet azonban csak akkor és úgy szabad használnunk, amint a célszerűség kívánja.”⁶⁸ Ugyanakkor ez a felfogás ép igazságérzetet tételez.⁶⁹ Ezek az elméletek a büntetés célja vonatkozásában is azt vallják, hogy annak több célja is van egyszerre, s ezek a fenytetés, a bűnhődés és a nevelés.

Míg az elrettentési, vagyis abszolút elméletek könnyen kegyetlenkedésekhez, addig a relatív és vegyes elméletek inkább a kelletténél enyhébb büntetés kiszabására hajlamosítanak.⁷⁰ Bár az egyesítő, vagy vegyes elméletek a „büntetés szükségességének, igaz-

⁶² Vö. MAGYAR KRIMINOLÓGIAI TÁRSASÁG, *Hacker Ervin emlékkötet. Válogatás Hacker Ervin műveiből.* (Kriminológiai Közlemények 28), Budapest 1989, 13–14.

⁶³ Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcséletébe*, Pécs 1924, 26.

⁶⁴ *Büntetőjog. Általános rész* (szerk. Busch, B.), Budapest 2006, 228.

⁶⁵ Vö. MICHIELS, G., *De delictis et poenis. Commentarius Libri V Codicis Juris Canonici I. De delictis. Canones 2195–2213*, Parisiis–Tornaci–Romae–Nco Eboraci 1961, 11.

⁶⁶ Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcséletébe*, Pécs 1924, 28.

⁶⁷ Egyfajta erkölcsi szükségszerűség ez.

⁶⁸ Vö. ANGYAL, P., *A magyar büntetőjog tankönyve I*, Budapest 1920, 43.

⁶⁹ Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcséletébe*, Pécs 1924, 30. Ép igazságérzet kialakulására pedig nem számíthatunk akkor, ha nem ép a közerkölcs és a vallási élet. A hiteles vallási élet adja ugyanis a legfontosabbat, az igazságosság és a szeretet szellemét. Vö. KUMINETZ, G., *A katolikus ember részvétele a közéletben Horváth Sándor O.P. társadalombölcsélete fényében*, in *Porta patet. A 60 éves Török József köszöntése* (szerk. Perendy, L.), Budapest 2007, 128–131.

⁷⁰ Vö. MAGYAR KRIMINOLÓGIAI TÁRSASÁG, *Hacker Ervin emlékkötet. Válogatás Hacker Ervin műveiből.* (Kriminológiai Közlemények 28), Budapest 1989, 13.

ságosságának és célszerűségének összehangolására törekednek”.⁷¹ Végeredményben „a büntetésnek jogalapja és célja az igazságosság eszméjének megvalósítása és a társadalmi és állami jogrend biztosítása; és pedig a lehető legcsekélyebb egyéni szenvedés árán! Amit elérhetünk a megjavulásra képesek megjavítása, a javíthatatlanoknak pedig ártalmatlanná tétele, a társadalomból való eliminálása által”.⁷²

A büntetés jogcíme: A büntetésnek, mint érzéki rossz alkalmazásának más jogcíme, mint az elkövetett bűncselekmény nem lehet.

A büntetőjogi felelősség alapja: a bűncselekmény előidézői, az okhordozók, melyek maguk a bűncselekmény elkövetői (szabad akarat), illetve felelős lehet az állam, a társadalom is, ha nem gondoskodik a kellő közoktatásról, a civilizáció alapfeltételeiről.

A büntetés tartalma: a vétkes által okozott „rossznak rosszal való viszonzása. E kiszabott rossz másodlagosan a megelőzés célját is szolgálja azért, hogy visszavonatközik úgy az elkövetett bűncselekményre, mint általában a bűncselekményre s így mint érzéki rossz visszatartó képzeteket ébreszt az alkalmazás révén az elkövetőben (speciális prevenció), a fenyegetés útján pedig minden egyesben (generális prevenció). A büntetés tehát akkor, amikor a tartalmát tevő érzéki rossz alkalmazásával megtorol, másodlagosan hatásában féken is tart, mert a társadalom rosszálló értékítéletét *malum* alakjában kifejezésre juttatva: erélyesen figyelmeztet, a szociális kerékvágásba visszazökent”.⁷³ Amit tehát a bűnös rosszként él meg, azaz büntetve, fenítve érzi magát, az a társadalom számára hasznos.⁷⁴

A bűnözés elleni küzdelem problémája: „Amint nincs született büntetett, úgy nincs átlagember sem. A kriminalitás egyfelől az egyéni akarat, másfelől a cselekvő emberre állandóan ható s ezt az elhatározás és cselekvés idején befolyásoló endogén és exogén tényezők összhatásának eredménye. A bűnösség elleni küzdelem tehát csak úgy sikeres, ha annak összes tényezőit figyelemünkbe méltatjuk. A természeti s égövi tényezők hatása vagy egyáltalán nem, vagy csak rendkívüli nehézséggel s mindig korlátozott mérvben ellensúlyozható; már a társadalmi tényezők ereje úgy állami, mint társadalmi úton gyengíthető; ezen a téren tehát már harcra kell lépni s az általános jellegű tényezőket (nyomor, munkanélküliség, vallástalanság, elhanyagolt nevelés) a szociálpolitika – a különöseket (alkoholizmus, játékszenvedély, érzékiség) a kriminálpolitika eszközeivel kell erejüktől megfosztani – ott a gazdasági, művelődési, valláserkölcsi, nevelési viszonyok általános javítása, – itt az egyén megerősítése, lehető átalakítása s amennyiben ennek eszközeit még nem ismertük fel, ártalmatlanná tétele: azok a módok, melyek a bűncselekmények számának lehető csökkenését előidézhetik. A bűnözésben megnyilatkozó egyéni akarat megtörése, a kisiklott büntetettnek a szociális élet vágányába való visszazökenté-

⁷¹ Vö. *Büntetőjog. Általános rész* (szerk. Busch, B.), Budapest 2006, 231. Uo.: „A büntetés szükségszerű tulajdonsága, hogy megtorló jellegét megtartva hatást gyakoroljon a társadalmi közgondolkodásra, de ne mondjon le az individuum kezeléséről sem. Ugyanakkor a büntetés szükségességét el kell választani annak hasznosságától. A büntetés szükségessége a büntetés jogalapjára nyújt magyarázatot, azt azonban nem alapozhatja meg önmagában a speciálprevenzív célkitűzésekre tekintettel megfogalmazott hasznossága. A büntetés szükségességét csak a társadalom védelmének igénye és a jogrend fenntartása indokolhatja. A büntetés igazságossága pedig egyrészt a büntetés etikai igazolása, másrészt az állampolgári szabadság büntetőjogi garanciája. Végő soron a büntetés igazságossága, szükségessége és célszerűsége azok az alapelvek, amelyek megteremtik az összhangot a társadalom védelmének objektív igénye és erkölcsi felfogása, illetve a jogbiztonság és az állampolgári jogok védelme között. Igazságosság, arányosság és szükségesség tehát egymás rovására nem érvényesülhet.”

⁷² Vö. MAGYAR KRIMINOLÓGIAI TÁRSASÁG, *Hacker Ervin emlékkötet. Válogatás Hacker Ervin műveiből.* (Kriminológiai Közlemények 28), Budapest 1989, 23.

⁷³ Vö. ANGYAL, P., *A magyar büntetőjog tankönyve I*, Budapest 1920, 48.

⁷⁴ Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcseletébe*, Pécs 1924, 4.

sére szolgál a büntetés, mely tehát a bűnösség elleni küzdelem egyik eszköze, de olyan eszköz, melyet harag és gyűlölet nélkül és illetőleg úgy kell alkalmazni, hogy azzal ne csak a rosszat elnyomni, hanem a büntetésben rejlő jót felszínre hozni törekedjünk.”⁷⁵ Minél jobban fenyegeti a büntetési eszköz a tettesnek az életét, szabadságát, és vagyonát, annál jobban fog tartózkodni a bűncselekménytől.⁷⁶

A büntetés ugyanis nevelő (megjavulás, belátás), az igazságosság rendjét helyreállító és a jövőben hasonló cselekvéstől óvó (megelőző), tehát megelőző intézkedés egyszerre, épp azért, mert a legdrágább kincsünk a szabadságunk, s épp ezt korlátozza, jogaink gyakorlásában akadályozva minket. Nem szabad elválasztanunk egymástól ezeket a funkciókat, mert akkor óhatatlanul torzul mindegyik funkció.⁷⁷

2. 4. Egy büntetés-típológia vázlata

A büntetés természetesen nem az egyetlen eszköz a bűncselekményekkel szemben. Mindig *ratio ultima*, azaz amikor már elfogytak és eredménytelennek bizonyultak a nevelő- és javító módszerek. Ám olyan végső eszköz, ami nélkülözhetetlen nemcsak a nevelésben, hanem a jog alkalmazása és hatékony érvényesítése során, mivel nélküle nem biztosítható a társadalmi együttélés békéje. Ez nemcsak a történelem állandó ténye, hanem megvan ennek az etikai alapja, nevezetesen az igazságosság, a nevelés és a jogos félelemközítés, mely elrettent a bűncselekmény elkövetésétől. E felsorolásból látszik, hogy nem lehet csak egyetlen tényezőre visszavezetni a büntetés alapját és célját.⁷⁸

A büntetések végeredményben az emberi közösségből való részleges vagy teljes kizárásként foghatók fel. Mert „még a legkisebb emberi társaság is, ha létét biztosítani akarja, él azzal a természetadta jogával, hogy büntetendő cselekményt elkövető, vagy a társaság céljával ellentétes magatartást tanúsító tagjaival szemben a kebeléből való kizárás hatásos módját használja. E jogosultság a társas viszony mivoltából következik, mert többek együttműködése egy közös cél érdekében csak úgy lehetséges, ha minden egyes tag működése összhangban van a közös céllal... Az államok a legrégebb idők óta mind a mai napig élnek e joggal. Az exilium, az infamia, a rabszolgaságba való taszítás, a későbbi szabadságvesztés büntetés, a relegatio, deportatio, a politikai jogok gyakorlásának felfüggesztése stb. mind a kizárás, elkülönítés más-más formában való megjelenése.”⁷⁹

A büntetést az alábbi módon határozhatjuk meg: „a) a büntetés tartalmilag mindig erkölcsi rosszallást kifejező érzéki rossz,⁸⁰ mely b) a bűncselekmény, mint valamely szabályellenes magatartás miatt, annak elkövetőjére, némely korban ezzel vérségi, erkölcsi vagy társadalmi összetartozóságban levő harmadik személyekre is nehezedik; c) hogy alkalmazója eleinte az, kit a szabályellenes magatartás sért, később inkább az, kitől a megsértett szabály ered; d) hogy a büntetés elsőrendben mindig a bűncselekménnyel létrehozott rossznak igazságosnak tekintett viszonzása, de egyben eleinte tudattalanul, utóbb mind tudatosabban a társadalom védelmét is szolgáló, szükségesnek és hasznosnak vélt

⁷⁵ Vö. ANGYAL, P., *A magyar büntetőjog tankönyve I*, Budapest 1920, 51–52.

⁷⁶ Vö. MAGYAR KRIMINOLÓGIAI TÁRSASÁG, *Hacker Ervin emlékkötet. Válogatás Hacker Ervin műveiből*. (Kriminológiai Közlemények 28), Budapest 1989, 21.

⁷⁷ Vö. *Corso di morale 4. Koinonia. Etica della vita sociale* (a cura di Goffi, T.–Piana, G.), Brescia 1994, 276.

⁷⁸ Vö. CATTANEO, M. A., *Pena. Filosofia del diritto*, in *Enciclopedia del Diritto*, 709.

⁷⁹ Vö. LUTTOR, J., *Az egyházi büntetőjog története és jelenlegi állása*, Budapest 1913, 16.

⁸⁰ Eme érzékelhető kellemetlenség nélkül nem nevezhetnénk a szankciót büntetésnek. Vö. FÖLDVÁRI, J., *Magyar büntetőjog. Általános rész*, Budapest 2003, 246.

jogeszköz”.⁸¹ A szükséges, hasznos és igazságos kategóriák tehát nem zárják ki egymást, hanem ellenkezőleg, kiegészítik egymást. Mivel „a büntetés akkor válik valóban igazságossá, ha szükséges és hasznos, valamint hasonlóan igazságtalanná válik a szükségtelen vagy túlszigorú és a haszon nélküli vagy túlenyhe büntetés is”.⁸²

A büntetést tehát: „Az állam által a bűncselekmény alanyára, annak elkövetése miatt előre megállapított, igazságosnak, szükségesnek és hasznosnak felismert s az állam megfelelő hatóságai által kiszabott, erkölcsi rosszallást kifejező és a társadalom védelmét szolgáló joghátrány”.⁸³

A büntetések osztályozása: Minthogy „a büntetés lényegéhez tartozik, ... hogy... fájdalmat okozzon és vagy a testnek, vagy a léleknek fájjon, ... a büntetésnek annyi neme különböztethető meg, ahányféle a baj, mellyel az embert illetni lehet. Ezen bajok kétfélék: az elsők külső javaknak elvonása (külső büntetések, veszteségi büntetések, *poenae damni*), a büntetések második neme a tényleges bajjal való illetés (belső büntetések, *poenae sensus*). Az előbbieket ismét felosztatnak azon jó szerint, melyet az embertől elvonnak, birtok, becsület- és szabadság-büntetésekre, az utóbbiak testi büntetésekre (ütleggel való büntetés stb.) és a legnagyobb emberi büntetésre, a halálbüntetésre”.⁸⁴ Így az élet, a szabadság, a vagyon és becsület javait vonja el vagy korlátozza az állam. Ma már jogtörténeti emlékeknek tekinthetők a testi büntetések és a testcsonkító büntetések, bár háborús körülmények között ma sem nélkülözik ezeket.

Újabb szempont – bár ennek nincs köze direkt módon a büntetéshez, ám az élet és emberi méltóság védelméhez annál inkább – az ún. erkölcsi kényszer, a zsarolás, a titkos, és az illető számára diszkvalifikációval járó információ nyilvánosságra hozatalával való fenyegetőzés, melyek, jóllehet nem okoznak fizikai fájdalmat, ám sokszor annál nagyobb lelki terhet okoznak, amit igazolnak az idegösszeroppanások, valamint az öngyilkosságok. Ezek az eszközök nemcsak arra használhatók, hogy a bűncselekménytől visszatartsunk segítségükkel, de arra is, hogy embereket még jobban a bűn fertőjébe kergessünk.

3. A HALÁLBÜNTETÉSÉRŐL SAJÁTOSAN

Ma az uralkodó nézet azt mondja ki, hogy végérvényesen meghaladott ez a büntetéstípus, mivel belsőleg embertelen és hogy ma már más módon is kellő hatékonysággal lehet küzdeni a bűnözés és a szervezett alvilág ellen. Amikor e nagy kérdés tárgyalásába kezdünk, érdemes tudatosítani magunkban, hogy vajon tényleg előítélet-mentesen állunk-e a problémára tanulmányozásához. Elemi bölcseleti követelmény, hogy felismerjük és leküzdjük előítéleteinket.

Mindjárt probléma magának a halálbüntetésnek a tárgya. Vajon csak azt a büntetést nevezzük halálbüntetésnek, melyet a bíróság szab ki felnőtt emberekre, valamely súlyos

⁸¹ Vö. ANGYAL, P., *A magyar büntetőjog tankönyve I*, Budapest 1920, 155.

⁸² Vö. MAGYAR KRIMINOLÓGIAI TÁRSASÁG, *Hacker Ervin emlékkötet. Válogatás Hacker Ervin műveiből*. (Kriminológiai Közlemények 28), Budapest 1989, 14.

⁸³ Vö. ANGYAL, P., *A magyar büntetőjog tankönyve I*, Budapest 1920, 156. Uo: A büntetés mindig joghátrány, mely a „büntettes valamely jogilag védett értékének sérelmével járó érzelmi rossz. Ebből a szempontból a bűncselekmény és büntetés között tartalmilag nincs különbség; egyik úgy, mint a másik, jogi értéket sért; a gyilkosság s a halálbüntetés, a személyes szabadság megsértése és a szabadságvesztés-büntetés azonos tartalmúak; a bűncselekménnyel sértett csak úgy jogsérelmet szenved, mint a büntetéssel illetett büntettes. A büntetés tehát maga is bűncselekmény lenne, ha nem hiányoznék belőle a jogellenesség eleme. A büntetésnek objektíve kell érzelmi rosszként jelentkeznie, hogy szubjektíve – azaz a büntettes egyén értékelése szerint az-e, az közömbös”.

⁸⁴ Vö. CATHREIN, V., *Erkölsbölcselet II*, Temesvár 1900, 618–619.

bűncselekmény elkövetése miatt? Vannak szerzők, akik a halálbüntetés fájának tekintik az abortuszt és az eutanáziát bizonyos esetben.⁸⁵ Ha ez igaz, amivel a legteljesebb mértékben egyetértünk, akkor halállal büntetnek gyakorlatilag ártatlan életeteket. E büntetés-fajtával már sokkal engedékenyebb az emberi méltóságra és az élethez való jogra hivatkozó divatos felfogás. Pedig itt szó szerint ártatlan életről van szó, szemben a brutális bűncselekményt elkövető és nagy kárt okozó felnőtt emberrel. A továbbiakban csak a szoros értelemben vett halálbüntetéssel foglalkozunk.

A halálbüntetéssel kapcsolatban úgy is feltehető a kérdés, hogy önmagában megengedett-e, illetve meddig terjed az államhatalom és bármilyen földi hatalom büntetési hatalma?⁸⁶ Vagyis, kiterjed-e a halálbüntetésre?⁸⁷ Az államhatalomra is igaz a „neminem laede elve, ti. senkit meg ne sérts igazságtalanul”.⁸⁸

Ebben a fejezetben röviden áttekintjük e büntetésfajta történetét, majd egyenként megvizsgáljuk az ellene és a mellette felhozott érveket, azután arra a kérdésre keressük a választ, hogy a halálbüntetés valóban kívánatos-e, hatékony-e, azaz a büntetések összes célját megvalósítja-e. Végül arra a kérdésre keressük a választ, hogy vajon végleg elvesztette-e ez a büntetés típus a gyakorlati létjogosultságát?

3. 1. A halálbüntetés történetének rövid bemutatása

A halálbüntetés (*poena capitis seu capitalis, vel supplicium ultimum*) történetének tanulmányozása arra enged következtetni, hogy, egyrészt, ez egyetemes tapasztalat, tehát minden korban létezett ez a büntetés,⁸⁹ másrészt rávilágít arra is, hogy a halálbüntetés megengedettsége kérdésének megválaszolását vagy a korszellem, vagy az egyes népek, vagy államok túlzó vagy elhamarkodott gyakorlata homályosította el,⁹⁰ vagy épp segítette.⁹¹ Ugyanakkor egyetemes tapasztalata ez a büntetésfajta az emberiségnek,⁹² ami felveti azt a kérdést, hogy egy ilyen fontos dologban tévedhet-e ilyen tartósan a józan ész.

Létezett az ókori kelet népeinél, így már Hammurabinál, aki halállal büntette a kisebb bűncselekmények némelyikét is, pl. ha valaki mást rágalmozva bűncselekménnyel vádol valakit anélkül, hogy bizonyítékot is szolgáltatna. Az indusoknál Manu törvénykönyve halállal bünteti a meggyalázást, a nőrablást, a házasságtörést, a csalást, a lopást, a

⁸⁵ Vö. TAMANTI, R., *La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato*, Assisi 2004, 391.

⁸⁶ Erre vonatkozóan megjegyezzük, hogy az államhatalomnak „nincs joga a bünt, amennyiben az Isten elleni lázadás, büntetni, s ahhoz sincs joga, hogy az egyesnek, mint magánszemélynek bűne által megsértett rendet helyreállítsa. Ezen joga csak a társadalmi rendre terjed ki. Csak azért és csak annyiban szabad emberi vétkeket megtorolni, amennyiben ez a rendezett társadalmi életre kívánatos. Tehát a közzjóra való szükségesség alapja, szabálya és zsinórmértéke az állami büntetőjognak”. Vö. CATHREIN, V., *Erkölcstörténet II*, Temesvár 1900, 624.

⁸⁷ Vö. CATHREIN, V., *Erkölcstörténet II*, Temesvár 1900, 629.

⁸⁸ Vö. ÉDER, L., *A halálbüntetés története és etikai bírálata*, in WOLKENBERG, A., *A Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara Erkölcstudományi (Missziológiai) Szemináriumának dolgozatai I*, Budapest 1931, 59.

⁸⁹ Vö. GUZZETTI, G. B., *Morale individuale* (Compendio di morale 2), Milano 1982, 125.

⁹⁰ Az egyes korokat meghatározó vezéreszmék társadalmi megvalósulása, megvalósítása sohasem történt, és valószínűleg sohasem fog történni teljesen kényszermentesen: „Példa lehet tan és gyakorlat eltérésére általában az eszmék történeti megvalósulása, mely semmiféle eszme esetében sem lehetséges bizonyos keménység és kegyetlenség, valamint a tényeken művelt erőszakosság nélkül, még akkor sem, ha valamely eszme épp a keménységet, az élet virágait összetörő és a valóságos helyzetet tekintetbe nem vevő erőszakot itélne el legfőképpen”. Vö. NOSZLOPI, L., *Világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 100.

⁹¹ Vö. MANSER, G. M., *Angewandtes Naturrecht*. (Thomistische Studien III), Freiburg in der Schweiz 1947, 22–25.

⁹² A. Kaufmann nyomán meg is jegyzi H. Weber, hogy ez egy ősrégi intézmény. Vö. WEBER, H., *Speciális erkölcsi-tológia* (Szent István Kézikönyvek 4), Budapest 2001, 187.

gyilkosságot. Megvolt a halálbüntetés az ókori egyiptomiaknál, a kínaiaknál, görögöknél és rómaiaknál egyaránt, s a bűncselekmények széles spektrumára ki volt terjesztve.

Az Ószövetségben is bőségesen találunk példát a halálbüntetés alkalmazására. Egyik célja volt a büntetésnek itt a nevelés, hogy ti. „a rosszat a nép köréből kiirtsa és szívét Isten igazságossága iránt szent félelemmel töltse el”.⁹³

Az Újszövetségben sehol sincs olyan szöveg, mely kifejezetten és egyértelműen tiltaná a halálbüntetés kiszabását.⁹⁴ És olyan sincs, amely kifejezetten felhatalmazna rá.⁹⁵ Maga Krisztus sem fogalmazott meg pozitív és kifejezett parancsot, mely eleve tiltaná a halálbüntetést. És amikor azt mondta, hogy: „Ne ölj, aki pedig öl, méltó az ítéletre, tiltja általában az emberölést, de ebből azt, hogy az államhatalomnak halállal büntetni nem szabad, kimagyarázni nem lehet, mert hiszen éppen amikor azt mondja, hogy méltó az ítéletre, ezzel az államhatalom ama jogára utal, mely szerint a gyilkost halállal büntetheti. ... Aki egyik orcátat megüti, fordítsd neki a másikat is és aki felsőruhátat elveszi, a köntöst se tagadd meg tőle. Eszerint nem kell a bántalomnak ellenállni, sőt többet kell tenni és tűrni, mint amit velünk tesznek vagy amit tőlünk igazságtalanul követelnek. Azonban az ellenállás feltétlenül hangzó tilalma csak az áldozatkész szelídség, békesség és szeretet erőteljes jellemzésére szolgálnak és bizonyos *auxesis*szel vannak mondva, de nem 'kell azokat feltétlenül és szó szerint érteni vagy megtartani. A kifejezett gondolat az, hogy inkább tűrni kell és jogainkból engedni, mint civódni vagy harcolni, az igazságtalanságot inkább szenvedni kell, mint tenni. Az evangélium szellemében szeretettel és nagylelkűséggel kell a mások gonoszságát legyőzni, de ennek más kötelességek vagy éppen hivatalos méltóságunk sérelme nélkül szeretetből, de éppen nem gyávaságból kell történnie”.⁹⁶ Krisztus ellenben moderálta a szemet szemért elvet (*jus talionis*), hatályon kívül helyezte azt az elvet, hogy a sérelemnek és a büntetésnek teljesen egyenlőnek kell lennie – bár többször utal példabeszédeiben arra, hogy a sértővel szemben joggal támad fel a sértett haragja, s követi a súlyos büntetés, ha a sértett nagy hatalmú ember.

Az Újszövetségben még Pál apostol tesz említést arról, hogy a világi hatóság nem véletlenül hordja a dadot. Vagyis elismerte akár a halálbüntetés jogát is, hiszen abban az időben hatályban volt. Ezért vitatkozunk Helmut Weberrel és G. B. Guzzettivel, akik azt állítják, hogy ez nem következik a szövegből, pontosabban az Írás szelleme mást mutat.⁹⁷ Valóban, a szó szerinti értelmezésből nem, ám a társadalmi kontextusból egyértelmű az ellentétes következtetés, de legalábbis a szöveg önmagában nem zárja ki a halálbüntetés lehetőségét.⁹⁸

A katolikus egyház a fenti elvek szerint mindig azt hangoztatta, hogy nem szomjazik a vérre, és általában nemkívánatosnak tekintette a halálbüntetést, de elvileg nem tagadta sem erkölcsi, sem jogi megengedettséget,⁹⁹ s olykor kívánatosnak is tekintette épp az ártatlan élet és a közjó érdekében. Ezt a tényt úgy értékeljük, mint erkölcstudásaink állandó véleményét, aminek maradandó normatív értéke van.

⁹³ Vö. ÉDER, L., *A halálbüntetés története és etikai bírálata*, in WOLKENBERG, A., *A Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara Erkölcstudományi (Missziológiai) Szemináriumának dolgozatai I*, Budapest 1931, 65.

⁹⁴ Vö. HÄRING, B., *Das Gesetz Christi III*, München und Freiburg 1966, 149.

⁹⁵ Vö. *Corso di morale 4. Koinonia. Etica della vita sociale* (szerk. Goffi, T.–Piana, G.), Brescia 1994, 293.

⁹⁶ Vö. ÉDER, L., *A halálbüntetés története és etikai bírálata*, in WOLKENBERG, A., *A Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara Erkölcstudományi (Missziológiai) Szemináriumának dolgozatai I*, Budapest 1931, 67.

⁹⁷ Vö. WEBER, H., *Speciális erkölcsteológia*, (Szent István Kézikönyvek 4), Budapest 2001, 199–200; és GUZZETTI, G. B., *Morale individuale* (Compendio di morale 2), Milano 1982, 142.

⁹⁸ Vö. TAMANTI, R., *La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato*, Assisi 2004, 103.

⁹⁹ Vö. BODA, L., *Természetjog, erkölcs, humánium. A jogbölcselet etikai látóhatára*, Budapest 2001, 277.

A XVIII. századig békésen elfogadott volt a halálbüntetés megengedettségének és kívánatosságának doktrínája. És akkor Cesare Beccaria előállt azzal a reformeszmével, hogy háború és mozgósítás esetét kivéve szüntessék meg a halálbüntetést,¹⁰⁰ humanista és filantróp érveket vonultatva fel tézise igazolásaképp. A halálbüntetés eltörlése a felvilágosodás követelménye, mivel e felfogás szerint a büntetés célja csak a tettes megjavítása lehet. Azóta tulajdonképp úgy jellemezhetjük a vonatkozó törvényhozást mint a halálbüntetés eltörlésének (abolicionizmus) diadalát. Ugyanakkor ez a történelmi kor mégis megszorította a gyilkosságok számát, a felvilágosodottak e büntetést bőségesen alkalmazták. Sőt, az abolicionisták is tettek kivételt, s nem vonatkoztatták tételeiket a háborús ügyekre, így eleve a kivétel megengedettsége lerombolta érveiket. Mert ha már egyetlen kivétel van is, az egyértelmű bizonyítéka annak, hogy a kérdéses dolog nem önmagában véve rossz, vagyis megengedhetetlen.

3. 2. Érvék a halálbüntetés mellett és ellen

A halálbüntetésre vonatkozó érvek, pro és kontra egyaránt vonatkoznak úgy 1) az elvi megengedettségére, vagyis arra a kérdésre adnak választ, hogy a halálbüntetés önmagában jogos-e? (jogi és bölcséleti kérdés), 2) A bevezetésének, törlésének kívánatosságára (politikai kérdés), 3) Érvényben tartására, de a tényleges ítéllettől való tartózkodás kérdésére és végül 4) arra, hogy végérvényesen a múlté-e ez a legsúlyosabb büntetésfajta.

Csoportosításuk nagy vonalakban három nagy gyűjtőérv köré rendezhető: 1) Történelmi érv: a népek állandóan alkalmazták, 2) Szociológiai érv: a közvélemény adatai és 3) a teoretikus érvek.

3. 2. 1. Érvék a halálbüntetés mellett

Ma a szakemberek az alábbi érveket hozzák a halálbüntetés létjogosultsága mellett:¹⁰¹

1) A vezeklés (*paenitentia*) szempontja: A bűnöző olyan súlyosan megsértette embertársát és a társadalom békéjét, hogy ez a sérelem csak úgy tűnhet el, szolgáltathat elégtételt, ha a tettes elszenvedi a halált. Ez a szempont feltételezi azt, hogy a gonosztevőnek is van lelkiismerete és belátja tettének súlyosságát, s ezért, vezeklésül elfogadja a halált is. Ha nem lenne így, mindenesetre a halálbüntetés kiszabása arra kényszerítené, hogy magába szálljon. Ennek pedig két eredménye lehet, vagy a megbánás és a bocsánatkérés, a kiszabott büntetés elfogadásával, vagy a gonoszságban való megátalkodás, ami jelezheti azt, hogy erkölcsileg bizonyos a tettes nevelhetetlensége, azaz teljességgel méltatlanná vált arra, hogy a társadalomban részt vehessen. De ez a szempont már átvisz a megtorlás és a társadalom és az ártatlanok védelmének az érvéhez, amiről alább fogunk szólni. Ez az érv mindenesetre jelzi, hogy felelni kell a tetteinkért, nemcsak Isten, önmagunk, hanem a társadalom előtt is. 2) A megtorlás (*repressio*) szempontja: A bűncselekmény elkövetésével a tettes megsérti mind az isteni, mind az erkölcsi, mind pedig a társadalmi igazságosságot jelző jogrendet, jelét adva annak, hogy nem akar beilleszkedni ebbe a kozmikus rendbe. Ez elfogadhatatlan, mivel a jogtalanság nyílt támadás az igazságosság rendje, a közjó és közérkölcök ellen. Ezért a rend helyreállításának módja a megtorlás az igazságosság nevében, mivel a bűn büntetést érdemel. A jogtalanságot természetesen nem le-

¹⁰⁰ Vö. GUZZETTI, G. B., *Morale individuale* (Compendio di morale 2), Milano 1982, 129.

¹⁰¹ Vö. TAMANTI, R., *La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato*, Assisi 2004, 63–83. WEBER, H., *Speciális erkölcssteológia*, (Szent István Kézikönyvek 4), Budapest 2001, 195–198.

het sohasem teljesen kiegyenlíteni, mivel a bűncselekményt nem lehet meg nem történné tenni, de a belőle keletkezett sértést a kellő elégtétellel viszont lehet orvosolni. Ez az érv jelzi, hogy még ha nem is vállaljuk a felelősséget a bűncselekményeinkért, a társadalom a közjó és a közérkölcsök nevében nem tűri tétlenül az ilyen magatartást, tehát kellően és joggal reagál. 3) Az élethez való jog végleges eljátszásának szempontja: A gonosztevő maga zárta ki magát tetteivel az élők közösségéből, s ezt hajtják végre a kivégzéssel. Ez az érv feltételezi, hogy az emberi méltóság nem pusztán a fizikai létünkre vonatkozó kategória, hanem sokkal inkább erkölcsi állapotunkat fejezi ki, amit végérvényesen el lehet veszíteni, s ennek mintegy a következménye az életnek, mint további értékmegvalósító lehetőségnek az elvétele. Ha az emberi élet valóban véges a földön, akkor ez a lehető legsúlyosabb büntetés, mivel eleve feltételezi azt, hogy az ilyen halállal minden javulás lehetősége megszűnik. Bár nem tagadható, hogy a javulás jele nemcsak abban áll, hogy módom lesz ténylegesen javulni, hanem ez a komoly szándékban is fennállhat, ami pedig visszavisz az előző érv szempontjához. Ez az érv azt jelzi, hogy az emberi élet nem abszolút érték, hanem alapérték, s azok, akik nem állnak be az abszolút értékek szolgálatába, akik tudva és akarva a bűnök szolgálatába állnak, elveszíthetik az élethez való jogukat. 4) Az elrettentés, vagy helyesebben a megelőzés (*praeventio*) szempontja: Ha a törvény adott bűncselekmény elkövetőjét halálbüntetéssel fenyegeti, akkor ez a fenyegetés visszatartó erőként jelentkezik a potenciális elkövető számára (*praeventio specialis*), illetve a végrehajtott büntetés másokat tart vissza, mivel a törvény által kilátásba helyezett fenyegetést az illetékes hatóság beváltotta (*praeventio generalis*). A haláltól mindenki fél, aki nem így tesz, vagy nem normális, vagy színész. Önmagában a legnagyobb visszatartó erő lakik ebben a fenyegetésben, főleg ha az az ismeret is társul hozzá, hogy ki is fogják azt szabni. Ha pedig a mai viszonyokat vesszük tekintetbe, elismerjük, hogy nem nagy a visszatartó ereje, mivel a halálbüntetést csak minősített gyilkosságokra szoktak kiszabni a mai büntető törvénykönyvek. A társadalom nagy része nem ilyen elvetemült. Viszont a bűnözés és a közbiztonság egyre romlik. Ebből a tényből természetesen nem azt a következtetést kell levonni, hogy csak a halálbüntetés visszavezetésével oldható meg ez a probléma, mivel a büntetésnek más hatékony fajtái is vannak, tehát azokat kellene sokkal szigorúbban venni. Gondolunk itt a súlyos gazdasági bűncselekményekre, melyekre vagyoneklobzás, a gazdasági és a közéletből való örökös kizárás, biztosan és gyorsan hatékony büntetés lenne a bűnözés ellen; vagy becsületvesztés oly módon, hogy a korábban nagy megbecsültségű ember nyilvánosan és tartósan fizikai munkára, közmunkára lenne kötelezve úgy, hogy korábbi szakmáját, hivatását sohasem gyakorolhatná. Esetleg utódaira is hárulna ebből a korlátozásból.¹⁰² Ez az érv jelzi, hogy tettünkkel rossz példát adva a társadalom többi tagjának, bűnre csábítjuk őket, ami a társadalom békés rendjének az aláásását jelenti. S ezt a hatalom nem tűrheti, tehát a büntetés kilátásba helyezésével és jogos kiszabásával igyekeznek a többi polgárt az ilyen tettek elkövetésétől távol tartani. 5) A társadalom önvédelmének szempontja:¹⁰³ Amint szabad

¹⁰² Ez a büntetésmód ellentmondani látszik a személyes felelősség elvének, ám emlékeztet arra, hogy cselekedeteinknek súlyos következményei lehetnek a közösségre nézve; nevezetesen, minősített a felelősségünk az utódaink becsületére vonatkozóan is. Aki tudja, hogy tettének negatív következményeit az utódok is nyögik majd, jobban megfontolja, hogy rosszat akar-e nekik is. Ebben a büntetésben kifejeződik tehát az elrettentés vagy visszatartás a bűncselekmény elkövetésétől, illetve az a vonás, hogy tettünkkel nemcsak a sértettnek okoztunk kárt, hanem közvetlen környezetünknek és az egész társadalomnak is. A felelősségérzetre is nevel tehát ez a büntetéstípus.

¹⁰³ Magának Aquinói Szent Tamásnak is ez a legfőbb érve, vagyis elsősorban a közrend és közbiztonság fenntartásának szükségessége miatt létjogosult a halálbüntetés. Vö. BASLER, X., *Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe*, in *Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, III. Series 8* (1931), 69–90; 172–202.

kinek–kinek a saját életét védenie a jogtalan támadóval szemben, és a kellő mérsékletet megtartva, végső esetben önvédelemből annak életét kioltani, úgy a társadalom is analóg módon védeni kényszerül önmagát, vagyis az ártatlanok életét akarja kímélni. Ma a szerzők ennek az érvek tulajdonítanak legnagyobb súlyt. Ezt az érvet egyébként az abolicionisták vezére, Cesare Beccaria is elfogadta. Ez az érvelés jelzi azt, hogy nem minden emberélet-érvétel gyilkosság, azaz eleve jog- és emberellenes. Amint nem minden valótlanság-állítás hazugság, hasonlóan nem minden emberélet-érvétel gyilkosság, vagyis mentes a (súlyos) büntől. A társadalom hatalmi szervének elsőrendű feladata a közjó, az igazságos viszonyok kiépítése és fenntartása, és aki ezt súlyosan és emberi szempontból beszámítható és irreverzibilis módon, habituálisan meg kívánja szegni, annak nincs helye a társadalomban. És ennek megítélésére felhatalmazott az erre létesült hatalmi szerv.

6) A történelemből vett érvelés, mint az emberiség egyetemes tapasztalata, melyet fentebb már röviden ismertettünk. Itt csak ismételtelen emlékeztetünk arra, hogy ilyen fontos dolgokban talán nem téved a józan ész. Természetesen, ha úgy gondoljuk, hogy az erkölcsi-jogi kérdésekben is megkérdőjelezhetetlen szükségszerűséggel tör előre a haladás, tehát hogy a legújabb korban valóban új és végleges korszak köszöntött az emberiségre, akkor ennek fényében a történelmi érvelés ereje is relativizálódik.

Áttekintve a halálbüntetés jogossága, valamint megengedettsége melletti érveket, látjuk, hogy több-kevesebb bizonyító erővel rendelkeznek, s próbálják lefedni a büntetések összes céljának megvalósulását: visszaretent, javít, igazságosságot helyreállít, büntet. Legerősebb köztük a társadalom rendjének és az ártatlanok védelmének érve.¹⁰⁴ Mindenképp elégségeseknek ítéljük a fenti érveket együttesen, egymást erősítve, arra, hogy kellően indokolják a halálbüntetés megengedését. Megengedettségről van szó, nem pedig kötelezettségről. Ez azt is jelenti, hogy a legitim hatalom mérlegelésétől függ bevezetése vagy törlése. És ennyi a jogbölcselet és a jogtudomány szerepe ebben a kérdésben, mivel a tényleges bevezetésről és bírói joggyakorlatról mindig a hatalmon levő politikai és gazdasági erők szoktak dönteni. Másfajta, éspedig politikai megfontolást kíván a halálbüntetés tényleges bevezetése, vagyis adott társadalmi-történelmi kontextusban való érvényesítése vagy kiiktatása.

3. 2. 2. Érv a halálbüntetés ellen

A szerzők itt főleg az alábbi érveket szokták felsorakoztatni:¹⁰⁵ 1) Egy másik ember életével senki sem rendelkezhet. Alapelveként el kell ezt fogadnunk, de kivételt meg kell engednünk, mivel akkor kiszolgáltatjuk az ártatlanok életét a bűnözők önkényének és brutalitásának. Úgy kell tehát átfogalmaznunk ezt az érvelést, hogy ártatlan életet kioltani nem szabad.¹⁰⁶ A fenti tétel felveti a saját életünkkel való rendelkezés kérdését is, s az a helyes konklúzió, ha kiegészítjük azzal, hogy a saját életünkkel sem rendelkezhetünk úgy, hogy azt bűn és büntetés nélkül eldobhatnánk magunktól. Ebben az első érvelésben az élet védelmének elve fogalmazódik meg, mely hatékony védelmet kíván. Ugyanakkor megjegyezzük, hogy a „legnagyobb jó nem az élet, de a legnagyobb rossz a bűn. De az anyagi rend javai között az élet az első, mely a többinek alapja és föltétele. Ezért a bűn után

¹⁰⁴ Vö. GUZZETTI, G. B., *Morale individuale* (Compendio di morale 2), Milano 1982, 143.

¹⁰⁵ Vö. TAMANTI, R., *La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato*, Assisi 2004, 22–63. és WEBER, H., *Speciális erkölsteológia*, (Szent István Kézikönyvek 4), Budapest 2001, 198–199.

¹⁰⁶ Amint ezt a Tízparancs ötödik parancsának katolius értelmezése mutatja. Az ártatlan élet elvételének tilalmát jelenti ugyanis. Helyesebb lett volna úgy fordítani, a ne öl helyett, hogy: ne gyilkolj (azaz kéjből, bosszúból, haszonszerzésből ne vedd el embertársad életét).

a halál a legnagyobb rossz, melytől az ember legjobban fél”.¹⁰⁷ Az emberi élet nem minden megszorítás nélkül nevezhető öncélnak, mert jóllehet az ember „nem tiszta eszköz az emberi társadalomra nézve, mindazonáltal annak tagja, s ideiglenes magánjáva a társadalom közjává alá van vetve. Ha tehát saját hibájából a közjó az ő létezésével többé már össze nem férhet, úgy a társadalomnak joga van magát tőle megszabadítani. ... Az emberi méltóság mindaddig sérthetetlen és érinthetetlen, míg az egyed maga őrzi azt meg magában. De ha saját erkölcsi méltóságát semmire sem becsülve a vak szenvedélyeket uralomra juttatja, ha a jogi rendet lábbal tapodja s a polgártársak békéjét és biztonságát veszélyezteti, a társadalomnak joga van a gonosztevőt erőszakkal hajtani a jogrend alá és őt szükség esetén mint közveszélyes tagot kebeléből kizárni”.¹⁰⁸ A súlyos bűncselekményt beszámítható módon elkövető tulajdonképp tettével azt bizonyította, hogy nem akar élni a társadalomban, oda végérvényesen nem kíván beilleszkedni. 2) A halálbüntetés már nem hagy időt a bűnösnek a javulásra és a megtérésre (hatástalan a gyógyító funkció): Ha a halálbüntetés valóban az ember teljes fizikai és erkölcsi megsemmisülése, e becstelen halál a vigasztalanságot és remény nélküliséget, a legnagyobb szörnyűséget jelenti, ezért is a legsúlyosabb büntetés, bűnhődés. Ez a büntetés valóban elveszi a jövőt illetően ezeket a lehetőségeket (javulás), ám ebből nem következik, hogy ne eredményezhetné a javulás és megtérés komoly szándékát.¹⁰⁹ A börtöntapasztalatok arról számolnak be, hogy „a küszöbön álló halál inkább készlet bánatra és megtérésre, mint az életfogytig tartó fogságra való kilátás. Az utóbbinál a szakértők tájékoztatása szerint sok esetben halálos eltompulás következik be, éppen nem kiengesztelődés Istennel és a sorssal”.¹¹⁰ További szempont, hogy a bűnöző nem bűnözőként kezdte, hanem előbb inkább a rossz szokás és rossz környezet, majd a tudatos bűnöző életmód az, ami miatt szakított az éreynes étellel. Tehát lett volna módja arra, hogy megjavuljon. Korábbi magatartása méltán mondatja ki a társadalommal, hogy immár végérvényesen úgy tekintti, mint aki javíthatatlan.¹¹¹ A bűnös a halálbüntetés elszenvetésével mintegy „lerója tartozását, kiegyenlíti az ‘igazságban’, ‘jogrendszerben’ keletkezett sérelmet és mind ő, mind pedig hozzátartozói büntelenül, társadalmi megbecsülésük és emberi méltóságuk teljességével rendelkeznek ismét”.¹¹² 3) Érv a halálbüntetés ellen, hogy a bíróság ártatlan el ne ítéljen, mivel annak végrehajtása után a tévedés nem orvosolható. Nincs lehetőség a jóvátételre. Ám az ártatlanul elviselt halálbüntetés hősies érdemszerzés Isten szemében. Ennek az érvek a súlyát nagyban gyengíti az a körülmény, hogy ma a bíróságok bizonyítási mechanizmusai, a bizonyítékok feltárásának technikai feltételei nagyon fejlettek ahhoz, hogy gyakorlatilag kizárt az ártatlan ember elítélése (az ún. koncepciók perék célja nem a minden kétséget kizáró bizonyítás, hanem a politikai ellenfél mindenároni megsemmisítése), tehát a tettes bűnössége erkölcsi bizonyossággal megállapítható. Az igazságos ítélet meghozása feltételezi továbbá a bírák pártatlanságát és megvesztegethe-

¹⁰⁷ Vö. CATHREIN, V., *Erkölcshölcsület II*, Temesvár 1900, 631.

¹⁰⁸ Uo. 634–635.

¹⁰⁹ Vö. ÉDER, L., *A halálbüntetés története és etikai bírálata*, in WOLKENBERG, A., *A Pázmány Péter Tudományegyetem Hit tudományi Kara Erkölcs tudományi (Missziológiai) Szemináriumának dolgozatai I*, Budapest 1931, 85.

¹¹⁰ Vö. WEBER, H., *Speciális erkölcssteológia* (Szent István Kézikönyvek 4), Budapest 2001, 199.

¹¹¹ Ez az állapot lehetséges, mivel megáttalkodhat, azaz visszavonhatatlan döntést hozhat a bűnöző a bűnöző életmód mellett. További szempont, hogy az ember valójában csak nagykorúságáig nevelhető a szó szoros értelmében. Vö. FINÁCZY, E., *A nevelés fogalmának elemzése*, in FINÁCZY, E., *Világnézet és nevelés. Tanulmányok*. (Filozófiai Könyvtár 8 Szerkeszti: Kornis Gyula), Budapest 1925, 21. Utána inkább csak külső magatartásának megváltoztatására képes a szankció, a büntetés fenyegetésének hatása alatt.

¹¹² Vö. *Büntetőjog. Általános rész* (szerk. Busch, B.), Budapest 2006, 228.

telenségét is.¹¹³ Egyébként minden más ártatlanul elítélt esetében helyrehozhatatlan károk keletkeznek,¹¹⁴ főleg életfogytig szóló büntetések esetében. Ma mégsem kérdőjelezi meg senki sem az életfogytig tartó büntetés jogosságát, illetve nem követelik a börtönbüntetések eltörlését sem. Itt az „*abusus non tollit usum*” elvét kell tehát alkalmazni.

4) A halálbüntetés túl kegyetlen módja a büntetésnek: Ma már nincsenek érvényben azok a kegyetlen kivégzési módok, amelyek a történelem során érvényben voltak.¹¹⁵ Tehát egy kegyetlen gyilkos életének kioltása az ítélet végrehajtása során gyorsan és tartósabb szenvedés nélkül történik (golyó általi halál, akasztás, villamosság, méreginjekció). További szempont, hogy ezek a büntetés-végrehajtások ma már nem a nyilvánosság előtt zajlanak, hanem ún. intramurán körülmények között, tehát nem kavargják fel úgy érzelmileg az embereket, mint egykor a nyilvános kivégzések.¹¹⁶ Végül emlékeztetünk kell arra is, hogy mi módon kell fogadni egy halálra ítélt kivégzésének hírére. A kivégzésben az igazságosság egy tényét, a megsértett jogrend komoly és ünnepélyes tiltakozását kell látnunk, abban a reményben, hogy az elítélt bűnét megbánva, sorsába belenyugodva fogadja a halált. Az ártatlanok élete ugyanis értékesebb, mint a gonoszok élete.¹¹⁷ Sőt, paradox módon az igazi élet védelmét jelenti, mivel nem maradhat büntetlen az emberi élet elleni bűncselekmény!¹¹⁸

5) A halálbüntetés ellentétben van a megtorlási elmélettel, mivel a megtorlási elmélet szerint a halálbüntetés, függetlenül hasznosságától, mindenképp szükséges, léteznek ugyanis olyan súlyos bűncselekmények, melyek olyan súlyosan sértik az igazságosság rendjét, hogy csak a halálbüntetés elszenvetésével lehet azt visszaállítani. Ez a felfogás kevésbé veszi figyelembe az elkövető vétkességét, személyes felelősségét, családi és társadalmi körülményeit. Az ember nem születik ugyan bűnözőnek, de a modern társadalmakban sok olyan tényező van, ami efelé terel sok polgárt. Gondolhatunk a szegénységre, az iskolázatlanságra, a zűrzavaros családi körülményekre, tartós munkanélküliségre, szervezett alvilágra. A halálbüntetés alkalmazása ilyen körülmények között úgy tűnhet, mint bűnbak keresése és találása a társadalmi problémákra, a közvélemény megnyugtatására.¹¹⁹

6) A halálbüntetésnek nincs kellő elrettentő ereje. A halálbüntetésnek az általános prevenció tekintetében nincs átütő ereje. Ez tévedés, mivel minden büntetésnek eleve megvan az emberi tudatot befolyásoló hatása, konkrétan a bűnözéstől visszatartó hatása.¹²⁰ Minden egészséges ember védi az életét és az életéhez szükséges javait.

7) A halálbüntetésnek nincs jóvá tevő hatása, mivel a tettes kivégzése után már semmit sem tehet jóvá. Korábban említettük, hogy a régi helyzetet már nem

¹¹³ Vö. CATHREIN, V., *Erkölsbölcselet II*, Temesvár 1900, 616.

¹¹⁴ Vö. ÉDER, L., *A halálbüntetés története és etikai bírálata*, in WOLKENBERG, A., *A Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara Erkölsstudományi (Missziológiai) Szemináriumának dolgozatai I*, Budapest 1931, 86.

¹¹⁵ Rövid ízelítőül: bárdal való lefejezés, kerékbe törés, karóba húzás, megkövezés, élve eltemetés, keresztre feszítés, zsákba varrás és vízbe dobás, megégetés, széttarabolás, szétfűrészelés, felkoncolás. Vö. ZLINSZKY, J., *Római büntetőjog*, Budapest 1991, 78–80. és Vö. ÉDER, L., *A halálbüntetés története és etikai bírálata*, in WOLKENBERG, A., *A Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara Erkölsstudományi (Missziológiai) Szemináriumának dolgozatai I*, Budapest 1931, 79–80.

¹¹⁶ Itt ugyanakkor megjegyzendő, hogy a tömegtájékoztatási eszközök ma rendkívül sok olyan információval szolgálnak, melyek foglyok kínzásáról, véres tömegszállításokról, terrorcselekményekről, kivégzésekről adnak hírt. Ezzel bizonyos értelemben hatályon kívül helyezik azt a szabályt, mely szerint ne a nagy nyilvánosság előtt történjenek az ilyen cselekmények, épp azért, hogy ne növeljék a vérszomjat.

¹¹⁷ Vö. CATHREIN, V., *Erkölsbölcselet II*, Temesvár 1900, 638. Jó példa erre a bűnbánó lator, akinek Krisztus azt ígérte, hogy még aznap vele lesz a Paradicsomban.

¹¹⁸ Vö. TAMANTI, R., *La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato*, Assisi 2004, 391.

¹¹⁹ Vö. uo. 22–25.

¹²⁰ Vö. FÖLDVÁRI, J., *Magyar büntetőjog. Általános rész*, Budapest 2003, 243.

lehet teljesen helyrehozni,¹²¹ ám a büntetés elfogadása, tehát a tett súlyosságának az átérzése, a büntetés vezeklésként való elfogadása jóvá tevő hatású. Visszaállítja a bűncselekményt elkövető méltóságát. Ehhez a felfogáshoz természetesen nem elég arra gondolni, hogy a büntetés a jog fórumán csak annyi, mint külsőleg elviselni a kiszabott büntetést. Látni kell a büntetésben az erkölcsi és a vallási rend szankcióját is. A szerzők ezt ma vallási indíttatású motivációnak minősítik, sejtetve ezzel azt, hogy az etikumnak és a vallásnak e területen semmi keresnivalója. Ez azonban bizonyítást kívánó álláspont. Dolgozatunk elején azt körvonalaztuk, hogy e súlyos kérdés megválaszolása óhatatlanul filozófiai probléma, tehát *optio philosophica fundamentalis* előzi meg. Azt is kijelentettük, hogy a katolikus felfogást fejtjük ki. Ha más felfogások legitim módon sorolják fel érveiket, a katolikus bölcselek ezt miért ne tehetnék, ha egyszer alapjog a gondolat és vélemény felelősségteljes közlésének lehetősége. 8) A halálbüntetés nem feltétlenül szükséges a társadalom önvédelméhez, hiszen más hatékony módok is léteznek. Ez lenne a speciális prevenció, amivel a bűnözőket el lehet biztonságosan különíteni. Ez jelentős érv a halálbüntetéssel szemben, ám ezt az erőt jelentősen gyengítheti az a körülmény, ha a bűnözés olyan fokúvá válik (mivel nincs komplex megelőzés és nem arányosan súlyosak a büntetések, vagy túlságosan részrehajló az igazságszolgáltatás), hogy a társadalom nagyobb része szabadságvesztését kell, hogy töltsze, és sürgősen megoldást kell találni erre a problémára, aminek óhatatlanul megfontolandó tényezője a jövőben is a halálbüntetés (és több tényállásra való kiterjesztése). 9) A halálbüntetés szükségességét cáfolja a történelmi gyakorlat tendenciája, mely szerint egyre kevesebb bűncselekmény lett halálbüntetéssel büntetve, humánusabbá lettek a kivégzési módok. Itt a kérdés az, hogy az utóbbi három négy évszázad tendenciája kiterjeszhető-e minden jövőbeli korra? Úgy tűnik, hogy nem, mivel ambivalens az eredmény. Egyrészt humanizáltabbak a büntetések, másrészt szaporodik a bűncselekmények száma. 10) A halálbüntetés az állami hatóság által elkövetett abúzus. A politikai elrettentés eszköze, illetve a hatalom mindenáron megszerzésének, megtartásának fegyvere. Mivel a hatalommal való visszaélésről van szó, nem bizonyít a büntetés illegitimitását (abusus non tollit usum). 11) Egyéb elvi (vallási, etikai és jogi) érvek: a) Teológiai-vallási érv: Egyedül Isten az élet és halál ura, tehát ember nem veheti el embertársa életét. Ember mégis elveszi a másikat, vagy odaadja azt. Úgy tűnik, hogy ez a jelenség végig fogja kísérni az emberiség életét. Itt találjuk meg a már említett önvédelem, vértanúság, hősi halál motívumait is. Átadhat Isten valamit ebből a hatalmából az embernek is, épp azért, hogy hatékony legyen a védelem, hogy az ép erkölcsi és jogi rendet szent félelemmel tartsák meg a polgárok. b) Etikai érv: a halálbüntetés szemben áll az emberi méltósággal, vagyis az ötödik parancsolat elleni tett. Már megválasztuk a korábbiakban ezt az érvet. Csak utalunk arra, hogy az emberi méltóság oly mértékben elveszíthető, hogy valakit méltónak ítéljenek a halálra. A „ne ölj” parancsa az ártatlan élet védelmét jelenti. c) Jogi érv, mely szerint a halálbüntetés az ember élethez való jogának megsértése. Az élethez valóban jogunk van, de csak az erkölcsileg értékes élet a kötelességünk. A társadalomnak is védenie kell magát, s itt két alapvető jog ütközik. Erősebbé az értékes élethez való jog válik, szemben a pusztá élethez való joggal. 12) Nem individualizálható a halálbüntetés, vagyis a bűnösség árnyalatait nem értékelheti, hacsak nem lesz mód a kivégzés módjának a különféle meghatározására. 13) Nem személyes, mivel az ártatlan hozzátartozókra is hatással van.¹²² A bűncselekmény beszá-

¹²¹ A meggyilkolt ártatlan életet sem lehet visszahozni, azaz nem lehet jóvátenni, legalábbis abban az értelemben, hogy nem lehet az elvesztett életet visszaadni.

¹²² Vö. ANGYAL, P., *A magyar büntetőjog tankönyve I*, Budapest 1920, 164.

míthatósága személyes felelősséget kíván, de a társadalom tagjai és maga a hatalom is óhatatlanul közreműködnek a bűnöző életmód kialakulásában, tehát osztozniuk kell a felelősségben, főleg a közvetlen környezetnek, hiszen a szülők és a rokonok a fő felelősei a nevelésnek.

Ezek az érvek nem elég erősek ahhoz, hogy valóban eleve megkérdőjelezhessék a halálbüntetés megengedettségét, illetve hogy bizonyítsák eleve megengedetlenségét, jogtalanságát. Inkább hasznosságát és kívánatosságát kérdőjelezzik meg és azt is akkor, ha azt a társadalom erkölcsi állapota kívánatossá teszi.

