

Teológia

ÁSVÁNYI ILONA

A Teológia folyóirat történetéhez (1967–1995)

DOBOS KÁROLY DÁNIEL

A zsidó–keresztény párbeszéd „jeruzsálemi perspektívából”

KRÁNITZ MIHÁLY

Biblia és ökumenizmus. Reflexiók XVI. Benedek pápa Verbum Domini kezdetű apostoli buzdítása nyomán

KUMINETZ GÉZA

Egy elfeledett katolikus tudós: Noszlopi László szellemi hagyatéka

PUSKÁS ATTILA

A politeizmus dicsérete? Megjegyzések a monoteizmussal szembeni kritikákhoz – I. rész

RÓZSA HUBA

A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése – II. rész

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

Az eukarisztia őrzésének és tiszteletének egyházi előírásai a hatályos latin liturgikus fejelemben

TÖRÖK CSABA

Boldog John Henry Newman és a fundamentális teológia



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLV. évfolyam, 2011. 1–2.

LAPTALAJDONOS
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
TARJÁNYI ZOLTÁN DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

BOLBERITZ PÁL
FODOR GYÖRGY
PERENDY LÁSZLÓ
PUKÁS 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

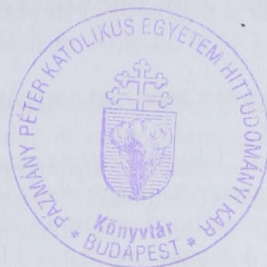
ÁRA: 800 FT
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1500 FT

KÉSZÜLT
A SZÁZHALOMBATTAI EFO NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ
FONYÓDI OTTÓ

TARTALOM

- **ÁSVÁNYI ILONA:** A *Teológia* folyóirat történetéhez (1967–1995) **1–20**
- **DOBOS KÁROLY DÁNIEL:** A zsidó–keresztény párbeszéd „jeruzsálemi perspektívából” **21–29**
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** Biblia és ökumenizmus. Reflexiók XVI. Benedek pápa Verbum Domini kezdetű apostoli buzdítása nyomán **30–38**
- **KUMINETZ GÉZA:** Egy elfeledett katolikus tudós: Noszlopi László szellemi hagyatéka **39–64**
- **PUKÁS ATTILA:** A politeizmus dicsérete? Megjegyzések a monoteizmussal szembeni kritikákhoz – I. rész **65–76**
- **RÓZSA HUBA:** A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése – II. rész **77–97**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM:** Az eukarisztia őrzésének és tiszteletének egyházi előírásai a hatályos latin liturgikus fejelemben **98–107**
- **TÖRÖK CSABA:** Boldog John Henry Newman és a fundamentális teológia **108–129**
- **KÖNYVSZEMLE**
JOSEPH RATZINGER – XVI. BENEDEK: *A Názáreti Jézus A jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig* **130–131**
PINCKAERS, SERVAIS TH.: *Katolikus erkölcsstan* **132–133**
Traduction Oecuménique de la Bible (TOB) **133–135**
DOLHAI LAJOS: *A szentségek teológiája* **135–136**
SCHÜTZ ANTAL: *Pedagógia* **137–138**
SZABÓ FERENC: *Új távlatok* **138–139**
- **KÖSZÖNTÉS**
Szennay András professzor úr köszöntése 90. születésnapján **140–141**
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK** **142–143**

A *Teológia* folyóirat történetéhez (1967–1995)*



Annak ellenére, hogy könyvtárban keresgélve csak egy, folyamatos évfolyamszámozással megjelent *Teológia* című folyóiratot találtunk, bátran állíthatjuk, hogy a XX. században három folyóirat jelent meg ilyen címmel. Az első *Theologia* 1934 és 1944 között, a második *Teológia* 1967-től 1995-ig, a harmadik, szintén *Teológia* címmel, 1996-tól napjainkig él. Azt a megállapításunkat, hogy a folyóirat egy, mégis három, a folyóiratokból felismerhető szerkesztői szándék, szellemiség alapján tesszük.¹ Írásunkban az 1967 és 1995 között megjelenő folyóiratot mutatjuk be. Kutatásunk anyaga egyaránt sajtótörténeti és egyházi-kultúrtörténeti írás. Az ismertetésben azon túl, hogy végiglapoztuk a megjelent huszonkilenc évfolyamot, az 1982-ben kiadott, az 1967 és 1982 közötti időszakot, valamint az 1995/4. számban közzétett, az 1983 és 1995/3. szám közötti időszakot feltáró tartalmi mutató volt segítségünkre.² A bemutatás során kulcsfontosságú az első évfolyam első számának beköszöntője³ és az utolsó évfolyam utolsó számában megjelent elköszönő írás.⁴ Mindkettőt hosszabban idézzük majd.