3. 2. 3. A halálbüntetés jövője

Ma terjed a halálbüntetés megszüntetése, bár erősödnek a hangok visszavezetése mellett is. De abból a tényből, hogy „minél rendezettebb a közigazgatás, minél jobban szelídülnek az erkölcsök és nézetek”, nem szabad arra következtetni, hogy már leáldozott a halálbüntetés jogosultsága, mert a büntető eljárások általános enyhülése, nem jelent eleve igazi erkölcsi javulást. Ez „túlhajtott érzelgősségen vagy a gonosztevő iránt táplált hamis könyörületességen is alapulhat. Hányan vannak manapság, kik búslakodnak elfogott gonosztevők és állatok sorsán, s ártatlan szegények szüksége és nyomora nem indítja meg könyörületre szívüket”.¹²³

Mivel mindig „sokan lesznek, kiket csak a legszigorúbb büntetéstől való félelem tart vissza súlyos bűntényektől, s épp annyian lesznek, kiket csak a halál fog teljesen megakadályozni abban, hogy új bűntényeket elkövessenek”,¹²⁴ ezért a történelem végéig fennmarad annak lehetősége és időnként a szüksége, hogy az illetékes hatalom élni kíván jogával, a halálbüntetés bevezetésével. Nem gondoljuk, hogy egyértelműen kiküszöbölhető lesz alkalmazása nemcsak a közeli, hanem a távolabbi jövőben is, bármennyire is kívánatos ez, főleg a katolikus egyház részéről.¹²⁵ Valószínűleg lesznek korok, mikor a hatalom az örök eszményeket tüzi ki a társadalmi élet céljául, akkor el lehet tekinteni a büntetésnemtől, s lesznek korok, mikor az alvilág ismét elszabadul, s nem lesz más mód az anarchia megfékezésére, mint a halálbüntetés bevezetése és a halállal büntetendő tényállások kiszélesítése.¹²⁶ Mivel fejlődés szoros értelemben csak a természettudományban és a technikában van, az erkölcsi és a társadalmi élet színvonalában viszont súlyos ingadozások kísérik az emberi történelmet.

¹²³ Vö. CATHREIN, V., *Erkölsbölcselet II*, Temesvár 1900, 638.

¹²⁴ Vö. uo. 637. A kriminalitás végig fogja kísérni az emberiség életét, tehát egy olyan történelmi konstans, amivel minden kornak és nemzedéknek komolyan számolnia kell. Vö. HACKER, E., *Bevezetés a büntetőjog bölcseletébe*, Pécs 1924, 34.

¹²⁵ Nem értünk egyet Roberto Tamanti felfogásával sem, aki elképzelhetőnek tart egy olyan végleges tanítóhivatali állásfoglalást, mely elvben zárja ki a halálbüntetést. Éspedig azért, mert a jó és a rossz drámai harca folyni fog a világ végéig. Ha az egyház sem tudott a történelem során e téren (a bűn elleni harcban) a tagjai között sem meggyőző eredményt elérni, ahol pedig az eszmények eléréséhez megvannak a természetes és természetfeletti eszközök, akkor vajon az állam vagy valamely más földi hatalom hogyan lenne erre képes. Röviden utópiának tartjuk a halálbüntetés végleges kiküszöbölését, azzal együtt, hogy a lehető leginkább tartjuk kívánatosnak elhagyását. Ám a társadalom hatékony védelméhez a halálbüntetés mellőzése nem minden korban elégséges, s így lesz ez valószínűleg a jövőben is. Vö. TAMANTI, R., *La pena di morte. Tra etica della vita e autorità dello Stato*, Assisi 2004, 377–393.

¹²⁶ Intó példa a történelem tanúsága, hogy „durva erkölcsű vagy bármi okból (pl. háború vagy forradalmak idején) kevésbé konszolidált viszonyok között élő társadalmakban mindenestre nem nélkülözhető a büntetés oly könnyen, mint magas kultúrájú s normálisan szocializálódott állami és társadalmi népnél”. Vö. ANGYAL, P., *A magyar büntetőjog tankönyve I*, Budapest 1920, 163.

A mai katolikus felfogás nemkívánatosnak minősíti, és pedig méltán a halálbüntetést. Sőt, vannak katolikus teológusok, akik tagadják e büntetésfajta elvi megengedhetőségét,¹²⁷ és más hatékony büntetési rendszerek bevezetését javasolják,¹²⁸ mindazonáltal a tanítóhivatali útmutatásokat nem vehetjük úgy, mintha a katolikus egyház elvitatná ma vagy a jövőben a halálbüntetés erkölcsi és jogi megengedettséget, és kétségbe vonná az államnak illetően természetes jogát,¹²⁹ illetve bizonyos körülmények között kötelességét.¹³⁰

A mindenkori államnak, vagy ha az állam a jövőben nem lesz képes ellátni ezt a feladatát, akkor keletkeznie kell egy olyan hatalmi erőnek, mely egyrészt olyan igazságos társadalmi viszonyokat teremt (legalább helyileg), melyben a bűnözés ezért gyengül, másrészt a bűncselekmények elkövetőit a szükséges és hasznos büntetéssel bünteti,¹³¹ hiszen a meg nem torolt bűncselekmény felbátorítja a bűnözőket, s demoralizálja az ártatlanokat.

4. BEFEJEZÉS

Tetteinkért egyszerre, de nem egyenlő módon felelősek vagyunk Isten előtt (vallási szankció), a lelkiismeretünk és embertársaink előtt (etikai szankció), illetve a társadalom (állam) előtt (jogi szankció). A vallási szankció védi az isteni törvényeket, és azok megsértését maga az Isten bünteti. Az etikai szankció védi a közérkölcseket, s a társadalom rosszallása, elítélése jelenti a szankciót. A jogi szankció védi a társadalom jogrendjét, büntetve a bűncselekmény elkövetőjét. A katolikus bölcselet büntetésfogalma harmonikus, mivel minden célt és alapot a helyére tesz, eleve a három normatív rendre és azok egymásra épülésére vezet vissza minden büntetést. Eklektikus felfogás ez a szó legpozitívabb értelmében, mivel egyrészt helyesen állapítja meg az egyes tényezők egymásra való teljes visszavezethetlenségét, másrészt rávilágít szerves összefüggésükre. A büntetéssel való fenyegetés biztosítja az általános prevenciót, míg a büntetés tényleges kiszabása biztosítja a megtorlást és a bűncselekmény elutasítását, végül a büntetés végrehajtása adja a speciális megelőzést, illetve a tettes erkölcsi méltóságának helyreállítását és a társadalomba való visszavezetését.¹³²

A büntetés végeredményben „a nevelés, a magatartás- és tudatformálás eszköze. Semmiféle nevelés sem nélkülözheti meghatározott hátrányoknak a nevelésre szoruló személy beleegyezésétől függetlenül történő alkalmazását. A nevelés és a büntetés tehát egyáltalán nem egymást kizáró fogalmak... A büntetés nevelés is, kényszerintézkedés is”.¹³³ A társadalom felelősségre vonása az elkövetett tettért, vagy mulasztásért, azért, hogy a bűncselekményt elkövető megutálja a bűnt, azaz szeresse az igazságosságot és gyűlölje a gonoszszágot.

A büntetésnek céljai tehát: „a megtörtént igazságtalanságot a lehetőség szerint bizonyos meg kell semmisítenie és annak hatásaival szembe kell szállnia, vagy azokat ellensúlyoznia, a rossz példa hatalmát meg kell gátolnia és a megsértett meggyőződést a jog

¹²⁷ Vö. GUZZETTI, G. B., *Morale individuale* (Compendio di morale 2), Milano 1982, 133.

¹²⁸ Vö. AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA, *Az Egyház társadalmi tanításának compendiuma* (Szent István Kézikönyvek 12), Budapest 2007, 207.

¹²⁹ Vö. *Dictionarium morale et canonicum III* (szerk. Palazzini, P.), Romae 1962, 678.

¹³⁰ Vö. PESCHKE, K.-H., *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*, Trier 1995, 653.

¹³¹ Vö. GUZZETTI, G. B., *Morale individuale* (Compendio di morale 2), Milano 1982, 140.

¹³² Vö. CATTANEO, M. A., *Pena. Filosofia del diritto*, in *Enciclopedia del Diritto*, 709.

¹³³ Vö. FÖLDVÁRI, J., *Magyar büntetőjog. Általános rész*, Budapest 2003, 244–245.

szentségéről vissza kell állítania”.¹³⁴ Amennyiben az erkölcs és a vallás szankciói, illetve a nem büntetőjogi szankciók eredménytelenek, úgy a büntetésnek célja önmagában is, nemcsak a tettes megjavításában, vagy a társadalom védelmében van.¹³⁵ Megvan tehát benne mind a példát statuáló (elrettentő), mind a megtorló, mind a védelmező, mind a jóvá tevő és a javító érték.¹³⁶ Ezeket a célokat kivétel nélkül realizálja, illetve realizálhatja a katolikus felfogás szerint a halálbüntetés.

A halálbüntetésre méltóvá válhat a gonosztevő, amikor is az arra illetékes hatóság teljességgel nevelhetetlennek, javíthatatlannak, antiszociálisnak és közveszélyesnek minősíti, tehát elveszíti a társadalomban az élethez való jogát. A hatóság ebben az esetben inkább csak deklarálja azt, hogy a bűnöző cselekedetével magát fosztotta meg az élethez való jogtól.¹³⁷ A halálbüntetés nem veszi el teljesen az elítélttől a javulás, a megbánás lehetőségét.

Ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy jogos-e, megengedett-e a halálbüntetés, akkor feltétlen igennel kell válaszolnunk. Ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy kívánatos-e a halálbüntetést az egyes államok jogrendjében lehetővé tenni, akkor nemmel válaszolunk, azzal a feltétellel, ha „valamely nép kultúrája és erkölcsi emelkedettsége ezt lehetővé teszi”.¹³⁸ Ez felel meg ugyanis jobban a keresztény erkölcs szellemének.¹³⁹ Ha tehát a társadalom vezetése úgy ítéli meg a helyzetet, hogy e legsúlyosabb földi büntetést be kell vezetni, netán különféle bűncselekményekre ki kell terjeszteni a közjót, a társadalom stabilitása és békéje érdekében, akkor megengedett dolgot cselekszik. Ma egyébként úgy tűnik, hogy megvannak azok az eszközök a hatalom kezében, melyek segítségével mellőzhető e büntetésnem, ám ebből nem következethetünk arra, hogy végérvényesen leáldozott a halálbüntetésnek, mint büntetésfajtának az ideje.¹⁴⁰ Ezért a halálbüntetés eltörlése vagy bevezetése alapvetően „nem büntetőjogi, hanem politikai kérdés. A politikai döntéshozó pedig az ország kulturális színvonalának, etikai állapotának és bűnözési helyzetének vizsgálata alapján hozhatná meg döntését”.¹⁴¹

A halálbüntetés bevezetésének, illetve eltörlésének egyfajta periodicitása, oszcillációja figyelhető meg a történelem során, melynek amplitúdója mindmáig csillapodóan mutatkozik. Noszlopi László erre hívta fel a figyelmet Bodnár Zsigmond nyomán, aki szerint a történelemben hol az eszmények hozták mozgásba a társadalmat, ez volt az idealizmus uralma, máskor meg a tények, a realitások uralták a terepet. Mindegyiknek megvan a maga sajátossága: „Az idealizmus uralmának a következménye az egyénfeletti tekintély megnövekedése. A családban növekszik az atyának, az államban az uralkodónak, a nemek közül a férfiaknak, az egyházban a papoknak, a társadalomban a nemességnek és a hadseregnek tisztelete, növekszik a vallásosság, hódolattal néznek a katolikus-vallásra. A művészet középkori tárgyakat kedvel, tekintélytiszteletet és önfeláldozást, le-

¹³⁴ Vö. ÉDER, L., *A halálbüntetés története és etikai bírálata*, in WOLKENBERG, A., *A Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Kara Erkölcstudományi (Missziológiai) Szemináriumának dolgozatai I*, Budapest 1931, 60.

¹³⁵ Vö. *Büntetőjog. Általános rész* (szerk. Busch, B.), Budapest 2006, 228.

¹³⁶ Vö. ROSSI, L., *Pena di morte*, in *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (diretto da Rossi, L.–Valsecchi, A.), Roma 1974, 751–753.

¹³⁷ Vö. DIÓS, I., *Halálbüntetés*, in *Magyar Katolikus Lexikon IV* (főszerk. Diós, I.), Budapest 1998, 520.

¹³⁸ Vö. EVETOVICS, K., *Katolikus erkölcstan II*, Budapest 1940, 104.

¹³⁹ Ezt hangsúlyozza ma az egyházi tanítóhivatal, de nem tagadva a hagyományos tanítást. Vö. AZ IGAZSÁGOSság ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA, *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, Budapest 2007, 207.

¹⁴⁰ Vö. MESSNER, J., *Das Naturrecht*, Innsbruck–Wien 1950, 547. HÄRING, B., *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens Band III*, Freiburg–Basel–Wien 1989, 59–60.

¹⁴¹ Vö. FÖLDVÁRI, J., *Magyar büntetőjog. Általános rész*, Budapest 2003, 255.

mondást dicsóít. A nő szerényebb, háziasabb, ájtatosabb lesz, a gyermek engedelmesebb, a nevelés szigorúbb. A művészet elhanyagolja az érzéki szép formáit és az eszmeit akarja kifejezni. A gazdasági életben az agrárizmus irányzata erősödik, s hanyatlik a merkantil gondolkodás. A realizmus tetőpontján viszont az egyházban a hívek, a családban a nők és a gyermekek, az államban a jobbágyok vagy proletárok érdekeiért kezdünk el rajongani, általában a szabadságért és önállóságért. A vallás terén népszerűtlen lesz a tekintély és az egyetemesség, népszerűbb az egyéni vizsgálódás. Elvetjük a tekintélyi morált, amely Istenben találja meg az erkölcsi érték forrását. Lelkesedünk előbb a spekulatív bölcseletért, majd a tapasztalati tudományokért és a pozitívizmusért. A büntetőjog terén deterministák leszünk, kedvezünk a vádlottnak, gyengítjük a beszámíthatóságot, hasznossági, társadalmi és gazdasági okból magyarázzuk a jogot. Küzdünk a nő emancipációjáért, nyájas, udvarias lesz a férfi, gyengéden bánunk a gyermekkel, szemléltetővé tesszük az oktatást, nem bírjuk látni a síró asszonyt és gyermeket. Gyarapodik a szocialisztikus gondolkodás, a szegény ember védelme, a munkás biztosítása, az általános jótékonyosság. Terjed az érzéki szerelem. Főleg az anyagira veti magát az emberiség, tehát virágzik az ipar és a kereskedelem, tömérdek lesz az iskola, a múzeumok, az írók és mesterek, a paloták, a fény, pompa, kényelem. Bomlik a családi és a vallásos élet, uralkodik az egyéni féktelenség, amelynek örökös szórakozásra, játékra, a sport mindenféle fajára, utazásra, fürdőzésre, nyaralásra, s főleg zenére van szüksége, hogy idegeit megnyugtassa. Tömérdek a váló- és másféle per, növekszik a büntettek száma, sok a kiskorú köztük. Ugyanígy gyarapszik az örültek és öngyilkosok száma is, terjed az idegesség. Gyakoriak a zendülések, lázadások, gyakran szörnyű forradalmak törnek ki, amikor végre újra jelentkezik az idealizmus, hogy menekvést nyújtson. A realizmus az idealizmus uralmát kegyetlennek és keménynek mondja, mégis, ez az uralom a lélek egészségét, nyugalomát és boldogságát jelenti, a realizmus ellenben az elmezavart.”¹⁴²

A koreszme, vagyis a realizmus dominanciája rányomja a bélyegét a büntetőjogra is, sőt, épp ez a jogterület az, ami mint érzékeny szeizmográf jelzi e világnézeti felfogás uralmát. Ez konkrétan a büntetésekkel, és ennek megfelelően a halálbüntetéssel kapcsolatban azt jelenti, hogy ezen a területen évszázadok óta egyfajta humanizálódási, spiritualizálódási folyamat zajlik,¹⁴³ amit önmagában véve helyesnek tartunk, ám ezt egyre kevésbé követi az egyének és a tömegek vallási és erkölcsi állapotának javulása, mivel a bűn és a büntetés mivoltát és rendeltetését, társadalmi helyét és a felfogás nem tudja igazán holisztikus módon látni és kezelni. Éspedig azért, mert elszakadt a bűn és büntetés vallási és erkölcsi gyökerétől, felfogásától, mint a büntetőjog szükségszerű alapjától.

Ezért a végkövetkeztetésünk az, hogy a fokozódó és szervezett bűnözés, az egyre kiáltóbb s a történelem során ismétlődő társadalmi igazságtalanságok, gazdasági válságok, szélsőséges társadalmi megmozdulások hatékony orvoslására történő vizsgálódások és kísérletek újra – és újra ráirányítják majd a józanul gondolkodók és a hatalmat felelősen gyakorlók figyelmét arra a holisztikus katolikus felfogásra, mely a társadalomban érvényesítendő igazságosság, az ép vallás-erkölcsi elvek oktatásban, nevelésben és közéletben való meggyökereztetésével, a stabil családi és munkahelyi közösségek teremtésével, a szervezett alvilág hatékony felszámolásával, a kellően szigorú és következetes büntetések kilátásba helyezésével és következetes alkalmazásával a büntetések valódi humanizálásával és spiritualizálásával, a halálbüntetés tartós felszámolásával jelzi és valósítja meg azt a

¹⁴² Vö. NOSZLOPI, L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 194–195.

¹⁴³ Vö. ZÖLDY, M., *Irány a büntetőjog 'spiritualizálása' felé*, in *Notter Antal Emlékkönyv* (szerk. Angyal, P.–Baranyai, J.–Móra, M.), Budapest 1941, 1119–1130.

szébb jövőt itt a földön, melyre kezdetektől várnak a nemzetek. De addig, amíg a közérkölcsök és közállapotok erre a magas színvonalra nem emelkednek gondos nevelő és szigorú, de következetes bűnmegelőzés és büntetés-kiszabás mellett, a társadalom ismételen úgy kényszerül majd védeni magát és ártatlan polgárait is, hogy a halálbüntetés kilátásba helyezésével és végszükség esetén alkalmazásával javíthatatlannak és gyógyíthatatlannak ítéli a kivégzendőt arra vonatkozóan, hogy beilleszkedjék a társadalomba, és hogy a jövőben annak hasznos tagja lehessen.¹⁴⁴ Mert az ártatlan életnek és az azt védő közjónak nagyobb az értéke és méltósága, mint a megátalkodottan gonosz és társadalmat felforgató életeknek.

¹⁴⁴ Platón „a Törvények című művében kifejti, miszerint a gyógyíthatatlanul gonosz lelkektől a társadalmat meg kell védeni, velük szemben a fizikai megsemmisítésig eljutó megtorlás és elrettentés is alkalmazható, míg gyógyítható bűnelkövetőkkel szemben olyan büntetést kell alkalmazni, amely a kár megtérítésén túl megjavítja és elrettenti őket a további bűnelkövetéstől és emellett visszatartó hatású”. Idézi: *Büntetőjog. Általános rész* (szerk. Busch, B.), Budapest 2006, 227.

A hegeli dialektika és az isteni gondviselés

Hegel a 20. századi egzisztencialista irányzatokra és általában véve a modern filozófiai gondolkodásmódra óriási hatással volt. Filozófiájának központja a dialektika¹ (vö. Hé- rakleitosz), amelyet – különböző formákban – mind a baloldali, haladó hegeliánusok (pl. Strauss, Feuerbach, Marx), mind a jobboldali konzervatívok is (pl. Gabler, Bauer) átvettek és alkalmaztak. A dialektika módszere azonban nem maradt a hegeliánusok privilégiuma, hanem hihetetlen gyorsasággal átítatta a 19–20. század eszmerendszerét, melynek hatása napjainkig érezhető. Tanulmányom célja, hogy bemutassam a dialektika belső működését, következményeit és ennek teológiai és filozófiai kritikáját adjam a keresztény értékrend alapján.

1. A HEGELI DIALEKTIKA MŰKÖDÉSE

Szép és találó példa a hegeli dialektika működésének bemutatására a művészet. A művészet Hegel szerint az abszolút szellem öntudatosságának egyik legfőbb alkotóeleme, amely az abszolútumot szemlélet formájában kívánja megjeleníteni, míg a vallás az abszolútum önközlése, a filozófia pedig a róla való fogalmi gondolkodás. Tanulmányomban a dialektika fogalmát, (gör. *διαλεκτική*) kizárólag a hegeli értelmezésben használom.²

G. W. F. Hegel (1770–1831) abszolút idealizmusában a Világszellem az elsődleges és örök létező, a természet pedig a Világszellem másléte. Ez a hegeli abszolút eszme (az objektív és szubjektív szellem szintézise, lényegében Fichte és Schelling filozófiájának szintézise) a világnak belsőleg sajátja (immanens), következésképp a lét és tudat között nincs áthidalhatatlan szakadék³, hanem a lét és a tudat azonos. A természetben azonban belső ellentmondások (mozgások) vannak, amelyek változásokat idéznek elő. A változá-

¹ A dialektika szakkifejezés tartalma máig vitatott, még a hegeli szóhasználat értelmezésében sincs teljes egyetértés. E témához részletesebben ld. WEISSMAHR, B., *A szellem valósága*, Kairosz, Budapest 2009, 226.

² A dialektika Hegel előtt más jelentéssel bírt. Kant szofisztikai mesterségnek nevezte, Platón spekulatív gondolkodásmódot értett rajta, Szókratésznél pedig a fogalmak módszeres és logikus használatát és vizsgálatát jelentette.

³ Vö. Kant szubjektuma, amely mint transzcendentális tudat szemben áll a világgal, a megtapasztalható objektumok összességével – ugyanakkor, mint *empirikus* tudat úgy lép fel, mint egy entitás a sok közül.

sok a dialektika törvényének megfelelően mennek végbe (tézis – antitézis – szintézis⁴), így alakult ki az élővilág, amelyből kiemelkedik az ember a maga értelmével és szellemi valóságával. A Világszellem tehát a tiszta létből az abszolút eszméig fejlődik⁵ (lét – lényeg – fogalom). Hegel filozófiájában megjelenik – ha néhol rejtetten is – a lét prioritása a lényeghez képest. Ezt a gondolatot vették át később az egzisztencialisták, különösképpen Jean-Paul Sartre⁶: „Az ember először létezik, önmagára talál, feltűnik a világban és csak aztán definiálja magát.”⁷

Ha elfogadjuk, hogy a világ (a természet) működését a dialektika szabályozza, akkor ezt olyan egyetemes és tökéletes világtörvényként kell tételeznünk, amely alól nem lehetséges kivétel, sem az ontológiai, sem a szellemi rendben. A dialektika hegeli értelmezése tehát nem csupán logikai érvényességre tart igényt, mint módszertan, vagy mint a gondolkodásnak egy típusa, hanem ontológiai és metafizikai státusra is. A művészet, amely egyaránt anyagi és szellemi alkotás, ezért is kiválóan alkalmas a dialektika bemutatására.

A műtárgy a művész tézise, amely egy adott esztétikai közösség előtt áll, önmaga anyagi és tárgyasult formájában. Az esztétikai közösség vagy ízlésközösség (mint antitézis) a műtárgy megtekintése előtt nem rendelkezik a tézis sajátos szellemi tartalmaival. Önmagában sem a tézis, sem az antitézis nem képes további fejlődésre, azonban az interakció során, az ember a műalkotásban felfedezi annak szellemi állításait, sőt önmagát láthatja magasabb módon megmutatkozni – a szépség segítségével. A tézis – mint a valóság beburkolt emléke – az embert önmaga elé állítja, önismeretre és erkölcsi ítéletre kényszeríti. Az így kialakult szintézisben a szellem maga mögött hagyja a tárgyiasság szféráját, megszüntetve és mégis megőrizve a tézist és antitézist, egy magasabb ismeretre: a szintézisre (*aufheben*, *aufgehoben*) emelkedik.

A művészet tágabb értelemben is alkalmas a dialektika bemutatására, hiszen a történelem során a művészet és az esztétika teljesen ellentétes értelmezésekkel rendelkezett. A művészet fogalmának kiterjedését (extenzió) folyamatos mozgás jellemezte, azonban komprehenziója, egészen a 19. századi impresszionista törekvésekig állandó volt. A művészetet az őskortól az impresszionizmusig, vagy más megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a 20. századi izmusokig úgy értelmezték, mint a szellemi valóság anyagba rögzítését, azzal a szándékkal, hogy úgy maradjon örökre. A 19. század utolsó harmadában, 1870 és 1900 között ez az értelmezés megváltozott. Az esztétikai értelmezés átalakulásában a művészek individuális törekvései mellett szerepet játszott a mecénatúra intézmé-

⁴ Hegel nem alkalmazta a tézis – antitézis – szintézis terminológiát, amely eredetileg Fichtétől ered (ld. STEINHERR, L., *Holismus, Existenz und Identität. Ein systematischer Vergleich zwischen Quine und Hegel*, St. Ottilien 1996, 194.), hanem a fogalom mozgásával és a dolgok önmagában való ellentmondásával jellemezte a dialektikus gondolkodást. Ebben a rendszerben az elvont fogalom egyoldalú marad a konkrét valósághoz képest (hiszen az absztrakt fogalom negáció eredménye), ezért szükséges Hegel szerint a fogalom mozgásáról beszélni, mivel minden fogalom túlmutat önmagán. A dolgok belső ellentmondásosságára több példát hoz Hegel, amelyen túljutni szerinte csak az elmentétek egységével lehetséges. Pl. „A helyes felfogás az, hogy az élet, mint olyan magában hordja a halál csíráját s hogy általában a véges önmagában ellentmond magának s ezzel megszünteti önmagát” (HEGEL, G. W. F., *Enciklopédia I., A logika*, Akadémiai, Budapest 1979, 143.)

⁵ Ld. HEGEL, G. W. F., *A logika tudománya*, Akadémiai, Budapest 1957.

⁶ SARTRE, J.-P., *Egzisztencializmus*, Studio, Budapest 1947, 36.

⁷ Ha általános érvényű igazsággént tételezzük a lét prioritását, akkor azt kell mondjuk, hogy létezhet eszencia nélküli egzisztencia. Ez pedig csak absztrakció útján lehetséges, mert az eszencia nélküli egzisztencia maga a Lét, amely semmilyen lehatároltsággal nem rendelkezik. A létezők mögött álló Lét, amely örök és magában rejt minden tulajdonságot pedig nem más, mint maga az Isten, következésképpen egybeesik benne az eszencia és az egzisztencia. Ez a gondolkodásmód, lényegében Isten tulajdonságaival ruházza fel a Létet.

nyének átformálódása is. Az egyház, mint a (képző)művészetek fő megrendelője egyre kevésbé volt aktív alakítója a művészeti életnek, egyre inkább a gazdasági körök, a gazdag vásárló polgárok ízlése és igénye lett meghatározó. Ennek hatására az esztétikai értéket újraértelmezték – míg pl. Vincent Van Gogh műveiért életében nem adtak jelentős pénzt, addig a 20. század elején ezekért a művekért már komolyabb összegeket fizettek, akárcsak Picasso képeiért.

Kissé leegyszerűsítve a 19. század utolsó harmadáig a művészetnek erkölcsi megítélése volt – jó alkotásnak azt tartották, ami erkölcsös, ami erkölcsi mércére nevelt. Az erkölcs, mint általános és transzcendens mérték már a reneszánsz óta folyamatosan hanyatlott, a 20. század első felére pedig csaknem eltűnt a művészet, és általában véve az emberi tevékenységből. A 19. század végére kialakult a művészetnek egyfajta esztéticizáló felfogása, amely a művészt arra buzdítja, hogy művét a *l'art pour l'art* tudatában hozza létre, így a „jó” esztétikai értelmezése az erkölcs szférájából lesüllyedt az ontológia evilági kategóriájába.⁸

A 20. századra az esztétikai igazság fogalma is megváltozott. Gauguin (1848–1903), Cézanne (1839–1906), Van Gogh (1853–1890) és kortársaik még törekedtek egyfajta logikai igazság ábrázolására – ha erkölcsire nem is.⁹ Művészetük egy kicsavart, sajátos logikának megfelelt. Azonban Picassónál (1881–1973) és a kubizmusban már a logika is elveszett – sem a hagyományos szépség, sem az erkölcs, sem egyfajta kicsavart logika nem volt számára érdekes. Eltűntek tehát a metafizikai értékek (jóság, igazság, szépség) és megmaradt maga az anyag, a fenomén, a jelenség, (vö. Sartre, Husserl stb.), ami mögött nincs semmilyen tartalom, pl. Duchamp készen vett tárgyai (*ready made*) esetében. Ez az új pozitivisták szemlélete a maga anti-metafizikájával¹⁰ – a metafizika kérdéseit, mint tárgy nélkülieket félreállította – közvetlenül a szcientista törekvést támogatta, amelyben a tapasztalati tudományok gondolkodását emelték abszolútummá.

Láthatjuk, hogy a művészet klasszikus tézisével szemben áll a modernitás¹¹ antitézise, és a posztmodern tézisenkülisége is. Sőt, nem csupán a műtárgy klasszikus szellemi értelmezését tagadta a modern, hanem az alkotás folyamatát (ld. Duchamp), illetve egyesek az alkotói folyamatot tekintették esztétikai értéknek (ld. Jackson Pollock, *happening*), sőt, az esztétikai érték létezését is tagadta a fluxus (ld. George Maciunas által 1962-ben szervezett fluxus fesztivál, NSZK). Ma az számít modernnek, ami a korszellem spontán megújuló jelenségeit objektív kifejeződéshez segíti.

Mind az egyes műtárgyak, mind a művészettörténet aspektusából elfogadhatónak látszik, hogy a tézis és antitézis kölcsönhatásából kialakult egyfajta szintézis, amely magában hordozza az eredeti állítások bizonyos mozzanatait, de mégis új minőség jellemzi. Az új minőség szellemileg magasabb rendű a tézisével, ill. az antitézisével, s erről a művé-

⁸ Az izmusok a jót, mint működést értelmezték, és mint ontológiai fogalmat használták: jó az, ami a céljának megfelel. Természetesen az izmusok más és más cél elérésére törekedtek, míg pl. a szimbolizmus a tárgyak által képviselt tartalmat, a jelenség mögött megbúvó eszmét igyekezett kifejezni, addig a kubizmus a végsőig széttördelte a tárgyak struktúráit és a téri viszonyokat, a nézőpontokat pedig összevegyítette.

⁹ Például Paul Gauguin kifejezetten erkölcsötlen életmódot hirdetett, a polgári értékek elől Tahitira menekült, ahol több nővel élt együtt (volt 14 éves felesége is).

¹⁰ Hasonló törekvés volt az antik materializmus, a szkepticizmus, a nominalizmus és az empirizmus, de ezek nem tudták lényegesen meghaladni (vagy negligálni) a metafizikus gondolkodásmódot.

¹¹ Valószínűleg a modern szó már az 5. században megjelent. A modernitás tartalma azt a tudat állapotot hivatott kifejezni, amelyben egy korszak kapcsolatba hozza magát az antikvitás múltjával, azzal a céllal, hogy önmagát a régitől az újra való átmenet eredményeként értelmezze (vö. JAUSS, H. R., *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main 1970).

szet esetében a szépség gondoskodik. Hegel korában a szépségnek a klasszikus értelmezése volt divatban, amelyet Kant (1724–1804) ugyan filozófiailag analizált,¹² de a közgondolkodásban csak később mutatkozott jelentős változás. A kérdés tehát a következő: tényleg a dialektika működését látjuk-e a fenti példákban, vagy csupán egy tetszetős, mégis demagóg illúziót?

A dialektika működésének mélyebb megértéséhez átmenetileg tegyük félre példánkat a művészetről, és röviden tekintsük át a dialektika hatását az újkori filozófiára.

2. A HEGELI DIALEKTIKA HATÁSA AZ ÚJKORI FILOZÓFIÁKRA

Sokan állítják, hogy a metafizika érvényességéről csak Hegelig bezárólag beszélhetünk, hiszen a metafizikus gondolkodás alapja, hogy az ész és az ésszerűen strukturált világ – vagy a transzcendentális megalapozottság miatt, vagy a dialektika áthatásai útján – megfelelnek egymásnak. Hegel után a modern tapasztalati tudományok eszmeisége fokozatosan kiszorította a metafizikus gondolkodást. Ezek a tudományok csakis saját eljárásuk racionalitását fogadják el, így számukra lehetetlenné vált/válik a *lényeg* megkülönböztetése a *jelenségtől*. Mivel a 20. században teljesen elkülönült a szellemtudomány és természettudomány, kialakult a *külső* és a *belső* perspektívája¹³, amely pótolni hivatott a valóságos *lényeg* megismerhetőségét – végső soron a metafizikát. A modern (tapasztalati) tudományok éppen saját magukat nem képesek kielégítően megalapozni, hiszen végső argumentumaik – amelyek tudományos elméleteik premisszái –, csupán hipotézisnek számítanak és későbbi empirikus igazolást igényelnek.

A dialektikát már a 19. századi teológusok is próbálták felhasználni az Újszövetség elemzésére. F. C. Baur (1792–1860), a Pál által hirdetett erkölcsi autonómiában látta a tézist, az antitézist pedig a jeruzsálemi zsidókereszténységben vélte fölfedezni. Állításait nagymértékben (meg)kritizálta J. B. Lightfoot (1828–1829) munkássága.¹⁴

A dialektika rendszere elég flexibilis ahhoz, hogy a pozitivista, empirista filozófia is magába tudta építeni, hatása az egzisztencializmusban és a különböző posztmodern irányzatokban – az irodalomban például Jorge Luis Borges munkásságában¹⁵ – is jelentős. Érdekes, hogy a hegeli dialektika a nyugat európai és amerikai dekonstrukciós irányzatokra is hatást gyakorolt volt, csakúgy, mint a strukturalizmusra, annak ellenére, hogy sokan közülük alapvetően dialektika ellenesek voltak. Például Paul de Man (1919–1983) amerikai irodalom- és filozófiatörténész kifejezetten tagadta a dialektikát, a magasabb szinten való *megszüntetve-megőrzés* gondolatát elvetette, azonban a világ ellentétpárokkal való leírását, Jacques Derrida (1930–2004) francia filozófussal egyetemben ő is elfogadta.

Az egzisztencializmus talán túlzottan könnyedén elfogadta a dialektikát és különösebb kritika nélkül felhasználta. Már a 20. század elején kivételes érdeklődés mutatko-

¹² A kanti gondolatban a szépség a dolog valamely tulajdonsága, amely tulajdonképpen csak a dologról alkotott képzethez tapad hozzá, tehát az esztétikai észlelés csakis *látszat* szerint lehetséges. Kant a szépséget mind érdektelen tetszést jellemzi, tehát a műtárgy minősége független a gyakorlati élethez való kapcsolataitól. Ld. KANT, I., *Az ítélőerő kritikája*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979.

¹³ Egy ilyen, értelmetlen fenoménektől nyugzgó világban a dialektika a *belső* vonatkozásában, mint pszichikai folyamatokat leíró törvényszerűség jelenik meg; a *külső* szempontjából pedig olyan valószínűségnek látszik, mely maga is csupán jelenség.

¹⁴ Vö. LIGHTFOOT, J. B., *St. Clement of Rome*, London 1869.

¹⁵ Vö. A nyelv figuratív értelmezése – a jel az eszmei és a szubsztanciális mozzanat egysége.

zott az egzisztenciális megértés és analízis iránt, amely a metafizikai, episztemológiai és hermeneutikai elemzéseket, valamint az esztétikai értelmezéseket egyaránt revideálta – sokszor a dialektika segítségével. Az egzisztenciális megértés – amely Nietzsche és Kierkegaard életfilozófiájában gyökerezik – kétségtelen előnye, hogy a történelmi hagyományokat őrző rendszereket és írásokat képes aktualizálni, kiemelni belőlük azt, ami a szubjektum számára egzisztenciálisan fontos, illetve, hogy a nyelvnek – mint a valóság vagy a lét önfeltárulásának – emberi mivoltunkban kiemelkedő szerepére rámutatott (vö. Dilthey, Sartre, Heidegger, Bultmann).

A frankfurti iskola képviselői is előszeretettel alkalmazzák a dialektikát, különösen Theodor W. Adorno (1903–1969), *A felvilágosodás dialektikája* c. művére gondolok, amely az ész hatalmának dialektikus vizsgálata – valamint a *Negatív dialektika* c. munkáját is említhetem¹⁶.

A modern nyelvfilozófiákban lépten-nyomon a dialektikába botlunk, gondoljunk Nietzsche metaforikus nyelvfilozófiájára, vagy Paul de Man *A temporalitás retorikája*¹⁷ c. munkájára. Ezekben a nyelvfilozófiákban a dolognak, a jelenségnek (a valóságnak) nincs önmagában értelme, vagyis jelentése, csakis az, amit később tulajdonítanak neki. A nyelv, mint figurális-metaforikus rendszer ugyanis nem a valóság, hanem a valóságot értelmező interpretációs tevékenység, aktus.¹⁸

Hogy közelebb kerüljünk a dialektika belső lényegéhez, tegyük fel a következő kérdést: hogyan lehetséges, hogy a hegeli dialektika ilyen sok helyen és ilyen különböző formákban újra és újra felbukkan?

A választ Hegel *boldogtalan tudat*¹⁹ koncepciójában találjuk meg. Hegel zavarba ejtő zsenialitással fogalmazza meg a modern ember belső világát, a *magasabb rendű meghasonlottságot*, az önmagába bonyolódott embertípust. Az önálló tudat elgondolására törekedve, az érzékelt tárgyakat lényegtelennek minősítjük, így áttételesen önmagunkat (mint a lényegtelenről való gondolkodást) is lényegtelennek tartjuk. A tudat tehát képtelen a gondolkodást és a tárgyat egy pillanatban megragadni, ezért meghasonlott és boldogtalan. A *boldogtalan tudat*²⁰ és az *aufgehoben* (megszüntetés és megőrzés) a végső nagy immanencia, amelybe bezárul az ember, amelyben önmaga foglya, és amelytől sem spontán módon, sem tervezetten nem tud szabadulni. Ez a *boldogtalan tudat* – ellentétben a kereszténység *belső* békéjével – gátlásos, frusztrált, zavart.²¹ Az újkorban a *boldogtalan tudat* éppen zavartsága által vált hajtóerővé, társadalmi motorrá. A megszorult benső a munka által válik objektívvá, tehát a munka önmegvalósítás (vö. Marx). Az új ember, bensőleg megszünteti az úr és szolga ellentétét, s így válik *harcos munkás úrrá* – a külső megváltás fokozatosan belső önmegváltássá alakult át. A dialektika e *boldogtalan tudat* életérzésébe burkolózva volt képes átködni a modern kor gondolkodásmódjába.

¹⁶ Adorno – zsidó származása miatt a náciok elől Oxfordba, majd New Yorkba menekült – szerint az ész „eredendő-bűnös”, ugyanis benne rejlik az elnyomás, amely a fasizmusban kulminálódott. Véleménye szerint már az első tárgy megnevezésében ott lappangott a másik ember emberfajtaként való azonosításának és tárgyként való kezelésének tendenciája. Ezt a gondolkodást elemzi részletesen a *Negatív dialektika* c. munkában.

¹⁷ In. Az irodalom elméletei 1.

¹⁸ Vö. nominalizmus. Ezt az értelmezést Gadamer tagadta, ld. *Igazság és módszer* harmadik részében.

¹⁹ HEGEL, G. W. F., *A szellem fenomenológiája*, (ford. Szemere Samu), Akadémiai kiadó, Budapest 1979, 120.

²⁰ Hegel egyik sokat idézett mondása: „Amikor elhagyom otthonomat, hogy meghódítsam a világot, elvesztem önmagam. Aztán amikor hazamegyek, hogy megtaláljam önmagam, elvesztem a világot.”

²¹ Vö. Nietzsche *resentiment* fogalmával.

3. A DIALEKTIKA HIÁNYOSSÁGAI

Az újkori eszmerendszerek rendszerint nem metafizikus oldalról közelítenek a dialektikához, ezért több alapvető problémát nem vesznek figyelembe. Először is azt, hogy a dialektikát nem állíthatjuk teljes érvénnyel a világról, ugyanis a dialektika: működés. A működés sajátja, hogy időben bontakozik ki, ezért szigorúan véve semmilyen működés jövőjéről nem lehet biztos tudásunk, hogy szükségszerűen bekövetkezik-e, vagy sem. Biztosak akkor lehetnénk, ha a dialektika a metafizikai létezők örökérvényűségével lépne föl, ez azonban lehetetlen, ugyanis a dialektika olyan törvényszerűséget állít a világ működéséről, amely saját magára nem vonatkoztatható. Ha a dialektikát önmagára értelmezzük, akkor azt kellene mondanunk, hogy az antitézissel folyamatos és örök interakcióban van – a dialektika saját másletével azonos –, tehát pontosan annyira valami, mint semmi. Így a dialektika önmagát elpusztító folyamattá válik, ami aligha tételezhető a világ fejlődését leíró törvénynek. Ezzel szemben az örök metafizikai létezők, a jóság, az igazság, és a szépség: önmagukra is alkalmazhatók, éppen ezért beszélhetünk a világ transzcendens megalapozottságáról.

Hegel rendszere lényegében monizmus. A monista nézetek (akár materialista, akár idealista monizmusról legyen szó) alapvető hibája, hogy kijelentik: a valóság csak anyagi, vagy csak szellemi létezőkből áll, majd erről nem beszélnek többet, hanem azok tulajdonságaival foglalkoznak (pl. dialektika). Ezek a tulajdonságok nincsenek hatással az alapra, az anyagi vagy a szellemi hordozóra, hiszen azt nem hozzák létre vagy nem szüntetik meg, és nem is alakítják át valami mássá (az anyag, anyag marad minden változás közepette, ahogy a világszellem is önmaga marad különböző állapotaiban). Így az általuk tételezett végső létező nem függ saját tulajdonságaitól – vagyis azoktól teljesen függetlenül létezik – tehát implicite transzcendens a tulajdonságok alkotta világhoz képest²². Ez pedig ellentétben áll a monista elképzeléssel.²³

A probléma leegyszerűsítve a következő: ha a dialektika a rendszer része, akkor neki is dialektikusan kell működnie – vagyis nem mint örökérvényű igazság –, ha a világtól független törvény, akkor implicite transzcendens, tehát nem állíthatjuk, hogy minden Egy.

Hegelnél a létező és annak máslete végül egy és ugyanaz a Világszellemben, következőképp a dialektika csupán látszólagos, pszeudó törvény, hiszen nem valóságos működést normalizál. Ha azt a képtelenséget gondolnánk, hogy az idő múlásával (esetleg mutációval) a létezők mindenféle másletbe eljutnak, akkor azt kellene állítanunk, hogy a történelemnek (a Világszellem történetének) soha nem lehet vége, hiszen végtelen számú tézis végtelen másletet csak végtelen tér-időben tud felvenni – ez pedig ellentmond Hegel történelem végéről vallott elképzelésének.

Napjainkban azonban nem a hegeli Világszellem univerzumában bukkan fel a dialektika, hanem, ahogyan láttuk, közvetve vagy közvetlenül a legkülönbözőbb filozófiákban. Ezekben a rendszerekben a létező és máslete nem ugyanaz, hanem valóban külön-

²² A szubjektív idealisták végső soron önmagukat tekintik transzcendensnek a világgal szemben, mivel az összes tulajdonságot saját teremtményüknek tartják, így saját magukat teszik meg teremtőnek.

²³ Az anyagi részecske – mint végső létező – nem lehet végtelenül kicsi, mert ha ilyen lenne, akkor soha, semmilyen mennyiségben összeadva sem lenne mérhető fizikai kiterjedése. Léteznie kell egy minimális nagyságnak – ami alatt semmi nem létezhet –, hogy az elemi részecskék különböző variációkban összekapcsolódva megalkossák világunkat. Tételeznünk kell az alapegység számára legalább egy állandó tulajdonságot – nem lehetséges tehát, hogy az anyag: *materia primaként* minden tulajdonságtól függetlenül létezik. Kivéve akkor, ha kívülről kapja tulajdonságait, Istentől, a tulajdonságok összességétől – ezt persze nem fogadják el a materialisták.

bözik. A dialektikának itt még nagyobb hiányossága mutatkozik, ugyanis nem képes megmagyarázni saját lehatároltságát, nevezetesen, hogy mi korlátozza a tézisek és antitézisek végtelenségét. Egy létező dolog (tézis) ugyanis mindig csak a számára adott másletet (antitézist) veheti föl. Ha tételezzük is, hogy lehet például a fából vaskarika, az anyag (filozófiai kategória?), akkor is a világtörvény felett áll, mert belőle, mint anyagból soha sem lehet nem-anyag. Ugyanígy belátható, hogy az általános létezők csupán korlátozott számú másletet vehetnek föl, ami számukra előre *programozott*. Továbbá az egyedi létezők, mint pl. az Én, az alany, soha nem fejlődhet át valami mássá, hanem örök önazonosságban marad,²⁴ vagyis a dialektikán kívül álló létező. Tehát sem az anyagra, sem a szellemi énrre nem érvényes a dialektika világtörvénye, és elmondhatjuk, hogy a dolgoknak a „programozottsága” vagy hangoltsága a dialektikán túlmutató értelmes rendező lényt feltételez.

A dialektika nagyon könnyen alkalmazható és első ránézésre igaznak látszó rendszer, de olyan alapvető hiányosságokkal és hibákkal rendelkezik, ami miatt az öntudatos gondolkodó, csakis kritikus szemmel vizsgálhatja.²⁵ Napjainkban nehéz a direkt filozófiai irányzatokat és azoknak építőelemeit fölismerni, mert ma már csupán egy nagy massa van, amit hol így, hol úgy neveznek. A modernitás egyik dialektikus jellemzője, hogy folyamatosan megszünteti önmagát és állandóan önellentmondásban van. Az önellentmondásokat és hibákat persze a haladás és a fejlődés hangzatos propagandájába csomagolják, amelynek motorja a dialektika. A dialektika csak az újkori rendszereket képes mozgatni, mert ezek nem rendelkeznek transzcendens alapokkal. A középkori vagy az antik gondolkodást manapság meghaladottnak mondják, mert nem használhatók föl a modern, pszeudó életérzés vagy életmód kibontakoztatásához.

A művészet fentebb bemutatott dialektikus működése – amely hordoz ugyan igazságmozzanatokat – lényegében demagógia, hiszen a műtárgy és az esztétikai közösség kapcsolata egyáltalában nem szükségszerű, sőt pont a szépnek tartott szellemi tartalom az, ami semmilyen módon nem alakul át valami mássá – legalábbis a művész szándéka szerint úgy marad örökre. A műalkotást az ember értelmezi, de az értelmezett tartalom nem a műtárgy másléte, hanem az ember lelki képességeinek tevékenysége. Itt jegyezném meg, hogy az esztétikai érték azért volt képes látszólag valami mássá alakulni, mert Kant hatására teljesen szubjektivizálódott és elszakadt magától a tárgytól és az esztétikai élményben található ismeretértéktől. Gadamer fentebb említett művének első részében – melynek címe: *Az igazság kérdésének feltárása a művészeti élményben* – éppen ezért tartja fontosnak az esztétikai értelmezés revízióját és ezért vezeti be az esztétikai „meg-nem-különböztetés elvét” (*ästhetische Nichtunterscheidung*). Tehát, nem maga az esztétikai érték alakult át a 20. században, hanem annak értelmezési kísérletei egyszerűen figyelmen kívül hagyták az objektív szépséget.

²⁴ Az empirista filozófia, különösen David Hume állította, hogy az „én” csupán benyomások hosszas és bonyolult láncolata. Érvelését nem fogadhatjuk el, mert nem tudja megmagyarázni, hogy a benyomások mire (kire) hatnak. Ha az érzékelés különálló alanyra vonatkozik, akkor Hume állítása hamis, hiszen az „én” külön áll a benyomásoktól. Ha nem tételezzünk alanyt, akkor az érzékeltek kinek a számára halmozódnak föl?

²⁵ 1827. október 18-án a következő beszélgetés zajlott le Hegel és Goethe között a dialektikáról: „Ez semmi más – mondta Hegel –, mint a kiművelt ellentmondás elve, amely minden emberben ott van, és amely nagynak bizonyul az igazság és a hazugság megkülönböztetésében.” Goethe közbevágott: „Ha nem élnének gyakran vissza az ilyen szellemi művészettel és képességgel, és nem használnák arra, hogy a hazugságot igaznak, az igazat pedig hazugságnak jelenítsék meg...” Hegel azt válaszolta: „Ilyesmí előfordul, de csak olyanoknál, akik lelki betegek.” (Plädoyer für die Vernunft, Herder 1974, 28.)

Az irodalomtörténetben M. Cervantes *Don Quijote* c. alkotása volt olyan hatással a művészeti értékre, mint a filozófiatörténetben Kant szubjektivizmusa. A „búsképű lovag” cselekedetei valójában függetlenek az objektív valóságtól, értékrendje, céljai, küzdelmei a pszichikum *belső* rejtett világába vezetnek. Cervantes és a hatása alatt álló irodalom – pl. Walter Scott, Charles Dickens stb. – a művészeti érték újfajta értelmezését keresték, de ebben az esetben sem beszélhetünk az esztétikum másletéről, csupán különféle értelmezési kísérleteiről. Dilthey, a *belső* folyamatok objektívizációja kapcsán beszél arról, hogy a „művészt jobban értjük, mint ő saját magát”,²⁶ mert az alkotói folyamat az objektív és szubjektív adekvátságából, a szubjektum gyakran ismeretlen területeire korlátozódott.

4. DIALEKTIKA ÉS GONDVISELÉS

A hegeli dialektikával szemben érzett fenntartását zseniálisan megfogalmazta Gadamer az *Igazság és módszer* c. művében: „Hegel dialektikája a gondolkodás monológia, mely már előre teljesíteni szeretné azt, ami a valódi beszélgetésben lépésről lépésre érik meg.”²⁷

A dialektika a mindent tudó gondolat totális determinizmusa, nem más, mint az ember tudásvágya, amely jobb híján a mindentudás lehetőségét képzeletileg felfedezni. A katolikus egyház éppen azért hangsúlyozza a hit és az ész valóságait, mert önmagában az ész nem elegendő. Az ész ugyanis következetesen mindent meg akar érteni és magyarázni, és ebben a folyamatban – hit nélkül – figyelmen kívül hagyja azt, amit nem lehet megmagyarázni és azt is, ami csak a túlvilág perspektívájából magyarázható. Mivel a hegeli abszolút szellemben nem kell hinni, ezért nála csak az ész²⁸ kategóriáját találjuk meg. Sőt, az ész olyannyira domináns, hogy Hegelnél megjelenik az „Ész csele”, amely azt jelenti, hogy miközben a cselekvő egyén azt hiszi, hogy személyes céljait valósítja meg, egyéni cselekvéseinek összjátéka végeredményben mégis a szellem szükségszerű megvalósulásának folyamata.

A hegeli világegyetemben – amely annyira homogén és steril, hogy még a posztmodern gondolkodók ill. kritikusok²⁹ szerint is nagymértékben hozzájárult a metafizikus gondolkodás megszűnéséhez – hiányoznak az ún. szent tárgyak.³⁰ A szentség és a hit fogalma, amely kiemel a horizontális gondolkodásból és a transzcendens felé mozgat, okafogyott az immanens Világszellemben létezők szempontjából. Ezt a világnézetet a mai napig előszeretettel használják fel az új pogány teoretikusok, mint pl. Alain de Benoist francia filozófus, aki szerint a pogány szemlélet magasabbrendűsége éppen abban áll, hogy nincs különbség a teremtő és teremtet között, hanem csupán szakadatlan egy-lényegűség van, istenek és emberek felcserélhetősége.

A dialektika a hibás struktúra jellemzője. Teljesen inkompatibilis olyan rendszerekkel, amelyek erkölcsileg és metafizikailag stabilak. A keresztény Istenbe vetett hit feltételezi a gondviselést (gör. *pronoia*, lat. *providentia*), Isten szerető, tudatos és tervszerű gondoskodását, amely nem egy módszertani szükségszerűség, hanem Isten szabad tette,

²⁶ DILTHEY, W., *Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900, 202.

²⁷ GADAMER, H.-G., *Igazság és módszer* (ford. Bonyhai, G.), Gondolat, Budapest 1984, 258.

²⁸ Hegel a történelmet, mint az Ész történetét értelmezi, az igazság ugyanis nála magában a folyamatban jön létre. Az igazság egyenlő kifejlődésének folyamatával, tehát az egész az igaz, de az egész, az összes rész ellentmondásait és kölcsönhatásait is jelenti.

²⁹ Vö. Jürgen Habermas vagy Richard Rorty.

³⁰ Vö. ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza, avagy a mindenség és a történelem*, Európa, Budapest 1998.

amelyre az ember döntései hatással vannak.³¹ A dialektika tulajdonképpen a keresztény gondviselés valóságának leredukálása egy racionális, kiszámítható és szükségszerű működésre. A gondviselés hitet és bizalmat kíván, soha nem lehet tökéletesen kiismerni, sem kontrollálni, mert olyan titok, amelyben mindig megmarad a homály (vö. a sztoikusok és Leibniz ellentétes elgondolásával). A végső ígéret, hogy a túlvilágon a földi életünk eléri célját, számunkra a hitben adott, ezért bizonytalanságérzésünk megmarad. A keresztény embernek a hitből kell újra és újra bizalmat merítenie, és a remény és szeretet erényeit gyakorolnia. Ezzel szemben a dialektika egy olyan kikerülhetetlen automatizmus, amely teljesen független az ember erkölcsi dimenziójától, mert értelemmel belátható és felfogható működéssel mindig és mindent ugyanúgy áthat.

A hit ellenkezik a dialektika szükségszerűségével, ezért a metafizikus alapokkal rendelkező rendszerekben a dialektika nem alkalmazható. Mihez kezd a dialektika a tíz parancsolattal? Mihez kezd a dialektika a hegyi beszéd bölcsességével? A ne lopj vagy a ne törj házasságot parancs feltétlensége nem tűri meg a dialektikát, ahogyan a Jézus Krisztusba vetett hit sem.

³¹ A gondviselés fogalma már a Krisztus előtti V. századi görög filozófiában megjelent. Anaxagoras szerint a világban és az emberi testben található rend egy gondolkodó szellemnek, isteni értelemnek a hatása, amely figyelembe veszi az ember javát.

Kiktől óvta Antiokhiai Szent Ignác az ázsiai egyházakat?

Ignác Traianus uralkodása idején volt a város püspöke, és a legtöbb szerző szerint 110 táján szenvedett vértanúságot Rómában.¹ *Egyháztörténelmének* harmadik könyvében először ír róla röviden Euszebiosz:

De azt is tudjuk, hogy az antiochiai hívők első előjárója, Euodiosz után Ignátiosz volt a második püspök az említett időben. Hasonlóképp vezette Üdvözítőnk testvére után másodikként Simeon ebben az időszakban a jeruzsálemi egyházat.²

Később, a III. könyv 36. fejezetében már jóval részletesebben ismerteti Ignác tevékenységét:

Ebben az időben tűnt ki Ázsiában az apostolok hallgatója, Polükarposz, akit az Úr szemtanúi és szolgálói a szmirnai egyház püspökségével bíztak meg. Ugyanebből az időből ismerjük Papiaszt, aki maga is a hierapoliszi egyházközség püspöke volt, meg a sokak által mindmáig magasztalt Ignátioszt, aki Péter második antiochiai utódjaként örökölte a püspökséget.

¹ Szent Ignác életével és működésével kapcsolatban lásd a következő szövegkiadásokat, tanulmányokat és monográfiákat: *Patres Apostolici* (ed. Funk, F. X.), Vol. I, Tübingen 1901; *Die Apostolischen Väter* (Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften 2.1.1) (ed. Bihlmeyer, K.), Tübingen 1956²; CORWIN, V., *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven 1960; DOWNEY, G., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton/NJ 1961; VIAL, J. L., *Ignatius von Antiochien*, Stuttgart 1962; *Padres Apostolicos* (Biblioteca de Autores Cristianos) (ed. Bueno, D. R.), Madrid 1965; PAULSEN, H., *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochiens* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 29), Göttingen 1978; MEINHOLD, P., *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden 1979; HOFFMAN, D., *The Authority of Scripture and Apostolic Doctrine in Ignatius of Antioch*, in *JETS* 28/1 (March 1985), 71–79; *Apostoli atyák. Ókeresztény írók 3* (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1988², 161–196; GÜNTHER, M., *Einleitung in die Apostolische Väter* (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 4), Frankfurt a. M. 1997; LECHNER, T., *Ignatius adversus Valentianus? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien* (Supplements to *Vigiliac Christianae* 47), Leiden–Boston–Köln 1999; DEHANDSCHUTTER, B., *Ignatius of Antioch*, in *Religion. Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion* (eds. Betz, H. D. et alii) Leiden–Boston 2009, 406–407; MUNIER, C., *Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches 1870–1988*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 27/1, 1993, 359–484; SCHOEDEL, W. R., *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 27/1, 272–358.