Ismertetésünket a *Teológia* című folyóirat megjelenésének 20. évfordulójára (1988) készült tanulmánykötet előszavának első soraival kezdjük: „A *Teológia*... a II. Vatikáni Zsinatot követő időszak magyar katolikus egyházában a tudatformálásnak rendkívül fontos eszköze volt. Feladata: az örök Isten üzenetét közvetíteni a ma emberének. Elsősorban nem elvont, tudományos, hanem lelkipásztori szempontok vezették. Legfontosabb témái közé tartozott az egyház, a papság, a család. Tudatosan közvetíteni óhajtotta a külföld megújuló teológiai gondolkodását egyházi és világi olvasói számára egyaránt.”⁵

A bevezetőben még egy másik, általánosan értékelő, kortárs véleményt idézünk. „[A *Teológia*] folyóirat... – Radó Polikárp, majd Szennay András vezetésével – immár másfél évtizede a hazai teologizálás legelőbb fóruma... a külföldiek számára pedig jelző szolgálatot teljesít az itthoni igényekről, gondokról, keresésekről, eredményekről és irány-

*A tanulmány Dr. Szennay András professzort, a *Teológia* folyóirat korábbi főszerkesztőjét köszönti 90. születésnapján.

¹ Vö. Beköszöntő, in *Teológia* 20 (1996/1–2), 1.

² *Teológia évnegyedes folyóirat (Budapest) 15 éves tartalmi mutatója (1967–1982)* (összeáll. Széll, M.), Pécsi Szikra Nyomda, Budapest 1982, 16; *Teológia évnegyedes folyóirat (Budapest) tartalmi mutatója (1983–1995/3)* (összeáll. Somorjai, Á.), in *Teológia* (1995/4), 249–296.

³ RADÓ, P., *Beköszöntő*, in *Teológia* 1 (1967/1), 3–4.

⁴ SZENNAY, A., *Búcsú az Olvasótól*, in *Teológia* 19 (1995/4), 193–194.

⁵ *Küldetésben. Tanulmánykötet a „Teológia” folyóirat húszéves jubileumára* (előszó és összeáll. Korzenszky, R.), Budapest 1988, 5.

zatokról. Ezért jelentősége és hatása a magyar teológia jelen időszakában meghatározó jellegű.” – írta róla Koncz Lajos.⁶

1. MAGYAR EGYHÁZI-VALLÁSI-TEOLÓGIAI SAJTÓTÖRTÉNETI ÖSSZEFOGLALÁS

Ahhoz, hogy a *Teológia* című folyóiratot bemutassuk, az adott korban helyét kijelölhesük, szerepét, jelentőségét ismertessük, érdemes néhány rövid, az egyházi sajtó történetére vonatkozó utalást tennünk.

A magyar nyelvű szakfolyóiratok megjelentetésének kezdete a XIX. századra tehető. Egyházi, vallási, teológiai folyóiratok kiadása, még latin nyelven – témától, kiadói szándéktól, olvasói igényektől függetlenül – Magyarországon a XVIII. században kezdődött, és a XIX. században teljesebben ki.

Az első magyar nyelvű katolikus vallási folyóirat a negyedévenként megjelenő *Egyházi Értekezések és Tudósítások* (Veszprém, 1820–1824) volt.⁶ Szerkesztője a később veszprémi püspök Horváth János volt. A lap a teológia tudományos vizsgálatát tűzte ki célul. Azzal a szándékkal jelent meg, hogy a történeti kutatók számára forrásokat közöljön és egyféle „szellemi válaszlépés” is volt a *Tudományos Gyűjtemény* című folyóiratra.⁸ Majdnem tízéves szünet után 1832-ben jelent meg és 1839-ig élt A következő a Guzmics Izidor bencés szerzetes szerkesztette *Egyházi Tár* volt (1832–1839).

A *Magyar Szion*⁹ és melléklapja, az *Anasztasia* volt az első, nem teológusoknak, hanem vallásos világiaknak szánt hitbuzgalmi hetilap, de érdeklődés, igazi olvasóközönség nem lévén hamarosan megszűnt.

A vallásos folyóiratok között a *Religio és Nevelés*¹⁰ volt az első, mely széles körben kívánta megszólítani a nagyközönséget. Szerkesztője „Szaniszló Ferenc, a későbbi nagyváradi püspök... felismerte, hogy az egyháznak szüksége van egy széles tömegekhez szóló újságra, amely hatni tud a közvéleményre”.¹¹ A *Religio* szándékában – szélesebb olvasóközönséget megszólítani, nem csak tudományos cikkeket hozni – a *Teológia* elődjének tekinthető.

A XIX. század második felétől a XX. század első feléig átívelően jelent meg 1863–1944 között a *Magyar Sion*¹² című egyháztörténeti folyóirat, és 1887–1944 között a Szent István Társulat gondozásában a *Katolikus Szemle*.¹³

⁶ KONCZ, L., *A mai magyar teológia*, in *Vigilia* 46 (1981/11), 772.

⁷ Vö. BUZINKAY, G.–KÓKAY, Gy., *A magyar sajtó története I. A kezdetektől a fordulat évéig*, Ráció Kiadó, Budapest, 2005, 63.

⁸ Vö. MUCSÁNYI, M., *A katolikus sajtó létrejötte és első évtizedei Magyarországon (1820–1860)*, in *Vigilia* 58 (1993/6), 453–458.

⁹ 1838. január 4. és június 30. között jelent meg. Melléklapja: *Anasztasia* (1838–1839); utódja: *Szion* (1838–1840); vö. lexikon.katolikus.hu/M/Magyar%20Szion.html és www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

¹⁰ Címe 1841 és 1849 között *Religio és Nevelés*, 1849–1930 között *Religio*, 1894–1904 között *Religio. Vallás* volt. Szellemi utódjának tekinthető az 1934–1944 között megjelent *Teológia* című folyóirat; vö. lexikon.katolikus.hu/R/Religio.html és www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

¹¹ Vö. MUCSÁNYI, M., *A katolikus sajtó létrejötte és első évtizedei Magyarországon (1820–1860)*, in *Vigilia* 58 (1993/6), 455.

¹² 1863–1869-ig *Magyar Sion*, 1870-től *Új Magyar Sion*, 1887–1904 között *Magyar Sion*, 1934–1944 között *Magyar Sion* – egyháztörténeti, később katolikus társadalmi, politikai hetilap; vö. lexikon.katolikus.hu/M/Magyar%20Sion.html és www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

¹³ Címe 1934–1944 között *Katolikus Szemle*, szellemi utódja az 1949-től Rómában megjelenő *Katolikus Szemle* (katolikus irodalmi és tudományos folyóirat); vö. lexikon.katolikus.hu/K/Katolikus%20Szemle.html és www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

A XX. század első felében (1944-ig) sok vallási, hitbuzgalmi napilap, hetilap és igényesebb folyóirat is élt. Ez utóbbiak közül jelentősebbek: 1934 és 1944 között a *Theologia*,¹⁴ az 1935-től napjainkig élő *Vigília*,¹⁵ a vidéki lapok közül az 1926 és 1944 között megjelenő *Pannonhalmi Szemle*.¹⁶

„Az 1945-ig, de legkésőbb 1950-ig létezett magyar egyházi sajtó rendkívül sokszínű volt; az országos terjesztésű lapok mellett a szerzetesrendek és az egyházmegyék, az oktatási és szociális intézmények is kiadtak újságokat, de nagyon sok plébánia is rendelkezett önálló, több-kevesebb rendszerességgel megjelenő lappal. A sajtóbibliográfia adatai szerint a XX. században csaknem ezerféle katolikus periodika jelent meg. [...] Hasonlóan gazdag volt a református és evangélikus sajtó, és 1945 után újjáéledtek a zsidó sajtótermékek is. Mindez áttekinthetetlen volt a hatalom irányítói számára [...] az apparátus nem volt elégséges a pusztá ellenőrzésre sem.”¹⁷ 1945 után a katolikus egyház két hetilap és egy folyóirat kiadására kapott engedélyt. A két hetilap az *Új Ember* és a *Kereszt* című lap volt – ez utóbbi 1956 után *Katolikus Szó* címmel indult újra. Az 1945-től (a II. világháború vége), 1948-tól (a „fordulat éve”), kezdődő időszakot, illetve az ötvenes éveket a fentebb említett megszorítás miatt is az a folyóirat élte át, mely magát alapvetően nem teológiai, hanem „szépirodalmi és kritikai” lapként definiálta, jóllehet lelki, spirituális témáknak is helyet adott – a *Vigília*. „A [...] két hetilap szoros cenzori ellenőrzés alatt állt, akárcsak a *Vigília*, legfőljebb az ellenőrzés módja és szigorúsága volt különböző. A *Kereszt*, illetve a *Katolikus Szó* a békepapi mozgalom lapja volt, így a fennálló diktatúra iránti nagyobb lojalitása valamennyi számban sokkal határozottabban volt tetten érhető. Ugyanakkor a lelkeségi írások nem próbálkoztak rafinált módon elbizonytalanítani a hívőket, mint ahogyan óvakodtak a Rómával való nyílt szembefordulástól is. / Az állami ellenőrzés mindvégig megmaradt, legfőljebb a módszer változott valamelyest: az *Új Ember* és a *Vigília* számait például közvetlenül a nyomdába adás előtt, már betördelt állapotban ellenőrizték, így a szerzők és szerkesztők rendkívül erős belső cenzúrával készítették az egyes számokat, hogy a cenzorok minél kevesebb kivetnivalót találjanak, tehát ne legyen alkalmuk a szám megjelenésének megakadályozására. / Az ellenőrzésben fontos szerepe volt az Állami Egyházügyi Hivatalnak, és a napvilágra kerülő ügynökök-ták alapján valószínűsíthető, hogy a szerkesztőségekben nem kevés beépített ember dolgozott, akik adott esetben egymásról is jelentéseket készítettek. Az a pusztá tény azonban, hogy ezek a sajtótermékek egyáltalán megjelentek – sokszor igen magas színvonalú írásokkal –, azt is mutatja, hogy a kényszerű titkosszolgálati beépítettség olyan áldozat volt, melyet sokan az egyházi sajtó fennmaradásának érdekében hoztak meg.”¹⁸