² Euszebiosz *Egyháztörténete*, in *Ókeresztény írók 4* (szerk. Vanyó, L.; ford. Baán, I.), Budapest 1983, 117.

Azt mondják, hogy Ignátioszt Szíriából Róma városába küldték, hogy a vadállatok eledele legyen azért, mert tanúságot tett Krisztusról. És amíg a legszigorúbb őrizet alatt keresztülutazott Ázsián, mindazoknak a városoknak az egyházait, ahol megszállt, beszédeivel és buzdításaival megerősítette. Mindenekelőtt arra buzdította őket, hogy őrizkedjenek az épp akkor elharapódzó eretnekségektől, és sürgette, hogy szilárdan tartsanak ki az apostolok hagyománya mellett, melyről szükségesnek tartotta, hogy a biztonság kedvéért írásba is foglalja, amikor már útban volt a vértanúság felé. Így aztán, mikor Szmírnában volt, ahol Polükarposz élt, egy levelet írt az efezusi egyháznak, melynek pásztoraként Onészoszt említi, egy másikat a Maiandrosz menti Magnészia egyházának, amelyben újból megemlíti a püspököt, Damaszt, és ismét egy másik levelet írt a trallészi egyháznak, melynek vezetőjéről szól, aki akkor Polübiosz volt. Ezekén kívül írt még a római egyháznak is, amelynek egy kérését is előadja: nehogy közbenjárjanak érte, mert akkor megfosztanák őt a vértanúságtól, amit áhítva remélt.

Ezekből a levelekből a legkisebb idézetek is alkalmasak rá, hogy bizonyítsák, amit most elmondtam. Tehát ezt írja szó szerint: „Szíriától Rómáig, szárazon és vízzen, éjjel és nappal vadállatokkal küzdök, tíz leopárdhoz kötözve, azaz egy katonai ősztaghoz; a jótékonyosságra ezek csak rosszabbakká válnak. Sértegetéseik közepette még inkább tanítvánnyá válok, de nem ezért igazulok meg. Örvendek a vadállatok fölött, melyek számomra készítettetek, kívánom, hogy röviden végezzenek velem; csalogatni is fogom őket, hogy gyorsan faljanak fel, nehogy, mint néhány esetben megtörtént, megijedve hozzám se érjenek. Ha netán maguktól nem akarnák, kényszeríteni fogom őket. Bocsássatok meg nekem, én tudom, mi használ nekem. Most kezdek tanítvány lenni. A látható és a láthatatlan dolgok közül senki se féltékenykedjék rám, hogy Jézus Krisztust elnyerjem. Jöjjön tűz, kereszt, harc a vadállatokkal, szétszabdaltatás, feldarabolás, a csontok összetöretése, a test tagjainak levágása, az egész test felőrlése, a sátán gonosz kíntásai, csak Jézus Krisztushoz érjek.”

Ezt még az említett városból írta a felsorolt egyházaknak, amikor pedig már távol volt Szmírnától, Tróászából ismét levél útján fordult a philadelphiaiakhoz, a szmírnai egyházhoz és különösen annak vezetőjéhez, Polükarposzhoz. Mivel nagyon jól ismerte, hogy milyen apostoli férfi, mint igazi és jó pásztor, rábízta az antiokhiai nyáját, és arra kérte, hogy buzgón viselje gondját.

Ugyanő pedig, amikor a szmírnaiaknak írt, nem tudom, honnan kölcsönzött olyan mondásokat, amik Krisztusról szólnak, és azt mondta: „Én tudom és hiszem, hogy a feltámadás után is testben van. Mikor eljött Péterhez és társaihoz, ezt mondta nekik: »Fogjatok meg, tapintsatok meg, és lássátok, nem vagyok testetlen démon«. Tüstént meg is tapintották és hittek.”

Ireneusz is ismerte vértanúságát, és így emlékezik meg leveleiről: „Amint egyikünk mondta, akit Isten mellett tett tanúsága miatt ítélték arra, hogy a vadállatok elé vessék, hogy »Isten gabonája vagyok, akit a vadállatok fogai örölnek meg, hogy tiszta kenyérnek bizonyuljak«.” Polükarposz is ugyanezekről emlékezik meg a filippiekhez címzett levelében, amikor szó szerint ezt mondja: „Kérlek mindannyiótokat, engedelmeskedjétek, legyetek kitartóak minden tűrésben, ezt a kitartást saját szemetekkel láttátok, nemcsak a boldog Ignátioszban, Rufoszban és Zószimoszban, de másokban is, akik közületek valók voltak, sőt magában Pálban és a többi apostolban. Meg vagytok győződve róla, hogy mindezek nem hiába futottak, hanem a hitben és igazságosságban, s hogy a nekik kijáró hely megvan az Úrnál, akivel együtt szenvedtek. Bizony nem ezt a világot szerették, hanem Őt, aki miat-

tunk halt meg és akit értünk Isten feltámasztott.” Utána pedig hozzáfűzi: „Ti is írtatok nekem és Ignátiosz is, hogy ha valaki Szíriába menne, vigye el a nálatok levő írásokat, amiről gondoskodni is fogok, mihelyst alkalmas idő mutatkozik rá, vagy én, vagy pedig egy futár, akit nevetekben is küldeni fogok. Ignátiosz leveleit, s más írásokat is, melyek itt vannak nálunk, el fogunk küldeni nektek, nagy hasznotok lehet belőlük. A hitről, kitartásról és mindenféle másról szólnak, ilyen dolgokról, melyek a mi Urunkban való épüléstekre szolgálnak.”

Ennyit Ignátioszról. Utódja az antiochiai püspökségben Hérósz volt.³

Jeromos *A kiváló férfiakról* c. művében Ignácról írva jórészt Eusebioszra támaszkodik. Ő is idézi a feltámadt Krisztus testének valódiságáról szóló részt, továbbá Ignác rómaiakhoz írt levelének azt a két részletét, amely a vértanúság vállalásáról szól. Ismertetőjét a következő mondattal zárja: „Trajánus tizenegyedik évében szenvedte el a halált, testi maradványai Antiochiában nyugosznak, a dafnéi kapun kívüli temetőben.”⁴

Mivel Traianus 98 januárjában kezdett uralkodni, halálának legkorábbi időpontként már 108 is szóba jöhet, azonban általában 110 körüli időpontot szokás emlegetni. A legtöbb modern szerző Eusebioszra és Jeromosra támaszkodik. Azonban érdemes ismernünk Glanville Downey véleményét is, aki Malalaszt mint forrást elfogadhatóbbnak tartja. Ő egy helyi krónika alapján 115-re teszi Ignác elfogásának dátumát. Tudjuk, hogy ebben az évben december 13-án nagy földrengés volt Antiochiában, amely csaknem az éppen ott tartózkodó Traianus halálát okozta. Későbbi adatok alapján valószínűsíthető, hogy az isteni harag (θεομηνία) jelének vették a földrengést, és ezért a keresztények jelenlétét tették felelőssé. A népharag első áldozataként valószínűleg a püspök jöhetett leginkább szóba, akire Malalaszt szerint a császár egyébként is megharagudott, állítólagos tiszteletlen kijelentései miatt.

Ignác kivégzésre valószínűleg egy évvel később került sor Rómában, tehát az út eléggé hosszú volt. Szent Ignác emléknepja december 20. Elképzelhető azonban, hogy ez valójában nem halálának, hanem letartóztatásának dátuma.⁵ Az üldözésnek más áldozatai is voltak, de őket Antiochiában végezték ki. Közülük egyet név szerint is ismerünk, egy bizonyos Drosine vagy Drosis, aki háromgyermekes anya volt.

Érdemes felfigyelnünk arra, hogy Ignác földi maradványait visszahozták püspöki székvárosába, és illően eltemették. Vanyó László Ignác halálának körülményei kapcsán a következőket jegyzi meg:

Ignátiosz Antiochia második püspöke volt, akit Trajanus császár uralkodása alatt hurcoltak Szíriából Rómába, ahol a Colosseumban vadállatok elé vetették. Ez a tény azt mutatja, hogy nemcsak az antiochiai keresztények számára volt jelentős személyiség, hanem a rómaiaknak is fontos volt. A Rómába szállítás, a vadállatok elé vettetésre való ítélet mind erről tanúskodnak. Ez a kivégzési mód nem volt mindennapos, rendkívüli alkalmakhoz kapcsolódott. Joggal feltételezhetjük sorai alapján, hogy őt is a „viszály” juttatta a hatóságok kezére.⁶

³ Uo., 135–137.

⁴ Hieronymus presbiter. *A kiváló férfiakról*, in *Apostoli atyák. Ókeresztény írók 3* (szerk. Vanyó, L.; ford. Ladocsi, G.), Budapest 1980, 20–90, 41.

⁵ DOWNNEY, G., *A History of Antioch in Syria*, Princeton/NJ 1961, 293.

⁶ VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma I. Az első három század*, Budapest 2000⁴, 76–77.

Közismert, hogy Ignác leveleiben találkozunk az egyházi rend hármas tagolódásával. Erről a kérdéstről tekintélyes irodalom halmozódott fel, részben a reformáció által felvetett problémákkal kapcsolatban. Nem célunk a problémakör részletes ismertetése. Downey megállapítása szerint a levelekből is kitűnik, hogy a monepizkopátus elfogadtatásáért Ignácnak bizonyos egyházi körökkel is meg kellett küzdenie. A folyamatot elősegítő tényezők közül hagyományosan ki szokták emelni a gnoszticizmus elleni küzdelmet, valamint a világi hatóságok üldözései elleni hatékonyabb védelmet. Antiokhia egyháza mindkét vonatkozásban jelentős szerepet játszhatott, hiszen itt számos gnosztikus tanító jelent meg, a helyi közösség pedig könnyen került veszélybe a város érzékeny katonai és politikai helyzete miatt.⁷

Ignác levelei alapján megállapíthatjuk, hogy bizonyos tekintetben Szent Pálhoz hasonló, más tekintetben az övétől különböző nézeteket követett. Levelei arról tanúskodnak, hogy fontosnak tartotta a dokéta téveszmék elleni harcot, és éppen a monepizkopátusban látott garanciát az egyház egységének megőrzésére.

Milyen gondokkal küzdhetett vajon az antiokhiai egyház, amelyektől már eleve óvni akarja Ignác a kis-ázsiai egyházakat? Az egyik legfontosabb problémát nyilván a tévtanítások jelentették, hiszen ezekről csaknem az összes levélben szó esik. Vegyük sorra a leveleknek azokat a részleteit, amelyekben ezekről ír a fogságba esett püspöke. Az ezezusiaknak írt levélben a következő veszélyek kerülnek elő:

VII. 1. Egyesek álnokul viselik a Nevet, de olyan dolgokat művelnek, melyek nem méltók Istenhez. Kerülnőtök kell őket, mint a vadállatokat. Veszett kutyák ugyanis, nem nyíltan marnak. Vigyáznotok kell tőlük, mert betegségük nehezen gyógyítható. 2. Egy orvos van

testi és lelki,
aki született és születetlen,
a testben levő Isten,
a halálban igazi élet,
aki Máriától és Istentől való,
először szenvedő,
majd szenvedéstől mentes,
a mi Urunk Jézus Krisztus.

VIII. 1. Nehogy félrevezessen bárki is benneteket, mint ahogyan eddig valóban nem is vezetett félre, egészen Istenéi vagytok. Mivel semmilyen viszály nincs köztetek, mely gyötörne benneteket, ezért Istennek megfelelően éltek. Áldozatok vagytok és értetek áldozom magam, ezezusiak, a mindörökké hírnévvel hirdett egyházért. 2. Akik testiek, azok nem képesek a Lélek cselekedeteire, sem a lelkiek a testiekre, ahogyan a hit nem teszi a hitetlenség cselekedeteit, ugyanúgy nem teszi a hitetlenség a hitét. Még amit testileg tesztek, azok is lelki cselekedetek, mivel mindent Jézus Krisztusban tesztek.

IX. 1. Tudomásomra jutott, hogy ide jöttek egyesek, kiknek tanítása rossz. Ne hagyjátok, hogy elhíntek köztetek, dugjátok be a fületeket, nehogy befogadjátok azt, amit széthintenek, mint akik az Atya templomának kövei vagytok, az Atyaisten épületéhez odakészítve, Jézus Krisztus emelőszerkezetén, mely a kereszt,

⁷ G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria*, Princeton/NJ 1961, 296–97.

magasba emeléstekhez kötélként szolgál a Szentlélek, felvonótok a hit legyen, felvonópályátok pedig Istenhez a szeretet.⁸

Három, egymással összefüggő tévtant (Mária szüzességének és szülésének, valamint az Úr halálának tagadása) konkrétan is megnevez:

XIX. 1. Rejtve is maradt evilág fejedelme előtt Mária szüzessége és szülése, hasonlóképpen az Úr halála is: három kiáltó misztérium, mely Isten csendjében ment végbe. 2. Hogyan vált nyilvánvalóvá az aiónok előtt? Minden csillagot túlragyogó csillag gyulladt fel az égen, fénye kimondhatatlan volt, csodálatot keltett újdonsága, a többi csillag pedig, a Nappal és a Holddal együtt kórust alkottak eme csillaggal, hiszen ez fényével mindegyiket felülmúlta; zavar támadt, honnan eme újdonság, mely nem is hasonlítható hozzájuk? 3. Ettől kezdve megszűnt minden varázslás és megsemmisült a rossz minden bilincse. Lerontatott a tudatlanság, a régi királyság összeomlott, amikor megjelent Isten emberi módon az örök élet újdonságában (vö.: Róm. 6,4). Elkezdődött az, ami Istennél már eldöntött volt. Ettől fogva minden a halál lerombolására szövetekezett.⁹

A magnésziaiakat a következő veszélyektől óvja:

IV. Illő, hogy ne csak keresztényeknek hívjanak minket, de azok is legyünk; mint-hogy egyesek emlegetik ugyan a püspököt, de mindent nélküle cselekednek. Rossz az ilyenek lelkiismerete, úgy tűnik nekem, mert nem a szigorú értelemben vett parancsnak megfelelően gyülekeznek össze.¹⁰

[...]

VIII. 1. Idegen tanokkal meg ne tévesszenek titeket, sem régi mítoszokkal, melyek haszontalanok. Ha mind ez ideig a judaizmus szerint élnénk, azzal megvalánánk, hogy nem kaptuk meg a kegyelmet. 2. A legihletettebb próféták Jézus Krisztus szerint éltek. Ezért is üldözték őket, akiket az ő kegyelme lelkesített, hogy meggyőzzék a hitetleneket: egy az Isten, aki magát Fia, Jézus Krisztus által megjelentette, aki az ő hallgatásból származó Igéje, aki mindenben tetszett küldőjének.

IX. 1. Ha tehát azok, akik a régi életrendben nevelkedtek, eljutottak a remény újdonságára, ne a szombatot tartsák, hanem éljenek az Úr napja szerint, mely napon felkelt életünk általa és halála által, amit egyesek tagadnak, mely misztérium által nyertük el a hitet, és ezért tartunk ki, hogy Jézus Krisztus, egyetlen tanítónk tanítványainak találtassunk. 2. Hogyan élhetnénk nélküle, akinek a próféták is tanítványai voltak a Léleekben, és mint tanítót várták? És ezért ő, akit méltán vártak, mikor eljött, feltámasztotta őket a halottaikból.

X. 1. Ne legyünk hát érzéketlenek jószágosságával szemben. Ha ugyanis minket utánozna, azok szerint, amiket teszünk, már nem volnánk. Tanítványaivá válva ezért, tanuljunk meg a kereszténység szerint élni. Akit ezen a néven kívül más néven is neveznek, az nem Istentől való. 2. Tegyétek félre a rossz kovászt, mely elöregedett, és megsavanyodott, váljatok új kovásszá, mely Jézus Krisztus. Őbenne váljatok sóssá, nehogy egy is megromoljon közületek, hiszen a szagról már megbi-

⁸ Apostoli atyák. *Ókeresztény írók 3* (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1988², 166–67.

⁹ Uo. 170.

¹⁰ Uo. 172.

zonyosodtok. 3. Helytelen Jézus Krisztust mondani, közben zsidó szokások szerint élni. Nem a kereszténység hitt ugyanis a judaizmusban, hanem a judaizmus a kereszténységben, melyben minden Istenben hívő nyelv egyesült.

XI. Nem azért írom nektek ezeket, szeretteim, mintha arról értesültem volna, hogy köztetek akadnak ilyenek, hanem mint nálatok kisebb, aki eleve óvni kívánlak titeket, nehogy a hiábavaló tanítás horogjára akadjatok, hanem bizonyosodjatok meg tökéletesen a Poncius Pilátus helytartóság idején történt születésről, szenvedésről és feltámadásról. Valóban ez történt bizonyossággal Jézus Krisztussal, a mi reményünkkel, nehogy közületek egyet is elfordítsanak eme reménytől.”¹¹

A trallésziiekhez írt levélben így ír az eretnekségről:

IX. 1. Ha valaki Jézus Krisztust kihagyva tanítana benneteket, aki Dávid nemzetségéből való, aki Máriától valóságosan született, evett és ivott, akit valóban üldöztek Poncius Pilátus alatt, valóságosan megfeszítették és meghalt, miközben látták a mennyieiek, a földiek és földalattiak, dugjátok be a fületeket! 2. Jézus valóban feltámadt halottaiból, mert Atyja feltámasztotta őt, aki hasonlóképpen feltámaszt minket is, benne hívőket, így támaszt fel az Atya Krisztus Jézusban, aki nélkül nincs igazi életünk.

X. Ha azonban néhányan, istentelenek, azaz hitetlenek, azt mondják, csak lát szólag szenvedett, hát ők maguk a látszat, miért vagyok akkor én megbilincselve, miért is kérem, hogy vadállatokkal küzdhessek? Hiába halok meg akkor, meghazudtolom tehát az Urat.

XI. 1. Óvakodjatok a rossz hajtásoktól, melyeknek gyümölcse halált hozó (vö. Mt. 15,13), ha azt valaki megízleli, tüstént belehal. Az ilyenek nem az Atya ültetvénye (vö. 1.Kor. 9,27). 2. Ha azok lennének, akkor a kereszt ágai jelennének meg rajtuk és romolhatatlan lenne gyümölcsük; a kereszt által hívogat minket szenvedésében, akik tagjai vagyunk. A fő nem lehet tagok nélkül, mert Isten megígérte az egyesülést, mely ő maga.¹²

A rómaiaknak írt levélben nem találunk számottevő utalást eretnekségekre. Érdekesség továbbá, hogy a levél végén dátumként „szeptember kalendái előtt kilenc nappal” szerepel, ami augusztus 24-nek felel meg. A filadelfiaiakhoz írt levélnek viszont jelentős része foglalkozik tévtanításokkal:

II. 1. Igaz fény gyermekei tehát (vö. Ef. 5,8), kerüljétek a megosztást, a rossz tanokat; ahol a pásztor van, oda kövessék őt a juhok is. 2. Számos hitelt érdemlőnek látó farkas akarja ugyanis gonosz gyönyörrel fogságba ejteni azokat, akik Istenhez igekeznek. A ti egységetekben azonban ne legyen helyük.

III. 1. Óvakodjatok az ártalmas növényektől, melyeket nem Jézus Krisztus gondozott, mert azok nem az Atya ültetvényei. Nem azért mondom ezt, mert nálatok megoszlást találtam, ellenkezőleg, tisztaságot. 2. Akik Istenéi és Jézus Krisztuséi, a püspökkel tartanak; azok, akik megtértek, jöjjenek az egyház egységébe, s ők is Istenéi lesznek, hogy Jézus Krisztus szerint éljenek. 3. Ne hagyjátok megtevesz-

¹¹ Uo. 173–74.

¹² Uo. 178.

teni magatokat testvérek, aki a szakadással tart, az nem öröklí Isten országát (vö. 1Kor. 6,9). Aki álnok szándékban sántikál, nem részese a szenvedésnek.

[...]

VI. 1. Amennyiben valaki a judaizmusról magyarázna nektek, ne hallgassátok meg. Jobb ugyanis körülmételtől kereszténységet tanulni, mint körülmételetlentől judaizmust. Amennyiben sem egyik, sem másik nem Jézus Krisztusról beszél, számomra csak temetői oszlopok és sírok, melyekre emberek nevei vannak felírva. 2. Óvakodjatok tehát evílág fejedelmének fondorlatosságaitól és cseleitől, nehogy, az üldözések következtében, az ő szándékának megfelelően, gyöngékké váljatok a szeretetben!

[...]

VII. 1. Ha egyesek félre is akartak vezetni engem test szerint, a Lelket mégsem tudják megtéveszteni, mert Istentől van. Tudja ugyanis, honnan jön és hová megy (vö. Jn. 3,8), és felfedi a rejtett dolgokat. Közöttük hangos szóval, Isten hangján kiáltottam: tartsátok magatokat a püspökhöz és a presbitériumhoz, valamint a diakónusokhoz! 2. Egyesek meggyanúsítottak, hogy azért mondtam ezeket, mert előzőleg megtudtam valamit néhány személy elszakadásáról; tanúm azonban az, akiért meg vagyok bilincselve, hogy ezt nem emberi testtől tudtam meg! A Lélek nyilatkozta ki, amikor így szólt: a püspök nélkül semmit se tegyetek, testeteket Isten templomaként őrizzétek, szeressétek az egységet, kerüljétek a szakadást, legyetek Jézus Krisztus utánczóí, ahogyan ő az Atyáé!

VIII. 1. Én a saját dolgomat végeztem, mint egyesülésre rendeltetett ember. Ahol ugyanis széthúzás és harag van, ott Isten nem lakik. Az Úr megbocsájt minden megtérőnek, ha az Istennel való egységre a püspök tanácsához tér meg. Hiszek Jézus Krisztus kegyelmében, aki leold rólatok minden bilincset. 2. Óvlat benneteket, viszálykodva semmit se tegyetek, csak a krisztusi tanításnak megfelelően! Aztán hallottam, hogy egyesek azt mondták: ha régiéknél nem találom, nem hiszem az evangéliumban sem. Amikor azt válaszoltam nekik, hogy megíratott, azt mondták rá: ez a kérdés. Az én okmányom azonban Jézus Krisztus, sértetlen okíratom keresztje, az ő halála, feltámadása és az általa való hit, melyben imáitok által meg akarok igazulni.

IX. [...] 2. Az evangéliumnak megvan a maga különlegessége: az Üdvözítő, Urunk Jézus Krisztus eljötté, szenvedése, feltámadása. A szeretett próféták is őrá való tekintettel tanítottak. Az evangélium azonban már a romolhatatlanság beteljesedése. Mindez együtt jó, amennyiben hisztek a szeretetben.¹³

A szmirnaiaknak írt levél is jelentős terjedelemben tárgyalja a tévitanításokat:

II. Érettünk szenvedte el mindezt, hogy üdvözlünk; és valóságosan szenvedett, ahogyan valóságban fel is támasztotta önmagát, nem úgy, ahogyan néhány hitetlen mondja, hogy csak látszólag szenvedett, ahogyan ők léteznek látszólag. Ha ők kísérteties és testetlen lények, történcjék velük majd úgy, ahogyan gondolják.

[...]

IV. 1. Ezek után pedig figyelmeztetlek benneteket, szeretteim, tudván, hogy ti is így tartjátok. Óvlat benneteket az ember formájú vadállatoktól, akiket nemcsak befogadnotok nem szabad, de lehetőleg ne is találkozzatok velük, csak imád-

¹³ Uo. 184–187.

kozni tudtok értük, hátha netán megtérnek, ami azonban nehéz dolog. Ilyen hatalmas a mi igazi életünknek, Jézus Krisztusnak van.

[...]

V. 1. Néhány tudatlan tagadja őt, de inkább ő fogja megtagadni őket, mert a halál ügyvédjei inkább, mint az igazságé, akiket sem a mózesi törvény, sem a próféciák, de ez ideig az evangélium sem győzött meg, sem a mi személyenkénti szenvedéseink. 2. Ugyanazt gondolják rólunk is. Mit használ nekem bárki, aki engem dicsér, Uramat azonban káromolja, mert nem vallja, hogy teste volt? Aki ezt nem állítja, az egészen megtagadja őt, ő maga pedig hullahordozó. 3. Nevük, mert hitetlenek, nem látszik leírhatónak. Távol legyen tőlem, hogy emlegetsem őket, míg nem térnek meg ahhoz a szenvedéshez, mely a mi feltámadásunk.

VI. 1. Ne áltassa magát senki: még az égiek és az angyalok dicsősége, a látható és láthatatlan fejedelemségek is ítéletre kerülnek, ha nem hisznek Krisztus vérében! Aki fel tudja fogni, fogja fel! (vö.: Mt. 19,12). Senkit ne tegyen felfuvalkodottá tisztsége, mert a hit és a szeretet minden, melyeknél előbbrevaló nincsen! 2. Gondolkozatok el rajta, mennyire ellentétesek Isten akarásával azok, akik másként vélekednek Jézus Krisztus ránk szálló kegyelméről! Nincs gondjuk a szeretetre, az özvegyre, árvára, üldözöttekre, a fogolyra vagy felszabadítottokra, az éhezőre vagy szomjazóra.¹⁴

Polikárphoz írt levelében kevés szó esik a tévtanításokról, ugyanakkor említést tesz az antiokhiai viszályokról, amelyek elmúltáért hálás:

III. 1. Ne félemlítsenek meg azok, akik idegen dolgokat tanítanak, s látszólag hitelt érdemlőek! Szilárdan állj, mint az üllő a kalapácsütések alatt! A nagy atléta sajátossága, hogy noha ütéseket kap, mégis győz. Nekünk legfőképpen Istenért kell eltűrni mindent, hogy ő is elviseljen bennünket. Törekedj még többre, mint amire most törekszel. Tanuld meg felismerni az időket. Azt várjad, ami az időn túl van, az időtlent, láthatatlant, az értünk láthatóvá váltat, a megtapinthatatlant, a szenvedéstől mentest, aki értünk szenvedékennyé vált, aki értünk minden módon túrt!

[...]

VII. 1. Miután, mint tudomásomra jutott, a szíriai Antiochia egyháza imáitok eredményeként megbékélt, már én is derűsebb vagyok, mert Istenbe vetett bizalmamat nem teherlik gondok, hátha a szenvedés által elértem Istent, méltónak bizonyulok rá, hogy a feltámadásban tanítványotok legyek.¹⁵

A fenti idézetek a levelek jelentős hányadát képezik. Terjedelmük is mutatja, hogy a tévtanításoktól való óvás Ignác mondanivalójának fontos részét alkotta. Az idézett szövegek alapján úgy tűnik, hogy a veszélyesnek ítélt tanítóknak két csoportja van. Az egyik csoport mondanivalójának lényege az, hogy Jézus földi élete és szenvedése csak látszat volt, teste nem volt valódi emberi test. A tévtanítók másik csoportja zsidó szokások követésére próbálja rávenni a keresztényeket. Az idézetekből az is kitűnik, hogy a hamis tanítás elleni védekezésnek Ignác szerint biztos eszköze a püspök, a presbiterek és a diakónusok tekintélyének elfogadása. Számos szerző, köztük Robert M. Grant is felfigyelt már arra, hogy Ignác soha nem tesz említést vándorprófétákról, pedig a levelek keletke-

¹⁴ Uo. 188–190.

¹⁵ Uo. 193–195.

zési ideje arra az időszakra esik, amikor a *Didakhé* létrejött, amelyben pedig sokszor szó esik róluk. Ignác levelei alapján úgy tűnik, hogy a püspökök és diakónusok már átvették az ő prófétai szerepüket. Leveleiből az is kiderül, hogy az antiokhiai egyház a közel-múltban krízist élt át, talán éppen az ő utódlása miatt. Más egyházak küldtek püspököket, presbitereket és diakónusokat, hogy az ő utódját jóváhagyják és felszenteljék. Érdekes, hogy nem maradt fenn tőle egyetlen egy hiteles levél sem, amelyet az antiokhiai egyháznak írt volna. Halála után hetven éven keresztül gyakorlatilag semmit sem halunk az antiokhiai egyhárról, ami lehet a nyugalom jele, de lehet a helyi egyház elsorvadásának jele is. Az is érdekes Grant szerint, hogy Antiokhiai Szent Theophilosz bizonyos nézetei hasonlítanak azoknak a nézeteire, akiket Ignác judaizáló tendenciákkal vádol. Grant elképzelhetőnek tartja, hogy Ignác halála után lehanyaglott az antiokhiai egyház, és később más alapokon szerveződött újjá.¹⁶ Ehhez kapcsolódik az az észrevétel, hogy a második zsidó háború (132–135) után bizonyára számos zsidó menekült lépett be az antiokhiai keresztény egyházba, amely folyamat erősítette annak zsidó-keresztény jellegét.¹⁷

Ignác tehát nem említi név szerint, hogy mely eretnekektől óvja azokat az egyházakat, akikhez leveleit írta. Kíséréljük meg rekonstruálni, hogy milyen irányzatokról lehetett szó. Ennek érdekében tekintsük át azokat az eretnek szerzőket, akiket más forrásokból név szerint is ismerünk, és akiknek valamilyen köze lehetett Antiokhiához.¹⁸ Az I. és II. században számos olyan gnosztikus tűnt fel, akik megfordulhattak Antiokhiával: Menandrosz, Szaturninosz, Kerdón, Tatianosz és Axionikosz. Tekintsük át a róluk szóló forrásainkat, abban bízva, hogy felismerhetünk rokon vonásokat az ő tanításuk és az Ignác által említettek nézetei között.

Az *Apostolok Cselekedeteinek* 8. fejezetében esik szó először Simon mágusról, akitől azután a keresztény szerzők az összes többi eretnek tanítását származtatják. Noha ő – legalábbis a rendelkezésünkre álló források alapján – közvetlenül nem köthető Antiokhiához, éppen ezért mégis szükséges megemlítenünk, illetve a vele kapcsolatos forrásokat megvizsgálnunk.

Az István diakónus halálát követő üldözés elől Jeruzsálemből sokan menekültek Szamariába. Ezekről írja Szent Lukács:

Azok, akik szétszéledtek, ahová csak elvetődtek, mindenütt hirdették az evangéliumot. Így Fülöp Szamária városába került, s ott hirdette Krisztust. A nép hallva és látva a csodákat, amelyeket tett, egyöntetűen figyelemmel hallgatta. Mert sok megszállottból – hangosan kiáltozva – kiment a tisztátalan lélek, és sok béna meg sátna meggyógyult. Így nagy volt az öröm ebben a városban.

Elt a városban egy Simon nevű férfi, aki varázsló volt, és azzal ámította Szamária népét, hogy fontos személynek adta ki magát. A népnek apraja-nagyja hallgatott rá. „Ő az Isten ereje, melyet nagynak neveznek!” – mondták. Csüggték rajta, mert már jó ideje ámította őket mesterkedéseivel. De amikor hittek Fülöpnek, aki Isten országáról és Jézus Krisztus nevééről beszélt nekik, megkeresztelkedtek, férfiak és nők egyaránt. Maga Simon is hívő lett, megkeresztelkedett, és Fülöphöz csatlakozott. A jelek és a nagy csodák láttán elámult.

¹⁶ GRANT, R. M., *Augustus to Constantine*, San Francisco 1990, 148–149.

¹⁷ DOWNEY, G., *A History of Antioch in Syria*, Princeton/NJ 1961, 300.

¹⁸ Az Ignác korabeli helyzetet értékelő művek közül ma már klasszikusnak számít: BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen 1934.

Amikor a Jeruzsálemben maradt apostolok meghallották, hogy Szamária elfogadta az Isten szavát, elküldték hozzájuk Pétert és Jánost. Amikor megérkeztek, imádkoztak értük, hogy megkapják a Szentlelket. Mert még egyikükre sem szállt le, csak meg voltak keresztelve az Úr Jézus nevére. Rájuk tették hát kezüket, s erre megkapták a Szentlelket.

Amikor Simon látta, hogy az apostolok kézzel való közvetítéssel a Szentlelket, pénzt ajánlott fel nekik: „Adjatok nekem is olyan hatalmat – mondta –, hogy akire csak ráteszem a kezem, megkapja a Szentlelket.” Péter elutasította: „Vesszen el a pénzed veled együtt, mert azt hitted, hogy az Isten ajándékát pénzen lehet venni. Semmi részed benne, és semmi közöd hozzá, mert szíved nem tiszta az Isten előtt. Térj meg hát gonoszágodból, és kérd az Istent, hogy bocsássa meg szíved szándékát! Úgy látom, elöntött a keserű epe, és fogva tart a gonoszág.” „Könyörögjetelek értem az Úrhoz – kérte Simon –, hogy semmi se érjen abból, amit mondtatok.” Miután így tanúságot tettek, és hirdették az Úr szavát, visszatértek Jeruzsálembe, útközben sok szamáriai faluban hirdették az evangéliumot.¹⁹

Az *Apologia Maior*ban Jusztinosz így ír Simon mágusról:

XXVI. 1. Harmadszor pedig, miután Krisztus a mennybe fölment, a démonok egyes embereket arra indítottak, hogy magukat isteneknek mondják, akiket nemcsak nem üldöztök, hanem még tisztelnek is. Így Simont, aki szamáriai volt, Gittón vidékéről származott, Claudius császár uralkodása alatt, a benne működő gonosz démonok által, mágikus erőben csodálatos dolgokat művelt, fővárostokban isteneknek tartották, szobrát mint istenét tisztelték, és ez a szobor a Tiberis folyó két hídjá között áll, ezzel a latin felirattal: SIMONI DEO SANCTO. Majdnem minden szamáriai, sőt néhány más nemzetből való is a legfőbb istenként imádta őt; egy bizonyos Helénát pedig, aki vándorlásaiban társa volt, annak előtte pedig bordélyházi nő, úgy tisztelték, mint a tőle származó első „Elgondolást”.²⁰

A beszámoló alapján egyértelmű, hogy Simon sok helyen megfordult, és Rómában is nagyhatású volt.

Euszebiosz az *Egyháztörténelem* II. könyvében számol be Simon mágus tevékenységéről. Idézi Jusztinoszt és ajánlja Ireneusz művét:

Ezt mondja Jusztinosz. Vele egybehangzóan állítja ugyanezt Ireneusz is, aki „Az eretnekségek ellen” című művének első könyvében beszámol ennek a férfinak a cselekedeteiről és egyúttal istentelen és szennyes tanításáról, amelyet felesleges lenne ebben a műben felsorolni, hiszen aki pontosan meg akarja ismerni az utána fellépett eretnekvezérek eredetét, életét, hamis tanaik elveit és összes szándékukat, azt megteheti, mivel Ireneusz említett művében alaposan elemzi őket.²¹

¹⁹ Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás (ford. Gál, F. és mások) Budapest 2005, 1591–92.

²⁰ 1Apol 26,4; A II. századi görög apologéták (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1984, 83–84.

²¹ Euszebiosz *Egyháztörténete*, in *Ókeresztény írók 4* (szerk. Vanyó, L.; ford. Baán, I.), Budapest 1983, 72.

Simon mágusról szóló beszámolója után Jusztinosz így ír Menandroszról:

Ugyanígy Menandrosz, aki szintén samáriai, Simon tanítványa, Kapparetaia vidékéről származott, és ugyanazon démonok tartották hatalmukban. Antiókhiai tartózkodása alatt – mint tudjuk – sokakat megtévesztett mágikus művészetével, azt állította, hogy ő követőivel együtt halhatatlan; még ma is vannak, akik általa megtévesztve ezt vallják.²²

Jusztinosznak ez a műve a II. század közepe táján íródott, tehát Menandrosz követői ebben az időszakban még tevékenykedtek. Mint tudjuk, Simon mágus Péter ellenfeleként tűnt fel Rómában. Tanítványa bizonyára az I. század második felében működött. Simon tanítványává Szamariában vagy Rómában válhatott, de akár másutt is, hiszen a jelek szerint Simon tevékenységének elválaszthatatlan része volt vándor életmódja. Grant is úgy véli, hogy már az I. század végén levált Simon szektájáról Menandroszé, Szaturninosz megjelenését pedig a II. század elejére teszi. Grant szerint Menandrosz tanítása közelebb állt a kereszténységhez. Ő már nem önmagát tartotta megváltónak, mint Simon, hanem Krisztust. Menandrosz és Szaturninosz szerint az ószövetségi prófétákat alacsonyabb rendű lelki hatalmak inspirálták. Szaturninosz rendszerében az is figyelemre méltó, hogy nem ismer női princípiumot. Elődeivel ellentétben szélsőséges aszketizmust hirdet. Felfigyelhetünk arra is, hogy a Szíriához köthető gnosztikusok rendszerében lényegében a későbbi gnosztikus rendszerek valamennyi alapeleme felismerhető.²³

Ireneusz is tud Menandroszról. A II. század vége felé így ír róla *Adversus Haereses* című művében:

I, 23,5. Huius successor fuit Menander, Samarites genere, qui et ipse ad summum magiae peruenit. Qui primam quidem Virtutem incognitam ait omnibus; se autem eum esse qui missus sit ab inuisibilibus Salvatorem pro salute hominum. Mundum autem factum ab Angelis, quos et ipse similiter ut Simon ab Ennoia emissos dicit. Dare quoque per eam quae a se doceatur magia scientiam ad id ut et ipsos qui mundum fecerunt uincat Angelos. Resurrectionem enim per id quod est in eum baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori, sed perseuerare non senescentes et immortales.²⁴

Kerdonról is Ireneusztól tudunk:

I, 27,1. Et Cerdon quidam ab his qui sunt erga Simonem occasionem accipiens, cum uenisset Romam sub Hygino, qui nonum locum episcopatus per successionem ab apostolis habuit, docuit eum qui a lege et prophetis adnuntiatus sit Deus non esse Patrem Domini nostri Christi Iesu. Hunc enim cognosci, illum autem ignorari; et alterum quidem iustum, alterum autem bonum esse.²⁵

²² 1Apol 26,4; A II. századi görög apologéták (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1984, 84.

²³ GRANT, R. M., *Augustus to Constantine*, San Francisco 1990, 122–124.

²⁴ *Irénée de Lyon: Contre les Hérésies* (eds. A. Rousseau, A.-Doutrelleau, L.), Livre I, Tome II, Paris 1979, 320.

²⁵ Uo. 348.

Hüginosz 136-tól valószínűleg 140-ig volt Péter utódja.

Szaturminosz (időnként Szaturniloszként is említik) tanításáról keveset tudunk. Bentley Layton szerint nem tudunk eleget annak eldöntéséhez, hogy tanítása egy valóban gnosztikus szekta tanítása-e.²⁶ Ha igen, akkor ő egyike a legkorábbi szerzőknek, akiknek neve kapcsolatba hozható a gnosztikusokkal. Ireneusz *Adversus Haereses* című művéből ismerjük a legkorábbi beszámolót. Ez a mű eredetileg görögül íródott, 180 körül. Ireneusz felhasználhatott egy valóban Szaturminosz által használt művet, vagy valamilyen pszeudoepigráf munkát:

24, 1. Ex his Saturninus, qui fuit ab Antiochia ea quae est apud Daphnen, et Basili-des, occasiones accipientes, distantes doctrinas ostenderunt, alter quidem in Syria, alter uero in Alexandria. Saturninus quidem similiter ut Menander unum Patrem incognitum omnibus ostendit, qui fecit Angelos, Archangelos, Virtutes, Potestates. A septem autem quibusdam Angelis mundum factum et omnia quae in eo. Hominem autem Angelorum esse facturam, desursum a summa Potestate lucida imagine apparente, quam cum tenere non potuissent, inquit, eo quod statim recurrerit sursum, adhortati sunt semetipsos, dicente: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*. Qui cum factus esset et non potuisset erigi plasma propter imbecillitatem Angelorum, se quasi uermiculus scarizaret, miserantem eius desuper Virtutem, quoniam in similitudinem eius factus esset, emisisse scintillam vitae, quae erexit hominem et articulauit et uiuere fecit. Hanc igitur scintillam uitae post defunctione recurrere ad ea quae sunt eiusdem generis dicit, et reliqua ex quibus facta sunt <in> illa resolui.

24, 2. Saluatorem autem innatum demonstrauit et incorporealem et sine figura, putatiue autem uisum hominem. Et Iudaeorum Deum unum ex Angelis esse ait: et propter hoc quod dissoluere uoluerint Patrem eius omnes Principes, aduenisse Christum ad destructionem Iudaeorum Dei et ad salutem credentium ei; esse autem hos, qui habent scintillam vitae eius. Duo enim genera hic primus hominum plasmata esse ab Angelis dixit, alterum quidem nequam, alterum autem bonum. Et quoniam daemones pessimos adiuuabant, uenisse Saluatorem ad dissolutionem malorum hominum et daemoniorum, ad salutem autem bonorum. Nubere autem et generare a Satana dicunt esse. Multi autem ex his qui sunt ab eo et ab animalibus abstinent, per fictam huiusmodi continentiam seducentes multos. Prophetias autem quasdam quidem ab his Angelis qui mundum fabricauerint dictas, quasdam autem a Satana: quem et ipsum Angelum aduersarium mundi fabricatoribus ostendit, maxime autem Iudaeorum Deo.²⁷

Layton megfigyelése szerint a leírásban lényegében a teljes gnosztikus mítosz megjelenik, az első princípium leírásától az égi uralkodók végső pusztulásáig. Noha a leírás egyedülállóan tömör, a mítosz minden elemét magába foglalja. A mítosz leírása előtt közli Ireneusz, hogy Szaturminosz antiokhiai volt. Életéről még annyi tudható, hogy Hadrianus uralkodása idején (117–138) tevékenykedett, tehát akár rögtön Ignác halála után is feltűnhetett.

²⁶ LAYTON, B., *The Gnostic Scriptures. A new translation with annotations and introductions*, London 1987, 159.

²⁷ *Irenée de Lyon: Contre les Hérésies*, 320–324.

Ireneusz leírása szerint tehát a halhatatlanok közé tartozik a Szülő, a Felkent (Krisztus) és a Felsőrendű Erő. Az Uralkodók közé tartozik az a hét angyal, akik a világot teremteték. Közöttük van a zsidók istene. Az Uralkodók közé tartoznak továbbá egyéb angyalok, arkangyalok, Fejedelemségek és Hatalmasságok, a Sátán és a démonok. A létezők harmadik kategóriájába tartozik az első emberi lény, vagyis Ádám, egy gonosz emberi faj és egy jó emberi faj, amelyben jelen van az élet szikrája.

Egyetlen Szülő létezik, akit senki nem tud felismerni. Ő alkotta az angyalokat, az arkangyalokat, az erőket és a hatalmasságokat. Az egész világot és benne mindent hét angyal alkotott, és az első emberi lényt is. Az abszolút erő világából egy fényes kép jelent meg, és erre válaszként alkották az embert. Azonban nem tudták megőrizni a képet, mivel rögtön eltűnt, így biztatták egymást: „Alkossunk emberi lényt a kép és a hasonlóság nyomán!” A megteremtett lény azonban nem tudott felegyenesedni az angyalok erőtlensége folytán, hanem csak vonaglott, mint egy féreg. A Legfelsőbb Lény azonban megsajnálta, mivel az ő hasonlóságára jött létre, és elküldte neki az élet szikráját, amely lehetővé tette, hogy felegyenesedjék és életre keljen. A halál után csak ez a szikra tér vissza a hozzá hasonlóságot tartalmazó elemek közé, a többi rész pedig elvegyül azok közé, amelyekből létrejött.

Szaturminosz szerint a Megváltó nemzetlen volt, test nélküli, alakatlan, és csak látszatra tűnt emberi lénynek. Véleménye szerint a zsidók istene csak egyike az angyaloknak. Mivel pedig a Szülő minden hatalmasságot el akart pusztítani, a Felkent (Krisztus) azért jött, hogy elpusztítsa a zsidók istenét és megmentse, üdvözítse azokat, akik hisznek benne. Ők azok, akikben megvan az élet szikrája. Tulajdonképpen két emberi faj van. Az egyik gonosz, a másik jó. Mivel a démonok a gonoszokat segítik, a megváltó a gonoszokat és a démonokat is elpusztítja.

Szaturminosz úgy véli, hogy a házasság és az utódnemzés a Sátántól van. Követői tartózkodnak a húsevéstől, és Ireneusz szerint ezzel sokakat megtevesztenek.

Szaturminosz szerint a próféciák némelyike a világot teremtő angyaloktól származik, másik részük pedig a Sátántól. A Sátán korábban szintén angyal volt, de szembeszélgült a világot teremtő angyalokkal és főképpen a zsidók Istenével.²⁸

A keleti gnosztikus szerzőket két földrajzi csoportba szokás osztani. Menandrosz és Szaturminosz tartoznak az ún. szíriai iskolába, amelynek központja maga Antiokhia volt. A másik az alexandriai iskola, amelynek hatása Rómában is megjelent. Ennek az iskolának első képviselője Bazilidész, aki pedig szintén antiokhiai származású volt. Ő is Hadrianus uralkodása idején (117–138), tehát Antiokhiai Szent Ignác halála után lépett fel. A gnoszticizmusból sarjadt a pontuszi származású Markion tanítása is, aki pedig valószínűleg 140 táján Rómában ismerkedett meg a szintén szíriai származású Kerdonnal és vette át tanításának bizonyos elemeit.

Bazilidész rendszerét Artner Edgár nyomán foglaljuk össze. Tanítását Mátyás apostoltól eredeztette. Princiúmát ΟΥΚ ὄν θεός-nak nevezte, amelyből a világ magva fejlődött ki. Ebből három fiúság fogantatott. Az első olyan könnyű, hogy képes visszamelkedni az őselvhez, a második csak a Szentlélek erejével képes erre, a harmadik pedig olyan nehézkes, hogy megváltásra szorul. A megváltás előkészítésére született a nagy arkhón és fia, akik a nyolcadik égben laknak. A nagy arkhón Ádámtól Mózesig uralkodott. A hetedik ég az arkhónnak és fiának lakhelye. Az ő uralma Mózesztől a prófétáig terjedt. A továbbiakat így foglalja össze Artner:

²⁸ LAYTON, B., *op. c.*, London 1987, 162.

... a harmadik korszakban az első fiúságtól származott az evangélium, amelyet a nagy archon fiának adott át, aki tudatta atyjával, hogy nem ő a legfőbb. Miután a nagy archon ezt közölte az archon fiával, az pedig atyjával, az egész ogdoas és hebdomas megtudta a valóságot. Ezt azután a hebdomasból megismerte Jézus, Mária fia, aki szenvedésével és halálával szétválasztotta a kevert lényt s így a megváltással kieszközölte, hogy a szóma (test) visszatérhetett az alaktalan tömegbe, a psyché a hebdomasba és a pneuma az „ouk ón theos”-hoz, aki azután a tudatlanság leplét ráborította az egész mindenségre, hogy a jövőben senkit se zavarjon az a tudat, hogy felsőbbek is vannak nála.²⁹

Baszilizész neve alatt egy másik rendszer leírása is fennmaradt. Eszerint az eredet nélküli Atyától emanációk során jött létre a *Nusz*, majd a *Logosz*, a *Phronészisz*, a *Szofia*, a *Dünamisz* és még számos kiáramlás, összesen 365. Ezek külön-külön egeket alkottak maguknak. Akik a legalsó eget alkották, azok uralkodnak a látható világon. Ők a népek istenei, köztük a zsidóké, aki népét a többi fölé akarta emelni. Ez irigységet váltott ki. A békeség megteremtése érdekében a legfőbb Atya elküldte elsőszülöttjét, a Nuszt, akit Krisztusnak is hívnak. Valójában nem őt feszítették keresztre a zsidók, hanem cirenei Simont. Az üdvözüléshez szükséges ismerni az összes angyalt. Ez azonban csak keveseknek lehet kiváltsága.³⁰

Az alexandriai gnoszticizmus legjelentősebb képviselője Valentinosz volt, aki szintén 140 táján tűnt fel Rómában, és ott tanított 155 környékén bekövetkezett haláláig. Úgy tudni, hogy Róma püspöke akart lenni. Többek között tanítványa volt Axionikosz, aki Antiokhiában tevékenykedett, mégpedig minden bizonnyal már 200 előtt egy-két évtizeddel, némelyek szerint már 175-ben. 208/209-ben a valentiniánusok ellen írt művében ironikusan így szól róla Tertullianus:

Ma már egyedül csak Axionikoszt vigasztalják azzal, hogy ő őrizte meg híven Valentinosz emlékét, tanrendszerének eredetiségét.³¹

A rendelkezésünkre álló források szövegei tartalmának egybevetésével és az Antiokhiához valamilyen formában kötődő, név szerint is ismert szerzők rendszereinek ebből a rövid ismertetéséből is egyértelmű, hogy milyen fontos központja, sőt több esetben származási helye volt a különböző gnosztikus tanítóknak és tanrendszereknek Szíria, illetve annak fővárosa, Antiokhia is. A virágzó gnoszticizmus bölcsőjeként inkább Alexandriát szokás emlegetni, de a szórványos adatok egymás mellé helyezése mutatja, hogy számos gnosztikus vándortanító rendelkezett valamiféle kapcsolatokkal ebben a régióban is, amely sok vallási, kulturális és kereskedelmi szállal kötődött a Római Birodalomtól keletre elhelyezkedő kultúrákhoz. Bizonyára nem véletlen, hogy éppen ezen a vidéken tűnnek fel először olyan tanítók, akiknek dualizmust tükröző nézetei a kereszténység alapteleleit kérdőjelezték meg, kétségbe vonva az Ige megtestesüléséről szóló tanítást.

²⁹ ARTNER, E., *Ókeresztény egyház- és dogmatörténet*, Budapest 1946, 296.

³⁰ Uo. 297.

³¹ *Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12* (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1986, 463. A gnoszticizmussal kapcsolatban lásd még a következő műveket: BOUYER, L., *Le problème du mal dans le christianisme antique*, in *Dieu vivant* 6 (1946), 15–42; BROX, N., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme* (Salzburger Patristische Studien 1), Salzburg 1966; PETERSON, E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Roma–Freiburg–Wien 1959; ROBINSON, J. M., *The Coptic Gnostic Library Today*, in *New Testament Studies* 14 (1968), 356–301.

Noha forrásaink hiányossága miatt nem ismerjük név szerint azokat, akikkel szemben Ignác Antiokhiában fellépett, és akiktől óvja a kis-ázsiai egyházakat, tanításuk alapvonalakban bizonyára megegyezett azokkal a nézetekkel, amelyek a később elburjánzó gnosztikus rendszerek sokaságában közös elemként megjelennek. Továbbra is feltehető azonban a kérdés, hogy a gnosztikus tanítók csoportja hogyan viszonyult ahhoz a csoporthoz, akik zsidó szokásokat akartak elfogadtatni a keresztény közösségekkel, és akiktől szintén óvja Ignác a levelek címzettjeit.

Az Ignác neve alatt fennmaradt levelekkel kapcsolatos kutatómunka és irodalom részletes összefoglalását találhatjuk William R. Schoedel egyik kiváló tanulmányában.³² Más szerzőkhöz hasonlóan ő is három fázist különít el a kutatómunkában: a levelek hitelességének kérdése, Ignác helye az egyházi tanítás történetében, vallástörténeti vonatkozások kérdése. A levelek autenticitásának problémájával kapcsolatban az 1993-ban írt tanulmányban Schoedel úgy vélekedik, hogy az ún. „középső recenzió” hitelességével kapcsolatos újabb és újabb támadások rendre erőtlennek bizonyultak.³³ Ami a tanbeli kérdéseket illeti, kétségtelen, hogy Ignác tekintélyére már az ókorban sokan hivatkoztak: Eusebiosz például az egyház történelmi folyamatossága kapcsán, Kürroszi Theodóréosz a Fiú változatlanágát hangsúlyozva, némely monofizita szerző „patripasszionista” értelemben véve Ignác néhány kijelentését: „Isten vére” (Ef. 1,1), „Istenem szenvedése” (Róm. 6,3).³⁴ Az újkorban az ún. „katolikus tábor” a püspöki hivatal első tanújaként tekintett rá, a „protestáns tábor” pedig az egyházi vezető szolgálat közösségi jellegét hangsúlyozva kétségbe vonta a levelek hitelességét. Schoedel ismerteti Adolf von Harnack, Friedrich Loofs, Rudolf Seeberg, E. F. von der Goltz, Walter Bauer protestáns szerzők nézeteit. A katolikus szerzők közül M. Rackl, J. Nirsch, G. Bareille munkásságának hiányosságát abban látja Schoedel, hogy Ignácot a niceai és khalkédóni teológiai nyelvezettel próbálták mindenáron összhangba hozni. A katolikus és protestáns tudósok közötti viták lényege Schoedel szerint az, hogy mennyire kell Ignác gondolatait etikai és személyes kategóriák szerint értelmezni, illetve mennyire metafizikailag, misztikusan, illetőleg „szentségi” értelemben. A tisztán etikai interpretáció Schoedel szerint egyre kevésbé tartható.

Vallástörténeti szempontból két alfejezetben foglalja össze a kutatás állását Schoedel. Az elsőben a misztériumvallásokról és a gnoszticizmusról szól. 1920-ban megjelent tanulmányában Walter Bauer úgy vélekedett, hogy Ignác bizonyos kijelentései (például Mg. 8,2-ben Isten mint csönd) kifejezetten a gnosztikus szóhasználat terminusai, mások szerint pedig például az Ef. 20,2 („a hallhatatlanság gyógyszere”) a korabeli misztériumvallások világából valók. Schoedel taglalja G. P. Wetter, F. A. Schilling, Heinrich Schlier, Hans Werner Bartsch nézeteit. Megállapítja, hogy az igyekezet, amellyel gnosztikus hatást törekedtek kimutatni Ignác leveleiben, időnként túlzásokba vitte a kutatókat, mivel olyan kifejezések jelentőségét is túlértékelték, amelyek nem specifikusan gnosztikus fogalmakat jeleznek, illetve nemcsak a misztériumvallások terminológiájában találhatók meg.

A második vallástörténeti alfejezetben azzal a kérdéssel foglalkozik Schoedel, hogy kik lehettek Ignác ellenfelei. Walter Bauer³⁵ állítása szerint Ignác levelei egy olyan állapotot tükröznek, amelyben a kereszténység gnoszticizáló formája az evangélium értelme-

³² SCHOEDEL, W. R., *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 27/1, 1993, 272–358.

³³ Uo. 286–292.

³⁴ Uo. 292–293.

³⁵ BAUER, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934.

zésében központi szerepet játszott, amely sok helyen a többség véleménye volt. Bauer szerint Ignác tehát csak egy sarokba szorított kisebbség véleményét tükrözte.

A kutatás egyik központi kérdésévé vált, hogy Ignác egy vagy két csoport nézeteivel harcol. A dokéta tendenciák elleni küzdelem elsősorban a trallésziakhoz és a szmirnaiakhoz írt levélből tűnik ki, de – főleg a magnésziaiakhoz és a filadelfiaiaknak írt levélben – szó esik „judaizálóról” is. J. B. Lightfoot részletes elemzéssel azt igyekezett kimutatni, hogy az Ignác által támadott nézetek (doketizmus és „judaizálás”) valójában ugyanannak a csoportnak a képviselőitől származnak. Szerinte egyetlen egy gnoszticizáló zsidó-keresztény csoportról van szó, amelyben hasonló nézetek jelentek meg, mint amelyek Szent Pálnak a kolosszeiekhez írt levelében olvashatók. Ezzel a nézettel Bauer is egyetértett. A témával részletesen foglalkozott L. W. Barnard, J. G. Davies is. J. Klevinghaus részletesen elemezte Ignác és az *Ószövetség* nyelvezetét. Úgy véli, hogy Ignác kritikája nem is annyira a zsidó szokások, mint inkább a dokéta krisztológiai nézetek ellen irányul. Schoedel szerint Ignác ellenfelei úgy látták, hogy dokéta nézeteiket alámaszthatják az Írással, vagyis az ószövetségi iratokkal. E. Molland³⁶ még határozottabban képviseli azt a nézetet, hogy Ignác egyetlen egy fronton harcol. A *Dialógus a zsidó Trifónnal* c. mű tanúsága szerint Jusztinosz zsidó ellenfele sem tudott szenvedő Messiást találni a Bibliában. Molland szerint valami hasonló nézetet takarhat a „judaizálás” kifejezés Ignác leveleiben.