A szocialista, kommunista eszmék hazai előretörése, megerősödése közepette sajátos missziós szerepet tölthettek be a külföldön, magyar nyelven megjelenő egyházi-vallási lapok. Már 1949-ben elindult Rómában a Békés Gellért által szerkesztett *Katolikus Szemle*.¹⁹ 1956 és 1968 között jelent meg Klagenfurtban, majd Spittalban a *Magyar Papi*

¹⁴ Katolikus hittudományi folyóirat; előzménye: *Religio*, szellemi utódja: *Teológia* (1967–1995); vö. www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

¹⁵ Az egyetemes katolikus szellemiség szépirodalmi és kritikai folyóirata; vö. www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html és <http://www.vigilia.hu/tortenet.html>.

¹⁶ A magyar katolikus kultúra és a bencés szellem szolgálatában álló lap; vö. www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

¹⁷ FÁY, Z., *A katolikus sajtó és a rendszerváltás*, in *Magyar Szemle* 16 (2007/11–12), 177.

¹⁸ Uo. 177–178.

¹⁹ Keresztény világnézeti és művelődésügyi folyóirat – előzménye *Katholikus Szemle* (Szent István Társulat, Budapest 1887–1944), neve 1934–1944 között *Katolikus Szemle*. 1949-től, az újraindulástól a kiadás helye Róma, a

*Egység*²⁰ című folyóirat. 1965-ben indult a *Mérleg*,²¹ 1969 és 1990 között a *Szolgálat*,²² majd 1991-től szellemi örököse, a mai napig élő *Távlatok*.²³

2. A TEOLÓGIA FOLYÓIRAT HELYE ÉS SZEREPE A MAGYAR NYELVŰ EGYHÁZI-VALLÁSI-TEOLÓGIAI FOLYÓIRATOK KÖZÖTT

Ismert okok miatt az 1960-as években, a *Teológia* című folyóirat indulásakor Magyarországon teológiai-vallási folyóiratok nem jelenhettek meg, ezért folyóiratunkat csak a külföldön működő, bár magyar nyelvű folyóiratokkal tudjuk összehasonlítani.

A megjelenés időrendjében az első az 1949-től Rómában megjelenő *Katolikus Szemle*,²⁴ mely elődje, az 1877–1944 között megjelenő *Katholikus*, majd *Katolikus Szemle* törekvéseit követte. Ennek „szellemiségét az alapító Mihalovics Zsigmond és Kovrig Béla szerint a magyar sors, a nyugati művelődés és a keresztény létezés határozza meg”.²⁵ A Rómában, először litografált formában megjelenő lap „keresztény világnézeti és művelődéstügyi folyóiratként”²⁶ ezt a szellemiséget folytatta; később is, már Békés Gellért szerkesztésében inkább katolikus szépirodalmi és társadalomtudományi lapnak mondható. Talán nem túlzás, ha azt mondjuk, törekvéseiben, szellemiségében a *Vigiliá*-val volt rokon.

A *Vigiliá*²⁷ „1935-ben alapította a magyar neokatolikus mozgalom néhány kiemelkedő képviselője... Céljuk az volt, hogy a kultúra és a hit találkozását, a katolikus szellemű irodalom megújulását és a magyar katolikus egyház korszerűsödését előmozdítsák. Az egyetemesség jegyében tágították és mélyítették a katolikus gondolkodást: felkutatják és felmutatták az irodalom, sőt az emberi kultúra minden igaz értékét; az Istent keresők számára pedig a misztika útjait tárták fel, a szentek példáján tájékozódva keresték a hétköznapi kereszténység lehetőségeit. Új távlatokat nyitottak a magyar irodalom hori-

szándék, hogy a folyóirat kiadásának helye Budapesten legyen, nem valósult meg. Az utolsó néhány évfolyam évente két-két összevont számban jelent meg Pannonhalmán; vö. *Nyugati Magyar Irodalmi Lexikon és Bibliográfia*, <http://mek.niif.hu/04000/04038/html/k.htm#KatolikusSzemle> és www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

²⁰ A külföldi magyar katolikus papság lapja. Utódja a *Szolgálat*, majd a *Távlatok*; vö. www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

²¹ Vallási és művelődési folyóirat és könyvszemle. Teológiailag a haladó irányzat híve, a II. Vatikáni Zsinat szellemét terjeszti, következetesen ökumenikus.