Más szerzők viszont két csoportot igyekeznek elkülöníteni. Richardson szerint a magnésziaiakhoz írt levélben (6,1; 7,2; 8,2) Ignác a judaizálók „alacsony” krisztológiáját támadja, a Mg. 9,1-ben és a 11. fejezetben pedig a judaizálóktól különböző csoportot. Bartsch azonban ellenzi, hogy világosan szétválasztható csoportokat lássunk Ignác ellenfelei körében. Úgy látja továbbá, hogy Ignác elnézőbb a judaizálókkal, mint a dokétákkal. Ő a Mg. 11-et úgy érti, hogy a ténylegesen meglévő judaizáló csoporton belüli lehetséges veszélynek tekinti a dokéta tendenciát. Corwin is így érti a „némelyek tagadják” kifejezést a Mg. 9,1-ben, de úgy véli, hogy a Mg. 11 egyértelműen a judaizáló „alacsony krisztológiát” támadja. Szerinte egyébként is csak a judaizálók lelkesedtek az Írásért, a dokéták megvetették. Nem lát semmilyen meggyőző érvet amellet, hogy miért kellene a judaizálóknak tulajdonítani a doketizmust. Erdemes nem elfelejteni J. Moffatt figyelemztetését, hogy az egyes levelek megírásának körülményeit ne mossuk össze. Véleménye szerint a szembenállást időnként nemcsak teológiai okok válthatták ki. P. Meinhold szerint a valódi határ nem is a judaizáló és gnoszticizáló csoportok és Ignác körül húzódott, hanem a pneumatikusok és a „rend” képviselői között. Úgy látja, hogy Ignác a karizma nélküli püspökök „hallgatását” gnoszticizáló kategóriák segítségével védi. Ezt a nézetet azonban Schoedel nagyon spekulatívnak tartja.³⁷

Ignácra szóló nagy monográfiájában Virginia Corwin azt nézetet képviseli, hogy két külön csoportról van szó.³⁸ Kiemeli, hogy a judaizálók hangsúlyozzák a *Törvény* és a *Proféták* fontosságát, és a jelek szerint Krisztust elsősorban tanítónak tartják. Velük szemben a dokéták tagadják a zsidó iratok tekintélyét, és főleg a kegyelemhozó, örök Krisztust helyezik központba. Ugyanakkor mindkét csoportnak a tagjai a szenvedéssel és a feltámadással kapcsolatban fogalmaztak meg fenntartásokat, de ellentétes okból. A Mg. 11-ben található kijelentés („nehogy a hiábavaló tanítás horogjára akadjatok, hanem bizonyosodjatok meg tökéletesen a Poncius Pilátus helytartósága idején történt születés-

³⁶ MOLLAND, E., *The Heretics Combated by Ignatius of Antioch*, in *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), 1–6.

³⁷ SCHOEDEL, W. R., *op. c.* 293–304.

³⁸ CORWIN, V., *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (Yale Publications in Religion 1), New Haven 1960, 60.

ről, szenvedésről és feltámadásról”) alapján nem tartja helyesnek azt a nézetet, amely szerint csak egyetlen, zsidó-gnosztikus csoportról lenne szó. Corwin úgy véli, hogy miután Kr. u. 68-ban az esszénusok központját lerombolták, sokan menekültek észak felé, egészen Kis-Ázsiáig. Antiokhiában ők nem tudták elfogadni a farizeusok tanítását, sem pedig a hellenizált zsidó tanítás számos egyéb formáját, és bizonyára sokan lettek keresztényé. A szombat megtartásához azonban ragaszkodtak, akárcsak a *Damaszkuszi irat* és a *Jubileumok könyvének* szerzői. Corwin részletesen összehasonlítja az ignáci levelek által támadott nézeteket más qumráni iratokból kibontakozó utasításokkal és sok hasonlóságot mutat ki, például a *Fegyelmi szabályok*ban említett étkezési előírásokkal kapcsolatban.³⁹

Amint a kutatások néhány részterületének rövid ismertetéséből is kitűnik, Antiokhiai Szent Ignác levelei továbbra is nagy kihívást jelentenek a patológia művelőinek. Úgy tűnik, hogy a tanulmány címében feltett kérdésre még nem lehet egyértelmű választ adni: egy vagy több csoportba tartoztak-e azok, akiktől – az antiokhiai rossz tapasztalatok alapján – Ignác előre óvja a kis-ázsiai egyházakat. Abban bízhatunk, hogy az I. század végi diaszpóra sorsának és irodalmának pontosabb megismerése előre viszi a kutatást ebben a tekintetben is.

A mártírhalált tudatosan vállaló püspök féltő aggodalma és a tévtanításokat elutasító, meg nem alkuvó határozottsága átsugárzik a levelek szövegén. Végző célját, vagyis a római és a kis-ázsiai egyházak megerősítését bizonyára elérte. A korabeli pogány szerzők (Tacitus, ifjabb Plinius) művei is egyértelműen arról tanúskodnak, hogy ezek a keresztény közösségek jelentős erőt képviseltek Ignác életének utolsó éveiben. További fejlődésüket pedig az a tény is mutatja, hogy a II. század gazdagon kibontakozó keresztény irodalma jelentős mértékben ezekből az egyházakból származik, amelyek eredményesen harcoltak a Krisztus emberségét tagadó tévtanításokkal szemben.

³⁹ Uo. 61–64.

A papság teológiájának súlypontjai a II. Vatikáni Zsinat tanításában

1. A PAP ÉS SZOLGÁLATÁNAK HELYE AZ EGYHÁZBAN

A papság teológiája a II. Vatikáni Zsinaton folytatása kívánt lenni a Trentói Zsinat tanításának, ám ugyanakkor egy megújított papság-teológia alapjait is le akarta rakni. E megújítás legfontosabb tényezői között első helyen az újszövetségi papság mélyebb biblikus megalapozásának az igénye állt. Ehhez csatlakozott a patrisztikus irodalomban és a korai liturgikus szövegekben kirajzolódó papság-teológia teljesebb beépítésének a szándéka. Mindezt úgy kívánta végrehajtani a zsinat, hogy a reformáció által felvetett kérdéseket és kritikai szempontokat is igyekezett figyelembe venni, minden polémia nélkül. Az újraértelmezés során felhasználta a XX. századi pápai megnyilatkozásoknak a megújulás első lépéseit és csíráit mutató elemeit is. A biblikus, a patrisztikus és a liturgikus megújulás eredményeire támaszkodva és a reformáció kihívásaira is válaszolva egy teljesebb és pozitív módon kifejtett papság-teológia vázlatát akarta körvonalazni. E megújuló teológia sok mindent megismételt és megerősített a középkori zsinatok és a Tridentinum tanításából¹, ugyanakkor bizonyos egyoldalúságokat tudatosan kiküszöbölt, hiányosságokat kiegyensúlyozott, a papság korábbi töredékes képét kiegészítette, s ami talán a legfontosabb: a papság teológiáját tágasabb horizonton, az egyház teljes misztériumába ágyazva tárgyalta. Ennek legbeszédesebb jele, hogy az egyház önértelmezésének alapidokumentuma, a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció milyen szélesebb összefüggésben tanít a papságról.

A hittani rendelkezés első fejezete általában szól az egyház misztériumáról, a Szentháromság egységében gyökerező létéről, szentségi természetéről, megalapításáról és küldetéséről. A második fejezet az egyházzról, mint Isten újszövetségi népéről tanít, melyhez a *communio* különböző fokain beletartozik minden megkeresztelt krisztushívó, akik együtt Isten papi népét alkotják. A szolgálati vagy hierarchikus papság csak ezen a ponton jelenik meg először a dokumentumban, s itt is csak azért, hogy a hívők általános papságától fogalmilag megkülönböztessék. A konstitúciónak majd csak az egyház hierarchikus alkotmányáról szóló harmadik fejezete fogalmazza meg egy hosszabb terjedelmű szakaszban a papság teológiájának alapjait, melyet a papok szolgálatáról és életéről szóló *Presbyterorum ordinis* határozat fejt ki bővebben. Természetesen, más zsinati dokumentumok is tárgyalják a papok szolgálatáról, de ezek a szövegek jobbra csak megismétlik, il-

¹ Vö. BECKER, K. J., *Der priesterliche Dienst II, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, in QD 47, Freiburg im Breisgau 1970, 127k.

letve egy-egy részszerpontból konkretizálják a papi tevékenység valamely szeletét (AG, SC, AA stb.). A papság teológiájának a *Lumen gentium*ban elfoglalt helye már önmagában véve is világosan érzékelteti a papi létet és szolgálatot meghatározó fő koordinátákat: 1. A pap az egyház üdvözítő misztériumának része, sajátos meghívását és szolgálatát az egyházban kapja, az egyházban éli, az egyház javára. 2. A pap testvére azoknak, akikkel együtt osztozik az istengyermekség méltóságában, Krisztus követésében, a Szentlélek általi fölkenésben Istennek az erényes étellel való megdicsőítésére, az életszentségre szóló meghívásban. 3. A pap küldetése sajátos részesedés Krisztus és az egész egyház küldetésében: a tanítói (prófétai, martüria), a megszentelői (papi, liturgia) és a királyi (pásztori, diakónia) küldetésben, mely által *communio* épül a Szentháromság egy Istennel és az egyház tagjai, valamint minden ember között.

A *Lumen gentium*ban a papságról szóló megfontolások közelebbi kontextusa az egyház hierarchikus alkotmányáról szóló harmadik fejezet, mely – amint maga a cím is jelzi – különösen is a püspökségre fókuszálva fejt ki a katolikus egyház tanítását. A püspöki szolgálathoz való viszonya jelöli ki a papi lét és szolgálat második fő koordinátatengelyét. A *Lumen gentium* szövege előbb részletesen tárgyalja a püspöki szolgálat mibenlétét, s aztán ehhez csatolja hozzá a papokról, majd a diakónusokról szóló rövidebb szakaszokat. Ez a felépítés jól tükrözi a zsinati teológia újdonságát a püspökség és papság viszonyának meghatározását illetően a trentói és általában a középkori skolasztikus teológiához képest. Míg ez utóbbi a közös *sacerdotium*ot tekintette a kiindulópontnak, s innét tekintve differenciálta a *sacerdos minor* és a *sacerdos maior* (*magnus* vagy *summus*) fokozatot², addig a zsinat számára az egyházi rend szentségében a *princeps analogatum* a püspöki szolgálat, melyet a püspökké szentelés ad meg, s mely az egyházi rend teljességét foglalja magában. A zsinat egyértelműen tanítja a püspökszentelés szakramentalitását. A püspökszentelés közli az egyházi rend szentségének teljességét, ez a szent szolgálat legfelső foka. A megszentelés hivatalával (*munus sanctificandi*) együtt megadja a püspöknek a tanítás és a kormányzás hivatalát is (*munera docendi et regendi*), melyeket azonban, a dolog természetéből adódóan, csak a kollégium fejével és tagjaival való hierarchikus közösségben lehet gyakorolni (LG 21,2). Míg az egyházi rend középkori teológiájában általános nézet volt, hogy az áldozópapsághoz képest a püspöki hivatal „többlete” csak *jurisdictionis* természetű, legfeljebb szentelménynek tekinthető, vagyis az egyházkormányzatban betöltött nagyobb jogkört és felhatalmazottságot jelenti, melyet Róma püspöke, a pápa ad meg a püspöknek, addig a zsinat a püspökszentelési liturgia ősi szövegei és az egyházatyák tanítása alapján a kormányzás hivatalát is magából a püspökszentelés kegyelméből eredezteti.³ Közvetlenül maga Krisztus adja meg a hármas hivatalt és a betöltéséhez szükséges kegyelmet a püspöknek, hogy kiemelkedő és látható módon jelenítse meg a rábízott részegyházban Krisztust, a Tanítót, a Pásztort és a Főpapot. A papok úgy részesednek Krisztus hármas küldetésében és hivatalában, hogy „a püspökök szolgálatuk hivatalát” az egyházi rend szentségének második fokán átadják nekik (LG 28). A presbiter a püspök által birtokolt egyházi rend szentsége teljességéből részesedik a saját fokán a fölszentelés révén. Ez a függés és a belőle adódó hierarchikus kommunio a püspökkel és a presbitertársakkal az, ami kijelöli a pap helyét az egyház hierarchikus felépítésében.

² Vö. uo. 39k.

³ Vö. LUKÁCS, L., *A II. Vatikáni Zsinat a papságról*, in *Teológia* XLI (2007/1–2), 54–63; BAUSENHART, G., *Die „communio hierarchica” in der Verantwortung für die Katholizität der Kirche*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Hrsg. P. Hünermann), Bd 5, Freiburg–Basel–Wien 2006, 157–177, itt: 157.

Az egyház hierarchikus alkotmányáról szóló harmadik fejezet a püspöki és a papi szolgálat tárgyalása után külön szakaszban szól a diakónusokról. A dogmatikus konstitúció lehetővé teszi a diakonátus jövőbeli helyreállítását, mint „az egyházi hierarchia sajátos és állandó fokozatát” (LG 29,2). A dokumentum tanítása szerint a diakónusok a hierarchia alsóbb fokán állnak, és „nem a papságra, hanem a szolgálatra kapják a kézfeltételt” (LG 29,1: *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*). A „*sacerdotium*” az eukarisztikus áldozat bemutatásának és a bűnbocsánat szentségének a megszentelői szolgálatát foglalja magában. E „*sacerdotiumban*” a püspök és a presbiterek egyek; a presbitereket, jóllehet nem főpapok, a püspökhöz köti a közös papi méltóság (LG 28: *sacerdotali honore coniuncti sunt*). Ez a *sacerdotium* nem jellemzi a diakónusokat, s ez különbözteti meg őket a presbiterektől. Így a szövegek nem is használják a diakónusra a *sacerdos* kifejezést.⁴ Ugyanakkor a zsinat egyértelmű tanítása szerint a diakónusok a kézfeltétel révén szentségi kegyelemben részesednek (vö. AG 16,6; CD 15,1), s így az egyházi rend alsó fokán állva „szolgálnak Isten népének a liturgia, az Ige és a szeretet diakóniájában a püspökkel és papi testületével közösségben” (LG 29,1). A II. Vatikánum nem fejtett ki részletes teológiai tanítást a diakónusok sajátos szolgálatáról, valamint a püspökhöz és a presbiterekhez való viszonyukról. A zsinati szövegek inkább csak felsorolják a diakónusi szolgálat konkrét területeit, ugyanakkor világosan tanítják az egyházi rend egységét, melynek alapja az, hogy maga az az apostoli szolgálat is egy, melynek folytatását jelenti az egyházi rend. A szent rendet olyan egység jellemzi azonban, mely fokozatokat enged meg: a püspöki szolgálat hordozza az apostoli küldetés és egyházi szolgálat teljességét; ebből részesednek a presbiterek és a diakónusok a maguk fokozata és sajátos hangsúlya szerint. A diakonátus teológiájának részletesebb kidolgozása a zsinati tanítás útmutatásai és az újra bevezetését követő tapasztalatok alapján jelenleg is folyamatban van.⁵

2. A PRESBYTER ÉS A SACERDOS KIFEJEZÉSEK HASZNÁLATA A II. VATIKÁNI ZSINATON

Eltérően a középkor derekán általánosan elterjedt és a Trentói Zsinaton is érvényesülő szóhasználattól, a II. Vatikánum az egyházi rend második fokán álló papokra általában a *presbyter* kifejezést alkalmazza, s csak viszonylag ritkán a *sacerdos* szót.⁶

⁴ E különbségtétel abban is megmutatkozik, hogy az egyházi rend szentségében való részesedésüket nem konsekrációnak, hanem ordinációnak nevezik. Vö. CD 15,1: „*presbyteri... consecrati sunt veri Novi Testamenti sacerdotes... diaconi, qui ad ministerium ordinati populo Dei... inserviunt*”.

⁵ Csak néhány példa az utóbbi évek szakirodalmából: GRESHAKE, G.–SANDER, S., *Das Amt des Diakons. Eine Handreichung*, Herder, Freiburg im Bressgau 2008; *Bereit wozu? Geweiht für was? Zur Diskussion um den Ständigen Diakonat* (hg. Armbruster, K.–Mühl, M.), QD 232, Freiburg im Bressgau 2009. Többek között különböző modellek fogalmazódnak meg a püspök–pap–diakónus kapcsolatrendszerére vonatkozóan: a hierarchikus alárendeltség, a kiegészítés és a kétpólusú viszony modellje. A tanítóhivatali megnyilatkozások abba az irányba látszanak menni, mely azt hangsúlyozza, hogy Krisztusnak mint a Szolgának a szakramentális reprezentációjáról (*repraesentatio Christi Servi*) van elsődlegesen szó a diakónus szolgálatában. Vö. NEVELÉSI KONGREGÁCIÓ, *Az állandó diakónusok képzésének alapvető normái*, 1998, nr. 4–5.

⁶ A lateráni zsinatok dokumentumaiban érzékelhető a terminológiai változás. Míg az I. Lateráni Zsinat (1123) szövegeiben még egyáltalán nem fordul elő a „*sacerdos*” kifejezés, hanem csak a „*presbyter*”, addig a IV. Lateráni Zsinat (1215) már gyakran használja azt azonos jelentésben a „*presbyter*”-rel. A két szó gyakorlatilag felcserélhető a zsinati dokumentumokban. A teológiai művek szóhasználatában is hasonló változás ment végbe, melynek eredményeként túlsúlyba került a *sacerdos* kifejezés alkalmazása. A II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban kiegyenlítődött ez az arány, és meg is fordult, túlsúlyba került a „*presbyter*” szó használata. Néhány statisztikai adat: a szolgálati papságra alkalmazva a „*sacerdos*” (*sacerdotes*) szó a LG-ban 6-szor, a PO-ban 15-ször, az AG-ben 4-szer

E változás okai között első helyen minden bizonnyal az újszövetségi írások eredeti szóhasználatához való visszatérés szándéka állt. Amint ismeretes, az Újszövetség iratai nem használják a *hiereusz* kifejezést az apostolokra, az ígéhirdetőkre és a közösségek vezetőire. A fogalom egyedül Krisztus személyének és üdvözítő tevékenységének fenntartott csak a *Zsidóknak írt levélben* (Zsid 5,6; 7; 8,4; 9,6; 10,11.21). Emellett az Újszövetség más írásai az Isten népe tagjainak és a Krisztus által megváltottaknak (Jel 1,6; 5,10; 20,6), illetve a hiereusból képzett *hieretumat* elvont fogalomként Isten újszövetségi népének a megjelölésére használják (1Pét 2,5; 2,9). A *hiereusz* (*sacerdos*) kifejezést sohasem alkalmazzák az egyházi szolgálat és a szolgálatviselők megnevezésére.⁷ Helyette az *episzkoposz* és a *diakonosz* mellett a *preszbüterosz* kifejezéssel találkozunk a keresztény közösségek vezetőinek illetve tisztségviselőinek a megnevezésére.⁸

A *sacerdos* szó használata az egyházi hivatalviselőkre bizonyos félreértésekre is okot adhat. Egyfelől azzal a veszéllyel járhat, hogy elhomályosodik a *Zsidóknak írt levél* tanítása arról, hogy maga Jézus az újszövetség papja/főpapja, aki egyszer s mindenkorra szóló áldozatával megváltott bennünket. Másfelől a *sacerdos*/*hiereusz* szó alkalmazása, mely az ószövetségi kultikus áldozati gyakorlatot vezető levitikus papságra és a pogány papokra volt használatos, elfedheti Jézus áldozatának és főpapságának eredeti és egyedülálló jelentését. Jézus nem egy kultikus rítus értelmében mutatott be áldozatot, hanem önmagát adta szeplőtelen áldozati adományként az Atyának a mi üdvözítésünkre.⁹ E félreértések veszélyeire a reformáció kritikája figyelmeztet.

További oka lehet a zsinati szóhasználat változásának, hogy a *sacerdos* szó alkalmazása azzal a veszéllyel járhat, hogy éppen az ószövetségi minták egyoldalú értelmezése következtében eleve leszűkítheti az egyházi szolgálat tartalmát a pusztán kultikus tevékenységre. Ezzel szemben az újszövetségi *preszbüterosz*/*presbyter* kifejezés jelentésköre magában foglalja az ígéhirdetői és a közösségvezetői tevékenységet is.

Végül a *sacerdos* szó önmagában nem tudja kifejezni a püspök és a pap közötti különbséget, hiszen mind a püspök mind a pap *sacerdos*, Krisztus egyetlen *sacerdotiumának* részese a tradíció szerint. A *presbyter* ezzel szemben olyan kifejezés, mely már a megnevezéssel megkülönbözteti az egyházi rend második fokán álló papot az egyházi rend teljességét hordozó *episzkoposztól*.

Mindezek után érthető, hogy a II. Vatikáni Zsinat előnyben részesítette a *presbyter* szót a *sacerdos*szal szemben. Ugyanakkor a Zsinat nem mondott le a *sacerdos* szó használatáról sem, s ezzel jelezte, hogy lehetségesnek, jogosnak és kívánatosnak tartja ennek a kifejezésnek az alkalmazását az egyházi rend második fokán álló papokra. Az egyház liturgikus és teológiai tradíciójában a *hiereusz*/*sacerdos* elnevezés már korán, a II–III. szá-

fordul elő. A *presbyter* (*presbyteri*, *presbyterium*) a LG-ban 11-szer, a PO-ben 137-szer, az AG-ben 8-szor jelenik meg. Az OT a SC-mal együtt kivételt jelent a zsinati szövegek sorában, mivel mindkettőben csak a *sacerdos*szal találkozunk, az OT-ban 4-szer (ugyancsak 4-szer a *sacerdotálisszal*), a SC-ban 9-szer. Ez utóbbi arra utal, hogy a pap liturgikus, megszentelői tevékenységének leírásához a *sacerdos* kifejezést találták megfelelőbbnek. Figyelemreméltó tény az is, hogy a CD-ban többször fordul elő a *sacerdos* (18-szor) mint a *presbyter* (7-szer).

⁷ VANHOYE, A., *Il sacerdozio regale*, in VANHOYE, A.–VANNI, U., *Il sacerdozio della nuova alleanza*, Milano 1999, 65–84. Természetesen az újszövetségi írások a kifejezést használják az ószövetségi papokra, főpapokra (Mt 8,4; 12,4,5; Mk 1,44; 2,26; Lk 1,5; 5,14; Jn 1,19; ApCsel 4,1; 6,7) és egy alkalommal a pogány kultusz papjára (ApCsel 14,13). Vö. VECCHIA, F. d., *Quando e perché i ministri della comunità cristiane diventano „sacerdoti”*, in *Ministero presbiterale in trasformazione*, Quaderni teologici 15, Brescia 2005, 29–50, itt: 29.

⁸ Vö. uo. 29–50.

⁹ VANHOYE, A., *Il sacerdozio regale*, in VANHOYE, A.–VANNI, U., *Il sacerdozio della nuova alleanza*, Milano 1999, 45–64.

zadtól kezdődően meggyökeresedett a püspökök, illetve papok megjelölésére. Ennek előfeltételei és okai közül a leglényegesebbeket így foglalhatjuk össze.

A papi/kultikus terminológia bevezetésének legfontosabb indoka abban jelölhető meg, hogy a Zsidóknak írt levél Jézus üdvözítő művét áldozatbemutatásként és magát Jézust az újszövetség főpapjaként ábrázolja. Már korábban a páli teológia, sőt az abba beépített egyházi tradíció is használt kultikus, áldozati terminológiát a megváltás, kiengesztelés krisztusi művének megvilágítására.¹⁰ Ez a típusú szotériológia érte el tetőpontját a *Zsidó-levél*ben, mely az áldozati teológiát kiegészíti Jézus papságának a teológiájával. Jézus áldozatát és papságát úgy mutatja be, mint amely lényegileg új, levezethetetlen az Ószövetségből, egyszerre jelenti az ószövetségi kultusz és papság kritikáját, megszüntetését, de felülmúló beteljesítését is. A *Zsidó-levél* papi krisztológiája teremtette meg annak lehetőségét, hogy az egyházat papi népként (1Pét 2,4–5; vö. Róm 12,1; Kiv 19,1–6), a Krisztus küldetésében járók egyházi szolgálatát pedig az II. század végétől kezdve egyre inkább papi szolgálatként értelmezzék.¹¹ Ésszerű és teológiailag megalapozott volt a következtetés: ha Krisztus küldetése és üdvözítő műve leírható az Ószövetségből kölcsönzött papi és áldozati terminológiával, ahogy azt a *Zsidó-levél* teszi, akkor a Krisztus szent hatalmával, tekintélyével, küldetésével és az Ő Szentlelkének kegyelmével felruházott egyházi vezetők szolgálatára, akik Krisztust jelenítik meg az egyházi közösségben, szintén alkalmazható ez a nyelvezet. A püspökök és a presbiterek a Pap-Krisztus szolgálóiként Krisztus papságát teszik jelenvalóvá.

Teljesen érthető, hogy amíg a jeruzsálemi templom állt és benne az áldozatbemutatás folyt, nem alakulhatott ki az a törekvés, hogy a keresztény közösségekben létező szolgálatokat papi-kultikus módon értelmezzék. Az Ószövetségben a papi feladat a templom szent helyén áldozatot bemutató személyekhez kötődött. A templomi papság testi leszármazáson alapult (Lévi törzse, Áron családja), ami szintén nem volt átvihető az egyházi szolgálatot ellátókra a keresztény közösségekben. A templom lerombolásával azonban együtt járt az ószövetségi papság megszűnése is, ami lehetővé tette a papi-kultikus terminológia alkalmazását új tartalommal, az összekeverés és félreértés veszélye nélkül. Miután e veszély elhárult, lehetőség nyílhatott arra, hogy az ószövetségi papságot és az áldozati kultuszt egyre inkább Krisztus és az egyházi szolgák küldetésének előképeként értelmezzék.¹²

A II. század közepétől kezdődően e fejlődéshez nagymértékben hozzájárult az a teológia, mely az eukarisztikus ünneplést Jézus áldozatának megemlékező megjelenítésékként (anamnézisz) értelmezte. A II. század végétől a püspök alakja úgy jelenik meg, mint az áldozatbemutató Pap-Krisztus szolgálója és reprezentánsa. Római Szent Hippolitosz *Traditio apostolica* c. műve jól tükrözi, hogy a harmadik század elejére az egyházi szolgálat fókusza Nyugaton immár az eukarisztia papi szolgálatára. A püspökszentelési ima az uralkodó Lélek (*pneuma hegemonikon*) erejét, hatalmát hívja le a szentelendőre, hogy az Atya dicsőségére „gyakorolja a legnagyobb papi méltóságot”, ajánlja fel a szent egyház adományait, jó illatú áldozati adományt mutasson be Istennek Jézus Krisztus által, a legfőbb papság Lelkének erejében elnyerje a hatalmat arra, hogy megbocsássa a bűnöket,

¹⁰ Vö. Jézus üdvözítő halála mint áldozat, in *Mérleg* 42 (2006/2–3), 203–227.

¹¹ Ezt az értelmezést előkészíti már Római Szent Kelemen első levele a korintusiakhoz (Kr. u. 96), melyben párhuzamba állítja egymással, és bizonyos analógiát von a szerző az ószövetségi papság és a keresztény közösség szolgálata között, amikor különbséget tesz „főpap”, „papok”, „leviták” és „laikus ember (azaz a néphez tartozó ember)” (1Kel 40,5). Vö. VANYÓ, L., *Apostoli atyák, in Ökeresztény Írók* 3, Budapest 1980, 130.

¹² Vö. TARJÁNYI, B., *A papság az Újszövetségben*, in *Teológia* XLI (2007/1–2), 86–92.

feloldjon minden köteléket és legeltesse a szent nyáját.¹³ A szövegben a megszentelői küldetés áll a középpontban, s azon belül is az eukarisztikus áldozat bemutatása. Utalás történik az áldozati papság őszövetségi előképére is: ahogy Isten már Izrael számára vezetőket és papokat rendelt a szentély szüntelen szolgálatára, úgy az egyház szentélyében való istentiszteletre Jézus Krisztus átadta a Lélek ajándékát az apostoloknak. A püspökkel együtt a presbiterek is a *sacerdotium*ra szentelődnek, és így vele együtt kiterjesztik kezüket az eukarisztikus adományokra.

Keleten a szír egyház rendtartását rögzítő *Didaszkalia* tanúsítja, hogy a III. század első felében itt is a kultikus-papi tevékenység állt az egyházi szolgálat középpontjában. A felszentelt püspököket a szöveg a nép papjainak és levitáinak mondja, akik Isten sátrát, a szent és katolikus egyházat szolgálják, szüntelenül Isten színe előtt állva papokként, prófétákként, vezetőkként, közvetítőkként Isten és a hívők között.¹⁴ Mivel a presbiterek részesednek a püspök küldetésében, ők is szolgálói és megjelenítői a Pap-Krisztusnak. Azalatt a történeti folyamattal párhuzamosan, hogy a presbiterek a püspök mellől kikerülnek a vidéki kisebb keresztény közösségek élére, ott önállóan működnek és bemutatják az eukarisztikus áldozatot, egyre erőteljesebben körvonalazódik az ő áldozatot bemutató papi karakterük is.

Azzal, hogy a II. Vatikánum megtartotta a *sacerdos* kifejezést is a papok megnevezésére, igent mondott erre a korai és teológiailag megalapozott fejlődésre: az újszövetségi papi krisztológia, az egyházi vezetők Krisztust képviselő szolgálata és az eukarisztikus áldozati teológia összekapcsolódására. Ugyanakkor azzal, hogy mégiscsak a *presbyter* kifejezést részesítette előnyben a *sacerdos*szal szemben, az újszövetségi írók szóhasználathoz igazodva kiegyensúlyozni és korrigálni igyekezett egy teológiai egyoldalúságot, melynek következtében a IV–V. századtól kezdődően egyre jobban háttérbe került és egyre kevesebbet használták a *presbyter* fogalmát a *sacerdos* javára. E folyamat elindításában meghatározó szerepet játszott Szent Jeromos. Nézete szerint a püspök és a presbiter közötti különbség nem az Úr Jézus határozott akarata, hanem tisztán egyházi rendelkezésre megy vissza, melyre az egységes kormányzás miatt volt szükség. A különbség másodlagos, gyakorlati szükségéből eredő hatáskörbeli különbség; a közös elem a meghatározó és a lényegi, az tudniillik, hogy a püspök és a pap imájára is Krisztus teste és vére létesül (*Christi Corpus Sanguisque conficitur*).¹⁵

A püspök és presbiter közötti különbség Jeromos-féle redukálása lassan-lassan oda vezetett, hogy a „*sacerdotium*” vonatkoztatási pontja immár nem a püspök, hanem általában a pap, a *sacerdos* alakja, aki az eukarisztikus konszekráció hatalmával és küldetésével felruházott. Feledésbe ment az az ősi teológiai gondolat, hogy a pap a püspök papságá-

¹³ *Traditio apostolica*, nr. 3., in ERDŐ, P., *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, in VANYÓ, L., *Ókeresztény írók* 5, Budapest 1983, 84. Megjegyezzük, hogy már Római Szent Kelemen *Korintusiaknak írt első levele* az apostolok által állított előjárók és presbiterek szent szolgálatát a „*leiturgia*” szóval adja vissza, mely valószínűleg elsősorban a közösségvezető előjárók liturgikus szolgálatára utal, melynek középpontja az eukarisztikus ünneplés. Vö. 1Kcl 44,2–5.

¹⁴ *Didaszkalia*, 2,25,7. Idézve: CANOBBIO, G., *Presbitero, sacerdote, pastore*, in *Ministero presbiterale in trasformazione*, Quaderni teologici 15, Brescia 2005, 51–88, itt: 57.

¹⁵ *Epistula* 146, in PL 22, col. 194. Hasonló szemlélet fogalmazódik meg az Ambrosiasternek az 1Tim 3,8–10-hez fűzött szövegében: „... a püspök és a presbiter egy szentelést nyer el. Mindkettő pap (*sacerdos*), de a püspök az első, úgyhogy minden püspök presbiter, de nem minden presbiter püspök; mert a püspök az, aki az első a presbiterek között.” PL 17, col. 470. Idézve: CANOBBIO, G., *Presbitero, sacerdote, pastore*, in *Ministero presbiterale in trasformazione*, 61.

ban való részesezés által *sacerdos*. Ami a terminológiát illeti, a középkori szövegekben ugyan megmaradt még a *presbyter* kifejezés, melyet főként akkor használnak, amikor az újszövetségi írásokat kommentálják, vagy az egyházi rend fokozatait különböztetik meg, de egyre inkább érzékelhető az a törekvés, hogy lehetőleg a *sacerdos* fogalmával helyettesítsék. A II. Vatikánum azzal, hogy ismét a püspököt tekintette az egyházi rend teljességét hordozónak, akinek hármass hivatálában részeseedik a presbiter, a püspök és a presbiter közös *sacerdotium*ának állítása mellett világosan kifejezte kettőjük szolgálatának teológiai különbségét is. E különbséget és a püspöktől való függőséget hangsúlyozza a *presbyter* szó alkalmazása a zsinati szövegekben.

3. AZ ÚJSZÖVETSÉGI PAPSÁG ALAPÍTÁSA

A szóhasználat mellett az újszövetségi papság alapításának felfogásában is megfigyelhetünk különbségeket a Tridentinum és a II. Vatikánum tanításának szemléletmódjában és hangsúlyaiban.

A Trentói Zsinatnak az egyházi rend szentségéről szóló dekrétumának az első fejezete „Az újszövetségi papság alapítása” címet viseli. A szövegrész tételmondata, hogy az Újszövetségben létezik új, látható és külső papság, melybe a régi papság átalakult. E megállapítás két előtételből következik: 1. Egyfelől, az áldozat és a papság korrelációjából. Mivel Isten rendeléséből mindkét szövetségben van áldozat, ezért mindkettőben kell lennie papságnak is. Papság nélkül ugyanis nincs áldozat. 2. Másfelől, az Újszövetségben az egyház az oltáriszentséget látható áldozatként kapta az Úr rendelése szerint, következésképpen a neki megfelelő papságnak is új, látható, külső papságnak kell lennie (DH 1764; 1771; 1773). A Krisztus által alapított újszövetségi, látható papság küldetéseként a szöveg az eukarisztikus cselekményt és a bűnbocsátást említi. Az Üdvözítő az eukarisztia konszekrációjának, felajánlásának és kiosztásának, valamint a bűnök megbocsátásának hatalmát adta át az apostoloknak és a papságban ezek utódainak (DH 1764).

Az újszövetségi papság megalapításának témájával foglalkozik egy másik zsinati határozat is, a szentmiseáldozatról szóló dekrétum (DH 1740). A Trentói Zsinat értelmezése szerint Jézus megváltói áldozata és papsága már az utolsó vacsora termében kinyilvánult, amikor „azon az éjszakán, amelyen elárultatott’ (1Kor 11,23) ... testét és véréát a kenyér és a bor színe alatt az Atyaistennek fölajánlotta és ugyanazon dolgok szimbóluma alatt az apostoloknak nyújtotta, hogy magukhoz vegyék” (DH 1740). A zsinati szöveg ehhez az eukarisztikus áldozatbemutatáshoz kapcsolja az újszövetségi papság megalapítását: „Őket akkor az Újszövetség papjaivá tette, és ezen szavaival megparancsolta nekik és a papságban utódaiknak, hogy ők is ajánlják föl: »Ezt tegyétek az én emlékezetemre« (Lk 22,19; 1Kor 11,24), amint ezt a katolikus egyház mindig is így értette és tanította.” A zsinati értelmezés szerint Jézus Melkizedek rendje szerinti örök papsága, melyet a halála sem szüntetett meg, nemcsak abban áll, hogy egyszeri keresztségű áldozatának megváltói hatása az idők végéig megmarad, s nem is csak abban, hogy a megdicsőült Krisztus az Atyánál papként közbenjár értünk, hanem abban is, hogy maga Jézus, az értünk meghalt és feltámadt Krisztus önmagát mutatja be áldozatul az újszövetségi papok eukarisztikus cselekvése által az egyházban (DH 1741; 1743). Összefoglalva tehát az újszövetségi papság alapításáról szóló tridentinumi tanítás szemléletmódját az jellemzi, hogy kizárólag a papság (*sacerdotium*) megszentelői szolgálatának szempontjából határozza meg a papság alapítását, és szükségességét döntően az eukarisztikus áldozat bemutatása felől alapozza meg. Végső soron az oltáriszentség és a bűnbocsátás szentségének alapításának két

aktusához köti hozzá az újszövetségi papság alapítását (Lk 22,19; 1Kor 11,24–25; Jn 20,21–22).¹⁶

A II. Vatikánum tanítása más látószögben tárgyalja az újszövetségi papság jézusi alapítását. Nem egyes szentségek alapításához kapcsolja, hanem Krisztus egyházának alapítási, az újszövetségi Isten népe egybegyűjtésének folyamatába illeszti bele. Látásmódját nem szűkíti be eleve a megszentelői küldetésre való kizárólagos figyelem, hanem kezdetől fogva tekintettel van az igehirdetői és a pásztori küldetésre is. Ezért nem is az Újszövetség *sacerdotium*ának, hanem különböző egyházi szolgálatoknak az alapításáról („*varia ministeria instituit*”: LG 18), illetve az isteni alapítású egyházi szolgálat különböző rendjeiről („*ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur*”: LG 28) beszél, melyek hierarchikus sorában az első helyen az egyházi rend teljességét jelentő püspöki szolgálat áll, mely az apostoli küldetés teljességének örököse. A presbiterek a püspökök segítőként és munkatársaiként felszentelésük révén a saját fokozatuknak megfelelően részesednek a püspökök hármass apostoli hivatalában, a feladatuk végzéséhez szükséges szent hatalomban és a Szentlélek kegyelmi ajándékában. A II. Vatikánum tehát végső soron csak közvetve szól a papság, mint az egyházi rend szentsége második fokozatának az alapításáról. Az erre vonatkozó tanítást beágyazza az apostoli és a püspöki szolgálat megalapításának tematikájába. A papi szolgálatról szóló zsinati szövegek elején (LG 28; PO 1–2) így elegendő néhány mondatos utalás arra, hogy a püspöktől kapott felszentelés és küldetés, melynek forrása azonban maga Krisztus, a presbitereket Krisztusnak, a Pápnak, a Tanítónak és a Királynak a szolgálatába állítja az egyház folytonos építésére.

A *Lumen gentium* első fejezete, mely az egyház misztériumáról szól, szentháromságos látószögben és a lehető legtágabb összefüggésben tanít az egyház alapításáról. Az egyház az Atya örök és egyetemes üdvözítő tervének céljaként, Krisztus és a Szentlélek elküldése és üdvözítő tevékenysége által, mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből egybegyűlt nép születik meg. Az egyház alapítása az a Krisztus misztériumában gyökerező folyamat, mely az Isten országa eljöttének jézusi meghirdetésével veszi kezdetét, az ország hatékony kinyilvánításával és kézzelfoghatóvá tételével bontakozik, s végül Jézus kereszthalálát, feltámadását és a Szentlélek elküldését magában foglaló húsvét misztériummal fejeződik be, mely egyben a megszületett egyház egyetemes küldetésének a kezdete. A LG 5. szakasza még úgy beszél az egyház krisztusi alapításáról, hogy ebben a folyamatban nem említi meg kifejezetten az apostolok helyét és szerepét. Ezt majd csak a konstitúciónak az egyház hierarchikus alkotmányáról szóló harmadik fejezete teszi meg. Az apostoli szolgálatnak a megalapítása itt úgy jelenik meg, mint ami elválaszthatatlan az egyház jézusi megalapításától. Tulajdonképpen egyetlen, több állomásos, összetett folyamat két egymással lényegileg összetartozó oldaláról van szó. Az egyház alapításának szerkesztésének része az apostolok egyházi szolgálatának megalapítása. Ennek állomásai: a tizenkét apostol jézusi kiválasztása; az egybegyűjtendő és megújítandó Isten népe csírájának szánt szilárd testületként való megalkotása a tizenkettőnek; Péternek különleges küldetés adása

¹⁶ A Trentói Zsinaton megjelent az a nézet is (Granada), mely szerint az újszövetségi papságot a föltámadott Krisztus alapította a bűnbocsánatra szóló küldetés és a Szentlélek megadásával (Jn 20,21–23). Végül Hosius javaslatára az újszövetségi szolgálati papság alapításának bibliai tanúságtételeként elfogadták mind a Lk 22, mind a Jn 20 szövegét, azaz az eukarisztikus áldozat bemutatására és a bűnbocsánatra vonatkozó részeket. Az elsőkben valósgos testére, a másodikban titokzatos testére vonatkozó hatalmat adott át Krisztus az apostoloknak. Vö. BECKER, K. J., *Der priesterliche Dienst II, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, 96.

a tizenkettő csoportján belül; az apostolok előbb korlátozott majd egyetemes küldetéssel való megbízása az evangélium hirdetésére, a megszentelésre és a pásztori feladatra; Jézus hatalmában való részesítése az apostoloknak már húsvét előtt, majd pedig Jézus föltámadása után; s végül a Szentlélek kegyelmével való megerősítés az apostoli szolgálat teljesítésére (LG 19). Annnyira szorosan összetartozik az egyház alapítása és az apostoli szolgálat, hogy a Zsinat így fogalmaz: „(az apostolok) ekképpen gyűjtik össze az egyetemes egyházat, amelyet az Úr öbennük, az apostolokban alapított meg („*Dominus in Apostolis condidit*”) és Szent Péterre épített” (LG 19). Ez az apostoli küldetés és szolgálat a világ végéig folytatódik az egyházban a püspökök szolgálatán keresztül, akik „isteni intézkedés folytán léptek az apostolok helyébe és lettek az egyház pásztorai” (LG 20). A presbiterek a püspökök apostoli szolgálatának részesei. A püspökök és velük együtt az egyházi közösség szolgálatát ellátó presbiterek és diakónusok szolgálata, mindegyikük saját fokozatának és a hierarchikus *communiónak* megfelelően, az apostoli szolgálat lényegi elemeit hordozza: krisztusi meghívás, kiválasztás, küldetés, hierarchikus közösség tagjává válás, szent hatalomban való részesedés, a Szentlélek kegyelmének elnyerése a küldetéshez. A zsinati tanítás nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az apostoli szukcesszió révén a püspökök, s rajtuk keresztül a presbiterek és a diakónusok, magának Krisztusnak a felszenteltségében és küldetésében részesednek (LG 28; CD 1; PO 1).¹⁷

Feltűnő azonban, hogy a *Lumen gentium*, a *Christus Dominus* és a *Presbyterorum ordinis* szövege nem említi az eukarisztia, illetve az eukarisztikus áldozat utolsó vacsorai alapítását, mint az egyház és az apostoli-egyházi-papi szolgálat alapítási folyamatának lényeges elemét. Természetesen, a zsinat tanítja, hogy a püspöki és presbiteri szolgálatnak része, sőt középpontja az eukarisztikus áldozat bemutatása. Ugyanakkor az egyházi szolgálat (és az egyház) alapítását nem hozza kifejezett összefüggésbe az eukarisztia alapításával, s az „Ezt tegyétek az én emlékezetemre” jézusi parancsával, amint azt a Trentói Zsinat tette. Egyedül a *Sacrosanctum concilium* konstitúció tesz erre közvetett utalást két helyen. A liturgikus rendelkezés 6. szakasza az apostolok Jézustól kapott küldetésének szerves részeként nevezi meg az üdvösség szóbeli meghirdetése mellett a meghirdetett üdvösség megvalósítását „az egész liturgikus élet központját jelentő áldozat és szentségek” által (*opus salutis per Sacrificium et Sacramenta, circa quae tota vita liturgica vertit, exercent*). A szöveg nem hivatkozik kifejezetten az utolsó vacsorai jézusi rendelkezésre, de

¹⁷ A LG 28 szakaszának első mondata így fogalmaz: „Krisztust az Atya megszentelte (*sanctificavit*) és a világba küldte (Jn 10,36), ő pedig apostolain át saját felszentelésének és küldetésének részeseivé tette (*consecrationis missionisque suae... participes effecit*) ezek utódait, a püspököket.” Az idézet első része, mely Jézusnak az Atya általi megszentelését és világba küldését mondja ki, a Jn 10,36 kijelentését ismétli meg, s ezt köti össze az apostolotudók Jézus felszenteltségében és küldetésében való részesedésének gondolatával. Ez utóbbi megfogalmazás mögött feltételezhetően Jézus főpapi imájának az a kérése állhat, melyben az Üdvözítő azért könyörög, hogy az Atya szentelje meg az apostolokat az igazságban: „Szenteld meg őket az igazságban. A te igéd igazság. Amint te küldtél engem a világba, úgy küldöm én is őket a világba. Értük szentelem magam, hogy ők is szentek legyenek az igazságban” (Jn 17,17–19). Valószínűleg azért nem utal kifejezetten a zsinati szöveg a szentelés helyére, mert az ott található „*hagiadzein*” igét a megszentelni és nem a felszentelni szóval adják vissza a fordítások. Ezzel kapcsolatban megjegyezhetjük, hogy a „*hagiadzein*” görög ige jelenthet egyaránt felszentelést és megszentelést is. A két jelentés gyakran egybeolvad, mert egy küldetésre való felszentelés, lefoglalás a megtisztító megszentelést és képesítést is magában foglalja. A *Septuagintában* számos példát találunk erre: pl. Mózes Isten fel/megszenteli (Sir 45,4); Mózes Áront fel/megszenteli a papi szolgálatra (Kiv 40,13; Kiv 28,41; 2Kron 5,11); Isten Jeremiást anyja méhétől föl/megszenteli (Sir 49,7). A papi és a prófétai felszentelésre egyaránt használatos a „*hagiadzein*” ige. Joggal gondolhatunk arra, hogy a főpapi imában a felszentelés jelentésárnyalat a domináns, mert Jézus a búcsúbeszédében már szólt arról, hogy a tanítványok tiszták az ő tanításának hatására (Jn 15,3). A megtisztító megszentelés után Jézus most az apostolok föl/szenteléséért imádkozik, amely a küldetésükre vonatkozik.

feltehetően erre is gondol akkor, amikor az apostolok Krisztustól kapott küldetéséről beszél az üdvösség művének megvalósítására vonatkozóan az áldozatbemutatás által. A SC 47. szakasza pedig arról tanít, hogy Jézus Krisztus az utolsó vacsorán megalapított eukarisztikus áldozatát az egyházra bízta, hogy így keresztáldozata dicsőséges eljövételéig a történelemben jelenlévő valóság legyen (*perpetuaret*). Ez a kijelentés általában az egyházat nevezi meg az eukarisztikus áldozat ünneplésének megbízott alanyaként, s nem pontosítja az apostoli-egyházi szolgálattal való összefüggést. A *Sacrosanctum concilium* két szövegrésze azonban, ha egymást kiegészítő szakaszokként olvassuk őket, akkor mondhatjuk, hogy együttesen utalnak arra, hogy Jézusnak az utolsóvacsorai rendelkezésén alapulva kezdettől fogva az apostoli-egyházi szolgálat lényegi tartalma az eukarisztikus áldozat bemutatása, s ebben a közvetett értelemben az eukarisztikus áldozat konstituálja a papok egyházi szolgálatát.

4. A SZOLGÁLATI PAPSÁG TERMÉSZETE

A szolgálati papság természetének meghatározásakor érdemes kiindulni a LG 10. szakaszából, mely így fogalmaz: „Az, akit a szolgálati papságra szenteltek fel, szent hatalmával (*potestate sacra*) kialakítja és kormányozza (*efformat ac regit*) a papi népet, Krisztus személyében elkészíti az eukarisztikus áldozatot (*sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit*) és Isten egész népének nevében felajánlja”. A LG 28. és a PO 2. szakasza megismétli és kiegészíti e tömör leírás lényegi elemeit. E szövegek a fenti meghatározáshoz hozzátesszik, hogy a papi szolgálatot végzőket az „egyházi rend szentségének erejéből és Krisztusnak, a legfőbb és örök papnak a mintájára (Zsid 5,1–10; 7,24; 9,11–28) az evangélium hirdetésére, a hívek lelkipásztori gondozására és az istentisztelet végzésére szentelik föl, hogy az Újszövetség igazi papjai (*veri sacerdotes*) legyenek” (LG 28). Felszentelésüknél fogva hatalmuk van a bűnök megbocsátására (PO 2,2), a betegeknek enyhületet adó szolgálat végzésére és a hívek szükségleteinek, könyörgéseinek Isten színe elé tárására (LG 28; PO 2,2). A papi tisztség a püspöki renddel való kapcsolat révén részesedik abban a tekintélyben (*participat auctoritatem*), amellyel maga Krisztus építi, szenteli meg és kormányozza saját Testét. A presbiterek papságát olyan külön szentség adja meg, amelyik a Szentlélek kenetével sajátos karakterrel jelöli meg őket (*unctione Spiritus Sancti, speciali caractere signantur*); így hasonlókká lesznek (*configurantur*) Krisztushoz, a Paphoz, hogy Krisztusnak, a Főnek személyében legyenek képesek cselekedni (*in persona Christi Capitis agere valeant*) (PO 2,3).

Az idézett zsinati szövegek a szolgálati papság sajátos természetét két szinten fogalmazzák meg: ontológiai és funkcionális síkon, melyek azonban szorosan összetartoznak. Az *ordo* szentsége létében határozza meg a felszentelt személyt, s ebből az ontológiai meghatározottságból fakadnak küldetést teljesítő tevékenységei. Az ontológiai síkhoz tartozó kifejezések: *potestas sacra, character specialis, auctoritas, unctio Spiritus Sancti, in persona Christi agere*. A szolgálati tevékenység síkját írják le a következő cselekvések: a papi nép kialakítása és kormányzása, az eukarisztikus áldozat elkészítése és felajánlása, az evangélium hirdetése, a hívek lelkipásztori gondozása, a bűnbocsánat és a betegek kenetének kiszolgáltatása stb. A zsinati tanítás ügyel arra, hogy egyensúlyban tartsa a két síkot. A szolgálati papság lényege nem ragadható meg pusztán a papi tevékenységek felsorolásával, rá kell mutatni ezek létbeli alapjára is. Ugyanakkor az *ordo* szentségében kapott létbeli meghatározottság a küldetésteljesítésben aktualizálódik.

A zsinat által a szolgálati papság természetének leírására használt kifejezések részben szentírási eredetűek, részben ősi teológiai tradícióban gyökereznek. Az *ordo* szentsége a Szentlélek kenetében részesít, amely egyszerre foglalja magában a *consecratiót*, vagyis a felszenteltséget, és a *sanctificatiót*, vagyis a megszentelést. A Szentlélek kenete az *ordo* szentségében megszenteli a jelöltet. A pap elnyeri a Szentlélek speciális kegyelmi ajándékát, hogy küldetését és lelki hatalmát jól használja, növeli benne a megszentelő kegyelmet, hogy méltó szolgája legyen Krisztusnak és papi feladatainak krisztusi lelkületű és fáradhatatlan végzésével előrehaladjon a személyes életszentség útján (PO 12, 13).¹⁸ A Szentlélek kegyelme erőt ad a kísértésekben, a küldetéssel járó feszültségek hordozásához és a szükséges megkülönböztetéshez a lelkipásztori-lelkivezetői szolgálatban (2Tim 1,7). E kegyelem felszítása az imában kötelessége a felszentelt papnak. Pásztori helyzeténél fogva még nagyobb felelősség hárul rá személyes életszentségének ápolásáért.¹⁹

A Szentlélek a megszenteléssel együtt *konszekrálja* a szentelendő személyt, azaz lefoglalja őt, és Istennek szenteli a szent szolgálat végzésére, Krisztus üdvözítő művének folytatására az egyházban. A Szentlélek kenete olyan ontológiai minőséget ad a felszentelt papnak, mely megmarad akkor is, ha az illető nem gyakorolja küldetését vagy a súlyos bűn állapotában van. Ez az Istennek és Krisztus szolgálatának való lefoglaltság akkor is megjelöli a papot, amikor éppen nem papi tevékenységet folytat. A konszekráció végső soron annak jele, hogy Isten minden körülmények között hűséges ajándékaihoz, nem vonja vissza azokat. S ehhez talán azt is hozzátehetjük, hogy a Szentlélek általi konszekrátság Isten alázatának is jele, aki méltatlan szolgákon keresztül is tud cselekedni.

A szentelésben kapott „eltörölhetetlen jegy” (*character indelebilis*) kifejezés ugyanezt a Szentlélek általi konszekrátságot fejezi ki. A zsinati tanítás ezt a tradícióban meghonosított szót is alkalmazza. Olyan megjelöltséget jelent, mely a Pap-Krisztushoz tesz hasonlónak (*signum configurativum*), szent hatalommal képesíti a Pap-Krisztus képviselőjében, személyében való cselekvésre (*signum potestativum*) és megkülönböztet a nem felszentelt Krisztus-hívőknek a keresztségben és a bérálásban kapott eltörölhetetlen megjelöltségtől (*signum distinctivum*).²⁰ A „szent hatalom” (*sacra potestas*) mindig a szolgálatra szóló felhatalmazottságot jelenti az újszövetségi „exúszia” értelmében, melyben Jézus részesítette apostolait (Mk 6,7; Mt 28,18–20). A „szent” jelző mutatja, hogy e hatalomnak az eredete a szent Isten, a Szentlélek, célja pedig a szent papi nép kialakítása. Ehhez hasonló jelentéssel bír a „tekintély” (*auctoritas*) szó is. A Krisztus tekintélyében való részesedésre vonatkozik, és Krisztus tekintélyére utal. Az „*auctoritas*” szó magában foglalja a szerző/eredet (*auctor*) és a növelés (*augeo*) jelentést is. A pap *auctoritasa* azt jelenti, hogy szent szolgálatával mindig láthatóvá teszi az egyház létének szerzőjét és állandó eredetét, a Fő-Krisztust, aki a pap cselekvése által folyamatosan növeli, megszenteli és kormányozza saját Testének, az egyháznak az életét.

¹⁸ Vö. KEK 1587–1588. GOYRET, Ph., *Chiamati, consecrati, inviati. Il sacramento dell'ordine*, Roma 2003, 157k.

¹⁹ Vö. II. JÁNOS PÁL, *Pastores dabo vobis*, nr. 20.

²⁰ GOYRET, Ph., *Chiamati, consecrati, inviati. Il sacramento dell'ordine*, Roma 2003, 152k.