Vö. *Nyugati Magyar Irodalmi Lexikon és Bibliográfia*, <http://mek.niif.hu/04000/04038/html/m.htm#Merleg>, http://www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html, <http://www.merleg-digest.eu/hu/merleg-tortenetc#Beszélgetés> és http://www.merleg-digest.eu/files/u2/Boor_kotet_interju.pdf.

²² Lelkiségi folyóirat a II. Vatikáni Zsinat utáni teológia és lelkiség terjesztésére. Elődje az 1956–1968 között Klagenfurtban, majd Spittalban megjelent *Magyar Papi Egység*. A *Szolgálat* megjelenési helye kezdetben Spittal volt, majd Bécs lett. Utódja a *Távlatok*; vö. *Nyugati Magyar Irodalmi Lexikon és Bibliográfia*, <http://mek.niif.hu/04000/04038/html/s.htm#Szolgálat> és www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

²³ Katolikus világnézeti, teológiai és kulturális folyóirat. A *Szolgálat* utódaiként indult 1991 januárjában. Vö. *Nyugati Magyar Irodalmi Lexikon és Bibliográfia*, <http://mek.niif.hu/04000/04038/html/t.htm#Távlatok>.

²⁴ Vö. *Nyugati Magyar Irodalmi Lexikon és Bibliográfia*, <http://mek.niif.hu/04000/04038/html/k.htm#KatolikusSzemle> és www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

²⁵ Vö. www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

²⁶ Vö. *Nyugati Magyar Irodalmi Lexikon és Bibliográfia*, <http://mek.niif.hu/04000/04038/html/k.htm#KatolikusSzemle> és www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

²⁷ Vö. www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html és <http://www.vigilia.hu/tortenet.html>.

zontján is: megalkották az irodalomnak keresztény indíttatású, spirituális ihletésű szemléletét, s felmutatták az irodalom transzcendentális, Istenre nyíló értékeit. [...] (1945 után) /Az új körülmények, a reményteljesen bontakozó demokrácia, majd annak elfojtása új lehetőségeket és feladatokat, majd új nehézségeket hoztak a lap számára. A *Vigilia* mégis szervesen beleépült a háború utáni magyar egyház és irodalom életébe. /1949-től a lap példányszámát és terjedelmét drasztikusan csökkentették, az írásokat cenzúrázták, a szerkesztőket és munkatársakat folytonosan zaklatták... A lap mindezek ellenére segítette a keresztény értelmiség tájékozódását, egy modernebb egyházkép kialakítását, s fórumot biztosított az elhallgatott »polgári« íróknak. E tényezők indokolják, hogy a viszontagságos körülmények ellenére a [...] korszak a lap első virágkorát hozta a világháború után. / A *Vigilia* nevéhez méltóan a virrasztó szerepét vállalta ebben az időben: az országra erőszakkal rákényszerített szűk ideológia légkörében őrizte és hirdette: a szellem és a gondolat, a művészet és a humánus tágasságát; a fojtogatón szűk keretek közé szorított hitélet számára közvetítette az egyház egyetemességét, a II. Vatikáni Zsinat megújult s megújító szellemiségét; az elnémitott írók számára menedéket s életlehetőséget adott írásaik közlésével; a Nyugaton élő, s ezért idehaza kitagadott s elhallgatott íróknak fórumot biztosított műveik szemlélésével, s mihelyt lehetőség nyílt rá írásaik közlésével. [...] / A lap küldetesként vállalt nyitottsága s a II. Vatikáni Zsinattól tanult szellemiség indította szerkesztőit arra, hogy a hetvenes években párbeszédet kezdjenek a másikként gondolkodókkal, így a nem-hívőkkel, a marxistákkal is. E tágasság ösztönözte a lapot az ökumené szellemének vállalására, s ez vezette akkor is, amikor tudatosan adott helyet a fiataloknak. /Az 1989–90-es változások következtében nemcsak az ország politikai szerkezete alakult át gyökeresen, hanem szellemi arculata is. Más helyzetben találta magát a *Vigilia* is, hiszen számos rangos kulturális és több értékes katolikus kiadvány között kellett megtalálnia saját régi-új hangját. A *Vigilia* ma is az aktív keresztény értelmiség lapja, amely igyekszik hozzájárulni az országot leginkább érintő társadalmi és politikai, kulturális és eszmei kérdések keresztény szellemű tisztázásához, s próbálja életre kelteni az elmúlt évtizedekben háttérbe szorított emberi és keresztény életértékeket, újra megalkotva hitnek és kultúrának szintézisét. Változatlan missziója a mai napokban az, hogy gyors változások közé kényszerült világunkban őrizze keresztény értékeinket, és szembesítse korunkkal.²⁸»