²¹ A tanítóhivatali dokumentumok sorában elsőként a Firenzeni Zsinat aktáiban bukkan fel (DH 1321) ez a Szent Tamástól kölcsönzött kifejezésmód a papi identitás megfogalmazására (STh III 22 a 4 c.). Tamás itt a 2Kor 2,10 szövegét értelmezi, ahol megjelenik az „*in persona Christi*” (en prozópó Khrisztú) kifejezés. A Trentói Zsinat nem használta, XI. Piusz vezette be ismét a tanítóhivatali szóhasználatba, majd őt követően minden pápa alkalmazta. XI. Piusz általános jelentése van, mely a Jn 20,21-ben olvasható jézusi kijelentésen alapszik (*Ad catholici sacerdotii*, 10.3.). XII. Piusz pontosítja és leszűkíti a kifejezés általános jelentését, amikor annak tartalmát a pap által véghezvitt eukarisztikus konszekráció (transzszubsztanciáció) és fölajánlás cselekményére vonatkoztatja: a pap ekkor cselekszik *in persona Christi* (*Mediator Dei*, AAS 39 (1947), 521–595, 548.2. vö. *Vouz nouz avez*, AAS

A zsinati dokumentumok ismételten használják a teológiai hagyományból származó „*agere in persona Christi*” kifejezést is.²¹ Ennek tartalma az, hogy a felszentelt pap szakramentális cselekvésében maga az embersége szerint megdicsőült Krisztus van jelen és cselekszik. A pap szakramentális cselekvésében Krisztus üdvözítő cselekvése valósul jelszerű, érzékelhető és hatékony módon (*opus operatum*). Ez különösen is igaz az eukarisztikus konszekrációra és áldozatbemutatásra (LG 10,2; 28,1; vö. SC 7), valamint a bűnbocsánatra (PO 2,3). Ugyanakkor a zsinat a szoros értelemben vett szentségi cselekményeken túl, általánosabb értelemben is tanít arról, hogy a felszentelt pap, aki a Szentlélek kenetében részesedve a különleges karakter révén hasonlóvá válik Krisztushoz, a Paphoz, a Fő személyében képes cselekedni (vö. PO 2,3). A zsinat utáni magisztériumi megnyilatkozások így értelmezik ezt a zsinati szöveghelyet, kiterjesztik az „*agere in persona Christi*” fogalmát az igehirdetői és pásztori tevékenységre is, azaz a teljes papi-egyházi szolgálatra: a felszentelt pap Krisztusnak, a Főnek, Papnak, Pásztornak, Tanítónak a személyében cselekszik.²² Itt valószínűleg analóg szóhasználattal találkozhatunk. A kifejezés szoros és tulajdonképpeni értelmében a szakramentális papi cselekvésről állítható, hogy benne biztosan maga Krisztus van jelen és cselekszik hatékonyan az ember üdvösségére. Az igehirdetői és a pásztori tevékenységről ez inkább levezetett és hasonlósági értelemben mondható, mert Krisztusnak nem ugyanolyan fokú és nem minden esetre szóló elköteleződése áll mögötte, mint a szentségek esetében (*ex opere operato*-hatékonyság).²³

A zsinati tanítás lényegét arra vonatkozóan, hogy a Szentlélek kenete az *ordo* szentségében milyen konszekrációs hatást fejt ki a felszentelt személyben, a posztkonziliáris tanítóhivatali megnyilatkozások és a teológia a „*repraesentatio Christi*” fogalmában foglalja össze.²⁴ A pap felszenteltségénél fogva, valamiképpen már létében, de különösen is szolgálati tevékenységének egészében, és kiemelkedő, biztos hatékonysággal szentségi cselekvésében szakramentálisan megjeleníti Krisztust az egyház Fejét és Pásztorát az egyházi közösség felé.²⁵ II. János Pál pápa magisztériumi megnyilatkozásaiban ez még kiegészül azzal, hogy a pap egyben a Völegény-Krisztus megjelenítője is, aki önfeláldozó, önátadó szeretettel szereti menyasszonyát, az egyházat.²⁶ A felszentelt személy már létében, de még inkább küldetésének cselekvésében Krisztust szakramentálisan megjelenítő maradandó jellé válik.²⁷ Jel, melynek lényege, hogy önmagán túlra mutat, Krisztusra. Jel,

48 (1956), 711–725, 717.1.). Más szempontból nézve ugyanezt a cselekményt és a Trentói Zsinat tanítását továbbmélyítve XII. Piusz pápa úgy fogalmaz, hogy a Pap-Krisztus minden szentmisében a főcselekvő; nem csak a kereszten és az utolsóvacsora termében, hanem minden szentmisében Krisztus a voltaképpeni pap, akinek a felszentelt pap szolgál. Megjegyezzük, hogy Aquinói Szent Tamásnál az „*in persona Christi*”-vel azonos jelentésű az „*ex persona Christi*” kifejezés. Az előbbit használja a 2Kor 2,10-et kommentálva abban az értelemben, hogy Pál apostol nem saját, hanem Krisztus tekintélyével bocsátja meg a bűnöket, azaz Krisztus személyében (*Super secundam epistolam ad Corinthios lectura*, 66). Az „*ex persona Christi*” kifejezést alkalmazza a pap tevékenységének leírására az eukarisztikus cselekményben: a pap magának a beszélő Krisztusnak a személyéből mondja ki az átváltoztatás szavait, vagyis a pap szavai Krisztus szavai, cselekvése Krisztus cselekvése. Az „*in persona*” illetve az „*ex persona*” kifejezések használatának a gyökerei feltehetően a proszlogiai exegézisig nyúlnak vissza, melyet már az egyházatyák szívesen alkalmaztak például a zoltárkommentárookban.

²² II. János Pál pápa *Reconciliatio et poenitentia* kezdetű apostoli buzdítása általában a szentségi cselekményekre terjesztette ki a kifejezés használatát. A *Pastores dabo vobis* (PDV 43,2) és a *Katolikus Egyház Katekizmusa* (KEK 1548) pedig a tanítói és lelkipásztori területre is.

²³ Vö. GOYRET, Ph., *Chiamati, consecrati, inviati. Il sacramento dell'ordine*, 87.

²⁴ Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein in dieser Zeit*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2000, 101–117.

²⁵ PDV 15,4.

²⁶ PDV 22,3.

²⁷ A KEK megfogalmazásában: a „Fő-Krisztus láthatóvá tett jelenléte a hívők közösségében”. KEK 1549.

mely olyan szegényes és jelentéktelen, mint a szentségek anyaga és gesztusai (víz, olaj, krizma, kézfeltétel...), s mégis nagy méltóság hordozója, mert Krisztusra mutat, és Krisztus cselekszik általa. A konsekráció révén új jelentést, célt, sőt ontológiai minőséget nyer léte. A pap Krisztust jeleníti meg, aki titokzatos Testének, az egyháznak a Feje, nem pedig egy a tagok közül; Krisztust, aki Pap, Tanító és Pásztor, az Újszövetség egyetlen Közvetítője.²⁸ A pap az egyházban és az egyházért van, de úgy, hogy létében és szolgálatában Krisztus megelőző, ingyenes kegyelmének jele az egyházi közösség felé, tanúsítja az egyház állandó ráutaltságát Krisztusra. Krisztust megjelenítő papi léte és cselekvése az evangélium tekintélyi hirdetésével, a szentségek kiosztásával és az egyházi közösség összegyűjtésével szakramentálisan, azaz Krisztustól felhatalmazva, jelszerűen és hatékonyan azt fejezi ki, hogy nem az egyház tagjai adják önmaguknak az üdvösséget, és nem ők alkotják meg maguknak az egyházat. Mindezt Krisztus műveli a Szentlélek erejében a pap szolgálatán keresztül.

A zsinati tanítás nyomán a teológia azonban azt is állítja, hogy a pap nemcsak Krisztust jeleníti meg, hanem magát az egyházat is. A LG 10 megfogalmazása szerint a papok a Krisztus személyében elkészített eukarisztikus áldozatot „Isten egész népének a nevében ajánlják fel”. Ezt megismétli a PO 2,4 is. A LG 28 pedig hozzáteszi, hogy a papok „az eukarisztikus összejöveteleken Krisztus személyében cselekedve és az Ő misztériumát hirdetve a hívők önátadását összekapcsolják Fejük áldozatával”. Amint a Krisztus-reprezentáció esetében, úgy itt, az egyház-reprezentáció esetében is az eukarisztikus cselekményből kiindulva analóg értelemben kiterjeszthető a papi szolgálat más területeire is az „*agere in totius Ecclesiae persona*” fogalma.²⁹ A pap ugyanis szentségkiszolgáltatói, igehirdetői és pásztori tevékenységében mindig az egyház nevében is cselekszik. Az egyház hitbeli tanítása alapján hirdeti az evangéliumot. A szentségek ünneplését az egyház intenciójának megfelelően vezeti. A szentségi cselekmények egyszerre a megdicsőült Krisztus és az egyház aktusai, a pap mindkét cselekvőt megjeleníti. Ugyanígy a Krisztus személyében bemutatott eukarisztikus áldozat egyszersmind az egyház áldozata is. Ezért a papi szolgálat lényege szerint közösségi természetű, azaz csak a püspökkel és a többi pappal, végső soron csak az egész egyházzal való hierarchikus közösségben végezhető (vö. LG 21, PO 2; 7,1). A pap nemcsak a Fő-Krisztus megelőző kegyelmének a megjelenítője, hanem a Krisztus kegyelmi ajándékát hittel és hálával elfogadó egész egyházé is.

E kettős, fölülről lefelé (*repraesentatio Christi Capitis*) és alulról fölfelé (*repraesentatio Ecclesiae/unitatis Ecclesiae*) irányuló reprezentáció végső gyökere azonban magában a Krisztus-eseményben található. Jézus Krisztusnak, az egyetlen Közvetítőnek a küldetésében is megkülönböztethető ugyanis ez a két mozzanat. Kinyilatkoztatóként és megszentelőként Jézus Istentől, az Atyától közvetíti az isteni életet az embernek, az Igével egyesült szent emberségén keresztül megjelenítve számunkra az Atyát a Lélek erejében. Ugyanakkor önátadó életével és végül áldott keresztáldozatával az egész emberiség nevében megdicsőíti az Atyát a Szentlélekben. Krisztus fősege mindkét dinamikát magában foglalja és egyesíti. Titokzatos Testének, az egyháznak a Fejeként a Szentlélekben tanítja, megszenteli és táplálja Testének tagjait. Másfelől Testének tagjait önmagával egyesítve, az egész Test nevében, főként az eukarisztikus áldozatába sűrített megváltói áldozatával tökéletesen megdicsőíti az Atyát ugyancsak a Szentlélekben. A pap szolgálatában,

²⁸ „Amennyiben megjeleníti Krisztust, a Főt és Pásztort s az Egyház Völegényét, a pap nemcsak az Egyházban van, hanem az Egyház színe előtt is áll” – fogalmaz II. János Pál pápa a papképzésről szóló apostoli buzdításában. PDV 22,3.

²⁹ Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein in dieser Zeit*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2000, 122–146.

aki Krisztusnak, a Főnek a megjelenítője, ugyancsak összeér ez a két dinamika. A pap éppen azért tud az egyház reprezentánsa is lenni, és az egész egyház nevében cselekedni, mert felszentelésénél fogva Krisztusnak, az egyház Fejének a reprezentánsa és az ő személyében cselekszik.

5. AZ ÁLTALÁNOS PAPSÁG ÉS A SZOLGÁLATI VAGY HIERARCHIKUS PAPSÁG VISZONYA

Amint fentebb láttuk, a II. Vatikáni Zsinat a szolgálati papságot Isten újszövetségi népén belül helyezi el. Ez a nép a szentírási megjelölés szerint papi nép. A Trentói Zsinat és az azt követő századok katolikus teológiája válaszul arra, hogy a reformátorok csak a minden hívő közös, lelki papságát fogadták el, elutasítva a külső, látható papságot az Újszövetségben, nem vetett számot az egyháznak mint papi népnek a bibliai tanításával. A II. Vatikáni Zsinat pótolta ezt a hiányosságot XI. és XII. Piusz pápák idevágó megnyilatkozásainak nyomdokain haladva.³⁰ A LG sorra idézi azokat az újszövetségi szövegeket, melyek arról szólnak, hogy a megváltottakat Krisztus Atyjának, Istennek „országává és papjaivá tette” (Jel 1,6; 5,9–10); az egyházban élő kövekként lelki házzá, szent papsággá épülnek Krisztus szegletkövén, hogy Istennek tetsző lelki áldozatokat ajánljanak fel (1Pét 2,4–5), önmagukat Istennek tetsző, élő és szent áldozatul adják (Róm 12,1), királyi papságként, szent nemzetként, Istennek tulajdonul kiválasztott népként Isten dicsőségét hirdessék (1Pét 2,9) és tanúskodjanak Krisztusról valamint reményük alapjáról (1Pét 3,15). E szöveghelyeket értelmezve tanítja a Zsinat, hogy a megkereszteltek papi közössége az egyes szentségek felvétele és az erények által épül. A keresztségben kapott eltörölhetetlen jegy által arra rendeli őket Isten, hogy részt vegyenek a keresztes vallás istentiszteletében az ima, a szeretet művei, a szent élet tanúsága és az önmegtágadás által. A szentmiseáldozatban Jézusnak, az isteni Báránynak a felajánlásához csatlakoznak és vele együtt önmagukat is felajánlják Istennek (LG 11).

A krisztushívők e közös papsága és a szolgálati papság közötti kapcsolatról a Zsinat három alapkijelentést tesz (LG 10). 1. Mindkét papságnak egy és ugyanazon forrása Jézus Krisztus egyetlen papsága, aki az Újszövetség főpapja. 2. A hívők általános papsága nem fokozatilag, hanem lényegileg különbözik az egyházi hivatalviselők szolgálati papságától. Másként fogalmazva: a hierarchikus papság nem vezethető le az általánosból, nem annak fokozatilag különböző kifejlődése vagy betetőzése, hanem más síkon valósul

³⁰ XI. Piusz pápa terjesztette elő elsőként a tanítóhivatali megnyilatkozások sorában a hívők általános papságáról szóló tanítást (*Miserentissimus Redemptor*, 170). A Jézus Szíve-tisztelet ösztönözte a pápát erre, aki egyfelől azokra a páli szöveghelyekre hivatkozott, ahol arról olvasunk, hogy a keresztényeknek Istennek tetsző, élő áldozattá kell válniuk (Róm 12,1) és Jézus halálát kell hordozniuk testükben (2Kor 4,10). Másrészt, a pápa az *első Péterlevélben* található gondolat tartalmát a keresztények „választott nemzetségéről és királyi papságáról” a *Zsidó-levél* 5,1 felől értelmezi, mely szerint az emberek közül választott pap feladata az ajándékok és áldozatok bemutatása a bűnökért. A pápa olvasatában tehát az egész keresztény népnek, vagyis a választott nemzetségnek és királyi papságnak feladata önmagáért és az egész emberiségért áldozatot bemutatnia és engesztelnie a bűnökért, így részesedik minden keresztény Jézus papságában. Később XII. Piusz a *Mediator Dei* enciklikájában részletesebben is kifejtette a hívek általános és a felszentelt papok szolgálati papsága közötti különbséget, s mindkettőnek a sajátosságát. A liturgia Krisztus papi szolgálatának folytatása, melyben csak a felszentelt papok tudnak „in persona Christi” cselekedni, akik magától Krisztustól kapják lelki hatalmukat a felszentelésben. Mégis minden megkeresztelt méltósága és kötelessége, hogy a maga sajátos módján részt vegyen az eukarisztikus áldozatban. A pápa a keresztség szentségében és az azzal járó eltörölhetetlen jegyben jelöli meg e közös papság gyakorlásának az alapját, melynek révén a megkeresztelt ember Krisztus, a főpap titokzatos Testének tagja lesz és képességet nyer az igazi istentiszteletre (DH 3851).

meg, más a természete. A kétféle papság más és más módon részesedik Krisztus egyetlen papságából.³¹ 3. E különbözőség dacára, pontosabban éppen ezért, a papság e kettő, sajátos megvalósulási módja kölcsönösen egymáshoz van rendelve (*ad invicem ordinantur*).³² A kölcsönös egymásra vonatkozás és a lényeg szerinti különbözőség lehetővé teszi, hogy más-más szempontból prioritást fogalmazzunk meg az újszövetségi papság két megvalósulási módjának viszonyában. A cél szempontjából elsőbbség illeti a hívők közös, királyi papságát, hiszen ennek lényege Isten személyes megdicsőítése és a személyes megszentelődés; ezek maradnak meg az örök életben. A hatóokság rendjében ugyanakkor bizonyos elsőbbség illeti a felszentelt szolgálati papságot, hiszen ennek tevékenysége „alakítja ki és kormányozza a papi népet, Krisztus személyében elkészíti az eukarisztikus áldozatot és Isten egész népének nevében felajánlja” (LG 10,2). A szolgálati papság célja és értelme tehát a hívők papi néppé formálása; a papi nép kialakítása pedig feltétlenül megkívánja a szolgálati papság létét és tevékenységét.³³

Figyelembe véve a szolgálati papság természetéről mondottakat a következőképpen fogalmazható a szolgálati/hierarchikus és az általános papság közötti lényegi különbség. Az általános papság a keresztség és a bérmálás szentségén alapszik, melyeknek erejében a hívő ember a papi nép tagja lesz. A keresztség szentségében a hívő ember arra konzekrálódik és arra kap eltörölhetetlen jegyet, hogy személyes életében Krisztushoz hasonlóan erényes életével és lelkiáldozatok bemutatásával dicsőítse meg az Atyát. A bérmálás szentségében elnyert Szentlélek kenete és a karakter erejében megerősített kap a Krisztusról szóló tanúságtételre és Isten nagy tetteinek hirdetésére személyes élet-példáján és szavain keresztül. E két szentség révén a hívő ember küldetést kap a Krisztus-reprezentációra; személyes hitén, erényes magatartásán, tettein és a Szentlélektől kapott karizmákat felhasználva jeleníti meg Krisztust és az egyházat. E küldetésének iránya alapvetően excentrikus, elsődleges közege a világ, melynek megszentelésére hivatott (LG 31,1). Az egyházban rájuk bízott szolgálat révén a világi krisztushívők a hierarchikus papság munkatársai, de e szolgálatuk nem jelent maradandó hivatalviselést a szakramentális Krisztus-reprezentáció értelmében, melyre külön felszentelés szükséges.³⁴

Ettől eltérően a szolgálati papság az *ordo* külön szentségén alapszik, melynek erejében végzi papi szolgálatát a felszentelt személy. A Szentlélek kenete és az újabb eltörölhetetlen jegy alapján maradandó létbeli képességet kap arra, hogy szolgálati/hivatali cselekvésében szentségi, azaz hatékony jel módján megjelenítse Krisztust és az egyházat, vagyis a Fő-Krisztus és az egész egyház személyében cselekedjék. Krisztust, mint az egyház Fejét, Főpapját, Tanítóját és Pásztorát jeleníti meg, ezért a felszentelt pap úgy van az egyházban és úgy tagja az egyháznak, hogy egyszersmind szemközt is áll az egyházi közösséggel. A Fő-Krisztus szakramentális megjelenítőjeként ugyanakkor az egész egyház szentségi megjelenítője is, hisz Krisztus, a Fő maga mellé veszi titokzatos Testét, az egyházat az Atya megdicsőítésében. A szolgálati papság küldetésének súlypontja elsősorban koncentrikus irányú, célja a Szentháromság egy Istennel és az egyház testvéri közösségébe összefűjteni az embereket.

³¹ *Lumen gentium kommentiert von Peter Hünermann*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (hrsg. von Hünermann, P.–Hilberath, B. J.) Bd 4, Herder, Freiburg im Breisgau 2005, 374k.

³² E kölcsönösség a *Pastores dabo vobis* egy gondolatát idézve azt is jelenti, hogy „a fõlszentelt szolgálat az Egyházzal egyidős”. Az egyidejűség gondolatát aztán így bontja tovább az apostoli buzdítás: „A fõlszentelt papságot tehát nem szabad az Egyháznál idősebbnek tartani, arra hivatkozva, hogy teljesen az Egyház szolgálatára született; de nem is fiatalabb az egyházi közösségnél, mely létrejötté után kapta volna ajándékba a papságot.” (PDV 16,3–4)

³³ GOYRET, Ph., *Chiamati, consacrati, inviati. Il sacramento dell'ordine*, 75k.

³⁴ GRESHAKE, G., *Priester sein in dieser Zeit*, 80–87; 117–122.

6. A PAPOK FELADATAI / HIVATALAI

Amint láttuk, a zsinat a papok szolgálatát az egyház egészének küldetésén belül helyezi el. Ugyanakkor a papok küldetésének a végső forrása nem az egyház, hanem maga Krisztus. Ő saját fölszenteltségének és küldetésének részeseivé tette az apostolok utódait, a püspököket, akik szolgálatuk hivatalát az egyházban különböző fokokban átadták (LG 28). Ily módon az egyházi rend teljességét elnyert püspök hivatalában részesedik a maga fokozatának megfelelően a pap; a püspökön keresztül ő maga is részesedik Krisztusnak az egyetlen Közvetítőnek hivatalában (LG 28).

A Trentói Zsinat dogmatikus határozataiban még csak a pap megszentelői feladatát tárgyalta, abszolút középponttá és alappá megtéve az eukarisztikus áldozat bemutatását, melyre maga az *ordo* közvetlenül képesít és küldetést ad. Az egyéb papi feladatokat, mint a lelkek gondozása, az ígéhirdetés, a pásztori vezetés, melyek a skolasztikus teológia felfogása szerint alapvetően jurisdikción alapulnak, a Tridentinum a reformdekrétumokban részletezte.³⁵ Ettől eltérően a II. Vatikáni Zsinat együtt, egymástól elválaszthatatlanul összetartozókként tanít a pap hármasság küldetéséről, hivataláról. Ezzel a szentírási tanúságtételnek és a patrisztikus örökségnek teljesen megfelelő, régi-új szemlélettel találkozunk már a *Lumen gentium* dogmatikus konstitúció 10. és 28. szakaszában, ahogy a *Presbyterorum ordinis* dekrétum teljes szövegében és más zsinati dokumentumokban is (AG, SC). Ez egyenes következménye a püspöki szolgálat megújított látásmódjának, mely szerint „a püspökszentelés a megszentelés hivatalával együtt magával hozza a tanítás és a kormányzás hivatalát is” (LG 21,2). A pappá szentelésben a püspök hármasság hivatalában részesedik a pap a maga fokozatának megfelelően, melyet a püspök tekintélye alatt, tőle függve és vele hierarchikus közösségben gyakorol. Abból fakadóan, hogy a papszentelés egyaránt forrása mindhárom szolgálatnak/hivatalnak (*tria munera*), a megszentelői hivatal eredetét tekintve elveszítette abszolút privilegizált helyzetét.

A zsinati szövegek, amikor felsorolják a papszentelésből fakadó hármasság hivatalát, első helyre mindig az evangélium hirdetését, vagyis az ige szolgálatát teszik. Második helyen váltakozva szerepel hol a pásztori-kormányzói, hol a megszentelői szolgálat az eukarisztikus áldozat bemutatásával. Mindenesetre a *Presbyterorum ordinis* szövege ott, ahol önálló szakaszokban fejt ki a hármasság szolgálat mibenlétét, pontosan követi a püspöki küldetés hármasság hivatalát részletező *Lumen gentium*-ot a tanítói, a megszentelői és a kormányzói szolgálat sorrendjében (LG 25–27). A zsinati szövegekből azonban kitűnik, hogy a felsorolásnak ez a rendje nem értékrendbeli vagy fontossági rangsort állít fel. Sokkal inkább arra gondolhatunk, hogy Isten népének kialakításában az egyes szolgálatok működésének időbeli rendjét követi a szöveg. Ezért állhat első helyen az ígéhirdetés, hiszen az evangélium meghirdetése előfeltétele a személyes hit megszületésének, amely aztán szükséges a szentségek felvételéhez. A *Presbyterorum ordinis* így fogalmaz: „Isten népét elsősorban (*primum*) az élő Isten ígéje gyűjti egybe... Mivel hit nélkül senki sem üdvözülhet, a papoknak, mint a püspök munkatársainak első kötelessége, hogy Isten evangéliumát mindenkinek hirdessék, hogy... létrehozzák és gyarapítsák Isten népét” (PO 4). Az ige szolgálata tehát annyiban rendelkezik elsőbbséggel, amennyiben a kereszténnyé váláshoz szükséges hit megszületésének a feltétele, s általában időben első állomása ennek a folyamatnak. Az első helyen szerepeltetését ezen túl még az indokolhatja,

³⁵ BECKER, K. J., *Der priesterliche Dienst II, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, 108; GARDONYI, M., *A papi élet reformja a Trienti Zsinat korában*, in *Studia Theologica Budapestinensia* 27, Budapest 2001.

hogy az újszövetségi írások leginkább és leggyakrabban az evangélium tekintéllyel történő hirdetését dokumentálják úgy, mint az apostoli, egyházi szolgálat elsőrendű feladatát.

Ugyanakkor az is világos a zsinati szövegből, hogy e folyamat beteljesedésének a szempontjából a megszentelés és különösképpen az eukarisztia ünneplése élvez elsőbbséget, mely a *Sacrosanctum concilium* megfogalmazása szerint csúcsa és forrása az egyház minden tevékenységének (SC 10). Sőt magának a papi szolgálatnak a szempontjából is az eukarisztikus áldozat bemutatása tekinthető a középpontnak, hiszen itt kiemelkedő értelemben mondható, hogy Krisztus személyében cselekednek. A *Lumen gentium* így fogalmaz: „Szent hivatalukat főképp az Eukarisztia ünneplésekor, vagyis a szent áldozati lakomán gyakorolják (*maxime exercent*).” (LG 28) A *Presbyterorum ordinis* pedig hozzáteszi: „Erre (Krisztus áldozatának az egész egyház nevében történő vérontás nélküli felajánlására a szentmisében) irányul és ebben teljeseedik be a papok szolgálata: az evangélium hirdetésével kezdődik, Krisztus áldozatából meríti erejét és hatékonyságát.” (PO 2,4; vö. PO 13,3.) A papi lelkeségnek és személyes megszentelődésnek is legfőbb forrása a Krisztus képviselőként bemutatott eukarisztikus áldozat, melyhez életük lelki áldozatával a papoknak is csatlakozniuk kell.

A papok Krisztus pásztori hivatalát is gyakorolják az Ő tekintélyében való részeseedésük mértéke szerint a püspök nevében. Újdonság a Trentói Zsinat és a középkori teológia szemléletéhez képest, hogy a hívekkel való egyéni törődés mellett (lelki vezetés, nevelés, lelki gondoskodás a szegényekről, betegekről, haldoklókról, katekumenekről), melyet hagyományos kifejezéssel „*cura animarum*”-nak neveztek, a *Presbyterorum ordinis* hangsúlyozza a pásztori szolgálatnak a közösségformáló dimenzióját is. A lelkipásztor feladata „egybegyűjteni Isten családját, mint testvéri közösséget” (PO 6,1), küldetéséhez tartozik, hogy „valódi keresztény közösséget alakítson ki” (PO 6,4). A zsinati tanítás ismét emlékeztet arra, hogy a keresztény közösség alapja és szegletköve a szent eukarisztia ünneplése, ahonnan a közösségi szellemre irányuló nevelésnek ki kell indulnia (PO 6,5). Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy a Trentói Zsinat egyoldalúan kultikus megalapozottságú papságteológiáját a II. Vatikáni Zsinat kiegyensúlyozta azzal, hogy mindhárom papi szolgálatnak egyenlő méltóságot adott annak révén, hogy a megszentelői küldetés mellett a tanítói és pásztori hivatal is magából az ordóból eredeztette. Ugyanakkor megőrizte a papi küldetés eukarisztia-központúságát.

A papi feladatok egymáshoz való viszonyával kapcsolatban a zsinati tanításhoz érdemes két kiegészítő észrevételt tennünk. Egyfelől a szentírási tanúságtételből világosan látszik, hogy Krisztus küldetésében a három hivatal megkülönböztetése adekvátan nem lehetséges. Egymást kölcsönösen átjáró és átfogó dimenziókról van szó, bármelyik hivatal magában foglalja a másik kettőt is. Ezért a megkülönböztetés, noha a hangsúlytétel szempontjából jogos lehet, kissé mesterkéltnak tűnhet. Jézus tanítói-prófétai küldetése valójában kinyilatkoztató cselekvés, sőt ő maga Isten, az Atya kinyilatkoztatása. Ebből adódóan Jézus életében valójában minden kinyilatkoztatás, nemcsak a szavai, hanem pásztori gondoskodó tettei (pl. gyógyításai, csodái, közösségformálása, szeretetszolgálat), és papi-megszentelő magatartása (bűnbocsánatadás, önátadó áldozata az eukarisztiaiban és a kereszten) is. Ugyanez elmondható a másik két hivataláról is. Egész küldetésének középpontja Isten népének egybegyűjtése és megújítása Isten országában, elvezetése az Atyával való közösségre a Lélek erejében. Ennek a pásztori feladatnak a szolgálatában áll tanítói-kinyilatkoztatói tevékenysége és ennek lesz következménye életének papi odaadása övéért és minden emberért az eukarisztikus lakomán és a kereszten. Hasonlóképpen Jézus papi magatartása, az Atya tökéletes megdicsőítése és az ember büntől való megszabadítása, megszentelése is teljesen áthatja kinyilatkoztató és pásztori tevékenységét.

Ha ez így van, akkor nem csodálkozhatunk azon, hogy Krisztus szolgájának és szakramentális megjelenítőjének, a papnak a küldetésében is szorosan összetartoznak és áthatják egymást e hármas küldetés dimenziói. Ez lehet az oka annak, hogy a pásztor (*pastor*) és a pap (*sacerdos*) kifejezéseknek a teológiai és magisztériumi szóhasználatban nemcsak speciális és leszűkített jelentése lehet (vezetői a pásztornak és kultikus a *sacerdos*nak), hanem átfogó, a másik két küldetésdimenziót is magába építő szintetizáló jelentése is.³⁶ Jézus hármas-egy küldetésének perikoretikus természetéből érthető az is, hogy az eukarisztikus áldozatnak középponti jelentősége van a papi szolgálatban és életben, ahogy az egyház életében is, melyet a zsinati szövegek ismételten hangsúlyoznak. Jézus tanítói-ki nyilatkoztató, pásztori-egybegyűjtő valamint az embert megszentelő és Atyját megdicsőítő küldetésének mindhárom dimenziója ugyanis itt, az eukarisztikus önátadásának aktusában éri el tetőpontját és benne összegződik. Végül a krisztusi hivatalok összefonódását szem előtt tartva válnak érthetővé a Zsinat utáni papság-teológia újraértelmezésének különböző kísérletei, melyek más-más hivatalt igyekeztek kiindulóló, illetve középpontnak megtenni s a többi annak látószögében értelmezni: az ige szolgálatát (Rahner), a közösség vagy egység pásztori szolgálatát (Kasper, Galot, *Pastores dabo vobis*), illetve a megszentelői-papi szolgálatot (Rambaldi, *Ecclesia de Eucharistia*).³⁷

³⁶ Megjegyezzük, hogy a pap kifejezésnek már az Ószövetségben volt egy átfogó, szintetikus jelentése, ami meghaladja az áldozatbemutató kultikus tevékenységet, s magában foglalja a Tóra magyarázatát, tehát a tanítást is. Vö. RÓZSA, H., *Papság, papi szolgálat az Ószövetségben*, in *Teológia* 42 (2008/1–2), 58–69. A papi tevékenységnek ez a tanítói és kultikus eleme, melyek közül az előbbi a fogság után az írástudókra ment át, bizonyos értelemben a pásztori feladattal is kiegészült, amennyiben a főpap és a szüenedrion papi tagjai fontos vezetői szerepet töltek be Izrael életében a fogság után.

³⁷ CANOBBIO, G., *Presbitero, sacerdote, pastore*, in *Ministero presbiterale in trasformazione*, 80–87.

A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezés

(I. rész)

1. STATUS QUAESTIONIS

Az ősegyház Jézus Krisztusban látta az Izraelnek adott isteni ígéretek beteljesedését, saját magát pedig Izrael örökösének, az új Isten népének tekintette. Maga Jézus és az ősegyház számára a Szentírást az Ószövetség szent könyvei jelentették, és nagy tekintélynek örvendtek. Az egész Ószövetséget a Jézus Krisztusban kapott isteni kinyilatkoztatás fényében értelmezték, s úgy látták, hogy az Ószövetség Jézus Krisztusról beszél. Ezért az ősegyház a názáreti Jézus kilétének és a vele történt eseményeknek a megértésében, valamint magyarázatában előszeretettel fordult az ószövetségi bibliai hagyományhoz. A szent könyveket egyúttal Krisztus feltámadásának fényében mintegy újraértelmezte. Egyes részeit, jövendöléseit Jézus Krisztusra vonatkoztatta, és beteljesedését az ő személyében látta.

Amikor megvizsgáljuk az Újszövetség írásait, kitűnik, hogy bizonyos ószövetségi könyveknek, illetve egyes ószövetségi szakaszoknak kiemelt helyzete van a biblikus krisztológiában, és ezek közé tartozik két zsoltár, a Zsolt 2 és 110, illetve a két zsoltár bizonyos versei.

Jelen értekezésünkben a nevezett két zsoltár krisztológiai értelmezését vizsgáljuk. Ennek keretében első lépésben azokat a tényezőket vizsgáljuk meg, amelyek érthetővé teszik a zsoltárok idézését az újszövetségi szövegekben, ezután szemügyre vesszük, sorrendben a Zsolt 2, majd a Zsolt 110 helyét és jelentését az Ószövetség bibliai hagyományában, majd ismét sorrendben újszövetségi alkalmazásukat a Krisztus-eseményre.

2. A KRISZTOLOGIKUS ÉRTELMEZÉS TÉNYEZŐI

2. 1. A Zsolt 2 és 110 ó- és újszövetségi értelmezésének közös alapeszméje

A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezését összekapcsolja a két zsoltár közös alapeszméje, az a mód, ahogyan az Ószövetség a dávidi királysághoz kapcsolódó királyeszmé keretében az üdvösség megvalósulását látja. Eszerint a király, Dávid házának leszármazottja az isteni adományok, a kegyelmek és az üdvösség letéteményese. Isten Dávidot kiválasztotta, dinasztíájának uralmát örökkévalónak deklarálta, és legitimizálta, utódait fiává fogadta. E gondolat irodalmi megfogalmazása az ún. Nátán-jövendölés (2Sám 7), de a zsoltárok is kifejezik ezt az eszmét (Zsolt 45; 72; 89; 132). A Zsolt 2-ben és 110-ben is úgy jelenik meg a király, mint az üdvösség privilegizált közbenjárója, és két lényeges

tényt tartanak szem előtt: Dávid kiválasztását és Sion kiválasztását. A dinasztia kiválasztását kimondó isteni szóhoz kapcsolva üdvösséget is ígérnek a trónra lépő királynak.

A Zsolt 2 és 110 közös abban, hogy az üdvösség egy közvetítő által valósul meg, és közös az üdvösség megvalósulásának módozatában, az isteni uralom átadásában: JHWH átadja az uralmat a Sionban székelő királynak, akit fiának deklarál, ezért övé az üdvösség és a hatalom a nemzetek felett. A földi királynak mint fogadott fiúnak örökségként kijáró világalom, a világot teremtő és kormányzó JHWH méltóságának hátterében érthető meg, JHWH kiválasztotta királyát, és a királynak átadott uralomban realizálódik JHWH világfeletti uralma. A népek feletti uralom megvalósulásának eszkatologikus távlata van, de beteljesedésére csak utal a két zsoltár.

A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezésében is megtartja az említett struktúrát, bár a hangsúly az értelmezés egyes eseteiben más és más: a fiúvá és pappá deklarálás mozzanata, a népek és hatalmasságok feletti uralom, akár a fiúi mivoltból következő örökségből, akár az Isten jobbán ülésből kifolyólag. Az Újszövetség szerzői a két zsoltár alapeszméjét Jézus Krisztusban látják megvalósulni, és az alkalmazás döntő mozzanatát is – az isteni deklarálást – feltámadásában és megdicsőülésében látják, amelyben a názareti Jézust Isten Fiának, Úrnak, és Messiásnak nyilvánítja ki, és átadja neki az uralmat. Az újszövetségi értelmezés lényegében tehát a feltámadás eseményére és annak következményére irányul, bár az egyes értelmezések ezt különböző mélységben ragadják meg, de egymást mindenképpen kiegészítik. Így lesz a két zsoltárban található struktúra döntő jelentőségűvé Jézus Krisztus kilétének és művének megértésében.

2. 2. Az Ószövetség idézésének módja az Újszövetség szerzőinél

2. 2. 1. Az idézetek alapjául szolgáló szöveg

Az újszövetségi szerzők általában a héber nyelvű Biblia ókori fordításának, a *Septuaginta* alapján idézik az Ószövetséget. Sokszor azonban szabad idézeteket is találunk, vagy általunk ismeretlen szövegformákat használtak. A *Septuaginta* görög szövege nemegyszer a héber szöveg értelmezését jelenti. Részből azért, mert sokszor a héber szöveg görög nyelvű fordítása szabadabb, mintegy értelmezi az eredeti héber nyelvű alapot, másrészt az egész ószövetségi fogalomvilág a hellenizmus gondolatvilágára nyer áthelyezést a görög nyelv segítségével. Az Ószövetség fogalomkincse ebben az áttételben új meghatározottságot nyer, s rámutat arra, hogyan értelmezték és értették az Ószövetséget egy nem szemita nyelvű világban, a Kr. e. II. századtól kezdve.

Az apostoli egyház az Ószövetséget döntően a *Septuaginta* alapján használja és értelmezi, ezért ezt a tényt a krisztológikus értelmezésnél figyelembe kell venni. Az ősegyház számára a kiindulási alap nem a héber, hanem a görög szöveg, s ebből argumentál. Az Ószövetség krisztológiai értelmezésénél tehát három értelmezési fázist kell vizsgálni, magát a héber szöveget és annak értelmét, majd ugyanazon szöveg görög fordítását, és esetleges értelmezési adottságait, s végül pedig, hogy ez a szöveg még egy krisztológiai értelmet is nyer, amely kiterjeszti az adott szöveg eddigi értelmét. A Zsolt 2 és 110 esetében újszövetségi idézeteket a *Septuagintából* vették át az egyes szerzők.

2. 2. 2. Az idézés módja

Az Újszövetség szerzői többféle módon idézik az Ószövetség könyveit. Elsőként kell említeni a kifejezett idézést. Ebben az esetben az idézetet egy formula vezeti be, amely szerzőnként és esetenként más és más lehet, de abban valamennyi ilyen formula meg-

egyezik, hogy kifejezésre jut benne az Ószövetségre való hivatkozás, és az idézés ténye. Az összes módozat elemzésére itt nincs lehetőség, csupán a legfontosabb típusokat említjük meg.

Egyes formulák valamely újszövetségi eseményt, az Ószövetségben a próféták által mondott isteni igé beteljesedésével igazolnak: „*Mindez pedig azért történt, hogy beteljesedjék, amit az Úr a próféta által mondott.*” (Mt 1,22 stb.) Más esetben megjelölik a próféta nevét is: „*Ekkor beteljesedett az, amit Jeremiás próféta megjövendölt.*” (Mt 2,18; 3,3 stb.)

Találunk olyan formát, amely igazolásként a prófétára hivatkozik, aki írt: „*Mert így írta meg próféta*” (Mt 2,5 stb.). Hasonló formulák eseteként az illetékes próféta nevét is megjegyzik: „*Amint megíratott Izajás próféta beszédeinek könyvében*” (Lk 3,4 stb.).

Rövidebb és egyszerűbb formulák csak megnevezik a prófétát, vagy azt a személyt, aki az Újszövetségben idézett szöveget mondja, pl. „*Mózes mondja... Izajás... mondja*” (Róm 10,19–20) – vagy csak egyszerűen Istenre hivatkozik „*Ahogy Isten mondja*” (2Kor 6,16) – vagy egyszerűen az írás ténye van említve: „*amint megíratott*” (Róm 9,33).

Az Ószövetség idézésének másik módja közvetett utalás formájában történik. Ez azt jelenti, hogy nincs hivatkozás bevezető formula által a megfelelő ószövetségi helyre, hanem az újszövetségi szerző egyszerűen egész mondatot idéz (pl. Jel 2,26–27 = Zsolt 2,8–9) – vagy jellegzetes kifejezést, vagy szavakat valamelyik ószövetségi könyvből (pl. Zsid 1,3; 8,1; 12, 2 = Zsolt 110,1). Olyan eset is előfordul, amikor több ószövetségi hely kombinációjával találkozunk (pl. Mt 26, 64 és párhuzamos helyek, a Zsolt 110,1 és Dán 7,14 kombinációja). Ezért a közvetett idézés sok esetben csak valószínűséggel azonosítható, vagy több ószövetségi hellyel is azonosíthatók.

A közvetett idézetek, utalások értéke több tényezőtől függ: az azonosítás lehetőségétől, az idézés mértékétől (egy szó, egy kifejezés, vagy egész mondat), és az idézett részlet teológiai jelentőségétől.

Az Újszövetség a Zsolt 2 és 110-t többször kifejezetten idézi, míg közvetett idézetek, összehasonlítva a többi ószövetségi idézetekkel, számszerűen igen jelentősek.

3. A ZSOLT 2 ÉRTELMEZÉSE

3. 1. A Zsolt 2 jelentése, helye az Ószövetségben

A Zsolt 2 műfajilag a királyzsoltárokhoz tartozik. A *Zsoltárok könyvében* szétszórtan több olyan zsoltár található, amelyeknek közös vonása, hogy a király személyével foglalkoznak (2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144). Mivel a királyok Dávid házának tagjai, a dinasztia választottságát kijelentő ünnepélyes isteni ígéret (2Sám 7) többszörösen visszhangot kap a királyzsoltárokban (2, 6 köv.; 45, 7; 89, 4–5. 20–38; 132, 10 köv.). Emellett számos utalás található a király életének fontosabb mozzanataira, így például a király beiktatására, a trónra lépés évfordulójának megünneplésére, a királyi nászra, a háborús eseményeket megelőző könyörgésre és a győzelmet követő hálaadásra. Ezek az alkalmak ihlették a különböző királyzsoltárok: királyokhoz intézett orákulumok (2; 110), a királyért mondott imádságok (20; 72), a királyok imádságai (18; 101), királyi zarándok- (132) és nászének (45), királyi himnusz (144).

A királyzsoltárok egy része, mint látjuk valószínűsége élethelyzetre utal. Kétségtelen az is, hogy a Dávid házából származó királyok JHWH választottai és az üdvösség letéteményesei, Isten áldásának hordozói voltak Izrael népe számára, ezért a zsoltárokból mondtak vonatkozhattak minden királyra. Ugyanakkor megrajzolják egy eszményi ural-

codó alakját is (igazságosság, az egész világra terjedő uralom stb.), aki valóban méltónak bizonyul az isteni választottságra és adományokra. Ezek a zsoltárok túllépnek a konkrét történeti adottságokon és egy jövőbeli beteljesedés felé mutatnak. A zsoltárok eszkatológikus távlata a fogság utáni időben került előtérbe, amikor konkrét történeti háttérük megszűnt, minthogy a dávidi királyság többé már nem állt vissza, a királyzsoltárok viszont megmaradtak és bekerültek a zsoltárok gyűjteményébe. Továbbélésük összefügg egy megújult dávidi királyság a fogság utáni időben egyre inkább kibontakozó reményével, a fogság utáni korban kialakult történeti viszonyok ellenére is. Ez a remény összekapcsolódott azzal a hittel, hogy JHWH Dávid és utódainak kiválasztásához kapcsolódó ígéretei minden időre érvényesek, és a végidőbeli egyetemes királyi uralmát egy Sionon uralkodó dávidi király révén hajtja végre. A Zsolt 2 is annak a reménynek tanúja, hogy JHWH szilárdan megtartja a Dávidnak adott ígértét (Zsolt 2,7–9 vö. Zsolt 89,24–28). Egyes királyzsoltárokat ebben a meggyőződésben értelmezték át, és a Sionon uralkodó királyt a végidő felkent királyával, a Messiással azonosították. Ebben a háttérben beszélünk messiási zsoltárokról.¹

A Zsolt 2 témája a népek és királyaik lázadása JHWH felkent királya ellen. JHWH a felkent királyt fiának nevezi, és Ő tette királlyá Sionon. Aki tehát a Sionon székelő király ellen támad, JHWH ellen is lázad, s így felkent királyát győzelemre segíti a fellázadt királyok felett.

A Zsoltár 2 szerkezetileg négy részből áll:

- 1–3. vers: a népek és királyaik lázadása JHWH és felkentje ellen; a szakaszt meghatározza egy direkt beszéd, amely a lázadók szavait idézi;
- 4–6. vers: JHWH reakciója a lázadásra, s színhely is változik, a földről az égi világba lépünk; a szakaszt JHWH direkt beszéde határozza meg;
- 7–9. vers: a felkent király reakciója a lázadásra, amely a király a lázadókkal szemben a saját helyzetét JHWH kijelentését idézve indokolja; történés színhelye az égi világból ismét a föld, közelebbről Sion;
- 10–12. vers: a lázadó intézett felszólítás, hogy fogadják el azt a világrendet, amit JHWH állított fel; a 12b vers egy kijelentés, amely boldogság-mondás;

Az egyes jelenetek a királyi intronizáció vagy trónra lépés évenkénti ünneplése rituáléjának elmeit tükrözik. Az első rész (1–3. vers) a népek lázadását, a „káoszt” idézi fel, amelyen győzedelmeskedve az új király mint a világrend helyreállítója jelenik meg. A második rész (4–6. vers) az isteni proklamáció a trónra lépő királyról szól, s végül a harmadik részben (7–9. vers) az új király az ún. „királyi protokollt”, hivatalba helyezését és uralkodói feladatait olvassa fel.

Ezek az elemek és motívumok ismertek az ókori Egyiptom és Mezopotámia irodalmi emlékeiből. A koronázás vagy a koronázás évfordulóján az ünnepek rituáléjában részt kapott olyan mozzanat, amely az uralkodó népek feletti hatalmát fejezte ki. Így Egyiptomban a jelzett ünnepségen a fáraó világgraszoló hatalmát jelképesen úgy mutatta

¹ A királyzsoltárok értelmezési szándékának és annak jelentőségét a *Zsoltárok könyvére* vonatkozóan összefoglalóan lásd BRAULIK, G., *Christologisches Verständnis der Psalmen schon im Alten Testament?*, in *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekennen und Sinaibund* (szerk. Richter, K.–Kranemann, B.), QD 159, Freiburg–Basel–Wien 1995, 57–86, 67–69; a zsoltárok újraértelmezésének lényegét lásd BECKER, J., *Israel deutet seine Psalmen* (SBS 18), Stuttgart 1966, 9–39.

ki, hogy népek nevét hordozó cserépedényeket tört össze. Mezopotámiai szövegek is gyakran beszélnek arról, hogy a király a népeket mint cserépedényeket törli össze. Az ún. királyprotokoll az egyiptomi királyeszmeben fontos szerepet játszott. Olyan dokumentum volt, amely a királyi trón átvételét, a király adopciónját valamely istenség által, uralkodásra való isteni megbízatását és uralmának szilárd fennállását biztosította. A dokumentumot maga az istenség írja, amelyet a trónra lépéskor nyújtottak át a királynak.

A jeruzsálemi királyi udvarban a korakirályság idejétől hatott az ókori Kelet, elsősorban az egyiptomi királyideológia, amely a király trónra lépésének kultikus megünneplésében (intronizáció), és az ezzel összefüggő teológiai kifejezésekben mutatkozik meg.² A jeruzsálemi királyeszme legfőbb elemeit a királyzoltároknak találjuk. Ezek közül különösen a Zsolt 2 és 110 fontos, amelyekben töredékesen az egykori intronizáció nyomai bukkannak fel.

Az intronizáció kultikus cselekményének fontos eleme egy ünnepélyes üzenet (Zsolt 110,1; 2,2.7k – Zsolt 110,3–4), amely az uralom átadásával a király uralmának isteni legitimációja. Ennek párhuzamát az egyiptomi királyprotokollban találjuk. Az Ószövetségben az uralkodásra való megbízatás okmányának a bibliai hagyományban két megnevezése van: az *edu³* (עדות: 2 Kir 11,12) és a *hok⁴* (חוק: Zsolt 2,7).⁵ A *hok* az uralkodás okmánya, a legitimációs protokoll, JHWH végzése arról, hogy a jeruzsálemi király ő megbízatása alapján gyakorolja uralmát Izraelben. Az uralom átadása, mint a JHWH-től eredő legitimáció próféta kijelentés formájában történt (Zsolt 110,1).

A Zsolt 2 és 110 alapján a legitimációs protokollban az uralom átadását három kijelentés alapozza meg: 1. ünnepélyes nyilatkozat, hogy a király Isten fia (Zsolt 2,7; 110,3); 2. felszólítás, hogy a király Isten jobbán foglalja el trónját (Zsolt 110,1); 3. a trónra lépő király törvényes örököse a Jeruzsálemben mértékadó királyi hagyománynak (pl. Melkizedekek-hagyomány: Zsolt 110,4).

A Zsolt 2-ben tehát megtalálhatók a királyi intronizáció elemei. Számos kutató ezért azt a véleményt képviseli, hogy a zoltár a fogság előtt az intronizáció vagy az intronizáció évfordulójánál a liturgikus szertartás része volt. Elemei kétségtelen ősiek, elsődleges megfogalmazása a fogság előtti időben keletkezhetett,⁶ de a zoltárból már nem

² Az egyiptomi és a jeruzsálemi királyeszme kapcsolatát, különös tekintettel a Zsolt 2,7-re lásd GÖRG, M., *Die „Wiedergeburt des Königs“* (Ps 2,7b), in ThGl 60 (1970), 413–426; in *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (SBAB 14), Stuttgart 1992, 17–31; KOCH, K., *Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel*, in „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7), *Studien zu den Königspsalmen* (szerk. Otto, E.–Zenger, E.), SBS 192, Stuttgart 2002, 1–32. Az egyiptomi és asszír királyeszme, valamint a királyzoltárok kapcsolatát lásd OTTO, E., *Politische Theologie in den Königspsalmen zwischen Ägypten und Assyrien. Die Herrschaftlegitimation in den Psalmen 2 und 18 in ihren altorientalischen Kontexten*, in „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7), *Studien zu den Königspsalmen* (szerk. Otto, E.–Zenger, E.), SBS 192, Stuttgart 2002, 33–65. A Zsolt 72-vel összefüggésben lásd főként az asszír királyeszme párhuzamait: ARNETH, M., *Psalm 72 in seinen altorientalischen Kontexten*, in in „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7), *Studien zu den Königspsalmen* (szerk. Otto, E.–Zenger, E.), SBS 192, Stuttgart 2002, 135–172.

³ SIMINA -YOFFRE, H.–RINNGREN, H., art. חוק 'wd ThWAT V., kol 1107–1130, 1126 (IVb).

⁴ RINNGREN, H., art. חוק – haqqaq ThWAT III., kol 149–157, 155 (III,7).

⁵ RAD, G. von, *Das jüdische Königsritual* (1947); *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 8), München 1971, 205–213, 207–208; *Theologie des Alten Testaments I*, München 1969, 53; KRAUS, H. J., *Psalmen 1–59* (BK XV/1), Neukirchen-Vluyn 1978³, 150–154; HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Die Psalmen 1–50* (NEB), Würzburg 1993, 53–54.

⁶ ZENGER, E., „*Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige*“ (Ps 71,11). *Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters*, in „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7), *Studien zu den Königspsalmen* (szerk. Otto, E.–Zenger, E.), SBS 192, Stuttgart 2002, 66–93, 87.

lehet a koronázási rítus lefolyását rekonstruálni.⁷ A zsoltár jelenlegi kánoni formája a fogság utáni időben jött létre.⁸

A záróredakció helyezte el a *Zsoltárok könyvét* bevezető (Zsolt 1 és 2) és befejező (Zsolt 149 és 150) keretzsoltárokat, és a gyűjtemény öt könyvre való felosztását doxológiák szerint. A keretzsoltárok szolgáltatják az egész *Zsoltárok könyve* értelmezésének kulcsát, amennyiben azt a Tóra-jámborság és az egyetemes, végidőbeli isteni uralom horizontjára emelik. A Zsolt 1 a könyvet a Tóra-jámborság távlatába állítja, amikor a zsoltáros boldognak nevezi azt az embert, aki JHWH törvényein elmélkedik és aszerint él, mert Isten áldása kíséri egész életében. A bevezetés ezért a *Zsoltárok könyvét* úgy értelmezi, mint Izrael választását JHWH kinyilatkoztatott Törvényére. A Zsolt 2 viszont Isten egyetemes uralmát hirdeti, amelyet a Sionon székelő Felkent (Messiás) királya révén állít fel a nemzetek felett. Ugyanezt a gondolatot idézi a Zsolt 149 is.⁹ A messiási távlatok szolgálatában állnak a gyűjteményben elhelyezett királyzsoltárok is. A záróredakció ezáltal eszkatologikus-messiási hangsúlyt ad a gyűjteménynek. A Zsolt 150 ugyanakkor egyetlen nagy doxológia, amely az egész *Zsoltárok könyve* ünnepélyes befejezése.

A záróredakció egyetemesen kibővítette a Zsolt 2 horizontját a 10–12. versekkel azáltal, hogy a Felkent király felhívja a népek világát JHWH szolgálatára, s ezzel a Zsolt 2-t egyetemes eszkatologikus-messiási távlatba helyezte.

3. 2. A Zsolt 2 az Újszövetségben

3. 2. 1. A zsoltár alkalmazott versei

Az Újszövetség a Zsolt 2-t számos helyen idézi, s így az idézetek számszerű nagysága is utal arra a tényre, hogy az ősegyház mekkora fontosságot tulajdonított ennek a zsoltárnak. Újszövetségi alkalmazásának alapeszméjét képezi, hogy a Zsolt 2 szerint JHWH felkentjét egyben fiává is fogadta. Az ősegyház számára a názáreti Jézus Isten Felkentje (משיח Messiasa, görög nyelvi terminológiában: ὁ Χριστός, *ho Khristos*) és egyben az Isten Fia (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, *ho Hüios Theou*) is. Ennek az azonosságnak igazolására veszi segítségül az Ószövetségből a Zsolt 2-t.

Könnyebb áttekintés végett versről versre felvezetjük a zsoltár idézett verseit, újszövetségi lelőhelyükkel megjelölve.

⁷ KRAUS, H. J., *Psalmen 1–59* (BK XV1), Neukirchen-Vluyn 1978³, 143–144.

⁸ E. Zenger azt az álláspontot képviseli, hogy a redakció a Zsolt 2 fogság előtti formáját átvéve egy, a fogság után, Kr. e. 300 körül összeállított, messiásinak nevezhető részgyűjtemény (Zsolt 2–89) kerete számára dolgozta fel a 2,1–9 formájában, és gyűjtemény elejére helyezte. A keret másik tagja a gyűjtemény lezáró Zsolt 89. Ebben a feldolgozásban hangsúlyt kap a király istenfiúsága és a feladata, hogy JHWH világrendjét egyetemes érvénnyel megvalósítsa. A Zsolt 2 egyértelműen azt a meggyőződést képviseli, hogy JHWH szilárdan megtartja a Dávidnak adott ígéretét (Zsolt 2,7–9; vö. Zsolt 89,24–28) lásd összefoglalóan „*Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige*” (Ps 71,11), 80–91. A Zsolt 2 záróredakciója akkor történt, amikor a Zsolt 1–gyel és a Zsolt 149–150-nel összefüggésben az egész *Zsoltárok könyvének* kerete lett. Lásd: HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB), 51.

⁹ A Zsolt 1 és 2, valamint a Zsolt 149–150 egymásra vonatkoztatását részleteiben lásd: HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB), 51.

1–2. vers	ApCsel 4,25–26
1., 5., 12. vers	Jel 11,18
2. vers	Jel 6,15; 11,15; 17 18; 19,19
7. vers	ApCsel 13,33*; Zsid 1,5*; 5,5*; 7,28; Mt 3, 17; 17,5; Mk 1,11; 9,7; Lk 3,22; 9,35; 2Pét 1,17
8. vers	Zsid 1,2
8–9. vers	Jel 2,26–27
9. vers	Jel 12,5; 19,15

(A csillagos helyek kifejezett idézések a zsoltárból.)

Az idézeteket az Újszövetség három írására elosztva találjuk: *Apostolok Cselekedetei*, a *Zsidókhoz írt levél* és a *Jelenések könyve*. Találunk még utalást a szinoptikusoknál és a 2. Péter-levéiben.

Az Újszövetség a Zsolt 2-ből, mint látható, az 1–2. verset idézi, tehát a népek lázadását az Úr (*kürios*) és Felkentje (*khristos*) ellen, továbbá a 7., 8., 9. verset, vagyis a zsoltárban beszélő királynak a lázadókhöz intézett szavait, amelyekben az öt fiává fogadó és neki hatalmat adó Úrra hivatkozik. Egy helyen találunk még teljesen homályos utalást az 1., 5. és 12. versre a Jel 11,18-ban, de ezzel az utalás homályos volta és teológiai jelentéktelensége miatt a továbbiakban nem foglalkozunk.

3. 2. 2. Megjegyzések az idézés módjához

A Zsolt 2 újszövetségi idézetei a *Septuaginta* szövegére támaszkodnak. A Zsolt 2,1–2 és 7–9 verseinek görög és héber szövege között nem találunk komoly értelmet változtató eltérést, csupán két kisebb, szövegkritikailag jelentéktelenebb szövegvariánst.