Az 1967-ben indult *Teológia* mellett élő, a *Vigiliánál* és a *Katolikus Szemlénél* inkább teológiai-filozófiai lapok a *Magyar Papi Egység* című folyóirat, illetve szellemi utódai a jezsuiták által kiadott *Szolgálat*, majd a *Távlatok*,²⁹ melyek „cikkeit, tanulmányait a nagyvilágban élő magyar teológusok és hittérítők írják a magyar nyelvterületen élő, illetve a világon szétszóródott magyar katolikus papok számára. Néha hazai szerzőktől is közölnek, minden számban szerepel egy-egy fordítás külföldi íróktól. Az Egyház szava rovata a pápai és püspökkari megnyilatkozásokat, az eszmék és események a magyar misszionáriusok beszámolóit közli, a könyvszemle a hazai és külhoni magyar nyelvű lelkiségi könyvekről tudósít, néha idegen nyelvűeket ismertet. Halottaink rovatában megbízható nekrológokat közöl jeles katolikus lelkészekről. *Iránysa »fontolva haladó«.*»³⁰

²⁸ Uo.

²⁹ Vö. www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html és <http://www.vigilia.hu/tortenet.html>;
Nyugati Magyar Irodalmi Lexikon és Bibliográfia, <http://mek.niif.hu/04000/04038/html/k.htm#KatolikusSzemle>,
<http://mek.niif.hu/04000/04038/html/s.htm#Szolgálat>,
<http://mek.niif.hu/04000/04038/html/k.htm#KatolikusSzemle>.

³⁰ Vö. www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

A fenti mondatokat azonban már múlt időben kell értenünk. A *Távlatok* szerkesztősége a 2010/1. számban bejelentette, hogy ebben az évben megszűnik a folyóirat, illetve egybeolvad *A Szív* újsággal, havi lappá alakulva át.³¹ A megszűnés-összeolvadás okai – az anyagi nehézségeken túli okok – figyelemreméltók, és bár nem tartoznak dolgozatunk témájához, a jegyzetekben hosszabban idézzük.³² A *Szerkesztőségi tájékoztató a Távlatok jövőjéről* című írásban ezt olvashatjuk a folyóiratról – visszatekintésként: „1992 hívsvétján indítottuk el Bécsben a magyar rendtartomány negyedéves világnézeti, lelki-ségi és kulturális folyóiratát egy külföldi jótevő nagylelkű támogatásával. A külföldön megjelenő *Szolgalát* c. folyóirat hazai folytatásának szántuk, minthogy a kommunizmus bukásával lehetőség nyílt a szabad sajtómunkára. 1992 nyarán a lap a két szerkesztőjével (Szabó Ferenc Rómából, Nagy Ferenc Bécsből) hazaköltözött Budapestre...” „... hívásunknak tartottuk, hogy az ateista kommunizmus közel fél évszázados tele után elősegítsük az egyház és társadalom... kibontakozását. Éspedig a II. Vatikáni Zsinat korszerűsödési, megújulási programja szellemében. Hála a jótevők és a magyar értelmiség... szellemi és anyagi támogatásának, a *Távlatok* sajátos profiljával megbecsült szerepet játszott a hazai vallásos folyóiratok között.”³³

A *Mérleg* című folyóirat röviden vallási és művelődési folyóirat és könyvszemle. Kb. 300 angol, francia, német és olasz folyóiratról válogatja anyagát és közli szemelvényes magyar fordításban. Teológiailag a „*haladó*” irányzat híve, a II. Vatikáni Zsinat szellemét az *ecclesia semper reformanda* jegyében terjeszti, következetesen ökumenikus.³⁴ A folyóiratról így beszél Boór János, aki a lapnak indulásától kezdve munkatársa volt (1965–1968-ig szerkesztőségi titkár, ügyvezető, 1968–2004-ig főszerkesztő, majd főmunkatárs): „1965-ben nyugati magyar értelmiségiekkel, akik mind a Katolikus Magyar Értelmiségi Mozgalomban, a Pax Romana, a Katolikus Nemzetközi Értelmiségi Mozgalom magyar tagszövetségben dolgoztak, együtt lelkesedtem a II. Vatikáni Zsinatért, mert ebben komoly esélyt láttunk a katolicizmus megújulására. Úgy gondoltuk, hogy egy filozófiai, teológiai és kulturális tallózó folyóiratot alapítva a zsinati teológia és más tudományok fejleményeit közvetítve, mindennemű politizálás, legfőképpen emigráns

³¹ Vö. *Távlatok* 87 (2010/1), 1–2: „... közel egy évtizeddel ezelőtt kezdett el tárgyalni a provinciánk vezetősége az illetékesekkel arról, hogy a sajtóapostolságnak szentelt két lapunk, a havi *A Szív* újság, majd magazin és a negyedéves *Távlatok* folyóirat helyett a rendtartománynak egyetlen havi lapja lehetne. Mivel mostanra tartalékunk [...] kimerült, és a magyar jezsuita rendtartomány nehezen tudna két folyóiratot támogatni, ebben az évben megszűnik a *Távlatok*. [...] Tudatában vagyunk annak, hogy két lapunk olvasóközönsége meglehetősen különböző, és számítunk a fokozatos átállás nehézségeire. Már több mint egy éve... folyamatban van a magazin átalakítása havi folyóirattá.”

³² A megszűnés-összeolvadás okairól így írnak a szerkesztők: „Ezt a provincia anyagi helyzetén kívül ilyen megfontolások is javallják: a havi lap frissebb híreket, tájékoztatókat közölhet; egyébként a mai olvasók, főleg a fiatalabbak inkább rövidebb, szellősebb írásokat olvashatnak hosszabb, szakszerűbb tanulmányok helyett. Ilyen tanulmányok inkább gyűjtőkötetekben és szaklapokban jelennek meg. Tény az, hogy az egyre terjedő internetezés, honlapok, webhelyek használata, valamint az interaktív blogozás egyre inkább kiszorítja a nyomtatott sajtót, bár – természetesen – nem teszi fölöslegessé, hiszen nem mindenki rendelkezik számítógéppel”. A *Szerkesztőségi tájékoztató* utal az európai Médiafelelős Püspökök Bizottsága (CEEM) római összejövetelén, 2009 novemberében a Bizottság elnökének, Mgr. J. M. di Falco Léandri előadásának néhány gondolatára, mi szerint napjainkban „digitális módon végzett evangelizálásról” kell beszélnünk. Majd: „Az internet nem csupán eszköz az egyház szolgálatában, hanem használata és működése kihívás és interpelláció is az egyház számára. [...] Kialakulóban van a katolikus kommunikáció új hálózata, amely fokozott felelősségvállalásra szólítja valamennyi aktív résztvevőjét... Fel kell készülni és ki kell használni az új lehetőségeket...” *Távlatok* 87 (2010/1), 1–2.

³³ *Távlatok* 87 (2010/1), 1–2.

³⁴ Vö. www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

politizálás kerülésével szellemi távlatokat nyithatunk a hazai magyar értelmiség előtt és előmozdíthatjuk az akkor még elég szűk marxista-leninista ideológia kényszerű zártságából való kiszabadulását. A bécsi Herder Kiadót és különböző egyházi valamint világi támogatókat sikerült megnyernünk a tervnek... Így 1965-ben a Herder gondozásában megindulhatott *Mérleg* néven könyv- és lapszemlénk, amely tudtommal az első magyar tallózó folyóirat volt nyomtatott formában. [...] nagy örömeinkre... Nemcsak a főpapok és a papság, valamint a világi értelmiség értékelte folyóiratunkat, hanem a nem hívő értelmiség is, amellyel a zsinat szellemében párbeszédbe akartunk lépni.”³⁵ „... a *Mérleg* fontosnak tartotta és tartja a zsinati reformgondolat terjesztését, ezen kívül hivatásunknak érezzük a tárgyilagos tájékoztatást a világnézeti szempontból fontos kulturális, tudományos és egyházi fejleményekről, főleg az európai eszme útjáról, magunkénak vallva Széchenyi István programját a katolicizmus és a modernség összekapcsolására, bár már a posztmodern utáni korról kell beszélni. A katolicizmust nem fogjuk fel felekezeti-ileg szűk értelemben, hanem igazi ökumenizmusként és humanizmusként, amely szeretettel nyílik meg nemcsak a többi Krisztus-hívő, hanem a zsidó testvérek felé is.”³⁶