A 8. versben a héber szöveg „és adom” (וְאֶתְנָהּ we’etnah) a נָתַן natan ige kohortativusa qal igetörzsben egy waw-al, kifejezve a célra vagy végrehajtásra irányuló szándékot egy imperativus után¹⁰ („kérld tőlem, hogy adjam a népeket” értelemben) kifejezését a *Septuaginta* „adni fogom neked” (καὶ δώσω σοι dószo szoi) kifejezéssel fordítja, vagyis egy 2. személyű suffixumot ért hozzá a héber igehez (וְאֶתְנָה weetenka), amely azonban szűkségtelen, mert az ajándékozás tárgyának 2. személyű suffixuma („hogy adjam a népeket örökségül נְחֻלָּתְךָ”) világosan kifejezi, hogy kinek adja az Úr a népeket örökségül.

A 9. versben már jelentősebb az eltérés a héber szöveg és a *Septuaginta* között. A héber szöveg „szétűzod őket” (תִּרְעֵם teróém) רָעַע igéjét (qal impf. sg. 2. masc. pl. 3. p. suffixummal), a *Septuaginta* a „terelni, kormányozni” (ποιμαίνω poimainō) igével adja vissza jövő időben: „kormányzni fogod őket” (ποιμανεῖς αὐτούς), amelynek a héber רָעָה „terel, legeltet, kormányoz” ige felel meg a „kormányzod/tereled őket” kifejezésben (תִּרְעֵם tír’ém qal impf. sg. 2. p. masc. pl. 3. masc. suffixum).

A továbbiakban csak a Zsolt 2 a *Septuaginta* görög szövegének és az egyes újszövetségi idézetek összehasonlítására figyelünk.

A Zsolt 2,1 és 2. versét az ApCsel 4,25–26 kifejezetten idézi a Szentlélek sugalmazására beszélő Dávidra hivatkozva.

A Zsolt 2,2 versre a *Jelenések könyvében* több utalást is találunk. A Jel 6,15 a hatodik pecsét feltörésének kontextusában (Jel 6,12–17) a föld nagyjai felett való nagy ítéletre való utalással a 2. versből egyetlen kifejezést – „a föld nagyjai” – emel ki. A Jel 17,18 szintén ugyanezt a kifejezést tartalmazza a nagy Babilonra vonatkoztatva, amely a föld

¹⁰ JOÜON, P., *Grammaire de l’hébreu biblique*, Roma 1923, 116§b, 315.

királyai felett uralkodik. A Jel 19,19 a Zsolt 2,2-ben bemutatott helyzetre világosan céloz, a föld lázadásra összegyűlt királyaira és seregeire való alkalmazással. A Jel 11,15-ben az égi seregek az Úr és Felkentjének uralmát dicsőítik. Az ének lényegében a Zsolt 2,2 a Dán 7,14.27; 2,44 idézeteinek kombinációja. Az Úr és Felkentjének említése világos célzás a Zsolt 2,2-re.

A Zsolt 2,7-re való utalások a legjellegzetesebbek, mivel az Újszövetség a zsoltárból ezt a verset idézi kifejezett hivatkozás formájában a leggyakrabban.

Az ApCsel 13,33 kifejezetten a Zsolt 2-re utalva idézi a 7. verset. Ugyanezt idézi a Zsid 1,5 és 5,5 hivatkozva Istenre, aki a zsoltár szavait mondja. A Zsid 7,28 a Zsolt 2,7 és 110,4 szavaiból összetett kifejezést tartalmaz, a szövegösszefüggés alapján kétségtelenül inkább a Zsolt 110-re utal. A Zsid 1,2 szabadon idéz a Zsolt 2,7–8 verseiből.

A Zsolt 2,8–9-et ismét a *Jelenések könyve* idézi. A Jel 2,26–27 a 8–9. verseket, a Jel 12,5 és 19,15 a 9. verset. A felsorolt helyek szabadon idézik a zsoltárt, de a 8. és 9. versekből kiemelik a legjellegzetesebb kifejezéseket, s így idézési értékük jelentős.

A Zsolt 2,7-re további utalást találunk az evangéliumokban és *Péter 2. levelében*. A Jézus megkeresztelkedésnél (Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22), majd színéváltozásánál (2Pét 1,17) elhangzó égi szózat háttérben a szenvedő Szolgáról (Iz 42,1) és a dávidi messiás királyról (Zsolt 2,7) szóló isteni kijelentés áll. Az égi szózat szövege – „Te vagy az én *Fiam* (ὁ υἱός), a *szerettem* (ὁ ἀγαπητός), benned telik kedvem – (Mk 1,11 és párh.) két kijelentés szövegének, a Zsolt 2,7 versének („Fiam [ὁ υἱός] vagy te, ma adtam neked életet”) és az Iz 42,1, vagyis első Ebed JHWH-dal első versének kombinációja.¹¹

Az égi szózat szövege azonban az Iz 42,1 esetében nem támaszkodik sem a héber („Íme az én *szolgám* [עֶבֶד: ebed], akit támogatok, *választottam* [בָּחַר: bahir], akiben kedvem telik”) sem a *Septuaginta* görög, hanem az Ebed JHWH-dal a Mt 12,18-ban idézett („Íme az én *szolgám* [ὁ παῖς], akit kiválasztottam [ἠρέτισα], a *szerettem* [ὁ ἀγαπητός], akiben kedvem telik”) görög szövegére. Az égi szózat második tagját, „a *szerettem*” jelzöt az evangélisták a Máté szerinti görög szöveg szerint idézik.¹²

A „*Fiú*” használatában a Zsolt 2,7 hatása érvényesül abban az isteni kijelentésben, amelyben Isten a Sion hegyén uralkodó választott királyát, a Messiást, fiának fogadja. Ezt a háttérer megerősíti az ősegyház szóhasználata is az Újszövetség írásaiban, amikor Jézus „*Fiú*” voltát ismételten a Zsolt 2,7-re hivatkozva igazolja (ApCsel 13,39; Zsid 1,5; 5,5).

A keresztelés jelenete az Isten Fiának elismert Messiás király kihirdetése. Jézus, az Isten Fia, a Szentlélek által végidőbeli messiási méltóságba nyer beiktatást. Az égi hang Isten Fiának jelenti ki. A megszólítás a Zsolt 2,7-re támaszkodik – a Messiás királyhoz intézett isteni szó –, de az égi szózat folytatása Deutero-Izajás JHWH Szolgájához szóló isteni meghívása (Iz 42,1). Így azt tanítja, hogy Jézus az Isten Fia és a Messiás-király, küldetését azonban JHWH szenvedő Szolgájának módján hajtja végre.¹³

¹¹ Az utalások problémájának rövid és világos összefoglalását a kutatók állásfoglalásának ismertetésével lásd: SCHÜTZ, C., *Die Mysierien des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu*, in *Mysterium Salutis*, III/2, 58–124, 58–61.

¹² Az Iz 42,1 változataira nézve bővebben lásd: RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest 2005², 243–245.

¹³ CULLMANN, O., *Christologie des Neuen Testament*, Tübingen 1966, 65–67; JEREMIAS, J., art. *παῖς θεου*, ThWNT V, 653–713, 699; SCHNACKENBURG, R., *Matthäusevangelium 1,1–16,20* (NEB), Würzburg 1991², 36; KERTELGE, K., *Markusevangelium* (NEB), Würzburg 1994, 19; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel* (UTB 1873), Göttingen 1995², 301–302.334–346.396.479 (2.5.4.2). Ellenkező véleményen van SCHWEITZER, E., art. *υἱός*, ThWNT VIII, 364–395, 369–370, aki szerint az égi hang szövegének feltételezett kombinációja kétséges, s csak a Zsolt 2,7 hatása érvényesül benne.

A megdicsőülés hegyén égi szózat – „Ez az én szeretett Fiam, őt hallgassátok!” (Mk 9,7) erősíti meg az apostoloknak (Mk 9,7 párh.; 2Pét 1,17), hogy Jézus az Isten Fia. Az égi szózat ebben az esetben is a Zsolt 2,7 és az Iz 42,1 kombinációjából álló idézet, miként a keresztelési jelenetben, amely megerősíti, hogy Jézus mint Isten Fia az Atya akaratának engedelmes teljesítésével, a szenvedés által hajtja végre küldetését.

A továbbiakban a Zsolt 2 krisztológiai értelmezésénél már nem térünk ki a megkeresztelkedés és megdicsőülés alkalmával elhangzott isteni szózat magyarázatára.

3. 3. A Zsolt 2 krisztológiai értelmezése

3. 3. 1. Jézus Isten Fiává való deklarálása feltámadásának és megdicsőülésének eseményében (Zsolt 2,7)

A Zsolt 2,7-et az *Apostolok Cselekedeteiben*, Pál apostol pizidiai Antiochiában mondott beszédében (ApCsel 13,17–41) kifejezett idézet formájában találjuk (ApCsel 13,33). Az idézett vers a beszéd krisztológiai argumentációjának fontos részét képezi. A beszéd a zsoltár 7. versének – „*Én fiam vagy, én ma szültelek*” – megvalósulását Jézus Isten által való feltámasztásában és felmagasztalásában látja. Isten Jézust mint Messiás-királyt a feltámasztásban Fiának deklarálta.

Az említett szentírási hely az ősegyházban található jelentős krisztológiai hagyomány, szaknyelven az ún. „felmagasztalás krisztológia” tanúja. Eszerint Isten a feltámadásban, illetve azzal összefüggésben a mennybemenetelben Jézusnak méltóságot és hatalmat adott, azaz Jézus felmagasztaltatott. Ide tartoznak azok az újszövetségi szövegek, amelyek szerint Krisztus Isten jobbára emeltetett vagy Isten jobbján foglal helyet hatalomban és dicsőségben.¹⁴

Ennek a hagyománynak a jelenlétét megtaláljuk az *Apostolok Cselekedeteiben*, az apostolok beszédeiben¹⁵: Péter pünkösdi (ApCsel 2,14–36.38–39), a templomban a béna meggyógyításakor (ApCsel 3,11–26), és Kornélius megkeresztelkedésekor mondott (ApCsel 10,34–43) beszéde. Ezek a beszédek felépítésükben és teológiai gondolatmenetükben Pál apostol pizidiai Antiochiában mondott beszédével rendkívül szoros kapcsolatban állnak. Ide sorolhatjuk még Péter főtanács előtti beszédeit is (ApCsel 4,8–12; 5,17–40), noha ezek felépítésükben és bizonyítási módszerükben sokkal egyszerűbbek az előbb említettekénél.¹⁶

Ugyanezt az *Apostolok Cselekedeteinek* beszédeivel közös krisztológiai hagyományt találjuk a *Rómaiakhoz írt levélben* is (Róm 1,[3–]4), amely szerint Jézus Krisztus, akit Pál Isten Fiának nevez (Róm 1,1): „*Test szerint Dávid nemzetségéből született* (Róm 1,3), *a szentség lelke szerint azonban a halálból való feltámadásával a hatalmas Isten Fiának bizonyult*” (Róm 1,4).¹⁷

A felsorolt újszövetségi szövegek egy már létező, az ősegyház hagyományában kialakult egységes krisztológiai szemléletet tükröznek.¹⁸ Lukács és Pál ebből a hagyomány-

¹⁴ SCHNACKENBURG, R., *Christologie des Neuen Testaments*, in *Mysterium Salutis* III/1, 256–257.

¹⁵ WILCKENS, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirche-Vluyn 1974³.

¹⁶ KREMER, J., „*Dieser ist der Sohn Gottes*” (Apg 9,20). *Bibeltheologische Erwägungen zur Bedeutung von „Sohn Gottes” im lukanischen Doppelwerk*, in *Der Treue Gottes trauen* (F: C. Schneider) (szerk. Bussmann, C.–Radl, W.), Freiburg i. Bg 1991, 137–158; in *Die Bibel beim Wort genommen. Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments* (szerk. Küschelm, R.–Stowasser, M.), Freiburg i. Bg 1995, 59–83, 76–78.

¹⁷ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 227–388; 262–264.

¹⁸ Uo. 224–387, 262.

ból merített. A biblikus kutatás megegyezik abban, hogy az *Apostolok Cselekedeteiben* található beszédek formájukban és értelmezésükben Lukács irodalmi tevékenységének eredményei.¹⁹ Joggal feltételezhető azonban, hogy a beszédekben ősibb kériugmatikus formulákat és struktúrákat, fenségcímekeket vett át, és a missziós igehirdetés kialakult formája mintául szolgált számára.²⁰ Pál a Róm 1,(3–)4-ben található ősi krisztológiai formulát már készen vett át és a *Római-levélyben* egy új összefüggésbe helyezte.²¹

Az *Apostolok Cselekedeteinek* beszédei és Róm 1,(3–)4 alapjául szolgáló hagyomány további közös jellegzetessége az a szemléletmód, hogy a Messiás várása a Dávid királynak tett ígérekhez kapcsolódik. A Messiás–király Dávid leszármazottja. Ezért állandó visszatérő motívum Jézus dávidi leszármazottságának (ApCsel 13,23; Róm 1,4), valamint a Dávid és Jézus közötti jogfolytonosságnak a hangsúlyozása (ApCsel 2,25–34; 13,23.33–37). Jézus messiási mivoltát a Dávidnak tett Nátán–ígérek beteljesedésében találják (2Sám 7,12k), s így Jézusnak mint Messiás–királynak birtokolnia kell az ezekben az ígéretekben tartalmazott örök uralmat. A megígért messiási uralomba való bevezetését pedig Jézus feltámasztásában látják.

A dávidi messiási hagyományra támaszkodva vált lehetővé, hogy az ősegyház – jelen esetben Péter és Pál beszédei (ApCsel 2,33, 36; 13,33) és a Róm 1,(3–)4 – a feltámasztás ilyen irányú értelmezését a Zsolt 2 és 110 segítségével fejtsék ki.²² Mindkét zsoltár háttérben (Zsolt 2,7; ApCsel 13,3 – Zsolt 110,1; ApCsel 2,34k), ha bizonyos értelmezési árnyalatokkal is, Jézus Isten által való feltámasztása és felmagasztalása úgy mutatkozik meg, mint a Messiás–királynak világ feletti eszkatologikus–messiási uralmába való beiktatása, intronizációja. A két messiási zsoltár jövendölésének beteljesedése szintén a feltámasztásban valósul meg. Így Isten Jézus feltámasztásában tesz tanúságot Jézus Messiás–király mivoltáról.²³

A Zsolt 2,7 versének kijelentése – „Az én Fiam vagy, én ma szültelek” – a Jézus feltámasztására vonatkozó alkalmazásában abban teljeseedik be, hogy Isten őt Fiának deklarálja. Ezzel az alkalmazással azonban a zsoltár új értelmet nyer, vagyis kizárólagosan a feltámadt és felmagasztalt Krisztust a Messiáskirályt jelöli, akit Isten Fiának jelentett ki, és a világ feletti uralomba intronizált.

A továbbiakban az így vázolt evangéliumi hagyomány háttérben vizsgáljuk a Zsolt 2,7 újszövetségi krisztológiai alkalmazását.

Az Apostol beszéde (ApCsel 13,16–41) jelen formájában világosan felépített, s struktúrájában megegyezik az *Apostolok Cselekedetei* többi nagy beszédeivel (Péter: 2,14–36. 38–39; 3,11–26; 10,34–43). Ezek a beszédek egy rövid, a helyzetnek megfelelő bevezetéssel kezdődnek, majd utána következnek a főrészek:

1. A Krisztusról szóló igehirdetés (kériugma), Jézus élete, szenvedése, halála, feltámasztása és megdicsőülése;

2. az Ószövetségből vett bizonyíték Jézus szenvedésének és feltámasztásának igazolására, a róla szóló örömhír egyetemességével együtt. Ennek a résznek a célja a szenvedés és feltámasztás helyes teológiai jelentésének megalapozása. Az ószövetségi bizonyítás három irányba halad:

¹⁹ WILCKENS, U., *Die Missionsreden*, 56–71, összefoglalóan 99–100.

²⁰ Uo. 137–150.178. Lukács irodalmi tevékenységének és a hagyományhoz való viszonyának összefoglaló értékelését lásd GNILKA, J., *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg i. Bg 1994, 198–199.

²¹ KÄSEMANN, E., *Brief an die Römer*, Tübingen 1974, 3,8; SCHWEITZER, E., art. *υιός*, ThW: VIII 368/22–23; Rom 1,3 f. Ev.Th. 15/1955/563–571, 563.

²² HENGEL, M., *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975, 35–39.

²³ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 265, főleg 261–263, 269–270.

- a) Jézus halálának Istentől rendelt és akart jellege, főleg azért, mert a zsidók számára ez botrány jelentett;
 - b) Jézus halálából való feltámasztása és Isten jobbára emelése, azaz messiási intronizációja;
 - c) a Messiás által hozott üdvösség egyetemessége.
- A beszéd két fő részét lezárja a bűnbánatra való felhívás.²⁴

A pizidiai Antiochiában mondott beszéd ugyanezeket a jellegzetességeket tartalmazza, de az argumentálás módja kidolgozottabb a Péter-beszédénél. Jézus feltámasztása úgy mutatkozik meg, mint Isten legnagyobb beavatkozása az üdvtörténet eseményeibe. A bizonyításban az Ószövetség felhasználásának iránya: az ígéret, és annak beteljesedése. A beszéd célja nemcsak a feltámadás tényének igazolása, hanem annak is bemutatása, hogy abban az üdvtörténet elérte végső célját.²⁵

A beszéd három fő részre bontható. Az egyes részeket ugyanazon ismétlődő kifejezés vezeti be:

- I. 13, 16–25/16. v. „Férfiak, izraeliták”: Jézus bekapcsolása az üdvtörténetbe
- II. 13, 26–37/26. v. „Férfiak, testvérek”: a feltámadás bemutatása a Messiás kereszthalálából kiindulva (26–31. vers); az apostoli kérügmá középpontja, Krisztus feltámadása (32–37. vers)
- III. 13, 38–41/38. v. „Férfiak, testvérek”: megigazulás a feltámadott Krisztusba vetett hit által²⁶

Az első rész összefoglalás formájában bemutatja Isten nagy tetteit Izrael történetében, olyan formában, hogy az a Messiás küldetésében éri el célját és tetőpontját. Az összefoglalás a pátriárkáktól egészen Dávid személyének bemutatásig terjed (17–22. vers), s utána azonnal rátér Jézus személyére, aki Dávid sarja, és Izrael üdvözítője (23–25. vers).

A beszéd Dávid személyére irányítja a figyelmet, aki JHWH engedelmes szolgájaként áll előttünk (22. vers). A 22. vers nem más, mint az Iz 44,28 és 1Sám 13,14 és a Zsolt 89,21 összetétele. Dávid Jézus előképe is, amit ugyanis Dávidról, JHWH engedelmes szolgájáról az Ószövetség mond, az a legtökéletesebben beteljesedik Jézusban. A szerző Dávid trónra emelésében ugyanis Jézusnak mint Messiásnak a feltámasztását és intronizációját látja előre jelezve. Nyelviileg ezt úgy támasztja alá, hogy Dávid trónra emelését (22. vers) és Jézus feltámasztását (30. vers és 37. vers) ugyanazon igével (*egeiró*) fejez ki. Így megteremt az alapot a szentírás bizonyítékra, hogy a Dávidról mondottakat Jézus feltámasztására, mint azok beteljesedésére alkalmazza. A szerző a 33–34. versben használja az „*anistemi*” igét is Jézus feltámasztására, amely megmutatja a beszéd hagyományának kapcsolatát a Róm 1,4-gyel.²⁷

²⁴ RIGAUX, B., *Dieu l' a ressuscité*, Gembloux 1973, 89; az *Apostolok Cselekedetei* beszédeinek elemzését lásd RIGAUX, i. m., 60–95. U. Wilckens az ApCsel 13,16–41 más struktúráját állítja fel; vö. *Die Missionsreden*, 50–55.

²⁵ RIGAUX, A., *Dieu l' a ressuscité*, 327.

²⁶ Uo. 329.

²⁷ Az Újszövetség Isten Jézust feltámasztó cselekedetére két igét használ: *egeiró* (= felébreszt, felkelt) és *anistemi* (= felemel). Mindkét hasonló értelmű szó előfordul a profán görög nyelvben és a görög nyelvű vallásos zsidó irodalomban. Az *egeiró* elsődleges értelme: felkelt, felébreszt, felállít, felbuzdít, tüzel, izgat, ingerel, felállít épületet, halottak közül feltámaszt. Mindezek a kifejezések a profán és vallásos biblikus irodalomban egyaránt szerepelnek, még a halottak közül való feltámasztás is, lásd BAUER, W., *Wörterbuch zum NT*, 425. Noha csak teljesen elvéve. Az *egeiró* ige az Újszövetségben 141 alkalommal fordul elő aktív és passzív értelemben a felsorolt

A beszéd második részének (26–37. vers) fő témája a feltámadás. Elsőként (26–31. vers) azt bizonyítja a beszéd, hogy Jézust, Dávid sarját (24. vers), a Messiást megölték, de Isten feltámasztotta őt a halálból, és ezáltal tanúságot tett Jézus igazságáról (31–32. vers). Míg ebben az első lépésben a Messiás halálra adásából mutatja be a feltámadást, a következő lépésben a feltámadásról szóló apostoli kérésmát mondja el a szerző (32–37. vers).

Az apostoli kérésgma középpontjában áll a Zsolt 2,7, amelyet a szerző kifejezetten idéz (ApCsel 13,33), és pedig tudományos pontossággal a második zsolttára hivatkozik: „Így mi azt az ígéretet hirdetjük nektek, melyet az Isten az atyáknak tett, (33. vers) amint azt ő utódaiknak, nekiünk, beteljesítette, amikor feltámasztotta Jézust. Ez van a második zsolttárban megírva: Fiam vagy, ma nemzetelek.”

Az egész Újszövetségben itt található egyedül egy zsolttár számmal idézve. Jézus feltámasztása nem más, mint a zsolttár 7. versében ígért isteni ige beteljesedése. A 7. vers „séméron” – ma – kifejezése a beszéd szövegösszefüggésében a húsvéti eseményekre – elsősorban a feltámadásra – mint beteljesedésre vonatkozik, amelyben Jézus ünnepélyesen Isten Fiává deklaráltatik. Az uralom ünnepélyes átadása és intronizációja, Péter pünkösdi beszédével ellentétben (ApCsel 2,34–36), itt háttérbe szorul. A Messiás királyi uralmának és hatalmának átadása magában a Fiúvá fogadás kijelentésében valósul meg, s itt ez a kijelentés jelenti az intronizációt.²⁸

A Zsolt 2,7 ígéreteinek beteljesedése szoros kapcsolatban áll a Dávidnak adott isteni ígéretekkel. Erre már a beszéd Dávid és Jézus közötti tipológiai hasonlósága kapcsán rámutattunk. A Zsolt 2,7 Jézusra való alkalmazhatósága Jézusnak mint Dávid fiának és Dávid személyének összefüggésében keresendő. A beszéd kifejezetten megteremti ezt a kapcsolatot (13,23: „Ígéretéhez híven az ő utódaiból támasztotta Isten Izrael üdvözítőjét, Jézust”), de Lukács már készen találta ezt az összefüggést. A gyermekségevangelium (Lk 1–2) világosan kijelenti az angyal szavaival, hogy Jézusnak, Isten Fiának, aki egyben Dávid fia is, joga van a Nátán által meghirdetett örök uralomra (Lk 1,32–33).

Amikor az *Apostolok Cselekedetei* Jézus Fiúvá fogadásáról és feltámadásáról beszél (33–34. vers), a feltámasztásra az *anistémi* igét használja. Ezt azért is teszi Lukács, mert Jézus feltámasztása jelenti Fiúvá fogadását, és egyben a dávidi uralomba való beiktatását. A Nátán-jövendölésnek a *Septuaginta* szerinti görög szövegében ugyanezt az igét találjuk arra az utódra vonatkozólag, akit Isten támaszt (*anistémi*) Dávidnak, és az örök uralmat fogja bírni (2Sám 7,12). A két szöveg között vitathatatlan a kapcsolat Jézus feltámasztása és az örök uralmat birtokló dávidi leszármazott támasztásának azonossága alapján.²⁹ Itt még érdemes utalni arra, hogy a beszéden belül Dávid trónra emelését (22. vers) és Jézus feltámasztását (30. és 37. vers) ugyanazon ige fejezi ki (*egeiró*), s ezzel megteremti előképiséget a két esemény között.

A Zsolt 2,7 krisztológiai alkalmazását az elmondottak alapján így foglalhatjuk össze: Jézus Dávid fia, a végidő Messiás-királya átveszi az atyjának, Dávidnak ígért örök és

jelentésekben, lásd BAUER, W, *Wörterbuch zum NT*, 425–426, de ez az ige Jézus feltámadásának *terminus technicus*ává is lett. Az *anistémi* ige jelentése: felállít, felemel, felkelt, felébreszt, elűz, elkerget, felingerel, kel, felkel, feltámaszt, kezd, fog valamihez, lásd BAUER, W., *Wörterbuch zum NT*. 138–139. Az *anistémi* ige az Újszövetségben 107 alkalommal fordul elő transitív és intranszitiv formában. A profán görög a halálból és életbe való átmennetre lásd OEPKE, A., art. ανίστημι, ThW I. 369,27–370,10. Az Újszövetség ezt az igét is mint *terminus technicus* használja Jézus feltámadásának jelölésére. Mindkét ige, *egeiró* és *anistémi* – az *apo* és *ek* előjárószóval a *nekrón* determinálására. Az elmondottak bővebb kifejtését lásd RIGAUX, B., *Dieu l'a ressuscité*, 314–317.

²⁸ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 263–263.

²⁹ Uo. 261; továbbá SCHWEITZER, E., art. υιος, ThW VIII 368/20–23; HENGEL, M., *Der Sohn Gottes* 100–101.

egyetemes uralmat. Jézusnak, a Messiás-királynak az intronizációja feltámasztásában és Isten Fiává való deklarálásában nyer kinyilatkoztatást, s ebben az eseményben a Zsolt 2,7 ígérete beteljesedik. Az ígéret beteljesedése kizárólagos jellegű, mert Isten Dávid utódjai közül csak Jézust, és őt egy páratlan üdvtörténeti eseményben, a feltámasztásban deklarálja Fiává. Jézus istenfiúsága ebben a krisztológiai szemléletben az ószövetségi hagyományra támaszkodó eszkatologikus-messiási fiúság.

Marad még egy kérdés megválaszolása: milyen viszonyban áll az itt tárgyalt krisztológiai szemlélet az újszövetségi biblikus hagyományának más krisztológiai szemléletével, amely szerint Jézus már földi életének kezdetétől fogva Isten Fia volt (Lk 1,32.35; 2,49)? Vagy a páli értelemben vett Isten Fia, aki az Atyától az idő teljességében küldött (praeexistens) Fiú, s az asszonytól születés által a világba lépve a törvény alá helyezte magát (Gal 4, 4), vagy a jánosi krisztológia szerint Jézus az Atyához való egyedülálló viszonyában öröktől fogva Fiú?

Lukács az *Apostolok Cselekedeteiben* a Zsolt 2,7 krisztológiai alkalmazásával megmarad biblikus-üdvtörténeti perspektívában, és Jézus természetéről itt nem beszél,³⁰ hanem Jézus útját kíséri végig a földi életén keresztül, a szenvedésén, halálán és feltámasztásán át a felmagasztalásáig. Jézusnak, a Messiás-királynak az uralmába való beiktatása és a hatalom átvétele a feltámasztásban nyilvánul ki. Fiúsága ebben a biblikus szemléletben tehát nem a természetéről, hanem kinyilvánulásáról szól, ugyanakkor utat mutat a fiúság természetére vonatkozó további teológiai reflexió számára is.³¹

3. 3. 2. Jézus Krisztus Isten Fia a teremtés előtt (Zsolt 2, 7)

A *Zsidókhöz írt levél* teológiailag és irodalmilag egységes bevezető szakaszában (1,1–4. 5–14) a Zsolt 2,7 és Zsolt 110,1 (Zsid 1,5.15) Krisztus praeexistens fiúságának tanúja. A levél szerzője a „Fiú” fenségcímét ontológiai értelemben használja, és azt a két zsoltár idézésével akarja igazolni. Bár a Zsolt 110 újszövetségi értelmezése a következő fejezet témája, mégis itt elővételezve részletesen elemezzük, mivel a Zsolt 2,7-tel a Zsid 1,1–14 szövegegység teológiai gondolamenetéhez elválaszthatatlanul összetartoznak.

A *Zsidókhöz írt levél* krisztológiája Jézus Krisztus megváltó művére fordítja a figyelmet, amelyet a szerző az egész Újszövetséget tekintve eredeti módon fejt ki. Az Ó- és Újszövetség kultuszának összehasonlításával magyarázza meg Jézus Krisztus megváltó művét. A középpontban Jézus Krisztus, az örök Főpap egyedülálló közvetítő volta áll. Üdvösségszerző funkciójának felülmúlhatatlan hatása személyének kiválóságából, minőségéből fakad (Zsid 4,14–10,31).³² A *Zsidókhöz írt levél* krisztológiája valójában a Krisztus főpapságáról szóló tanítás.³³

A szerző Jézus főpapságának mindenek feletti mivoltát – a levél központi részét kitöltő fejezeteket (Zsid 4,14–10,31) – gondos argumentációval készíti elő. Először a földi Jézus személyét összekapcsolja a Fiú pareexistens mivoltával és Istennel való egyenlőségét bizonyítja (Zsid 1,3), majd a levél döntő részében (Zsid 5,5 köv.) a Fiú és a Főpap közé egyenlőségjelet téve, a Zsolt 2, 7 és Zsolt 110,4 összekapcsolásával megteremti Jézus főpapi és közvetítői mivoltának egyedülállóságát.³⁴ Így a Jézus fiúságáról szóló tanítás

³⁰ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 269–270; KREMER, J., „Dieser ist der Sohn Gottes”, 80–82.

³¹ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 270–271.

³² KUSS, O., *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg 1961³, 126–127, 143–144; SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 360.

³³ MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1964³², 72.

³⁴ KUSS, O., *An die Hebräer*, 130–131, 133, 147–148; SCHWEITZER, E., *υιος*, ThW VIII. 391/1–14; SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 363.

(Zsid 1,1–4,13) tulajdonképpen előkészíti és megalapozza főpapságának kiválóságát. Ennek az első résznek a magvát a levél bevezető sorai (Zsid 1,1–4) és a vele összefüggő szentírási érvelés (Zsid 1,5–14) alkotják, amelyek meghatározzák az egész levél terminológiáját és témájának távlatait.³⁵

A Zsid 1,3 a legfontosabb az egész szövegösszefüggésben, minthogy a Fiú valóságát a praexitencia értelmében határozza meg a Zsid 1,1–4-hez kapcsolódó ószövetségi idézetekkel egyetemben (Zsid 1,5–14). Az idézetek célja Jézus fiúságának bizonyítása, amelyekből a sort a Zsolt 2,7 (5. v.) kezdi, és a Zsolt 110,1 (13. v.) zárja le. A két zsoltáridézetet tehát a 3. vers összefüggésében kell értelmezni, minthogy tőle függ az egész levél krisztológiája.³⁶ Ezért először a Zsid 1,2b–3 verseket elemezzük, s ennek háttérben vizsgáljuk meg a két idézet krisztológiai értelmezését.

A Zsid 1,1–4 a levél bevezetése, benne foglalja össze a szerző az egész levélre vonatkozó krisztológiai mondanivalóját.³⁷ Stilisztikailag egyetlen mondatperiódus, vagyis a mondatok és mondatrészek egyetlen egésszé való összekapcsolódása.³⁸ Tartalmilag bemutatja, hogy Isten kinyilatkoztató tevékenysége a Fiúban éri el tető- és végpontját. A Fiúnak Istenhez való viszonyát – praexistens valóságát – a bölcsességi könyvek eszmefuttatásának formájában igazolja. A Fiú itt is, és az egész levélben a történeti Jézusra vonatkozik, akit tehát a praexitencia alapján kell megértenünk.³⁹

- 1,1. „Sokszor és sokféle módon szolt Isten hajdan az atyákhoz,
2. ezekben a végső napokban Fiában szolt hozzánk, akit a mindenség örökösévé tett, aki által a világot is teremtette.
3. Ő dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása, aki hatalmas szavával hordozza a mindenséget. A büntől való megtisztítást elvégezve helyet foglalt az isteni Fölség jobbján,
4. s annyival kiválóbb, mint az angyalok, amennyivel különb nevet örökölt náluk.”

Az 1. és 2a. vers rövid üdvtörténeti bevezetést ad, kifejezésre juttatva, hogy Isten az idők végén a Fiúban véglegesen és tökéletesen közölte a kinyilatkoztatás teljességét. Ezzel a Fiú végérvényes közvetítő és kinyilatkoztatást közlő. A tulajdonképpeni krisztológiai értékű kijelentést a 2b–3. vers tartalmazza.

A 4. vers zárja le az egységet, és egyben meghirdeti a következő szövegösszefüggés (Zsid 1,15–14) témáját⁴⁰: a Fiú kiválósága az angyalok felett. A 4. vers a Fiú angyalok feletti hatalmát és nagyságát a Fiú neve és az angyalok neve közötti különbség kimutatásával igazolja. A név foglalja össze a méltóságot, azt a helyzetet és lényegét, amelyből a név hordozója a hatalmának kijáró tiszteletet is jelzi. A szerző 1,5–14 versekben az Ószövetségből vett idézetekkel akarja bizonyítani a Fiú, vagyis Jézus Krisztus, angyalok feletti nagyságát és hatalmát.⁴¹

A Zsid 1,5–14 jól átgondolt egység, egymásba kapcsolódó idézetsorból áll, amelyeket a szerző a *Septuaginta* szerint idéz. A bizonyítás három ellentétpárból áll:

³⁵ KUSS, O., *An die Hebräer*, 28, 35–36; SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 361–362.

³⁶ MICHEL, O., *An die Hebräer*, 70, 74; KUSS, O., *An die Hebräer*, 147.

³⁷ KUSS, O., *An die Hebräer*, 144.

³⁸ BLASS, F.–DEBRUNNER, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 464. §.

³⁹ KUSS, O., *An die Hebräer*, 144, 147; MICHEL, O., *An die Hebräer*, 70, 105.

⁴⁰ VANHOYE, A., *Épître aux Hébreux, texte grec structuré*, Roma 1967, 8–9.

⁴¹ Uo. 8–9.; MICHEL, O., *An die Hebräer*, 109.

- 5–6. vers: két idézet a Fiúra, és egy az angyalokra vonatkozik (Zsolt 2,7 és a 2Sám 7,14)
- 7–12. vers: egy idézet az angyalokra, és két idézet a Fiúra vonatkoznak
- 13–14. vers: egy idézet a Fiúra vonatkozik (Zsolt 110,1) és egy következtetés az angyalok szolgálatára⁴²

Az idézetek sora tehát a Zsolt 2,7 és a 2Sám 7,14 (1,5) szavaival kezdődik és a Zsolt 110,1-gyel végződik (Zsid 1,13). A sorozat kezdete és befejezése két olyan zsoltárból vett idézet, kiegészítve a Nátán jövendöléssel, amelyek a Dávid hagyományhoz tartoznak, és a Messiás-király fiúságát a királyi uralomba való beiktatással tanúsítják. A két zsoltár idézetének helyzete nem véletlen, és mint látni fogjuk, szoros összefüggésben áll a bevezető versek teológiai felépítésével.

Zsid 1,5

Vajon melyik angyalnak mondta valaha:

„A fiam vagy, ma születtek?” (Zsolt 2)

Vagy: „Én atyja leszek, ő meg a fiam.” (2Sám 7,14)

Zsid 1,13

Ugyan melyik angyalnak mondta valaha:

„Jobbom felől foglalj helyet, és lábad alá teszem zsámolyul minden ellenségedet?” (Zsolt 110,1)

A részletes elemzést az 1,2b–3 versekkel kezdjük. A krisztológiai tanítás lényegét a 3. vers tartalmazza, de a 2bc vers vezet át az 1,1–2a vers üdvtörténeti bevezetéséből a Fiú egyetlen uralmának (2b vers: „akit mindenség örökösévé tett”) és a teremtésben való szerepével való bemutatásával (2c vers: „aki által az világot is teremtette”), a 3. vers szemléletéhez. A szerző a 2c versben a Fiút a mindenség örökösének (*kléronomos pantón*) nevezi, utalva a Zsolt 2,8 versére „kérd és neked adom a népeket örökségül” (*kléronómia*), s így az eszkatologikus messiási fiúságra céloz, amelynek a Zsid 1,5-ben veszi fel fonalát. A Fiú teremtésben való közvetítő szerepe (2c vers) a bölcsességi irodalomban ismert szemlélethez kapcsolódik.⁴³

A 2bc versben a Fiú örökös és közvetítő a teremtésben, tehát valósága összefogja a kezdetet és a véget. Amikor a szerző mindezt Jézus Krisztusra vonatkoztatja, akkor a „mindenség örököse” kifejezés alapján a megdicsőült Úrra gondol, aki tehát nemcsak a végső eljövetelek fogja elérni végső dicsőségét a világmindenség birtokbavételével, hanem már kezdettől fogva, a teremtés jogán is birtokosa. A dicsőséges vég megmutatja a kezdetet is, és Krisztus sorsát a szerző egy állandóan növekvő kinyilatkoztatásban szemléli: a parexistenciától egészen a megdicsőülésig.⁴⁴

⁴² VANHOYE, A., *Épître aux Hébreux*, 8–9; MICHEL, O., *An die Hebräer*, 109.

⁴³ A Kr. e. III. századtól kezdve a bölcsességi irodalomban a bölcsesség (*sófia*) hypostáziált formában jelenik meg, mint Isten kedvelt gyermeke, aki a világ teremtése előtt született és létezett (Péld 8,22k; Bölcs 7,21; 8; 9,9). Egészen sajátos közvetítő szerepet bír, noha a *Zsidókhöz levél* nem mondja ki, hogy a Bölcsesség azonos Krisztussal. Inkább párhuzam van a *Zsidókhöz levél* és a bölcsességi irodalom között a Fiú teremtésben való szerepére vonatkozólag, lásd MICHEL, O., *An die Hebräer* 94.

⁴⁴ MICHEL, O., *An die Hebräer*, 95.

A 3. vers négy tagból áll:

- a) Ő dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása,
- b) aki hatalmas szavával hordozza a mindenséget.
- c) A büntől való megtisztítást elvégezve
- d) isteni Fölség jobbján,

Az első tag (3a vers) a Fiúnak Istenhez való, a második (3b vers) a Fiú világhoz való viszonyát mutatja be. Mindkét verstag szintén a bölcsességi irodalom stílusában és fogalmi készletének segítségével ábrázolja már 2bc versben a kezdetet és véget uraló Krisztust. A harmadik (3c vers) és negyedik (3d vers) tag Krisztusnak az üdvtörténelemmel való kapcsolatát tárja fel: a büntől való megtisztítást, és megdicsőülését az Isten jobbján ülés-sel, utalva a Zsolt 110,1 versre (3d vers) (1,13). A négy tag (3a, b, c, d) szoros egységet alkot, és lényegében a Fiú méltóságát akarja meghatározni, azt a „nevet” (*onoma*), melyről a 4. vers beszél, és a Zsid 1,5–14 idézetekből álló összefüggés bizonyítani akar.

A 3a vers a bölcsességi irodalom kifejezéseit használja: „dicsőségének kisugárzása” (*apaugasma* és *doksés*) és „lényegének képmása” (*kharaktér hüpostaseós*). A legközelebbi irodalmi párhuzamot a Bölcs 7,26-ban találjuk, de Philón, az apokrif irodalom, és a rabbinikus irodalom is szolgáltat bőséges anyagot.⁴⁵

„a bölcsesség... (26) az örök világosság kisugárzása (*apaugasma*), és az Isten működésének tiszta tükre (*esoptron*) és jóságának képmása (*eikon* és *agathotétos autou*)” (Bölcs 7,26).

Az *apaugasma* jelentése lehet aktív (kisugárzás), és lehet passzív (tükrökép, visszfény, visszavert fény). Nem mindig könnyű megállapítani, hogy adott esetben az *apaugasma* melyik értelemben szerepel, de a *Bölcsesség könyvében* az aktív értelmet (kisugárzás) kell feltételezni, így a Zsid 1,3-ban is. A dicsőség (*doxa*) fogalommal való összekapcsolásban azt jelenti: „dicsőségének kisugárzása”.⁴⁶

A dicsőség az ószövetségi *kabód* (כבוד) fogalmával függ össze, jelentése fény, ragyogás, átvitt értelemben dicsőség, méltóság. A *kabód* Isten megjelenési formája, és csak Isten személyére jellemző, személyének körülírására használatos.⁴⁷ Az újszövetségi szóhasználat összefügg a *Septuaginta* szóhasználatával,⁴⁸ amely az ószövetségi *kabód* fordítása. A *Septuagintában* a *doxa* szintén Isten megjelenési formájára való értelmet tartja: az isteni lényeg jelölése.⁴⁹ Az Újszövetség is ezt az értelmet használja: isteni dicsőség, isteni hatalom, látható isteni fény, noha az egyes jelentéseket nem könnyű mindig szétválasztani. A Zsid 1,3a-ban az isteni lényeg hatalombeli dicsőséget, Isten gazdag teljességét jelenti.⁵⁰ Az *apaugasma* és *doxés* kifejezés Isten dicsőségének kiáradását jelenti.

A *kharaktér* kifejezés jelentése: képmás, lenyomat, kép. A 3a versben átvitt Istenre vonatkozik, és jelenti, hogy a Fiú Isten lényegének képmása, lenyomata.⁵¹ A *kharaktér*

⁴⁵ Bővebb irodalmi vonatkozásokkal lásd MICHEL, O., *An die Hebräer*, 87.

⁴⁶ KITTEL, R., art. *αυγαξω, απαυγασμα*, ThWNT I, 505/20–30; BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin–New York 1975, 163.

⁴⁷ RAD, G. von, art. *δοξα*, ThWNT II. 240/35–245/25; WEINFELD, M., art. *כבוד kabod*, ThWAT IV, 23–40, 36–37.

⁴⁸ KITTEL, R., art. *δοξα*, ThWNT II. 245,30–246/8.

⁴⁹ Uo. 247/38–248/39.

⁵⁰ Uo. 250/40–251/31; BAUER, W., *Wörterbuch zum N. T.*, 403 1a.

⁵¹ BAUER, W., *Wörterbuch zum N. T.*, 1732 1b.

párhuzamban áll az *apaugasma* kifejezéssel, s így lényegében ugyanazt a tényállást fejezik ki: a Fiúban sugárzik az isteni dicsőség, s ő az isteni valóság képmása.⁵²

A *hüpostasis* jelentése lényeg, valóság, s ez az értelme a Zsid 1,3a versben is. A *karakter* – *apaugasma* párhuzamhoz hasonlóan a *hüpostasis* és a *doxa* kifejezések is párhuzamban állnak, és mindkettő az Isten lényegének körülírására szolgál. Ugyanazon isteni lényeg egy-egy minőségét fejezik ki. A *doxa* Isten hatalommal teljes dicsőségét, a *hüpostasis* pedig Isten túlvilági láthatatlan valóságát. A *hüpostasis* a *kharaktér* kifejezéssel egyetemben tehát kifejezi, hogy Krisztus az Isten túlvilági valóságának, az egyetlen igazi létnek kizárólagos kinyilvánítója.⁵³

Összefoglalóan tehát mindkét kifejezés hangsúlyozza a Fiú képmás jellegét, és a következő egymás után következő párhuzamokat állítja fel: kisugárzás – dicsőség; lenyomat – lényeg; képmás (Fiú) – Isten.⁵⁴

A Zsid 1,3b a Fiú kozmikus szerepét fejt ki, továbbvezetve a Zsid 1,2c vers gondolatait. A Fiú szerepe nem csupán a világ teremtésében, hanem a mindenség fenntartásában is megnyilvánul. A Fiú fenntartó működése jelenti, hogy szava megőrzi a mindenséget a széthullástól.⁵⁵

A Zsid 1,3cd versrészekben a szerző az üdvtörténelem felé fordul. A Fiú, aki az isteni dicsőség kisugárzása és valóságának képmása, nem elvont kép vagy idea, nem válik mítosszá, hanem a történelemben jelenik meg. Így a „Fiú” a *Zsidó-levél*ben krisztológiai értékű és a történeti – a szenvedő, majd megdicsőült – Jézusra vonatkozik.⁵⁶

A Zsid 1,3c a földi Jézus, a bűnöktől megtisztulást szerző halálára irányítja a figyelmet, majd a 3d versben felmagasztalt Úrra, világos utalással a Zsolt 110,1 versére („*jobb-jára ült*” *ekathisen en dexia*: 3d vers; „*jobbom felől foglalj helyet*” *kathou ek dexión mou*; Zsolt 110,1). Így a praexistens fiúságra vonatkozó tanítás ráépül a történelmi Jézus személyére. A 2c versben az örökös (*kléronomos*), a 4. versben pedig az örökölt (*kekléronoméken*) kifejezéssel (Zsolt 2,8), és a 3d versben az Isten jobbára ült (Zsolt 110,1) kijelentéssel a szerző felveszi az ószövetségi messiás-király eszkatologikus megdicsőüléséről és intronizációjáról szóló motívumot. Ezzel egységbe foglalja krisztológiai mondanivalóját: a történeti és megdicsőült Krisztus sorsát a praexistencia szempontjából teszi érthetővé. Itt jegyezzük meg azt is, hogy a *Zsidó-levél* nem ismeri a történeti Jézus és a hit Krisztusának kettéválasztását. A történeti Jézus mindig azonos a feltámadt Krisztussal, és az Úrrá felmagasztalt Krisztus nem más, mint a názáreti Jézus, akit Isten feltámasztott.

A két messiási zsoltárra tett utalás már a Zsid 1,5–14 versek szentírásai bizonyítékára fordítja a figyelmet. A szerző az Ószövetségből vett bizonyítékkal igazolja, hogy Isten Jézus Krisztust Fiúnak szólítja, s ezáltal Jézus Krisztus és a Fiú további azonosságát teremti meg. A 4. vers meghirdeti a Zsid 1,5–14 tárgyát: a Fiú neve, amely mindig kijár neki, s hatalmának alapját jelenti, nagyobb az angyalokénál. Azt is jelzi, hogy a Fiú nem más, mint Jézus Krisztus, a következő kifejezéssel „*amennyivel különb nevet (onoma) örökölt (kekléronoméken) náluk*”. Az öröklés említése utalás Jézus halottaiból való feltámasztására és a Fiúvá deklarálásban a messiási világleletti hatalomba való beiktatására (Zsolt 2 és 110). Amíg azonban a Zsolt 2,7 alkalmazása Péter és Pál apostol beszédei az Apostolok

⁵² WILCKENS, U. art. *χαρακτηρ*, ThWNT IX 410/32–411/20.

⁵³ BAUER, W., *Wörterbuch zum N. T.* 1675/1; Köster, H., art. *υποστασις*, ThWNT VIII. 571–588, 584/1–23.

⁵⁴ MICHEL, O., *An die Hebräer*, 98–99.

⁵⁵ Uo. 100.

⁵⁶ KITTEL, R. art. *αναξω, απαυγασμα*, ThWNT I. 505/15–20; WILCKENS, U., IX. art. *χαρακτηρ*, ThWNT 411/15–20; MICHEL, O., *An die Hebräer*, 70, 99, 101; HENGEL, M., *Der Sohn Gottes*, 135.

Cselekedeteiben Krisztus Fiúságát messiási-eszkatologikus értelemben jelenti ki, kiemelve a Fiúvá deklarálás momentumát, a Zsidókhoz levél a fiúság teljes értékét hangsúlyozza, vagyis, hogy Jézus Krisztus öröktől fogva Fiú.⁵⁷ A *Zsidókhoz írt levél*ben a Zsolt 2 és 110 ezt az örök fiúságot mondja ki.

A *Zsidókhoz írt levél* szerzője a Zsolt 2,7-et kifejezetten idézi a *Septuaginta* görög szövege szerint, és az Újszövetség szövege szövegkritikai problémákat nem vet fel. A zsolttart együtt idézi a Nátán jövendöléssel (2Sám 7,14 köv.). Itt kölcsönösen kiegészítik egymást, és megteremtik a dávidi messiaszi hagyománnyal való kapcsolatot. A Zsolt 2 eszmei mondanivalója történelmileg kétségtelenül összefügg a Dávidnak adott isteni ígérettel, vagyis Dávid leszármazottjai és Isten között atya és fiú kapcsolat lesz. Ezt az ígéretet ismételte meg a zsolttár minden egyes dávidi király koronázásánál. Az ígéret azonban egy „par excellence” dávidi leszármazottra, a Messiásra irányul és annak személyében teljeseedik be. A Zsid 1,5 azonosítja a zsolttár ígéretét „*fiam* vagy te, és ma születtelek”, és a Nátán jövendölésben elhangzott ígérettel „*én atyja leszek, ő meg fiam*”, és beteljesedésüket Jézus Krisztusban látja, akit Isten Fiának nevez. S bár az örökös (*klémomos*) és az örökölni (*kléronomein*) kifejezések az örökségbe belépés momentumát az intronizációt, Jézusra vonatkoztatva a feltámadást és felmagasztalást jelölik meg a Fiúnak nevezés megvalósulásának, mégis Jézus Krisztus itt abszolút értelemben Fiú.

A *Zsidókhoz írt levél*ben tehát még jelen van a felmagasztalás krisztológia szemlélete, de a Zsid 1,3 kétségtelenné teszi, hogy a Fiú, mint fenségcím a teljességet jelenti,⁵⁸ s egy, a János-prológuissal közös krisztológiai hagyományt találunk benne.⁵⁹ Ez a háttér határozza meg a Zsolt 2,7 és a 2Sám 7,14 fiúságáról mondott ígéreteit is.

A Zsid 1,5–14 szentírási idézeteinek sorát a Zsolt 110,1 zárja le (13. vers). A szerző a zsolttár versét a *Septuaginta* szerint idézi, és a Fiú angyalok feletti nagyságát akarja bizonyítani azzal, hogy Krisztus mint Úr részt vesz Isten valóságát kormányzó és ítélő hatalmában, míg az angyalok csak szolgálatra kapják küldetésüket. A zsolttár versére már a Zsid 1,3d is tesz utalást, amikor az Isten jobbán helyet foglaló megdicsőült Krisztusról mint Fiúról beszél.

A Zsolt 110 messiási zsolttár az ún. királyzsolttárokhoz tartozik. A Zsolt 110 műfajára és ószövetségi jelentésére még részletesebben kitérünk az értekezés második részében. A Zsolt 110,1 JHWH ünnepélyes felhívása a királyhoz, hogy foglaljon helyet jobbán, hogy részt vegyen JHWH hatalmában és uralmában. A zsolttár a dávidi királyságra, a Dávidnak tett isteni ígéretekre megy vissza, de tartalmában az eszkatologikus megvalósulás irányába mutat a Messiás-király személyében. Isten jobbán ülni, vele hasonló méltóságban lenni. A Zsolt 110,1 isteni ígérete az Újszövetség felmagasztalás krisztológiája szerint Krisztus halálból való feltámasztásában teljeseedik be (lásd Péter pünkösdi beszédében: ApCsel 2,34–35). A halál legyőzése és a feltámadás által Krisztus a Messiás királyi uralmába nyer bevezetést, és mint megdicsőült Úr (*Kürios*) részt vesz az isteni világalomban (ApCsel 2, 36). Olyan címet kap az Úr (*Kürios*), amely egyedül Istennek jár ki. A feltámadás tehát a kinyilatkoztatás jelentőségével rendelkezik Krisztusnak mint Úrnak és Messiásnak világfeletti uralmára vonatkozólag.⁶⁰

A Zsid 1,13-ban viszont a Zsolt 110,1 mélyebb értelmezést kap. A pünkösdi beszédben ugyanis Krisztus, mint Úr a feltámadásban kapja meg a Messiás-királynak kijáró

⁵⁷ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 361; MICHEL, O., *An die Hebräer*, 101, 105–106.

⁵⁸ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 362.

⁵⁹ KUSS, O., *An die Hebräer*, 147; MICHEL, O., *An die Hebräer*, 111.

⁶⁰ FOERSTER, W., art. *κύριος*, ThWNT III. 1038–1056, 1081–1098, 1088/15–40.

uralmat. A Zsidókhöz levél szerzője azonban azt akarja bizonyítani a praexistens fiúság fényében, hogy Krisztus mint Fiú Ura és Ítéelője az egész világmindenségnek, nem csak a megváltás címén (Zsid 1,3cd), mint felmagasztalt dávidi leszármazott és Messiás, hanem a teremtésben való közreműködés (1, 2d) és világot fenntartó tevékenysége révén.⁶¹

Ugyanezt a szemléletmódot találjuk meg az 1Kor 8,6-ban is, ahol Jézus Krisztusnak a teremtésben való praexistens közvetítői mivolta szoros kapcsolatban áll az Úr (Kürios) mivoltával⁶²: „Nekiünk azonban egy az Isteniünk: az Atya, akitől minden származik, s mi érte vagyunk; egy az Urunk (kürios) Jézus Krisztus, aki által minden van, és mi általa vagyunk.” (1Kor 8, 6)

A Zsid 1,10 szintén említ egy vonatkozást a teremtés és a kürios mivolt között. A Zsid 1,10 a Fiúra vonatkoztatja a Zsolt 102,26–28 verseit, amelyekben a zsoldáros JHWH-t, az Urat (kürios) mint a világ teremtőjét dicséri. Az eredetileg a JHWH-t teremtett művében dicsőítő zsoldár Jézus Krisztusra, a Fiúra vonatkoztatva, az Úr (kürios) címmel és a világ teremtésével egyetemben, a Fiú Istennel való egyenlőségét akarja hangsúlyozni és erősíteni. A Zsolt 110,1 idézésének oka tehát abban keresendő, hogy a szerző azonosságot állít fel az Úr Krisztus (Khrisos Kürios) és a Fiú között, s így az Úrról mondott, lényegében Istennek kijáró apellatívumok a Fiú nagyságát erősítik és világítják meg.⁶³

Összefoglalva a mondottakat, a Zsolt 2 és 110 értelmezése a Zsidó-levélben olyan krisztológiai szemléletet képvisel, amelyben a Fiú fenségcím praexistens és ontológiai értelemben használatos. Ugyanakkor megtaláljuk a felmagasztalás krisztológia szemléletének nyomait is. A két szemlélet úgy áll egymás mellett, hogy az öröktől fogva Fiú mivolta a történeti Jézusra vonatkoztatott. Ebben a teológiai háttérben értelmezi a szerző a Zsolt 2,7 és Zsolt 110,1 verseket; vagyis a zsoldárokból kimondott isteni ígéretet, nemcsak Jézus életének egy eseményében, hanem mindig érvényes volt.

3. 3. 3. Krisztus mint Fiú és Örök Főpap (Zsolt 2, 7)

A Zsidókhöz írt levél központi részében találunk ismét egy kifejezett hivatkozást a Zsolt 2,7-re (Zsid 5,5), amelyet a szerző összekapcsolt a Zsolt 110,4-re való szintén kifejezett hivatkozással (Zsid 5,6) abból a szándékból, hogy Krisztus főpapságának kiválóságát öröktől való Fiú mivoltával bebizonyítsa. Minthogy a Zsolt 2,7 itt Krisztus főpapságának igazolásával függ össze, ezért elemzését Krisztus főpapságának kifejezésénél taglaljuk.

3. 3. 4. Jézus Krisztus mint Messiás-király azonossága az üldözött Egyházzal (Zsolt 2,1–2)

Az Apostolok Cselekedeteiben a Zsolt 2,1–2-t – az ellenséges királyok felkelése az Úr Felkentje ellen – olyan szövegösszefüggésben találhatók kifejezetten idézve, melyekben az üldözött egyház azonosítja magát Jézussal, az üldözött Messiással (ApCsel 4,25–26). Az Apostolok Cselekedeteiben Lukács tehát a zsoldár verseit krisztológiailag értelmezi. A nemzetek zsoldárban elmondott lázadása Jézus Pilátus és Heródes együttműködésével (Lk 23,8–12.15) bekövetkezett szenvedésében teljesedett be, de Lukács az egyház Krisztussal való összekapcsoltsága alapján az egyházra értelmezi.

Ennek az azonosításnak az alapját Lukács sajátos üdvtörténeti felfogása alkotja. Az evangélista a Jézus eljövételétől eltelt időt – egészen a parúziáig – egységben látja. Jézus Krisztus Isten országa örömhírének hirdetésével meghozta az üdvösség idejét. Ez az idő elhatárolódik a törvény és a próféták idejétől: „A törvény és a próféták Jánosig tartottak. Attól

⁶¹ MUSSNER, F., *Die Schöpfung in Christus*, in *Mysterium Salutis* III/2, 455–461, 457–458.

⁶² CULLMANN, O., *Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1966³, 243.

⁶³ SCHWEITZER, E., *vioc*, ThWNT VIII. 364–395, 371/15–19; 391/5k.

kezdvé Isten országának örömhíre terjed.” (Lk 16,16) Az üdvösség ideje noha egyetlen egységnek tekintendő, és Krisztus második eljövetele fogja egybe, mégis az üdvösség fokozatos kibontakozásának megfelelően periódusokra bontható. Lukács Jézus földi életét és tevékenységét az üdvösség szempontjából alapvetőnek tekinti: Jézus nyilvános működése Galileában (Lk 3,1–9,50), Jézus útja Jeruzsálembé (Lk 9,51–19,44), Jézus szenvedése Jeruzsálemben, és a szenvedés által dicsőségbe való bemenetele, a Szentlélek elküldésének ígérete (Lk 19,45–24,53).

A pünkösdi események, a Szentlélek elküldése után az egyház missziója, az egyház ideje következik (ApCsel 2,1–13), az üdvösség kibontakozása és hirdetése a föld végső határáig. A missziós tevékenység fokozatos kiterjedése szerint az üdvösségnek ez az ideje is szakaszokra bontható, melyet az *Apostolok Cselekedeteiben* az apostolokat küldetéssel megbízó feltámadt Krisztus szavai is jeleznek, és az egész könyv anyagának beosztását is megszabja: „Amikor a Szentlélek leszáll rátok, erőben részesültök, úgyszólván tanúságot tesztek majd rólam Jeruzsálemben, meg egész Júdeában és Szamáriában, sőt a föld végső határáig.” (ApCsel 1,8) Az egész folyamat Jézus Krisztus második eljövetele felé tart, amellyel Isten országa eléri végleges beteljesedését.⁶⁴

Lukács üdvtörténeti szemléletében tehát az evangélium és az *Apostolok Cselekedetei* egységet alkotnak,⁶⁵ azaz az üdvösség kibontakozásának folyamata Jézus földi működésétől a világ végső határáig. Jézus és az egyház idejét azonban nem lehet és szabad élesen szétválasztani. Az egyház pünkösdkor megkapta a Szentleket, s így mintegy a messiási Lélekkel felkenve Jézus földi életének ígéhirdető, csodatevő stb. tevékenységét folytatja. Jézus és az egyház ideje szorosan összekapcsolódik, és egymásra rendelt. Jézus műve az egyházban folytatódik és megy tovább.⁶⁶ Ezért az *Apostolok Cselekedetei* az egyház életének eseményeit Jézus életének mintájára írja le. Lukács úgy alakítja az egyes mozzanatok, hogy Jézus élete és egyház élete között megfelelés található.

Jézus messiási küldetésének jegyei az egyházban is megvalósulnak. Így Jézus nyilvános tevékenysége a keresztséggel (Lk 3,21–22), az egyház működése pünkösdkor a Szentlélekkel való megkeresztelkedéssel kezdődik (ApCsel 2,1k). Jézus működése elején Názáretben az Ószövetséget idézve a Lélekkel való teljességéről és küldetéséről beszél (Lk 4,16–19), ugyanezt teszi Péter pünkösdkor a Lélek elküldéséről Joel prófétára hivatkozva (ApCsel 2,17–21). Jézus és az ígéhirdetők sorsa között azonosság van; Jézust a názáretiek kivetették (*exebalon*) (Lk 20,15), ugyanígy István diakónust (*ekbalontes*) (ApCsel 7,58), Pált és Barnabást is kivetették (*exebalon*) (ApCsel 13,50). Jézus a Lélek erejével eltelve bejárta Galileát (Lk 4,14), de Péter (ApCsel 4,8) és az apostolok is a Lélek erejével tettek tanúságot.

Jézus Jeruzsálembé vezető útja (Lk 9,51–19,27) Lukács evangéliumának a közepét alkotó nagy egység. Az úton Isten országát hirdeti, és Jeruzsálembé megy, hogy ott szenvedjen, és általa dicsőségbe menjen (Lk 9,51–28). Mindezt az evangélista úgy írja le, hogy Jézus típusa lesz az *Apostolok Cselekedeteiben* az Isten országát hirdető és szenvedő egyháznak, és az egyháznak is szenvednie kell, hogy Isten dicsőséges országába jusson (ApCsel 14,22).⁶⁷

⁶⁴ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 301; STÖGER, A., *Theologie des Lukasevangeliums*, in *Bibel u. Liturgie* (4/1973), 227–232; ERNST, J., *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1985, 46–60.

⁶⁵ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 297; GNILKA, J., *Theologie*, 196–205, 218–224.

⁶⁶ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 299–300.

⁶⁷ STÖGER, A., *Theologie des Lukasevangeliums*, 233–234.

Különösen jelentős Lukács számára Jézus szenvedése és halála, mely a tanítványok sorsában mintegy megismétlődik. Az evangélium úgy ábrázolja Jézus szenvedését, halálát és feltámadását, mintegy mártír sorsát, az ártatlanul elítélt igaz szenvedését és feltámadását.⁶⁸ Ezzel Jézus előképül szolgál a későbbi keresztény mártírok sorsára is. István diakónus mártírhalálának leírására Jézus elítélése és halála adja a példát. Jézus és István bírái előtt látja a megnyílt eget és Jézust, Isten jobbán (ApCsel 7,56 – Lk 22,69); István Jézusnak ajánlja lelkét, Jézus is így tesz a kereszten, az Atya kezébe letéve lelkét (ApCsel 7,56 – Lk 23,46); István és Jézus megbocsát ellenségeinek halála előtt (ApCsel 7,60 – Lk 23,34).⁶⁹

Lukács ilyen irányú felfogásának háttérében kell vizsgálnunk a Zsolt 2,1–2 alkalmazását az ApCsel 4,25–26-ban, ahol a Péter és János elleni üldözést Jézus szenvedésének tükrében értelmezi. Az imádkozó egyház a Péter és János elleni üldözésben Jézus szenvedésének a folytatását látja.⁷⁰

A zsoltár idézetét tartalmazó szövegegység (ApCsel 4,23–31) lezárja a béna koldus Péter és János általi meggyógyítását, és azt követően Péter főtanács előtti beszédét, valamint Péter és János megfenyegetését a főtanács által. Péter és János a megfenyegetés (ApCsel 4,18–21) és elbocsátás után visszatértek a hívek közösségéhez és elmondták a történeteket (ApCsel 4,23), mire az egész közösség Istenhez, a teremthöz imádkozik, aki egyben a történelem ura is, és kezében van az emberek sorsa (ApCsel 4,24). Ezután Dávidra hivatkozva a Zsolt 2,1–2 verseket a *Septuaginta* szövegét szó szerint idézik (ApCsel 4, 25b.26)⁷¹: „Ennek hallatára egy szívvel-lélekkel Istenhez emelték szavukat: – Uram, te alkottad az eget, a földet, a tengert és mindent, ami bennük van. (25. vers) *Szolgádnak, atyánknak Dávidnak szájával ezt mondtad a Szentlélek által: Miért háborognak a nemzetek, a népek miért kovácsolnak hiú terveket?* (26. vers) *A föld királyai fölkeltek, és a fejedelmek összegyűltek az Úr és az ő Fölkentje ellen.*”

Az idézett zsoltárt az ApCsel 4,27–28 versekben a hívek értelmezik. Itt már nem az imádság folytatódik, hanem a zsoltár értelmezése.⁷² A közösség a Zsolt 2,1–2 szavait Jézus szenvedéstörténetére alkalmazza: „*Mert valóban összegyűltek ebben a városban Heródes és Poncius Pilátus a pogányokkal és Izrael népével fölkent, szent szolgád, Jézus ellen, hogy végrehajtsák azt, amit hatalmad és akaratod előre elhatározott.*” A 27. vers elején a „*valóban*” (*ap'alétheias*) kifejezés vezeti be a zsoltár Jézus szenvedésére való értelmezését. Akik összegyűltek (*sünehétián* 26–27. vers), nem más, mint Pilátus, aki a fejedelmeket képviseli (*hoi arkhontes* 26–27. vers) a római katonákkal, akik a nemzetek képviselői (*ethné* 25–27. vers), és Heródes mint a föld királyainak képviselője (*hoi basileis tés gés* 26–27. vers) a zsidó néppel a népek képviselőiben (*laoi* 25–27. vers). A zsoltárban szereplő Fel-

⁶⁸ VANHOYE, A., *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, in NRT (2/1967), 135–163; 138–139, német nyelven: *Struktur und Theologie der Passionsberichte, in den synoptischen Evangelien*, in *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern* (szerk. Limbeck, M.) (WdF 481), Darmstadt 1984, 226–261.

⁶⁹ VANHOYE, A., *Structure*, 160–161; RIGAUX, B., *Témoignage de l'évangile de Luc*, Paris 1970, 295–296.

⁷⁰ WICKENHAUSER, A., *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1964, 67; SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I*, Freiburg i. Bg 1980, 359.

⁷¹ A 25a vers: „...aki a mi atyánk, a Szentlélek által, Dávid a te szolgád ajka által mondotta” – a görög szöveg szó szerinti fordítása szövegkritikai problémákat vet fel. A 25a vers szövege megromlott, és sok szövegvariánssal rendelkezik. Az elfogadott szöveg, noha grammatikailag nehézkes, a legrégebb szöveggyűjteményekre megy vissza. Mindegyik variáns tartalmazza a Dávidra és a Szentlélekre való hivatkozás tényét, ezért a szövegkritikai kérdésekkel részletesen nem foglalkozunk tovább.

⁷² CONZELMANN, H., *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1972², 43.

kent, aki ellen összefogtak az itt felsorolt ellenfelek, Jézus. Ezzel világosan céloz Jézus keresztségére, amikor a Szentlélekkel való felkenéssel kap küldetést messiási működésére, és az akkor elhangzott isteni szózatra: „*Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem.*” (Lk 3,22) Az isteni szózat nem más, mint a Zsolt 2,7 és az Iz 42,1 elemeinek összetétele. Az ApCsel 4,27 úgy értelmezi a Szentlélekkel való felkenést és az elhangzott szavakat, hogy Jézus a keresztségben küldetést kapott JHWH szenvedő Szolgája feladatának betöltésére.⁷³ Így tehát isteni rendelés alapján a Zsolt 2,1–2 verseinek jövendölése Jézus szenvedésében teljesedett be (28. vers).

A Zsolt 2,1–2 verseihez egy további értelmezés is kapcsolódik (ApCsel 4,29). Az ApCsel 4,27–28 csak Jézus szenvedéséről beszélt, amelyben a zsoltár kijelentése elérte beteljesedését. Ezt a magyarázatot a „*valóban*” (*ap'alétheias*) kifejezés vezeti be (ApCsel 4,27), azonban a 29. versben az „*és most*” (*kai ta nün*) kifejezéssel az egyház kérése világosan utal a jelen helyzetre: „*És most, Uram, tekints fenyegetőzéseikre, és add meg szolgálóidnak, hogy teljes bátorsággal hirdessék szavadat.*” (ApCsel 4,29) A „*fenyegetőzéseikre*” (*epi tas apeilas autón*) kifejezés nem más, mint a főtanács Péterhez és Jánoshoz intézett fenyegetése (17. és 21. vers). A főtanács tagjai maguk is használják a „*fenyegessük meg őket*” (*apeileó*) kifejezést (17. vers), s így kétségtelenül nem Pilátusról és Heródesről van itt szó.

A főtanács apostolokhoz intézett fenyegetései megfelelnek Heródes és Pilátus Jézus elleni tettének. „*Szolgáid*” (*douloi sou* 29. vers), azaz az egyház szent tagjainak szenvedései, megfelelnek „*szolgád Jézus*” (*hagios pais Iésous* 27. vers) szenvedéseinek, s ezért kérheti az egyház Isten segítségét üldözött helyzetében a Jézusról mondott ószövetségi jövendölésre hivatkozva.⁷⁴ Minthogy Lukács üdvtörténeti felfogása szerint Jézus Krisztus messiási küldetése az egyházban folyik tovább, ezért összekapcsolja a 28. és 29. verseket, a Jézusról és az egyházzal mondottakat.

Összefoglalóan tehát a Zsolt 2,1–2 beteljesedését Lukács az *Apostolok Cselekedeteiben* (4,25–26) Jézus szenvedésében látja, de Jézus és az egyház azonossága folytán az egyházra is vonatkozik. Jézus szenvedése ugyanis az egyház tagjaiban az idők végéig tartó misszióban megismétlődik. Ennél fogva a Zsolt 2,1–2 jövendölésének ekklezológiai jelentése és beteljesedése is van.

3. 3. 5. Krisztus végső győzelme ellenségein a Jelenések könyvében (Zsolt 2,2.8–9)

A *Jelenések könyvében* egész sor közvetett idézetet találunk a Zsolt 2-ből. A Zsolt 2,2-t idézi: Jel 6,14; 11,15; 17,18; 19,19; a zsoltár 8. és 9. versét idézi a Jel 2,26–27; a 9. verset idézi a Jel 12, 5 és 19,15. Találunk még egy egészen homályos és bizonytalan utalást a Jel 11,18-ban a Zsolt 2,1.5.12. verseinek összetételére, de bizonytalansága és teológiai jelentéktelensége miatt a továbbiakban nem foglalkozunk az idézettel.

Az utalásokat összességükben tekintve kifejezett hivatkozás a zsoltárra a *Jelenések könyvében* nem található. A közvetett utalások azt jelentik, hogy a szerző a zsoltár jellegzetes kifejezéseit, adott esetben egy egész verset is (pl. Jel 2,26–27) szabadon beleépít elbeszélő szövegébe, rendszerint az egyes szám első személyt egyes szám harmadik személyre változtatva. Az idézésnek ez a módja megfelel a szerző szándékainak, aki az egész

⁷³ HAHN, F., *Hoheitstitel*, 340–346, 385–387; CULLMANN, O., *Christologie*, 65–68; SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 279; JEREMIAS, J., *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971, 60–61; JEREMIAS, J., art. *παῖς θεου*, ThWNT V, 699/1–35; HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, 165. Az egész kérdés rövid és áttekinthető felvázolását lásd: SCHÜTZ, Ch., *Die Mysterien des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu*, 58–61.

⁷⁴ HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte*, 185–186.

könyvben az ószövetségi prófécia és apokaliptika képeivel, szimbolikájával fejezi ki mondanivalóját, sokszor szabadon átvéve az Ószövetség szövegét.

Az idézetek – a *Jelenések könyve* irodalmi műfajának megfelelően – az eddigiektől eltérően nem egy Krisztusról szóló igazság vagy tétel bizonyítására szolgálnak,⁷⁵ hanem a mennyben székelő és felmagasztalt Krisztus bemutatására, aki az egyház közösséget győzelmesen vezet és irányítja a parúzia, a végső beteljesedés felé.

A Zsolt 2,2.8–9 az Isten Fiának deklarált Messiás–király hatalmára és népek feletti uralmára, illetve ellenségeire vonatkoznak. A Zsolt 2 ilyen jellegű értelmezési irányát a *Jelenések könyvében* végig megtartja, és Krisztusra mint a végidő győztes királyára alkalmazza a szerző, aki az istenellenes erők állandó fellépése és harca ellenére is sikerrel vezeti egyházát. Krisztus úgy jelenik meg, mint az Egyház Ura és parancsolója, s csak az idők végén lép majd ki rejtettségéből, amikor végérvényesen megsemmisíti az istenellenes erőket, s Isten nevében ítéletet tart felettük. Krisztus világ feletti uralmát szenvedése, halála és feltámadása által szerezte meg, de a hangsúly Krisztus égi uralmán van.⁷⁶ A *Jelenések könyvében* Krisztus a megígért dávidi Messiásként van jelen (Jel 3,7; 5,5; 22,11).

Az Újszövetségben Jézus Isten Fia mivoltának igazolására Zsolt 2 teremt ószövetségi alapot. A *Jelenések könyvében* az Isten Fia titulus csupán egy alkalommal fordul elő (Jel 2,18). Az Atya nevét (*patér*) viszont 5 alkalommal, mindig Jézusra vonatkoztatva (Jel 1,6; 2,28; 3,5.21; 14,1) találjuk. A szerző tehát ismeri az Isten Fia megnevezést, és a *Jelenések könyve* krisztológiájának szerves részét alkotja.⁷⁷ A Zsolt 2 idézése sem független az Isten Fia fenségcímtől. A tiatirai egyházhoz írt levél (Jel 2,18–29) elején a levél írására parancsot adó feltámadt Krisztus így nevezi meg magát: „Így szól az Isten Fia (*ho hüios tou Theou*), akinek szeme...” (Jel 2,18) A levél buzdító részében Krisztus a győztesnek részesedést ígér a pogány népek feletti hatalmából, s ezt a Zsolt 2,8–9 szavaival fejezi ki: „...hatalmat adok a pogány népek felett. Vasvesszővel kormányozza őket, és mint cserépedényeket, összetöri.” (Jel 2,26–27) Kétségtelen, hogy a levél elején kimondott Isten Fia fenségcímtől függ a zsoltár idézése.⁷⁸ Mint látni fogjuk a továbbiakban, a Zsolt 2 idézése mindenhol megtartja kapcsolatát az Isten Fia titulus krisztológiai tartalmával, bár később a fenségcím már nem fordul elő, a fiúságot kimondó 7. vers pedig egyáltalán nem található a *Jelenések könyvében*. A Zsolt 2,8–9 versei ugyanis mindig Krisztus világ felett való uralmát illusztrálják. A világ felett uralkodó Krisztus képe azonban a feltámadásban Isten Fiává deklarált, és az uralomba bevezetett Messiás–király teológiájára támaszkodik.

Ezek előrebocsátásával először a Zsolt 2 Krisztusnak, mint Isten Fiának uralmát bemutató zsoltárversekkel (Zsolt 2,8–9), majd ellenségeinek lázadására vonatkozó utalásokkal foglalkozunk (Zsolt 2,2). Az egyes helyek elemzése nem csak a *Jelenések könyvének* részleteit fogja megvilágítani, hanem összefüggésükben képet adnak Jézus Krisztusról, Isten Fiáról, aki a világmindenség és történelem ura.

Zsolt 2,8.9 – Jel 2,18–19

A kiinduló pontot a tiatirai egyházhoz intézett levél (Jel 2,18–29) zsoltáridézete szolgáltatja (Jel 2,26–27). A levél kezdetén, mint ezt már említettük, a levél megírására parancsot adó Krisztus így nevezi meg magát: „Így szól az Isten Fia („*ho hüios tou Theou*”), Jel 2,18).

⁷⁵ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 367.

⁷⁶ Uo. 368–369.

⁷⁷ SCHWEITZER, E., *υιος*, ThWNT VIII, 392/2–14.

⁷⁸ Uo. 392/3–5; KRAFT, H., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, 69.

A szerző számára kétségtelen, hogy Isten Fia nem más, mint Jézus Krisztus. A könyv elején egy mindent összefoglaló krisztológiai kijelentést tesz Jézus Krisztusról, és Atyjának Istent nevezi (Jel 1,5). Ezzel Jézus Krisztust azonosítja a Fiúval, és egyben összefoglalja mindazt, amit a *Jelenések könyvében* Krisztusról mint Isten Fiáról értenünk kell.

„...és Jézus Krisztustól, a hűséges tanútól (ho martüs ho pistos), a halottak elsöszülöttétől (ho prótotokos tón nekrón) és a föld királyainak fejedelmétől (ho arkhón tón bailsleon tés gés) (5. v.). Ő szeret minket...és Istennek, Atyjának (tó Theó kai patri autou) országává... tett bennünket (6. vers)” (Jel 1,5–6)

A hűséges tanú, a halottak elsöszülötte, a föld királyainak fejedelme tulajdonképpen három titulus, amelyek együttesen egy krisztológiai kijelentést tartalmaznak. A hűséges tanú utalás az Iz 43,10 és Iz 55,4-re, amelyekben a tanú JHWH szolgája. Így a három cím sorjában Krisztus szenvedését (tanú), feltámadását (elsöszülött) és felmagasztalását (fejedelem) fejezi ki.⁷⁹ A következő vers pedig (Jel 1,6) Istent az ezekkel a címekkel felruházott Krisztus Atyjának (*patér autou*) nevezi. Így, ha az Isten Fia fenségcím nem is szerepel itt, a szerző kétségtelen, hogy Jézus Krisztusról mint Isten Fiáról beszél az 5. versben, és a három címmel Jézust eszkatologikus szereppel ruházza fel. Szünetével megváltó a bűntől, feltámadásával és felmagasztalásával uralkodó a népek felett. Ezt még kiegészíti a Jel 1,7 verse: „Íme, eljön a felhőkön, és látni fogja őt minden szem, és azok is, akik őt keresztülszúrták”, utalás a parúziában visszatérő, ítélkező Emberfiára. Hogy itt az Emberfiára kell gondolni, megerősíti a bevezető látomás (Jel 1,9–20), amelyben Jézus mint az „Emberfiához hasonló” (Jel 1,12) szól Jánoshoz, és parancsot ad az írásra. Így a feltámadásban a népek feletti királlyá felmagasztalt Isten Fia fenségcím a *Jelenések könyvében* a szenvedő és ítélkező Emberfia szerepével egészül ki.⁸⁰ Az Isten Fia mivolt és a szenvedő-ítélkező Emberfia összekapcsolása megtalálható már Pál apostolnál (1Tessz 1,10),⁸¹ és a szinoptikusoknál is (Mk 14,62–63; Mt 27,4).⁸²

A tiatriai egyházhoz írt levél elején is ez az eszkatologikus Emberfia eszméje egészíti ki a felmagasztalt és a világ felett uralkodó Isten Fia szerepét.⁸³ Ennek továbbvitelét találjuk a levél buzdító részében, melyben Krisztus a felmagasztalt Isten Fia megígéri a győztesnek, hogy megosztja vele az Istentől neki adott végidőbeli ítélkező hatalmat a népek felett (Jel 2,26–27):

„A győztesnek, aki mindvégig kitart tetteimben, hatalmat adok neki a népek fölött. (26. vers)

Vaspálcával fogja kormányozni, és mint cserépedényeket, összetöri őket” (27. vers)

Krisztus ezt az ígérteit a levélben a Zsolt 2,8–9 szavaival fejezi ki. A 8. versből mindössze három szót, a 9. verset teljes egészében szabadon idézi. Az idézett részeket aláhúzással jelöljük. Az idézet szövegkritikai problémákat nem vet fel. Az uralom birtoklása a végső megvalósulás idejére vonatkozik. János a Jel 1,9-ben magát az üldöztetésben és királyságban való társnak (*süggkoinónos en té basileia*) mondja. A királyság az égi királyságban való részvételt jelenti, s itt (Jel 2,26–27) is erre kell gondolni.⁸⁴

⁷⁹ KRAFT, H., *Die Offenbarung*, 3–33.

⁸⁰ SCHWEITZER, E., art. *υιος*, ThWNT VIII, 370/14–21; 370. oldal, 248. megjegyzés; 372/15–25.

⁸¹ Uo. 372/5–14.

⁸² Uo. 372/15–24, 392/2–5.

⁸³ KRAFT, H., *Die Offenbarung*, 71.

⁸⁴ Uo. 163.

Zsolt 2,9 – Jel 12,5

A Zsolt 2,9 idézését Krisztusra alkalmazva találjuk az asszonyról és a sárkányról való látomásában (Jel 12,5). A látomásban Isten és a Sátán képviselői, a Messiás és az Antikrisztus csapnak össze. Isten és a Sátán ellentéte képviselőik által a történelemben is jelentkezik. Az asszony nem más, mint Isten népének szimbóluma, egyrészt Izraelé, amelyből a Messiás származik, másrészt az Egyházé, amelynek fiait a sárkány üldözi.⁸⁵ A Gyermekeket az asszony szül, a Messiás (Jel 12,5):

„Fiút szült, fiúgyermeket, aki majd vaspálcával kormányozza mind a nemzeteket. Gyermekeit elragadták Istenhez és az ő trónjához.” (Jel 12,5)

A Gyermeke születését bemutató vers három ószövetségi jövendölésből idéz: Iz 7,14; 66,7; Zsolt 2,8. A Gyermeke születése ezeknek a jövendöléseknek beteljesedését jelenti. A „fiúgyermek” (*huios arsen*) az Iz 66,7 és a „férfinemen lévő szült” (*kai eteken aren*) összetétele. A fiúgyermek vasvesszővel kormányozza majd a népeket. A Zsolt 2,8 idézése a fiúgyermekre kétségtelenné teszi, hogy nem más, mint a Messiás. Ez azért is nyilvánvaló, mert a Zsolt 2,8 további idézetei is (Jel 2,26–27; 19,15) mindig a feltámadt és uralkodó Krisztusra vonatkoznak. Messiási időre utal a messiási hatalommal rendelkező Gyermeke születése az asszony által. A messiási idő gyakran szerepel az ószövetségi próféciaiban úgy, mint a vajúdó asszonyként ábrázolt Sion.⁸⁶

A vasvesszővel kormányzó Messiás születése elindítja a sárkány rohamát (Jel 12,5–6). Az asszonyról és a Gyermekekről szóló látomás megmutatja ennek a harcnak a kezdetét, és a *Jelenések könyvének* végigvonul a küzdelem, amelynek végét, a Sátánnak és erőinek a felszámolását a Messiás által ismét a Zsolt 2,8 idézésével egybekapcsolva találjuk (Jel 19,19). Ami a Gyermeke születésénél csak jelezve volt – „majd (mellei) minden népet vasvesszővel kormányoz” (Jel 12,5) –, a *Jelenések könyvének* győzelmes fehér Lovas látomásában (Jel 19,11–16) valósággá válik, s Krisztus mint a „Királyok Királya és uralkodó Ura” (Jel 19,16) megsemmisíti ellenségeit.

Zsolt 2,9 – Jel 19,15

A győzelmes fehér Lovas látomása (Jel 19,11–16) a *Jelenések könyvének* utolsó részéhez tartozik (Jel 16,17–22,5), amelyben Isten definitív ítélete és győzelme valósul meg az istenellenes erők felett. Ezt a győzelmet folyamatában mutatja be a szerző. Először részítéleteket ír le, Babilonnak a nagy parázna asszonynak (porné) bukásával és ítéletével kezdődik (Jel 17,1–18,24), amelynek legyőzése már előre jelzi az összes istenellenes erők feletti végső győzelmet. Ezután egy dinamikus leírás következik (Jel 19,1–16), a fehér Lovas, a királyok Királya, uralkodók Ura (*basileus besileón, kúrios kúrión*) lép színre (Jel 19,11–16), aki legyőzi az istenellenes erők jelképét, a vadállatot. Legyőzése már Isten végérvényes végső győzelmét jelenti, amely a 21. fejezetben a mennyei Jeruzsálemnek a Bárány jegyesének (*niümfé*) (Jel 21,2–9) megvalósulásával teljeseedik be. A befejező egységben (Jel 16,17–22,5) az események kiteljesedése felé való mozgása figyelhető meg, középpontjában áll a királyok Királya (Jel 19,11–16): parázna asszony (*güiné*) – királyok Királya (*basileus basileón*) – jegyese (*niümfé*).⁸⁷

⁸⁵ Uo. 164–165; WICKENHAUSER, A., *Die Offenbarung*, 92–93.

⁸⁶ LOHMEYER, E., *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1970, 99.

⁸⁷ VANNI, U., *La Struttura letteraria dell' Apocalisse*, Roma 1971, 202–204.

A „királyok Királya” és az „uralkodók Ura” bemutatása összefoglalja a Zsolt 2,8–9 verseket idéző, és Krisztusnak mint Isten Fiának hatalmát bemutató helyeket: a Jel 2,26–27 előre kimondja Krisztus végidőbeli hatalmát, amelyet közöl a győztesekkel, az istenellenes erők végső legyőzésekor; a Jel 12,5 a Gyermeke, a Messiás születésénél végső hatalmáról beszél, amelyet Krisztus most is láthatatlanul gyakorol a mennyből, mint az Egyház és történelem ura; a Jel 19,15 bemutatja ennek a hatalomnak a végidőben megvalósuló és kinyilvánuló teljességét a királyok Királya alakjában.

A győzelmes fehér Lovas (Jel 19,11–16) hatalmát a szerző az Iz 11,4 és Iz 49,2, valamint a Zsolt 2,9 szavaival írja le a Jel 19,15-ben és 16. versben Királyok Királyának, és uralkodók Urának nevezi.

„Szájából éles kard tör elő, hogy lesújtson a nemzetekre. Vasvesszővel kormányozza majd őket, és tapossa a mindenható Isten haragja tüzes borának sajtóját. (15. vers) Öltözetén a csipő körül ez a név volt felírva: Királyok Királya és Urak Ura.” (16. vers)

A szöveg a Zsolt 2,9-ből csak négy jellegzetes szót idéz szabadon, az elbeszélő szövegbe szabadon beépítve. Az idézet kétségtelen kapcsolatban van a Gyermeke születésénél, hatalmát leíró zsoltárversre (Zsolt 2,9) való hivatkozással (Jel 12,5).⁸⁸ A *Jelenések* könyvében itt jelenik meg leginkább ószövetségi értelemben vett Messiás-királyként. A *Jelenések* könyvében a Messiás (*Khristos*) szerepe háttérben marad, és a Bárány veszi át szerepét.⁸⁹ A *khristos* fenségcím csupán hét alkalommal fordul elő, ebből öt alkalommal mint tulajdonnév (Jézus Krisztus; Jel 1,1–2.5; csak Krisztus; Jel 20,4.6.) és két alkalommal mint kétségtelen fenségcím (Felkent: *khristos autou*: Jel 11,15; 12,10). A két utóbbi helyen a *khristos* fenségcím kapcsolatban van a Zsolt 2 idézésével. A Jel 11,15 nem más, mint a Zsolt 2,2 idézete, a Jel 12,10 pedig a Jel 12,5-ben vasvesszővel kormányzó Gyermeke (itt is a Zsolt 2, 9 idézete) uralmát nevezi a Felkent uralmának (*hé exousia tou khristou autou*).

A Jel 19,11–16 szövegösszefüggésben is a Messiás-király uralkodó és ítélkező hatalma jut kifejezésre, bár a *khristos* fenségcím itt nem található. A Messiás-királyi hatalmát szintén a Zsolt 2,9 szavaival ábrázolja a szerző. Ábrázolásának módjában itt közelíti meg leginkább a Zsolt 2 által sugallt dávidi Messiás-király eszméjét, akit Isten Fiának deklarált. A Jel 19,15 ószövetségi idézetei (Zsolt 2,9; vasvesszővel való kormányzás; Iz 11,2: szájából éles kard) által szoros kapcsolatot találunk a *Salomon Zsoltárai* 17,21köv-vel,⁹⁰ a dávidi messiási eszme legvilágosabb kifejezőjével az intertestamentárius zsidóság irodalmában.

⁸⁸ KRAFT, H., *Die Offenbarung*, 245–246.

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ Vö. Zsolt Sal 17,21–32.

- 21 Íme, Uram, keltsd (anistémi) fel nekik az ő királyukat, Dávid fiát, abban az alkalmas időben, melyet kiválasztottál, hogy uralkodjék Izrael a te szolgád felett.
- 22 És övezd fel őket erővel, hogy elpusztítsa az istentelen fejedelmeket Tisztítsd meg Jeruzsálemet a pogányoktól (*ethnos*), akik azt (Jeruzsálemet) pusztulásba taposták.
- 23 Az igazság bölcsességében üzd el a bűnösöket örökségükből, zúzd szét a bűnösök gögjét, miként agyagedényt (*hós skeuē kerameós* Zsolt 2. 8. 9!!!).
- 24 vasvesszővel (*en rhabdō sidére*) zúzd szét egész létüket, semmissítsd meg az istentelen pogányokat (*ethnos*) szájad szavával
- 25 fenyegetésben futnak a pogányok színe elől
És fedd meg a bűnösöket szívük szavában
- 26 és összegyűjti a szent népet, melyet igazságban vezet, és megítéli az Úrtól,
az ő Istenétől megszentelt nép törzseit

A Zsolt 2,9 krisztológiai alkalmazása a Jel 19,15-ben azt jelenti, hogy a feltámadásban Isten Fiává deklarált Krisztus a neki adott népek feletti uralmát a végső ítéletben jut-tatja érvényre.

Zsolt 2,2 – Jel 11,15

Az itt vázolt végső messiás-királyi uralommal összefüggésben találunk egy dicsőítő éneket a *Jelenések könyvében*, amelyben egy égi kórus a Zsolt 2,2 és a Dán, 7,14.27 szavaival magasztalja a Messiás végső népek feletti uralmát (Jel 11,15):

A hetedik angyal is megfújta a harsonát. Nagy szózatok hallatszottak az égben: „Urunk és Fölkentje megszerezte az uralmat a világ felett, és uralkodni fog örökkön-örökké!” (Jel 11,15)

A győztes Messiás-király jelzői kétségtelenné teszik, hogy hatalmát a Zsolt 2 szavaival ábrázoló egységek szoros kapcsolatban állnak: a Felkent hatalma a világ uralma (basilea tou kosmu Jel 11,15), a sárkány leverése után a napba öltözött asszony gyermekének, a Messiásnak a hatalmát így magasztalja a mennyei kórus: „*eljött Istenünk üdvössége, ereje és királysága, s felkentjének uralma (hé exousia tou khristou autou)*” (Jel 12,10); a győztes fehér Lovas pedig a Királyok Királya és az Uralkodók Ura) (*basileus basileón kai kúrios kúrión*) Jel 19,16).

A Zsolt 2,2 az Úr és Felkentje elleni lázadásról beszél, mellyel szemben a Felkent Isten szavára hivatkozik, aki őt Fiává fogadta és a népek feletti hatalmat adta. A Dán 7,14.27-ben a világ feletti örök uralom átadásáról van szó, az Isten végső ítélete után.

Ennek a két ószövetségi jövendölésnek a beteljesedését látja a szerző a *Jelenések könyvében* egy döntő esemény, az Isten két megölt tanújának feltámasztása után (Jel 11,1[11]–14). A halottak feltámasztása az újszövetségi várakozások tetőpontja, ugyanis Isten országának beteljesedését jelenti. Ezért mondhatja el az égi kórus Isten és Fölkentje uralmának beteljesedését (Jel 11,15), és ezt indokolja a huszonnegy vén szava Isten trónja előtt az égi kórus dicsőítő énekét követően (Jel 11,17–18).³⁰

A két tanú feltámasztása arról tanúskodik, hogy a világ feletti uralom Istené és Felkentjéé, ám az uralomátvétel még nem történt meg a maga teljességében, hanem a jövő-re utal (Jel 16,17–22,5). A szerző ugyanis nyelvtani fordulattal mutatja be a Felkent már jelen lévő, de még rejtett uralmának és végső megvalósulás és kinyilvánulás közötti feszültségét: „*A világ felett a királyi uralom a mi Urunké, az ő Krisztusáé lett (egeneto), és ő fog uralkodni (basileusei) mindörökké.*” (Jel 11,15)

Zsolt 2,2 – Jel 6,15; 17,18; 19,19

A Zsolt 2 idézeteit eddig abból a szempontból vizsgáltuk, amennyiben azok a megdicsőült Krisztusnak, Isten Fiának végidőbeli uralmára vonatkoztak. A Zsolt 2,2 versében a föld királyainak (*hoi basileis tés gés*) felkelnek az Úr és Felkentjének uralma ellen. A Jele-

30 és a pogány népeket tartani fogja, hogy szolgáljanak neki igája alatt, és az Urat megdicsőíti az egész föld nyilvánossága előtt, és megtisztítja Jeruzsálemet szentségben, mint kezdetben volt
31 úgy, hogy a pogányok a föld határaitól eljönnek, hogy lássák dicsőségét ajándékként hozván kimerült fiaikat, hogy lássák az Úr dicsőségét, mellyel megdicsőítette őt az Isten,
32 és egy igaz király lesz felettük akit Isten oktatott,
és nem lesz gonoszság az napjaiban köztük,
mert mind szentek lesznek, és királyuk lesz az Úr Felkentje (*basileus autón khristos kúriou*)

³⁰ KRAFT, H., *Die Offenbarung*, 158.

nések könyve képet ad az istenellenes erők Krisztus uralma elleni harcáról, és végső megsemmisítésükről. A Zsolt 2,2 erre a mozzanatra nyer alkalmazást három alkalommal (Jel 6,15; 17,18; 19,19).

Jel 19,19

Elsőként a Jel 19,19 elemzésével kezdjük, ugyanis mindhárom idézet csak a „föld királyai” kifejezést emeli ki a Zsolt 2,2-ből, csupán a Jel 19,19 idézi még a zsoltár versének jellegzetes igéjét: „összegyűlni” (*sünagó*; a Zsolt 2, 2; *sünéhtésan* pass. Ind. aor. Pl. 2.; a Jel 19,19: *sünégmena*: pass. Ptc. Perf. Pl. acc. Neutr.), világossá téve, hogy a „föld királyai” kifejezés a Zsolt 2,2-ből vett idézet. Ezt erősíti meg az a tény is, hogy a Jel 19,15-ben a Zsolt 2,9 által jellemzett, vasvesszővel kormányzó Messiás-király ellen fellázadt vadállat és a vele szövetkezett királyok összegyűlt hadseregének támadásáról van szó (Jel 19,19):

„Majd láttam: A vadállat és a föld királyai összegyűltek a seregeikkel együtt, hogy harcra keljenek a Lovassal és seregével.” (Jel 19,19)

A vadállat (*thérion*) a vele szövetkezett királyokkal nem más, mint Isten ellenségeinek jelképei. A könyv záró jelenete (Jel 16,17–22,5) Isten ellenségeivel való végső leszámolás mutatja be lépésről lépésre: a nagy Babilon (18. f.) – utána a vadállat és a vele szövetkezett királyok (19,19–21 – és végül a Sátán (20,7–10).

Jel 6,15

Egy másik utalás a Zsolt 2,2-re a hatodik pecsét feltörése után az Úr büntető napját jelző kozmikus katasztrófák sora kapcsán következik (Jel 6,12–17). Az ítélet elől menekülnek az istenellenes erők, részletesen felsorolva a föld nagyjait, rangsorban elől a föld királyai-val (Jel 6,15), nagyjai, hadvezérei, gazdagok és hatalmasok, minden rabszolga és szabad, s elrejtőzködnek a barlangokba és a hegyek szikláinak közé.

Jel 17,18

Ismét utalást találunk a Zsolt 2,2-re a nagy parázna asszony látomásában (Jel 17), akit a nagy Babilonnak nevez a szerző (Jel 17,5). Az asszony az istenellenesség jelképe, a Babilon elnevezéssel egy végidőbeli minőséget is kap. Nemcsak a bálványimádásra való csábítás, hanem Jézus vértanúinak és szentjeinek vére ontása is a bűne (Jel 17,6). A látomás magyarázatában (Jel 17,17–18) az asszony történeti távlatot kap, vagyis nemcsak mitikus alak, hanem történeti valóság. A leírásnak van a szerző korában konkrét történeti vonatkozása, de valójában egy történelem feletti nagyságként kell értelmezni, az istenellenesség képviselője, amely minden korban felfedezhető.⁹² Ennek a magyarázatnak a végén találjuk a végső értelmezést (Jel 17,8):

„Az asszony, akit láttál, az a nagy város, amely a föld királyai felett uralkodik” (Jel 17,18)

Mindkét esetben (Jel 6,15; 17,18) a föld királyai kifejezést a Zsolt 2,2-re való utalásként kell érteni, elsősorban a Jel 19,19-cel való kapcsolat miatt. A Jel 19,19-ben, mint már láttuk, a jellegzetes kifejezések alapján kétségtelen utalást találunk a Zsolt 2,2-re. A szerző felsorolja részletesen a Messiás-király (Jel 19,15–16) ellen összegyűlt erőket (Jel 19,18),

⁹² Uo. 218; LOHMEYER, E., *Die Offenbarung*, 147.

majd úgy foglalja össze, hogy ezek nem mások, mint a vadállat és a föld királyai hadseregeikkel együtt (Jel 19,19: Zsolt 2,2). A felsorolt istenellenes erők megegyeznek a Jel 6,15 felsorolásával, ahol az ellenségek, köztük a föld királyai, menekülnek az Úr napja elől. Köztük tehát irodalmi összefüggés van, vagyis a szerző a Jel 6,15-ben leírt ellenségeket a Jel 19,18-ban ismét idézi. Teológiailag célja annak bemutatása, hogy a Jel 6,15-ben elkezdődő isteni ítélet az istenellenes erők felett, végérvényesen csak a végső ítéletben fejeződik be a Messiás-király által (Jel 19,18).⁹³

A Jel 17,18-ban a „föld királyai” kifejezés szintén vonatkozásban áll a Messiás-király végső ítéletével a vadállat és összegyűlt szövetségesei, a föld királyai felett (Jel 19,15–16; 19,19). A nagy parázna asszonyt és a királyokat, akik felett uralkodik (Jel 17,18), a Bárány, azaz a megölt, de feltámadt Krisztus győzi le, akit a szerző a látomás magyarázatában az „uralkodók Ura és a királyok Királya” (Jel 17,14) címmel jellemez, akárcsak a győzelmes fehér Lovast, a Messiás királyt a végső leszámolás jelenetében (Jel 19,16). A Bárány és a fehér Lovas a Messiás-királyt, a feltámadt Krisztust jelenti, a nagy parázna asszonymak, mint az istenellenes erők megsemmisítéséről szóló jövendölés (Jel 17,14) a végső időben teljesedik be (Jel 19,19). Így a Jel 19,19-ben a Zsolt 2,2 szerinti föld királyai azonosak a Jel 17,18 nagy parázna asszony uralma alatt élő föld királyival.⁹⁴

Összefoglalva a Zsolt 2,2.8–9. verseinek a *Jelenések könyvében* való értelmezését, megállapítható, hogy összefügg a Zsolt 2 alapvető témájával: az Isten Fiává deklarált Messiás-király világ feletti uralmával és ellenségei megsemmisítésével. A zsoltár így krisztológiai értelmezésben a feltámadt Krisztusra vonatkozik. A történelmet irányító és uralkodó Krisztus alakja jelentkezik a Zsolt 2-t idéző helyeken. Ezt egészíti ki a *Jelenések könyve* a szenvedő és ítélkező Emberfia alakjával és eszkatologikus szerepével, további meghatározást adva a *Jelenések könyve* Isten Fia fenségcím tartalmának.

⁹³ VANNI, U., *La Struttura*, 211.

⁹⁴ Uo.

A káptalan sajátos kötelességei és jogai

– MEGJEGYZÉSEK EGY RÉGI EGYHÁZI JOGINTÉZMÉNY FELADATKÖRÉNEK VÁLTOZÁSAIHOZ –*

„*Capitulum in genere et sensu lato est collegium (corporatio, societas, universitas clericorum, alicuius ecclesiae auctoritatae ecclesiastica institutum) ad promovendum cultum divinum vel etiam ad alias functiones ecclesiasticas exercendas.*”¹ Evvel a rövid definícióval foglalja össze a káptalan tulajdonságait Franz Xaver Wernz SJ (†1914).

A káptalan jogintézményének gyökerei visszanyúlnak az egyház korai időszakára, az egyházmegye- és plébániarendszer letisztult, területileg körülhatárolható kiépülését megelőző időre, amikor a presbiterkollégium egységesen – a püspök köré szerveződve – jelen volt a székesegyházban, a székesegyházi liturgiában és a püspöki aulában. Ebben lényegi átalakulást jelentett a plébániarendszer kiépülése a VI. század elején.² A presbiterek plébániákra szétosztott tevékenységének gyors megszilárdulásával párhuzamosan, a VI–VII. században – különösen Hispánia, Itália, Gallia és Anglia területén – a klérus püspöki székhelyen maradt része átvette azokat a funkciókat (elsődlegesen az ünnepi liturgia és a zsolozsma székesegyházi végzése, illetve a vagyonkezelés területén; valamint a jelentős ügyekben, mint a püspök konzultatív testülete), amely korábban az egységes presbiterkollégium sajátos feladatköre volt.³ A székesegyházi klérusnak ez az összetett – a püspököt és az egyházkormányzatot segítő – funkciója már a VIII. századra a székesegyházi káptalanok kialakulását és jogilag szabályozott működését eredményezte.⁴ A kanonokok – azaz meghatározott és szabályozott egyházi szolgálatokat, valamint liturgikus cselekményeket közösségben végző, és mindezért javadalmazásban részesülő klerikusok⁵ – kollégiumának működésére jelentős hatást gyakoroltak mind Szt. Ágoston (†430), mind Vercelli Szt. Euszebiosz (†371) írásai⁶, továbbá Nagy Szt. Gergely pápa (†604) rendelke-

* Jelen tanulmány Rómában, az OTKA K 73574-es kutatási programja keretében készült. Elhangzott magyar nyelven a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen, a Magyar Kánonjogi Társaság 2009. október 6-i ülésén (Budapest).

¹ WERNZ, F. X., *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium*, II. Romae 1899, 921.

² *Dictionnaire de droit canonique*, VI. 1236–1237; vö. SZUROMI, SZ. A., *Egyházi intézménytörténet* (Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/4), Budapest 2003, 67–69.

³ GAUDEMET, J., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994, 434–437.

⁴ FONESCA, C. D., *Vescovi, capitoli cattedrali e canoniche regolari*, in *Vescovi e diocesi in Italia I* (1990), 83–138. IMBERT, J., *Les temps Carolingiens (741–891). L'Église: les institutions* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident V/1), Paris 1994, 100–101, 120–121.

⁵ HINSCHIUS, P., *System des katholische Kirchenrechts II*. Berlin 1895, 61.

⁶ Vö. *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di Scienze Religiose 133), Roma 1997.

zései⁷. Az így létrejött székesegyházi káptalanok legfőbb előjárója maga a püspök, közvetlen előjárója pedig a prépost (*prepositus*).⁸ A IX. században a székesegyházi vagyonegysége két fő részre vált szét: a püspökség és a káptalan vagyona.⁹ Ettől fogva a prépostok hatalma megerősödött és a püspök utáni második helyen állt az egyházmegyei hierarchiában, versengve az archidiakónussal. Megjegyzendő, hogy maga a prépost is rendelkezhetett archidiakónusi címmel. A székesegyházi káptalanok és tagjaik alapvető szerepet töltek be az egyházi tudományok művelésében, a jogszolgáltatásban, és a megyéspüspök székhelyén – a káptalani iskolák keretében – végzett oktatásban, már a VIII. századtól kezdve.¹⁰ Mivel a káptalan tagjainak ekkor még nem kellett feltétlenül az ordó presbiteri fokozatához tartozniuk, ezért a káptalanon belül megkülönböztetjük a szeniorokat és a juniorokat. A szeniorok közé tartoztak a papok, a diakónusok és a szubdiakónusok; a juniorok közé pedig a többi kisebb rendet elnyert klerikus.¹¹ A káptalanok osztályozása és működésük pontos leírása tekintetében jelentősek az 1059. évi Római Zsinat határozatai.¹²

1. A KÁPTALAN MŰKÖDÉSE A RÉGI JOGBAN

A káptalan – mint láttuk – elsődlegesen a székesegyházi liturgikus funkciókat és a megyéspüspök szenátusának feladatkörét látta el a VIII. századtól. A káptalanok körében azonban már korán kialakult a székes és társas, a világi és szabályozott (szerzetes), a meghatározott és a meg nem határozott számú taggal rendelkező, az exempt és nem exempt, valamint az insigne viselésére jogosult, illetve nem jogosult kollégium közötti megkülönböztetés. A székesegyházi – vagy „nagy” – káptalan (*capitula cathedralia*) a megyéspüspök vagy érsek széketemplomához kötődött. A társas káptalan (*capitula collegiata*) nem a székesegyházhoz, hanem meghatározott plébániatemplomokhoz kapcsolódhatott, a római pápa alapítása nyomán, elsődlegesen az istentisztelet ünnepélyes formában történő végzésére. Sajátos jogkörük az elnyert privilégiumokon alapult. A társas káptalanok közül kiemelkedtek a római Santa Maria Maggiore- és a Santa Maria Cosmedin-bazilikák káptalanjai.¹³ A világi káptalanokkal (*capitula saecularia*) párhuzamosan, elsődlegesen Szt. Ágoston¹⁴ és Szt. Chrodegang (†766) metzi püspök szabályzatainak hatására, a szabályozott kanonokok (*canonici regulari*) önálló szerzetesintézménnyé szerveződött közösségekké formálódtak a XI. századtól, mint pl. a lateráni ágostonos kanonokok (*Canonici Regulari S. Augustini Lateranensium*), vagy az 1120-ban alapított premontréi kanonok-

⁷ Epist. 44 (Reg. XIII 46): *Opere di Gregorio Magno*, V/4. Roma 1999, 296–301.

⁸ PICKE, J., *Cathédrales, collégiales et chanoines séculiers. Quelques livres récents*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 86 (1991), 355–370.

⁹ *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* XII, 358–359.

¹⁰ SZUROMI, SZ. A., *A középkori egyetemek létrejöttének és az egyetemi oktatás megszületésének sajátosságai*, in KÖRMENDY, K., *Studentes extra regnum. Egyetemjárás és könyvhasználat az Esztergomi Székeskáptalanban 1183–1543* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/9), Budapest 2007, 41–53, különösen 43. A kanonokok műveltségéről, vö. KÖRMENDY, K., *Studentes extra regnum*, 55–58.

¹¹ *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* XII, 364–370.

¹² *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (ed. Mansi, I. D.), I–XXXI, Florentinae–Venetiis 1757–1798 (új kiadás folytatással: ed. Petit, L.–Martin, J. M., I–LX, Paris–Leipzig–Armheim 1899–1927), XIX. 907–912.

¹³ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum* I, Parisiis–Brugis 1963, 410–411.

¹⁴ GIROUD, C., *L'Ordre des Chanoines Réguliers de Saint-Augustin et ses diverses formes de régime interne. Essai de synthèse historico-juridique*, Martigny 1961, 37–41.

rend (*Canonici Regulari Premonstratensis*), mely a XII. század végére egész Európában elterjedt.¹⁵ Az exempt káptalanok közvetlenül a római pápa joghatósága alá voltak rendelve.¹⁶ A társas káptalanokon belül léteztek az insigniák viselésének jogával – pápai privilégium vagy emberemlékezetet meghaladó szokás alapján¹⁷ – felruházott kollégiumok, kifejezve ahhoz a konkrét plébániatemplomhoz való kötődésüket, amelyhez a társas káptalan tagsága tartozott.¹⁸

1. Ismert, hogy a gregoriánus reform a kánoni választás intézményének szabályozásával megerősítette a székesegyházi káptalan kiemelt feladatkörét az egyházmegye irányításában.¹⁹ A kánonokokra vonatkozó fegyelem helyreállításában a XI. századi pápákon túl, a II. Lateráni Zsinat (1139) rendelkezései is erőteljes hatást gyakoroltak (vö. *Cann.* 2, 10, 16, 28²⁰). A kánonoki testületnek jelentős szerepe volt a megyéspüspök mellett, mind tanácsadói, mind az egyházi bíróságon és a székesegyházi oktatásban betöltött feladatköre miatt. A székesegyházi káptalan jogosult volt tehát a püspök megválasztására²¹; széküresedés idején, a káptalani helynök megválasztásával, az egyházmegye kormányzására; a hivatalban lévő megyéspüspök időszaka alatt pedig, a püspök tanácsadó testületeként való eljárásra, amely egyes esetekben a jogcselekmény érvényességéhez magában foglalta a káptalan beleegyezésének a kikérését is, a megyéspüspök részéről. Ez került összefoglalásra a *Decretum Gratiani* (1140) [D. 25 c. 1²²] és a *Liber Extra* (1234) rendelkezéseiben (X 1. 33. 14²³; X 3. 9. 2²⁴), valamint ennek az alapos kifejtését találjuk Hostiensis *Summájában*.²⁵ Mivel az említett széles jogkör többször visszaélésre adott okot (vö. IV. Lateráni Zsinat [1215] *Const.* 7²⁶), amelyek a XVI. századra komolyan veszélyeztették az egyház egységes működését és az adott részegyház kormányzatát, így a Trienti Zsinat (1545–1563) VI.²⁷, XXII.²⁸, XXIV.²⁹, és XXV.³⁰ szessziója részletesen foglalkozott a káptalanok kötelességeivel és jogaival.

¹⁵ Vö. *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 2, 46–63.

¹⁶ WERNZ, F. X., *Ius decretalium* II, 923.

¹⁷ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Epitome Iuris Canonici cum commentariis* I, 411.

¹⁸ WERNZ, F. X., *Ius decretalium* II, 923.

¹⁹ GAUDEMET, J., *L'élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié du XII^e siècle*, in *Le Istituzione ecclesiastiche della "Societas Christiana" dei secoli XI–XII. Papato, cardinalato ed episcopato* (Atti della quinta settimana internazionale di Studi Medioevali, Mendola 26–31 agosto 1971. Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VII), Milano 1974, 476–489.

²⁰ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973³, 197, 199, 201, 203.

²¹ ERDŐ, P., *La designazione dei vescovi nel Decreto di Graziano*, in *Kirchenrecht im mittelalterlichen Ungarn* (Aus Religion und Recht 3) (ed. Erdő, P.), Berlin 2005, 179–195.

²² FRIEDBERG, Ac., *Corpus iuris canonici* I, Lipsiae 1879, 89–91.

²³ Uo. 201–202.

²⁴ X 3. 9. 2: (...) quum nusquam inveniatur cautum in iure, quod capitulum vacante sede fungatur vice episcopi in collationibus praebendarum. Nec in eodem casu potest dici potestas conferendi praebendas ad capitulum per superioris negligentiam devoluta, quum non fuerit ibi superior, qui eas potest de facto vel de iure conferre. [...] FRIEDBERG II, 501.

²⁵ Vö. HENRICUS DE SEGUSIO (Cardinalis Hostiensis), *Summa Aurea*, Lib. I Tit. 7 *De electione et electi potestate*, nr. 10: Lugduni 1537 (repr. Aalen 1962), foll. 18rb–vb.

²⁶ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 237.

²⁷ *Conc. Tridentinum*, Sessio VI (13 jan. 1547), *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, Capp. I, IV. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 681, 683.

²⁸ *Conc. Tridentinum*, Sessio XXII (17 sept. 1562), *Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum – Decretum de reformatione*, Can. 4. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 739.

²⁹ *Conc. Tridentinum*, Sessio XXIV (11 nov. 1563), *Canones super reformatione circa matrimonium – Decretum de reformatione*, *Cann.* 8, 12, 16–17. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 764, 766, 769–770.

³⁰ *Conc. Tridentinum*, Sessio XXV (3–4 dec. 1563), *Decretum de regularibus et monialibus – Decretum de reformatione generali*, Cap. 6. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 787–788.

2. A káptalanok megalapítása ennek nyomán fenn volt tartva az Apostoli Szent-széknek.³¹ Az így létrehozott káptalanok legalább három tagból, hagyományosan pedig, tíz főből álltak, és a megyéspüspök legfőbb irányítása alatt, különböző hivatalokra, illetve méltóságokra oszlottak. Ezek közül kiemelkedett (vö. dignitas) – a már említett – prépost, az *archidiaconus*, a dékán (*decanus*), a *primicerius*, a *sacratista*, a *custos*, a *curatus*, a *theologus* és a *penitentiarius*. A *primicerius* mint jegyző, felelős volt a káptalan működésének írásbeli rögzítéséért, a tagokra vonatkozó adatok vezetéséért és a káptalan által kibocsátott dokumentumok összeállításáért.³² A *sacratista* – vagy sekrestyés – nemcsak a káptalan liturgikus cselekményeinek előkészítését felügyelte, hanem a templom kincstárát is.³³ A *custos* – vagy örkanonok – a sekrestyés tevékenységének ellenőrzésén túl, felelt az egész templom és a hozzákapcsolódó káptalani épületek javainak őrzéséért, valamint a hívek lelkipásztori ellátásáért. A *theologus* illetékessége kiterjedt a szenttudományok székesegyházi oktatására és kifejtésére; a *penitenciarius* kanonok pedig a püspöknek nyújtott segítséget a bűnbocsánat szentségének kiszolgáltatásában, különösen a megyéspüspöknek fenntartott ügyekben.³⁴ Ezekben a feladatkörökön túl fontos megemlíteni a kisebb hivatalokat, mint a *portarius*, a *camerarius*, a *cellarius*, a *cancellarius* (vagy *secretarius*), a *procurator*, a *hospitalarius*, az *elemosynarius*, az *infirmarius*, a *punctator*, a *cantor*, és a *scholasticus*.³⁵ A káptalanok javakat szerezhettek, kezelhettek és gyümölcsöztethettek, a szabályzatukban rögzített, valamint a megyéspüspök által szabályozott módon.³⁶

3. A CIC (1917) a 391-től a 422. kánonig tárgyalta a káptalanok sajátos kötelességeit és jogait.³⁷ A személyekről szóló rész V. fejezet VIII. címének első kánonja (CIC [1917] Can. 391) a fent ismertetett gazdag fegyelmi anyagot összefoglalva, továbbra is a közösségben elmondott ünnepélyes istentisztelet végzésében, a megyéspüspök szenátusi és konzultatív testületének funkciójában és az egyházmegye széküresedés esetén való kormányzásában határozta meg a káptalan általános jogkörét.³⁸ Ezen túlmenően azonban a káptalan fontos szerepet töltött be a lelkek gondozása (*cura animarum*) terén, a káptalanhoz tartozó plébániák lelkipásztori munkájának ellenőrzésével és plébániai helynök útján történő kisegítésével (vö. CIC [1917] Cann. 402, 471).³⁹ Minden egyes kanonoknak saját stalluma – vagy meghatározott helye – volt a kórusban, amelyekhez egyúttal az adott személy javadalmozása is kötődött. A káptalani méltóságok betöltését a CIC (1917) Can. 396 általánosságban a római pápának tartotta fenn. Az egyházi hierarchiában a kánonokok közvetlenül a püspök – vagy általános helynök – után következtek, megelőzve a társas káptalanokhoz tartozó kanonkokat és az egyházmegye többi papját.⁴⁰ A kanonoki méltósághoz hozzátartozott a megyéspüspök helyettesítése az ünnepi miséken, illetve

³¹ WERNZ, F. X., *Ius decretalium* II, 929.

³² X 1. 25. un.: FRIEDBERG II, 155.

³³ X 1. 26. un.: FRIEDBERG II, 155.

³⁴ *Conc. Tridentinum*, Sessio XXIV (11 nov. 1563), *Canones super reformatione circa matrimonium – Decretum de reformatione*, Can. 8. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 764.

³⁵ WERNZ, F. X., *Ius decretalium* II, 933.

³⁶ WERNZ, F. X.–VIDAL, P., *Ius canonicum* II, Romae 1928, 715, 718.

³⁷ CALAMITA, F. P., *I Capitoli Canonicali nel Codice del Diritto Canonico*, Napoli 1923.

³⁸ CIC (1917) Can. 391 – § 1. *Capitulum Canonicorum sive cathedrale sive collegiale seu collegiatum est clericorum collegium ideo institutum ut solemniorum cultum Deo in ecclesia exhibeat et, si agatur de Capitulo Cathedrali, ut Episcopum, ad normam sacrorum canonum, tamquam eiusdem senatus et consilium, adiuvet, ac sed vacante, eius vices suppleat in dioecesis regimine.*

³⁹ CIC (1917), Can. 402 – *Si Capitulum adnexa sit cura animarum, haec exerceatur a vicario paroecciali ad normam can. 471.* CALAMITA, F. P., *I Capitoli Canonicali*, 61–62.

⁴⁰ WERNZ, F. X., *Ius decretalium* II, 947.

a kitüntetett hely, a püspöki misékre történő bevonuláskor. A liturgikus cselekmények végzésekor kötelezettek voltak a számukra engedélyezett kanonoki öltözék viselésére. Ez magában foglalta a káptalan egyedi jelvénye (kereszt, csillag, gyűrű), a lila reverenda és mocétum, valamint a csipkés karing viselésének jogát.⁴¹ Általános kötelességük volt az énekes konventmise bemutatása a káptalan székeplombában, a zsolozsma imaóráinak ünnepélyes – kórusban történő – végzése. A mindennapos tevékenységhez hozzá tartozott az állandó hivatalokon túl, az adott hétre, illetve napra szóló feladatkörök elosztása.⁴² A folyamatos liturgikus szolgálát indokolta, hogy három hónapnál hosszabb időre ne távozzanak a káptalan székhelyéről (vö. CIC [1917] Can. 418 § 1).⁴³ Az egyes kanonokoknak természetesen lehetett olyan káptalanon belüli (vö. penitenciárius, zsinati bíra, plébániai helynök stb.), vagy a megyéspüspöktől elnyert megbízatása (pl. a teológia vagy a kánonjog oktatása), amely bizonyos alkalmakkor indokolhatta a közös káptalani liturgikus cselekményekről való távolmaradást.⁴⁴ A valóságos kanonokok – azaz nem a javadalom nélküli ún. számfeletti (*supranumerarii*) kanonokok – a stallumukhoz kötődő jövedelemre (*praebenda*) és káptalani osztaléokra voltak jogosultak.

4. Mindkét típusú káptalan megszüntetésére vagy átalakítására, ahogy létesítésére is – a CIC (1917) Can. 392 alapján – az Apostoli Szentszék volt az illetékes.⁴⁵ A káptalan szabályzatát a megyéspüspök vagy az Apostoli Szentszék volt jogosult jóváhagyni. Ennek ki kellett térnie a kanonoki kollégium közös működésének szabályaira, az egyes hivatalok és méltóságok sajátos kötelességeinek és jogainak részletes leírására (különösen a kórusimádság végzésének a rendjére), a kanonoki stallum elnyerésének pontos rögzítésére, valamint a vagyonkezelés kérdésére.⁴⁶ Az egyes kanonoki stallumok betöltéséhez és a hozzákapcsolódó javadalom elnyeréséhez – adományozás, és ha a szabályzat kifejezetten tartalmazta: a graduális promóció vagy optálás útján – szükséges volt, az ordó presbiteri fokozatán túl, a szabályzatnak megfelelő birtokbavétel, a hitvallás letétele, és a kanonoki liturgikus ruházat felöltése. Tiszteletbeli kanonoki cím adományozására – a hozzákapcsolódó insigne viselésének és egyéb privilégiumok gyakorlásának esetleges jogával együtt – a megyéspüspök volt jogosult, a káptalan beleegyezésének a kikérésével.⁴⁷ A *Sacra Congregatio Concilii* 1923. július 25-i előírása nyomán, a régi káptalani szabályzatokat hozzá kellett igazítani a CIC (1917) normáihoz.⁴⁸ A káptalan tagjai közül jelölte ki hároméves időszakra a megyéspüspök azokat a konzultorokat, akik munkájában közvetlenül segítségére voltak. Ezen túl azonban, az egyházmegye irányítását érintő minden súlyosabb ügyben ki kellett kérnie a székes káptalan véleményét (vö. CIC [1917] Cann. 427–428). Minden egyéb jogköre mellett bizonyos, hogy a székes káptalan legfontosabb feladatköre az egyházmegye széküresedés esetén történő irányítása és a káptalani helynök megválasztásának joga volt (CIC [1917] Cann. 432–444). A káptalani helynök megválasztásának – kivéve, ha az egyházmegye kormányzatát apostoli adminisztrátor, vagy a Szentszék által arra felhatalmazott személy vette át – a széküresedést követő nyolc

⁴¹ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Epitome Iuris Canonici cum commentariis* I, 420; vö. CALAMITA, F. P., *I Capitoli Canonicali*, 80–81.

⁴² CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum* I, Torino 1950, 508–510. Uo. 520.

⁴³ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Epitome Iuris Canonici cum commentariis* I, 427–428.

⁴⁴ CIC (1917), Can. 392 – *Capitulorum tum cathedralium tum collegialium institutio seu erectio, innovatio ac suppressio Sedi Apostolicae reservantur.*

⁴⁵ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* I, 526–527.

⁴⁶ Vö. CIC (1917), 406 §§ 1–3.

⁴⁷ S. C. CONCILII, Litt. Circ. (25 iul. 1923): AAS 15 (1923), 453.

napon belül kellett megtörténnie.⁴⁹ Hivatalát – mely rendes joghatóságot jelentett az egyházmegyében – az új megyéspüspök beiktatásáig gyakorolta. Ugyanerre az időszakra, az egyházmegye vagyonának a kezelésére a káptalan ökonómust választott.⁵⁰

5. A káptalanok magyarországi sajátosságai és privilégiumai egyházmegyénként változtak.⁵¹ A magyarországi káptalani méltóságok, az ún. *oslopos* kanonokok, a *nagyprépost*, az *olvasó*, az *éneklő* és az *örkanonok*.⁵² Az egyes méltóságok betöltésére – a nagyprépost hivatala kivételével – a Szentszéki által adott kiváltság alapján, az illetékes megyéspüspök jogosult.⁵³ Az 1941. évi Esztergomi Főegyházmegyei Zsinat⁵⁴ a káptalanok tagjairól általában úgy rendelkezett, hogy mind a valóságos, mind a tiszteletbeli kanonokok jogosultak a lila cingulus és a vörössel bélelt gallérú és kettős ujjú reverenda viselésére, piros gombok és szegély nélkül. Ugyanezen intézkedés kitért az Esztergomi Főszékesegyházi Káptalan kanonokjaira, akik az apostoli protonotáriusokkal egyenlő elbírálás alá esnek méltóságuk és ruházatuk tekintetében, valamint kiváltság alapján – hivatali idejük alatt – joguk van a lila birétum viselésére is.⁵⁵ Hagyatékukból a székesegyház, az Esztergomi Szeminárium, a Főegyházmegyei Papi Nyugdíjintézet, a Főegyházmegyei Pénztár és a Főszékesegyházi Káptalan kötelező módon részesült.⁵⁶

2. A KÁPTALANOKRA VONATKOZÓ EGYHÁZFEGYELEM A HATÁLYOS EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYVBEN

A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) dokumentumai (vö. *Lumen gentium* 28; *Christus Dominus* 27; *Presbyterorum ordinis* 7–8), a Püspöki Kongregáció 1973. február 22-én kiadott *Ecclesiae imago* kezdetű normája⁵⁷, különösen pedig az új *Egyházi Törvénykönyv* 1983. november 27-én történt hatálybalépése következtében alapvetően megváltozott a káptalanok funkciója és kompetenciája. A székesegyházi káptalanok sajátos jogkörébe tartozó legfontosabb feladatok gyakorlására újonnan létrehozott, és meghatározott időszaként – ötévente – megújuló tanácsadó szervek alakultak⁵⁸: a *tanácsosok testülete*⁵⁹, a *papi szenátus* (CIC Cann. 495–502), a *gazdasági* (CIC Cann. 492–494) és a *pasztorális tanács*⁶⁰ (CIC Cann. 511–514).⁶¹ A káptalan – azokat az eseteket kivéve, amikor az illetékes püspöki konferencia külön rendelkezéssel ráruházta a megújult feladatköröket⁶² – a székesegyházi liturgia végzésében őrizte meg korábbi jogait. Ez viszont azt is jelenti, hogy ezen a területen – hacsak kifejezett formában nem helyezte hatályon kívül az illetékes egyházi hatóság – a hagyományos, privilégiumon, vagy jogszokáson alapuló sajátos jogok (ruházat, precedencia stb.) érintetlenek maradtak. Magyarországon 1992-ig, a tanácsosok testületeinek megszervezéséig, a káptalanok tovább gyakorolták egyházkormányzati funkcióikat.⁶³ A székes káptalan kanonokjai továbbra is az egyházmegyei zsinatra kötelezően meghívandó tagok között foglalnak helyet (vö. CIC Can. 463 § 1 n. 3°), amely a tanácsadói funkció részleges megőrzéseként is értékelhető.

⁴⁹ CIC (1917), Can. 432 – § 1. Capitulum ecclesiae cathedralis, sede vacante, intra octo dies ab accepta notitia vacationis, debet Vicarium Capitularem qui loco sui dioecesis regat et, si fructuum percipiendorum ei munus incumbat, oeconomum unum vel plures fideles ac diligentes constituere.

⁵⁰ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Épitome Iuris Canonici cum commentariis* I, 433–435.

⁵¹ Részletesen vö. BÁNK, J., *A káptalani méltóságok Magyarországon*, Budapest 1945.

⁵² BÁNK, J., *Egyházi jog. Az egyházi alkotmányjog alapjai*, Budapest 1958, 136.

⁵³ Uo. 138.

A káptalanok megalapítása azonban már nem kötelező az újonnan létrehozott egyházmegyékben, és az egyes tisztségek betöltését (vö. CIC Can. 157) a megyéspüspök végzi. A székes és társas káptalan létesítése és megszüntetése továbbra is az Apostoli Szentszék joghatóságába tartozik, az 504. kánon alapján. Szabályzatukat a megyéspüspök hagyja jóvá. A püspöki konferencia rendelkezése nyomán a tanácsosok testületének funkciója ráruházható a káptalanra⁶⁴, amelynek indokai lehetnek a továbbra is káptalani tulajdonba tartozó egyházi javadalmak (vö. Spanyolország⁶⁵, Portugália⁶⁶); vagy a hatályban lévő konkordátumok, amennyiben bennük rögzítésre került a káptalan illetékessége a megüresedett megyéspüspöki szék betöltési eljárásában való közreműködésre (vö. Svájc, Németország⁶⁷, Ausztria⁶⁸). A káptalani szabályzatnak ki kell térnie a sajátos kötelességekre és jogokra, az egyes káptalani tisztségekre, a káptalan anyagi javaira, illetve esetleges jövedelmére, valamint az adott káptalanhoz tartozó kanonokok egyedi viseletére.⁶⁹ A káptalan tagjait a megyéspüspök – a káptalan véleményének meghallgatásával – nevezi ki; vezetőjét – a nagyprépostot – pedig, maga a káptalan kanonoki testülete választja – kivéve, ha a szabályzat vagy az élő jogszokás másként rendelkezik⁷⁰ –, hivatalában pedig az illetékes megyéspüspök erősíti meg. A hagyományos káptalani feladatkörökön belül, éppen a gyónás szentségének kiszolgáltatásában való hangsúlyos közreműködése miatt, a penitenciárius kanonok őrizte meg kiemelt jogkörét, amelynek fontosságát jól jelzi az 508. kánon 2. § rendelkezése.⁷¹

⁶⁴ Vö. SZUROMI SZ. A., *Adalékok az Esztergomi Főegyházmegye 1941. évi zsinatának határozataihoz*, in *Miscellanea Ecclesiae Strigoniensis* II, Budapest 2004, 95–103.

⁶⁵ Vö. *Az Esztergomi Főegyházmegyei Zsinat (1941. nov. 11–12) határozatai*, Budapest 1942. 23. §. Ezt a szentszéki kiváltságot 1938-ban a Székesfehérvári Székesegyházi Káptalan oszlopos kanonokjai is elnyerték.

⁶⁶ *Az Esztergomi Főegyházmegyei Zsinat*, 484. §.

⁶⁷ SC EPISCOPI, Normae, *Ecclesiae imago* (22 feb. 1973): *Leges ecclesiae post Codicem iuris canonici editae* V (ed. Ochoa, X.), Roma 1980, nn. 92, 109, 135, 172–173 (6491–6492, 6496, 6505, 6518–6519).

⁶⁸ SARZI SARTORI, G., *Presbiterio e Consiglio presbiterale nelle fonti conciliarie della disciplina canonica*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 8 (1995), 6–47.

⁶⁹ Vö. pl. REDAELLI, C., *I regolamenti del Collegio dei Consultori e del Consiglio per gli affari economici della diocesi*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996), 109–130, különösen 109–118.

⁷⁰ GERVASIO, G., *Il Consiglio Pastorale Diocesano*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 5 (1992), 108–128.

⁷¹ Vö. DANEELS, F., *De dioecesis corresponsabilitatis organo*, in *Periodica* 74 (1985), 301–324.

⁶² *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (Hrsg. List, J.–Schmitz, H.), Regensburg 1999², 476.

⁶³ ERDŐ, P., *Egyházjog* (Szent István Kézíkönyvek 7), Budapest 2005⁴, 362.

⁶⁴ Uo. 363–365.

⁶⁵ *Comentario exegético al código de derecho canónico* (ed. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodríguez-Ocaña, R.), II. Pamplona 1996. 1168 (MARCHESI, M.).

⁶⁶ Vö. ALMEIDA LOPES, J. J., *Garantias dos bens patrimoniais da igreja católica em Portugal*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 65 (2008), 243–271.

⁶⁷ *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz* (Hrsg. Lüdicke, K.), Essen 1985kk. III. Can. 502 (April 1997), n. 9. AYMANS, W.–MÖRSBACH, K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch Aufgrund des Codex Iuris Canonici*, II. Paderborn–München–Wien–Zürich 1997, 406–407.

⁶⁸ SCHWENDENWEIN, H., *Österreichisches Staatskirchenrecht* (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici 6), Essen 1992. 531–532, 540–546.

⁶⁹ HÄRING, S., *Dignitäten der deutschen Domkapitel. Streiflichter zum geltenden Recht*, in *Salus animarum suprema lex. Festschrift für Offizial Max Hopfner zum 70. Geburtstag* (Hrsg. Kaiser, U.–Raith, R.–Stockmann, P.), Frankfurt am Main 2006, 151–170.

⁷⁰ PONT. CONS. LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Resp.* (24 ian. 1989): AAS 81 (1989), 991, n. I.

⁷¹ CIC Can. 508 – § 2. Ubi deficit capitulum, Episcopus dioecesanus sacerdotem constituat ad idem munus implendum.

KONKLÚZIÓ

A káptalan ősi jogintézményének legalapvetőbb eleme a széktemplomban bemutatott konventmise és kórusimádság ünnepélyes végzése volt. Ehhez a feladatkörhöz a kora középkortól fogva, az egyházkormányzathoz kötődő további kötelességek és jogok kapcsolódtak, elsődlegesen a káptalan elhelyezkedéséből, működéséből és a kanonokok műveltségéből kifolyólag. A XX. századra felhalmozódott, és a káptalanok által gyakorolt számos funkció a II. Vatikáni Zsinat és az új *Egyházi Törvénykönyv* hatására, a megyéspüspököt segítő több kisebb, rendszeresen megújuló tanácsadó szerv között került elosztásra. Ezzel ugyan a legtöbb országban – ahol nem élt a püspöki konferencia a CIC 502. 3. §-ban biztosított lehetőséggel – a kanonoki testület elveszítette a mindennapi egyházkormányzatban korábban betöltött szerepét, azonban megőrizte a káptalan eredeti liturgikus funkcióját, valamint az egyházmegyei zsinaton való közreműködését, amellyel a XXI. században is hagyományainak megfelelően gazdagítja az adott részegyház és papsága imádságos életét.

■ SZUROMI SZABOLCS ANZELM:

Törekvés a régi egyházi kánonok összegyűjtésére, mint a középkori egyetemes kánonjoggyűjtemények sajátossága (8–12. század)

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/11),

Budapest, Szent István Társulat 2009. pp. 204

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem., a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének az elnöke, új kötetében, mely a Magyar Tudományos Akadémia Doktora tudományos cím elnyerésére került összeállításra, annak az összehasonlító szövegkritikai és kodikológiai kutatásnak az eredményeit foglalja össze, melyet a Szerző 1999-ben kezdett meg Luccai Szt. Anzelm kánongyűjteménye 12. századi kéziratának vizsgálatával és folytatott Chartres-i Szt. Ivó kánonjogi munkájának és szöveg-tanúinak elemzésével. Az Európa legjelentősebb középkori kódexállományt őrző könyvtáraiban végzett kodikológiai és paleográfiai kutatás (vö. Bibliotheca Apostolica Vaticana, Firenze, Velence, Bologna, Modena, München, Berlin, Brüsszel, Strasbourg, Párizs, Amiens, Angers, Orléans, Edinburgh, London, Cambridge, Oxford, Zürich, Madrid, Szentpétervár) alátámasztotta, hogy a szó modern értelmében vett irodalmi alkotás kategóriája nem alkalmazható sajátos értelemben a kánonjogi gyűjteményekre. Ezek a művek folyamatosan bővültek, újabb és újabb elemek beépülésével. Az alapvető szándék a kánonjog teljes anyagának összegyűjtésére irányult, amely mint „ius sacrum” az egyház mindennapi életét szolgálta és hasznos volt az egyházi tevékenység különböző területein, akár mint olvasókönyv, referencia mű, oktatási vagy bírósági segédeszköz.

A kötet tizenegy fejezetből és hét függelékből épül fel. A bevezető metodológiai fejezetben (vö. *Az 1140 előtti középkori jogforrások kiadásai és használatuk, valamint a Decretum Gratiani*, 21–28) Szuromi áttekintést ad a Gratianus előtti középkori kánonjogi gyűjteményekkel kapcsolatos aktuális kérdésekről, tudományos kutatási irányokról és eredményekről. Ezt követi a három meghatározó nyugati gyűjtemény, a *Collectio Dionysio-Hadriana* (29–31), a *Decretales Pseudo-Isidoriana* (32–41) és a *Decretum Burchardi Wormatiensis* (42–46) tartalmának és szerkezeti jellegzetességeinek a bemutatása, amely nagyban segíti a fentebb említett két kiemelkedő 11. századi kánonjogász munkájának részletes leírását. Luccai Szt. Anzelm gyűjteménye több szempontból is megvilágításra

kerül. Egyfelől, a Szerző ismerteti a luccai katedrális iskola jelentőségét és a székesegyházi oktatás hatását a *Collectio canonum Anselmi Lucensis* kialakulására (47–56); másfelől alaposan elemzi a nevezett gyűjtemény egyes recenzióinak fejlődését, tartalmát és egymáshoz való viszonyát (57–79). Külön fejezetet szentel a Bibliotheca Apostolica Vaticana (BAV) Reg. lat. 325-ös kézirat összehasonlító szövegkritikai elemzésének, melyet a gyűjtemény 'Bb' variánsainak családjába sorol (80–89). Chartres-i Szt. Ivo kánonjogi munkájának analízise az egyes jelentős szövegtekstusok kodikológiai és paleográfiai vizsgálata alapján történik, különleges figyelmet fordítva a BAV Pal. lat. 587-es kéziraatra, amelyben azonosítja azt a hat alapvető témát, amelyre a későbbiekben kialakult szövegcsaládok és változatok épülnek (90–105). Ennek tükrében mutatja be a National Library of Scotland, Edinburgh Ms 18. 8. 6; a Bruxelles, Bibliothèque Royale Ms 1817; az Angers, Bibliothèque Municipale 369; a Párizs, Bibliothèque Nationale lat. 3858, lat. 4282, lat. 13656; valamint a BAV Reg. lat. 973; a Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Univ. 108; az Orléans Bibliothèque Municipale Ms 222 (194) kéziratokat, összevetve további szövegtekstusokkal. Mindezek alapján jut el a Szerző annak a megállapítására, hogy Chartres-i Szt. Ivo munkája kapcsán nem három önálló kánonjogi gyűjteményről és azok verzióiról kell beszélni, ahogy az a hagyományos forrástörténeti osztályozásokban szerepel (vö: *Panormia, Decretum, Tripartita*), hanem három szövegcsaládról (147–151).

A mű második nagy egysége a hét függelék, amelyek a *Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze S. Marco 499* (153–156); a *BAV Pal. lat. 587* (157–159); a *National Library of Scotland, Edinburgh Ms 18. 8. 6* (160–162); az *Angers, Bibliothèque Municipale 369* (163–165); a *BAV Reg. lat. 973* (166–170); és a *Paris, Bibliothèque Nationale lat. 3858* (171–173) kodikológiai leírását tartalmazzák; továbbá a bruxelles-i *Panormia* kézirat inszkripciók rendszerének összehasonlító táblázatát (174–187). A kötetet a kéziratok jegyzéke (188–189), és a részletes bibliográfia zárja (190–202).

Szuromi Szabolcs Anselm monográfiája új megvilágításba helyezi a *Decretum Gratiani* előtti kánonjoggyűjtemények történetét és átértékeli azok szerzőségét. Az egyes kánonjogi művek összeállítói tehát alapvetően nem új joggyűjteményt akartak létrehozni, hanem az egyház jogszabályait és fegyelmi koncepcióját igyekeztek összefoglalni, amely mutatja a kánonjog, mint „élő jog” elevenségét. A kötetben megjelenő új szempontok minden bizonnyal jelentősen hozzájárulnak a további középkori kánonjogi kutatások irányainak kialakításához és az eddigi eredmények átértékeléséhez.

Ferenczy Rita

■ ROKAY ZOLTÁN:

Filozófiatörténet, vol. II: Újkor (1400–1900)

Budapest, Szent István Társulat 2010

Nehéz feladatra vállalkozik az, aki filozófiatörténet írásába kezd, hisz tárgya végtelenül sokszínű: a filozófusok élettörténete, az egyes eszmék fejlődése, a bölcséleti rendszerek hatásvonalai már önmagukban véve szinte átláthatatlan szövedéket alkotnak. Azonban mindehhez – amennyiben a szerző valóban törekszik a bölcsületnek nem csak kronológiáját, de valódi történetét az olvasó elé tárni – hozzátartozik a szellemi történet, a kultúra, a történelem és társadalom megannyi szempontja, nem is szólva a vallás, a teológia számos kapcsolódási pontjának feltárásáról. Éppen ezért sok filozófiatörténet a könnyebb

utat választja, s nem több, mint egy egyszerű séma végigvitele: szerzők időrendi sorrendben, életrajzaik, főbb gondolataik, a nagy történelmi korok szerint tagolva – egyfajta *történelemkönyvként megírt filozófiatörténet*.

Rokay Zoltán professzor, Karunk II. sz. keresztény bölcséleti tanszékének vezetője többet kíván nyújtani filozófiatörténeti sorozatában, amelynek második, az újkorral (1400–1900) foglalkozó kötetét most vehetjük kezünkbe. A filozófusok itt is időrendi sorrendben és iskolák szerint csoportosítva állnak előttünk, ám ha végiglapozunk egy-egy fejezetet, azt látjuk, hogy azok felépítése eltér a diákokat olyannyira elborzasztó, megszokott kötetektől. Tömör és valóban a lényegre kiemelő bibliográfia után egy igen rövid életrajzi összefoglalás következik, s utána újtára indul a *filozófiaként megírt filozófiatörténet*: az adott filozófus gondolkodásának az olvasó számára emészthető szintézise, egyfajta kézzel foghatóvá tett bölcséleti kincstár, amely az egyes fejezetek végén látható eredeti szemelvényeket, szövegrészleteket is szervesen magába építi. Ez Rokay professzor egyik legkivételesebb erénye: a lényeg megragadása, az egészként való láttatás képessége, az összefüggések feltárása és az olvasó felé való fordulás.

A kötet tankönyvként szolgál az egyetemi filozófiatörténet-kurzushoz, ezért az egyes fejezeteket összegző kérdések zárják. Ezek önálló munkára, átgondolásra való meghívásként is felfoghatók. Szemezgetve a kérdések között, számos olyat találunk, amely még az olvasottabb ember érdeklődését is felkelti: Mely felekezethez tartozott Spinoza, miután kizárták a zsidó hitközségből? Mi volt Locke eredeti foglalkozása? Miért hallgat Marx a halálról?

Erénye még e könyvnek a felsorolt szerzők és iskolák széles skálája: nem csak a jól ismert „nagy nevekkel” találkozunk, de méltatlanul elfeledettekkel is (Ficino, Pomponazzi, Thomas de Vio, Malebranche, Bayle, Wolff). Emellett a teológiai gondolkodás is elnyeri méltó helyét a filozófia történetében (Erasmus és Luther vitája a szabad döntésről, Cajetan, Suárez). Az anyag gazdagságában való eligazodást a kötet végén található hármás, párhuzamosan futó filozófiatörténeti, kultúrtörténeti és világtörténeti kronológia segíti.

Egyetemi hallgatóknak készült, jól olvasható és tanulható könyvet tartunk a kezünkben, amely fentebb felsorolt erényei okán mégis több mint egyszerű jegyzet, tankönyv. Jól megírt, a széles olvasóközönség megbecsülésére és érdeklődésére joggal számot tartó kötet ez!

Török Csaba

■ KRÁNITZ MIHÁLY:

Az egyház küldött. VI. Pál apostoli műve

Budapest, Szent István Társulat 2009, 184 old.

XXIII. János, „a II. Vatikáni Zsinat pápája”, I. János Pál pápa döbbenetesen rövid pontifikátusa és „a lengyel pápa”, II. János Pál karizmatikus egyénisége, „az ezredvég pápája” missziós útjaival és megnyilatkozásaival a felületesen gondolkodó, és csak a napi sajtóból tájékozódó ember számára első pillantásra úgy tűnik, háttérbe szorította VI. Pál pápa markáns egyéniségének alakját, aki 1938-ban Pacelli bíboros kíséretében a budapesti Nemzetközi Eukarisztikus Kongresszuson is részt vett. Hogy ez nem így van, hogy VI. Pál pápa az egyházi és a teológiai tudatban magyar nyelvterületen is élénken jelen van, fényesen bizonyítja *Az egyház küldött. VI. Pál apostoli műve* című legfrissebb kiadvány. Ismert magyar teológusok (Gárdonyi Máté, Kránitz Mihály, Nemeshegyi Péter,

Szabó Ferenc, Török Csaba, Török József) igyekeznek az igényes kiadványban a „zsinatot folytató és befejező, a zsinati tanítás helyes értelmezését nehézségek árán is megte-remtő pápa felejthetetlen humanista alakját, most már kellő perspektívával rendelkezve, részrehajlás nélkül szemünk elé állítani: *A pápa, aki félretette a tiarát, Egy évtized VI. Pál szolgálatában, Egyház és világ VI. Pálnál, Az első „ökumenikus” pápa, VI. Pál pápa kultúra-szemlélete, VI. Pál baráti szemmel.* A kötet különös értékét növeli VI. Pál pápa *Ecclesiam suam* kezdetű, az egyházzal írt körlevelének magyar fordítása (135–184. old.), melyet az itthoni olvasó most először vehet kézbe anyanyelvén. Így bővül VI. Pál pápa megnyilatkozásainak magyar nyelvű tára, hiszen 2009-ben az újvidéki *Agapé* kiadásában megjelent magyar fordításban ugyancsak VI. Pál pápától „*Marialis cultus*” című apostoli buzdítása. Az új tanulmánykötethez hasonló kiadványokat örömmel és érdeklődéssel várja minden olvasó, különösen a katolikus hívők, lelkipásztorok és teológusok.

Rokay Zoltán

■ FEKETE KÁROLY:

A Barmeni Teológiai Nyilatkozat.

Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához

A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
Budapest 2009, 163 oldal.

Fekete Károly református teológus, a Debreceni Református Egyetem volt rektora „hálaadó adósságtörlesztésként” ajánlja művét az olvasónak a viharos történelmi időkben született Barmeni Teológiai Nyilatkozat 75. évfordulójára. 1934. május 19–31. között a németországi Wuppertal Barmen negyedében 18 tartományi egyházból mintegy 138 református képviselő jött össze egy hitvalló zsinatra, hogy a Hitler hatalomra jutása utáni időkben, szemben a totalitárius elnyomással egy hitvalló nyilatkozattal kifejezzék az egyház szabadságát és alapítója iránti hűségét.

Egy olyan területen, ahol a reformáció óta a kereszténység önmagát is kritikusan szemléli, protestánsok kis csoportja, akik között voltak evangélikusok, reformátusok és más csatlakozott egyházak képviselői, életüket kockáztatva vállalták, hogy ideológiamentes, és a Szentírás tanítása alapján egy hiteles közösséget formálnak. Ez lett a hitvalló egyház (*Bekennende Kirche*). Az egyháztörténelmi memorandum mögött olyan jelentős személyek álltak, mint Karl Barth, Martin Niemöller és Dietrich Bonhoeffer. A nyilatkozat, amely a német protestáns keresztények lelkiismeretének felkiáltása volt, megfogalmazza, hogy az egyház hitalapja egyedül Jézus Krisztus, melyre a vészjósló történelmi helyzetben emlékeztetni kell. Az új protestáns mozgalom a Német Birodalom által létrehozott, úgynevezett német keresztényekből (*Deutsche Christen*) alakított nemzeti egyháztól határolódott el. A hivatalos egyházzal való szembenállás oly nagy volt, hogy Bonhoeffer kijelentette: „Aki tudatosan elszakad a németországi hitvalló egyháztól, az az üdvösségtől szakad el.” (*Evangelische Theologie*, Juni/1936, 188. old.)

A szerző először megvilágítja a Barmeni Zsinat történelmi háttérét. Közli a nyilatkozat szövegét dr. Török István professzor 1954-ben készült fordításában, majd a rövid, mintegy ötoldali dokumentum tételeinek a felépítését és a nyilatkozat szerkezetét. A kötet tartalmi magva a nyilatkozat teológiai elemzése (41–125. old.). A *Verbum Dei manet in aeternum* szellemében megírt protestáns tanúságtétel egy elkötelezett és tudatos kereszténységet feltételez. A rövid nyilatkozat szinte valamennyi szavát mérlegre tevő magyarázata során Fekete Károly elvezet bennünket az Isten Igéjéért minden áldozatot

meghozó hitvalló egyház lényegéhez, mely egyedül Jézus Krisztus uralmát, a neki való hitbeli engedelmességet kéri a keresztényektől, hogy az egyháznak tudatos és eleven tagjai legyenek.

Fekete Károly írásában az egyháztörténetileg, teológiailag és lelkipásztori szinten is maradandó Barmeni Nyilatkozat szakavatott értelmezésében mélyülhetünk el, mely ösztönzően hat a mai kor keresztényei számára is, hogy a teológia és az élet harmóniáját akár áldozatok árán is megvalósítsák, teljesítve keresztényi küldetésüket a világban. A tanulmánykötet egy „Magyar Hitvallással” zárul, amely a Barmeni Nyilatkozat szellemében született, és amelyet Ritoók Zsigmond fordított németre, s eljutott az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának 1956. július 28–augusztus 4. között Galyatetőn tartott ülésének résztvevőihöz is. Hivatalosan 1989-ben jelent meg a korábban „Hitvalló egyház Magyarországon” címen terjesztett nyilatkozat. A barmeni és a magyar nyilatkozat így együtt a mindig is szükséges keresztény helytállásról tesz tanúságot.

Kránitz Mihály

■ RAAD, E. (dir):

Système juridiques canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques

(XII Congrès International de Droit Canonique,

20–25 septembre 2004, Adma [Liban]),

Publication Université La Sagesse, Beyrouth 2008. pp. 895

Hosszú várakozás után 2008-ban látott napvilágot Elie Raad szerkesztésében a Nemzetközi Kánonjogi Társaság (*Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo*) XII. Világkongresszusának kongresszusi kötete. A Libanoni Katolikus Egyetem (*Université La Sagesse*) Kánonjogi Fakultása által 2004. szeptember 20–25-ig megrendezett világkongresszus a *Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali* címet viselte. A konferenciát köszöntötte Mar Nasrallah Boutros Sfeir bíboros, Antióchia és egész Kelet pátriárkája; Paul Matar, bejrúti érsek; Cesare Mirabelli professor, a Nemzetközi Kánonjogi Társaság elnöke; és Elie Raad az Université La Sagesse Kánonjogi Karának dékánja.

A kongresszusi kötet a köszöntők ismertetése után az egyes szeszziók sorrendjében tárgyalja a konferencián elhangzott előadásokat (29–890), melyek szövegét a témához kapcsolódó rövid tanulmányok (vö. *communicationes*) követik (595–890). A hét szeszzió anyaga több szempontból – a kánonjog egyes részterületeinek megközelítésében – világítja meg a konferencia központi témáját. Az interrituális kérdéseknek szentelt első szeszzió előadásait (*Appartenance et interritualité*) Erdő Péter bíboros, Esztergom–budapesti érsek tanulmánya vezeti be (*Questioni interordinamentali tra la chiesa latina e le chiese cattoliche orientali*, 29–36). Ezt követi Gianfranco Ghirlanda, a Pontificia Università Gregoriana rektorának „Populus Dei universus” et „populi Dei portiones” címmel elmondott elemzése (37–90), mely az egyetemes és a részegyház kapcsolatát vizsgálja, különös tekintettel a sajátjogú egyházakra. Ugyanennek a témának szentelt figyelmet Cyril Vasil professor, a Pontificio Istituto Orientale rektora is (91–109). A személyi és területi elv érvényesülésének és kérdéseinek felvázolására Onorato Bucci professor vállalkozott (111–181), a kérdés libanoni tapasztalatait pedig Béchara Raï mutatta be (183–195). A második szeszzió az egyházon belüli kormányzati struktúráknak volt szentelve (*Structures de gouvernement*, 197–265), melyen belül kapott helyet többek között Helmuth

Pree előadása *Interconfessional relations* címmel (255–265). A harmadik szesszió a normaalkotással (*Systèmes de production des normes*, 269–350); a negyedik és ötödik a házassággal és családdal (*Mariage et famille*, 353–452, 455–495); a hatodik a tulajdonnal és az anyagi javak kezelésével (*Rapports patrimoniaux*, 499–558); a hetedik pedig eljárásjogi kérdésekkel foglalkozott (*Fonction judiciaire: organisation et importance dans les rapports entre les systèmes juridiques*, 561–591). Figyelemre méltó Kuminetz Géának a házasságkötés formáját bemutató tanulmánya, amely a negyedik szesszióban hangzott el (*La forma della celebrazione del matrimonio nel confronto interordinamentale*, 403–452), valamint Carlos José Errázuriz Mackenna vegyesházasságokkal foglalkozó reflexiója (*I matrimoni misti: Approccio interordinamentale e dimensioni di giustizia*, 455–478). De ki kell emelnünk Velasio de Paolisnak a *Rapporti patrimonii* címmel elhangzott analízisét is (499–534). Az eljárásjogi kérdések vizsgálatát a téma két klasszikusa, Manuel Arroba Conde (*Funzione giudiziaria: Organizzazione e rilevanza interordinamentale*, 561–572) és Ivan C. Iban (*Civil effect of the judicial function of the Catholic Church*, 573–591) végezte el.

A konferencián elhangzott témákhoz kapcsolódó rövid tanulmányok – communicationes – közül fontos megemlíteni Valentín Gómez-Iglesias (*Unicidad o Pluralidad de Códigos en el Sínodo de Obispos de 1967*, 741–766), Arturo Cattaneo (*Il rapporto fra potestà suprema e potestà episcopale alla luce della mutua interiorità fra Chiesa universale e particolare*, 767–782), Jesús Miñambres (*Le confraternite fra ordinamento canonico e ordinamento civile*, 783–798) és Juan Ignacio Arrieta (*Considerazione attorno air apporti inter-ordinamentali nell'esperienza normativa recente dello Stato della Città del Vaticano*, 799–818) elemzését. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézet tanárai közül – Kuminetz Géa professzoron túl – Szabó Péter (*Competenza governativa e fisionomia*, 877–890) és Szuromi Szabolcs Anzelm (*The clarification of the different degrees of Holy Orders up to the 5th Century*, 711–726) küldött tanulmányt a kongresszusi kötetbe.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ BLUMENTHAL, U.-R.–PENNINGTON, K.–LARSON, A. A. (ed):

**Proceedings of the Twelfth International Congress of Medieval Canon Law
Washington D.C., 2-7 August 2004**

(Monumenta Iuris Canonici, C/13)

Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2008. pp. 1135

Uta-Renate Blumenthal, Kenneth Pennington és Atria A. Larson szerkesztésében látott napvilágot a *Monumenta Iuris Canonici* sorozat *Subsidia* alsorozatának legújabb köteteként a *Proceedings of the Twelfth International Congress of Medieval Canon Law*, amely a 2004. augusztus 2. és 7. között a Középkori Kánonjogi Társaság (*Iuris Canonici Medii Aevii Consociatio*) és a Stephan Kuttnerről elnevezett Középkori Kánonjogi Intézet (*Stephan Kuttner Institute of Medieval Canon Law*) által a Washingtoni Katolikus Egyetemen (*The Catholic University of America*, Washington D.C.) megrendezett XII. Középkori Kánonjogi Világkongresszus aktáit közli.

A kongresszusi kötetet hagyományosan a megelőző világkongresszus óta elhunyt kánonjogtörténészekről (vö. Alphons M. Stickler, Hubert Mordek), valamint Eva Kuttnerrel – Stephan Kuttner feleségéről – való megemlékezés vezeti be. Ezt követi a tartalomjegyzék, majd a kongresszusra, az akták kiadására és a *Iuris Canonici Medii Aevii Consociatio* működésére való rövid reflexió (xiii–xv), ami után találjuk a konferencia

programjának és résztvevőinek felsorolását (xvii–xxxii), illetve a rövidítések jegyzékét (xxxvii). A szerkesztők a negyvenkettő tanulmányt a kongresszus tematikáját követve kilenc cím alá csoportosították. Ezek: *Law, Councils, and Canonical Thought in Spain and North Africa* (3–74); *Texts from Regino of Prüm to Gratian's Disciples* (75–208); *The Life and Legacy of Canons and Collections* (209–376); *Canon Law and the Other Laws* (377–490); *Papal Texts* (491–596); *Canon Law and Popes in Action* (597–700); *Canon Law and the Liturgy, Thought, and Practices of Medieval Christendom* (701–934); *Canons and Councils on the Eve of the Reformation* (935–996); és *Medieval Canon Law and Modern Thought, Technology, and Institutions* (997–1104).

A több éves alap kutatásokat összegző és a különböző mértékadó tudományos álláspontokat kiegyensúlyozottan mérlegelő tanulmányok egyenként is figyelemreméltó új eredményeket sorakoztatnak fel a kánonjogi forrás, irodalom és tudománytörténet területéről. Ezek közül talán a legjelentősebb megállapításokat Martin Brett (*Edition the Canon-Law Collections between Burchard and Gratian*, 89–108), Nicolas Álvarez de las Asturias (*Algunos aspectos de la tradición manuscrita de la Collectio Lanfranci*, 127–144), Szuromi Szabolcs Anzelm (*The Transition from Cathedral Teaching to University Instruction of Canon Law in the Eleventh and Twelfth Centuries*, 145–160), José Miguel Viejo-Ximénez (*Variantes textuales y variantes doctrinales en C.2 q.8*, 161–190), Anne Lefebvre-Teillard (*La lecture de la Compilatio prima par les maîtres parisiens du début du XIII^e siècle*, 223–250), Anne Duggan (*The Decretals of Archbishop Øystein of Trondheim [Nidaros]*, 491–530), Werner Maleczek (*Die Rekonstruktion des dritten und vierten Jahrganges der Register Papst Innocenz III., vor allem aus kirchenrechtlichen Sammlungen*, 531–566), Roger E. Reynolds (*Challenges and Problems in the Editing of Early Medieval Liturgico-Canonical Texts*, 701–720), és James A. Brundage (*Professional Canonists and Their Clients: Problems in Legal Ethics*, 857–896) tanulmányában olvashatjuk.

A kötet végén önálló név (1105), mű (1119) és kézirat (1125) index segíti a további tájékozódást. A Középkori Kánonjogi Világkongresszus a kánonjogtörténet legrangosabb nemzetközi seregszemléje, így mindig kiemelkedő esemény annak aktáinak publikálása. Bár az utóbbi évtizedekben számos rangos tudományos szakfolyóirat segíti a középkori kánonjogtörténet területén alap kutatást végző intézeteket és kutatókat, melyek rendszeresen teszik közzé a tudományterület részeredményeit, mégis a *Monumenta Iuris Canonici* mind tartalom, mind nyomdai előkészítés szempontjából hagyományosan magas színvonalú köteteknek a megjelenése meghatározó az ezen a téren végzett további tudományos kutatások számára. Csak remélhetjük, hogy hamarosan a 2008. évi Esztergomban megrendezett újabb világkongresszus aktáit is kézbe vehetjük a Vatikáni Könyvtár kiadásának a jóvoltából.

Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.

■ PHILIPP MELANCHTON (1497–1560)

450 évvel ezelőtt halt meg Philipp Melanchton. Az ágostai augsburgi hitvallású evangélikus egyház, a német nyilvánosság és az európai kultúra kérdésében érdekelt szakértők megemlékeztek Philipp Melanchton, a nagy német humanista, Luther munkatársa, az eredetileg Hrabanus Maurus mainzi érsekre alkalmazott „*praeceptor Germaniae*” – „Germánia tanítómestere” – címet viselő halálának (1560. április 19.) négyszázötvenedik évfordulójáról.

Az ebből az alkalomból megjelent publikációk és konferenciák kiemelik Melanchton szerepét az augsburgi hitvallás megfogalmazásában (1530), mely feszültségeket idézett elő Melanchton és Luther között. Hangsúlyozzák békülékenységet, mely eredménytelen maradt, illetve magára vonta Flacius Illyricus és a többi „Gnesio-lutheránus” haragját, akik tagadták az „*adiaphora*” („lényegtelen”) dolgok elfogadását az evangélikus hitvallásban. A katolikusok között pedig simulekónysága váltott ki gyanút (vö. Cochlaeus).

Melanchton működését beárnyékolta Hesseni Fülöp bigámiája, akinek „esküvőjéről” Luthernek sikerült távol maradnia, Melanchton azonban odakényszerítették. Melanchton ebbe majdnem belehalt.

Melanchton érdemének tekintik a rendszeres evangélikus teológia megteremtését („*Loci communes*”), és Aristoteles továbbélését német nyelvterületen, ám nem a teológia, hanem a „*facultas artium*” keretében, noha Melanchton eredetileg „tisztátalan ember”-nek minősítette a sztageirita filozófus-óriást. Melanchton mondta a gyászbeszédet az akadémia nevében Luther temetésén. Melanchton alakjában a legtöbb szerző az ökumené jelenlegi – látszólagos vagy tényleges – stagnálása ellenére a párbeszéd lehetséges paradigmáját látja. Erről magyar nyelven – ha nem is magyarul – Wolfgang Klausnitzer, a bambergi egyetem, a katolikus szisztematikus teológia professzora publikált (*Wir haben wirklich nicht Freude an Uneinigkeit. Die ökumenische Bedeutung Philippp Melanchtons*, in *Rationale obsequium*, Budapest 2008, 211–228).

- 2009. november 30-án került sor Perendy László habilitációs eljárását lezáró nyilvános habilitációs előadásra magyar és angol nyelven. Az Ókeresztény Egyháztörténeti Tanszék vezetője sikeresen megvédte téziseit. Dolgozatának címe: *Opus Theophili. Antiokhiai katekézis a II. század végén*. A dolgozat vitáját követően megtartotta az előírt idegen nyelvű előadást „*Deum qui fecit caelum et terram*”. *Identifying the god of Christians in the Acts of Martyrs* címmel.
- A Kari Tanács a nyugdíj előtt álló Rózsa Huba professzor úrnak megszavazta a *professor emeritus* címet, majd Szuromi Szabolcs Anzelmet, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Egyetemi Doktori és Habilitációs Tanácsának elnökét választotta meg öt évre a doktori iskola vezetőjének.
- Január 25–27. között rendezte a Kar a teológiai tanárok szokásos évi konferenciáját, amelynek témája ebben az évben a megváltásról szóló bibliai és egyházi tanítás volt; ennek keretében a következő előadások hangzottak el: Rózsa Huba: *Helyettesítés, engesztelés, áldozat az Ószövetségben*; Kocsis Imre: *Jézus üdvözítő műve Lukács irataiban*; Fodor György: *Az üdvösség fogalma az Ószövetségben, a mai zsidóságban és az iszlámban*; Martos Balázs: „*Krisztus Jézus Istentől bölcsességünkké, megigazulásunkká, megszentelésünkké és megváltásunkká lett*” (1Kor 1,30). *Krisztus mint Isten üdvajándéka a páli levelekben*; Takács Gyula: *Jézus az örök Főpap és a tökéletes áldozat a Zsidókhoz írt levélben*; Tarjányi Béla: „*Sokakért vagy mindenkiért?*”; Perendy László: *Tertullianus az ember megváltásáról*; Orosz Atanáz: *Hitvalló Szent Maximosz szótériológiája, különös tekintettel az átistenülésre*; Dolhai Lajos: *Canterbury Szent Anzelm szatiszfakció-elméletének hatástörténete és értékelése a mai katolikus szótériológiában*; Puskás Attila: *Jézus üdvözítő művének néhány értelmezése a mai dogmatikában*; Várnai Jakab: *Heinz Schürmann hozzájárulása a megváltás fundamentálteológiai megközelítéséhez*; Kruppa Tamás: *Balthasar szótériológiájának alapvonalai, különös tekintettel a helyettesítés eseményére*; Kránitz Mihály: *Jézus az egyedüli Üdvözítő – számvetés a pluralista vallásteológiával*. Az előző 2009. évi konferencia anyaga a *Varia Theologica* sorozat első köteteként jelenik meg.
- Március 1-jei ülésén a Kari Tanács megszavazta Perendy László tanszékvezető nyilvános rendes tanári kinevezéséhez szükséges Nevelési Kongregáció általi hozzájárulás megkérését és a Nagykanclárhoz történő felterjesztését. A megüresedő Ószövetség Tanszék betöltésére Fodor György, az Egyetem rektora opciót nyújtott be, amit a Kari Tanács elfogadott; továbbá egyetemi magántanári kinevezésre terjesztette fel Dolhai Lajost és Takács Gyulát a Nagykanclárhoz.

- A kar videó-konferenciák megrendezésére alkalmas és távjelenlétet biztosító berendezéssel gazdagodott az egyetemi szintű KMOP pályázat eredményeként, valamint a legmodernebb digitalizációs eszközökkel bővült a Kánonjogi Tanszék nemzetközileg egyedül álló és Szuromi Szabolcs Anzelm által vezetett *Középkori kánonjogi gyűjtemények szövegfejlődése és Ius commune Europae* kutatási programja.
- A MAB akkreditálta a következő tanévben (2010 szeptemberében) induló *katolikus egyházi közösségszervező BA* szakunkat, amely bemenetet jelent az osztott hitéleti képzések mesterfokozatához, így a hittanár-nevelő MA képzéshez is. Újdonsága a Magyarországon akkreditált eddigi katolikus hitéleti képzésekhez képest, hogy a tisztán hitéleti tárgyak mellett a katolikus közösségszervező szak tartalmaz pszichológiai, pedagógiai, szociológiai, vezetéselméleti, kommunikációs, valamint az egyházi, ill. a non-profit szervezetekben nélkülözhetetlen pályázatírással és projektmenedzsmenttel foglalkozó modulokat is.
- Március 8–9-én a kassai teológiai karról (Katolicka Univerzita v Ružomberku Teologická fakulta v Košiciach) *Pavol Drab* és *Vladimir Juhas* professzorok látogatták meg Hittudományi Karunkat és találkoztak Kuminetz Géza dékánnal, valamint megbeszélést folytattak Kránitz Mihály és Puskás Attila tanszékvezetőkkel az *Erasmus* program keretében egy őszi közös kassai teológiai konferenciáról, mely *The context of the Hungarian theological thinking* címmel kerül megrendezésre.
- Április 7-én *Leo W. J. M. van der Tuin* professzor vezetésével a tilburgi egyetem (Tilburg University) delegációja látogatta meg Karunkat. A vendégeket Kránitz Mihály médiareferens fogadta és mutatta be számukra a Katolikus Egyetemen folyó hazai minőségi teológia oktatást.
- A Hittudományi Kar alapításának, így Egyetemünk fennállásának 375. évfordulóját a PPKE konferenciasorozattal ünnepelte, melynek csúcspontja a Hittudományi Kar május 12-i tudományos konferenciával és díszdoktor avatással egybekötött ünnepi ülése volt. A rendezvény első része az ELTE dísztermében kezdődött, ahol a pázmányi örökséget valló két egyetem Szenátusának és az MKPK tagjainak, valamint a HTK professzorainak jelenlétében Sólyom László, a Magyar Köztársaság elnöke; Erdő Péter, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnöke; Pálinkás József, az MTA elnöke; Hudecz Ferenc, az ELTE rektora; Fodor György, a PPKE rektora; Tulassay Tivadar, a SOTE rektora; és Szabó Gábor, az MRK elnöke mondott beszédet. A jubileumi ünnepség második részében a Központi Szeminárium dísztermében került sor S.Em.a R. Zenon Grochowski, a Nevelési Kongregáció prefektusának díszdoktorrá avatására, s ezt követte *Pázmány Péter hatása a katolikus teológia művelésére* című konferencia, Rokay Zoltán, Puskás Attila és Török József professzorok előadásával. A jubileumi ünnepséget az esti hálaadó szentmise zárta le az egyetemi templomban, melynek főcelebránsa Pápai Lajos győri megyéspüspök volt. Az évfordulóra egy emlékérem és két emlékkötet is megjelent.
- Az őszi teológiai szakmai nap keretében, október 20-án a Hittudományi Kar konferenciát tart Schütz Antal piarista teológus (1880–1953), az egyetem egykori rektorának emlékére születésének százharmincadik évfordulója alkalmából.
- A Kari Tanács 2010. június 1-i ülésén a következő két évre megválasztotta Tarjányi Zoltánt a Hittudományi Kar dékánjának, Puskás Attilát pedig dékánhelyettesi minőségben megbízta a levelező képzés vezetésével.



Új Ember Magazin (szeptember–október)

A hetilap augusztus 20-ai ünnepi számával, megújult formában jelenik meg magazinunk legfrissebb, őszi száma.

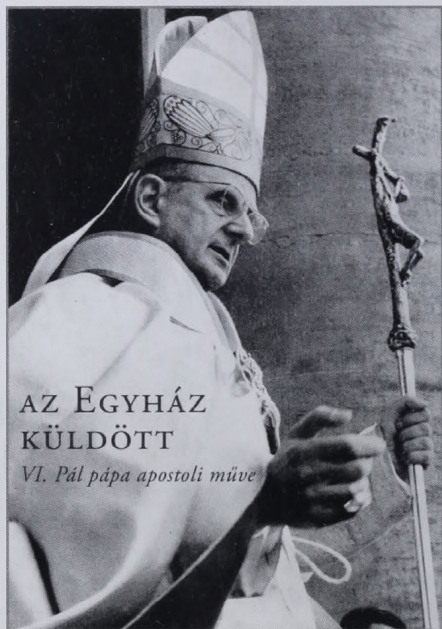
Az *Új Ember Magazin* a család minden tagjának kínál olvasnivalót.

A tartalomból:

- A fölemelt titok
– beszélgetés borászatról, borról és annak kultúrateremtő erejéről
- „Ahogyan az anya dűdöl a babának”
– Jelenits István gondolatai a rózsafüzér hónapjára
- Istent nem lehet becserkészni
– Szent Ferenc és a filmtörténet
- Felvonások
– kezdődik a színházi évad
- A bakonyi dinócsőr
– *Ősi Attila* kutatócsoportjának egyedülálló felfedezéséről
- Gyermeksarok
– *Fésűs Éva* meséje és játékok a legkisebbeknek

Keresse a templomokban és az újságárusoknál!

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT



AZ EGYHÁZ KÜLDÖTT VI. PÁL PÁPA APOSTOLI MŰVE

(Szerkesztette: Kránitz Mihály)

VI. Pál pápa nagyfokú emberi érzékenységgel rendelkezett a világ és a modern társadalom sorskérdéseivel szemben. Pápaságának éveit a társadalmi és egyházi viták keresztútjába helyezték. Ő azonban mindenekelőtt a keresztény remény sziklájához igyekezett erősíteni az egyház hajóját.

Befelé forduló alkata teljesen különbözött elődjétől, bizonyos értelemben „rejtőzködő” pápa volt, akinek jelenléte mégis meghatározó és döntő a XX. század egyháztörténelmében és korunk számára is.

A kötet, melyet történészek és teológusok állítottak össze, szeretné újra felfedezni és bemutatni Montini pápa életét és tanítását, akihez XVI. Benedek pápa különösen is kapcsolódik, mivel ő nevezte ki müncheni érsekké és kreálta bíborossá 1977-ben. A könyvben helyet kapott VI. Pál pápa híres credója, „Isten népének hitvallása”, és az első, *Ecclesiam suam* címmel, magyar nyelven eddig még nem publikált körlevele, mely 1964-ben jelent meg az egyház feladatáról és küldetéséről.

184 oldal, puhafedeles

Ára: 1800 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 Könyvtárház: <http://www.stephanus.hu>

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLIV. ÉVFOLYAM, 2010/1–2.

Ára: 750 Ft