A fentebb ismertetett folyóiratokhoz képest a *Teológia* című folyóirat sok mindenben volt hasonló, és sok mindenben volt más. *Hasonló* volt abban, hogy szemléletében a keresztény – keresztyén szellemiségű, ökumenikus szemléletű volt, és nyitott a zsidó – keresztény hagyományra és a nem hívőkkel való párbeszédre is. *Hasonló* volt abban, hogy nemcsak teológiai, hanem más, főként társadalomtudományi és néha szépirodalmi nevezhető írásokat is közölt. *Hasonló* abban is, hogy nemcsak egyháziakat, hanem világiakat is igyekezett megszólítani. *Másságát* nagyban befolyásolta, hogy a *Teológia* Magyarországon jelent meg, a diktatúra éveiben. Más volt abban, hogy a II. Vatikáni Zsinat szellemében, az egyetemes egyházban megfigyelhető változásokra, külföldi szerzőkre, külföldön megjelent írásokra figyelve megpróbálta megteremteni és művelni a magyarországi magyar teológiát. Más volt abban, hogy általa nevelődött fel egy hazai teológusokból és világiakból álló szerzői gárda és egy tudatos, nemcsak papokból, hanem hívő-vallásos világiakból is álló olvasóközönség. Más volt abban, hogy mindehhez nagyon kevés anyagi forrás és meghatározott terjedelem állt rendelkezésére.

A már többször idézett forrás³⁷ a *Szolgálatot* és a *Távlatokat* röviden „fontolva haladónak”, a *Mérleget* „haladónak” tartotta. Ilyen rövid jellemzést a *Teológiáról* csak Cserháti Józsefnek a tízéves *Teológiát* köszöntő sorai között olvashatunk.³⁸ Ő „mérsékeltlen haladónak” itéli a folyóiratot. Egy évvel későbbi, 1977-es, alább „A Teológia fogadtatása” című bekezdésben részletesebben ismertetett olvasói véleményfelmérés alapján a válaszadók közül 12% konzervatívabb hangvételt kívánt, tehát a többség haladónak tartotta, és 28% még haladóbb hangot, tehát ők konzervatívnak tartották a folyóiratot. 60% azt szeretete volna, ha a lap mérsékelt, kiegyensúlyozottabb hangon szólalna meg akkori önmagánál.

³⁵ Vö. <http://www.merleg-digest.eu/hu/merleg-tortenete#Beszelgetes>.

³⁶ Vö. http://www.merleg-digest.eu/files/u2/Boor_kotet_interju.pdf.

³⁷ Vö. http://www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html.

³⁸ Vö. *Tízéves a Teológia*, in *Teológia* 10 (1976), 232–234.

3. A TEOLÓGIA CÍMŰ FOLYÓIRAT SZELLEMI KÖRNYEZETE³⁹

„Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy szükség van magyar teológiára.” Ezt a feltevést súlyos mondatot Alszeghy Zoltán, a nagy tudású római teológus professzor írta le mintegy 35 évvel ezelőtt.⁴⁰ Nem ok nélkül ragadjuk ki a római professzor megállapítását, amikor a *Teológia* folyóirat történetének rövid ismertetésére vállalkozunk. „Nem kell a képzeletünkre hagyatkoznunk – folytatja Alszeghy Zoltán –, hanem tényeket állapíthatunk meg, hiszen, hála Istennek, a magyar teológia élő valóság. Ebben az elemzésben elsősorban mérvadó sajtószervére, a *Teológia* című folyóiraatra vagyunk tekintettel.”⁴¹

A *Teológiát* azzal a szándékkal indították útjára, és gondozták majdnem három évtizeden át a folyóirat szerkesztői és munkatársai, hogy legyen a kor igényeit is szem előtt tartó „magyar teológia”.

A kérdéses kor szellemi környezetét még csak vázolni sem tudnánk az adott kerekék között, de talán nem is szükséges. Az érdeklődő olvasó kimerítően tájékozódhat erről az alcímben megjelölt szakirodalomból (ld. 39. lábjegyzet). Mindössze annyit jegyeznénk meg: a folyóirat a diktatúra kemény időszakában indult útjára.

A rövid sajtótörténeti áttekintésben már jeleztük: a II. világháború utáni időszaktól az hatvanas évek közepéig katolikus *szakfolyóirat* Magyarországon nem jelenhetett meg.

4. A TEOLÓGIA INDULÁSA

A folyóirat szoros értelemben kapcsolódott a budapesti magyar teológiai fakultáshoz, jöllehet felelős kiadója a mintegy három évtized során több is volt.⁴²

Felelős szerkesztői a fakultás két professzora, Radó Polikárp⁴³ és Szennay András⁴⁴ voltak, főmunkatársa Gál Ferenc,⁴⁵ és a professzorok is sűrűn közreműködtek írásukkal.

³⁹ A XX. századi magyar teológiáról összefoglalásokat olvashatunk a következő helyeken: *A magyar teológia harminc éve – a teológus a szocialista társadalomban; beszélgetés Nyíri Tamás professzorral*, in *Teológia* 9 (1975/1), 5–13; ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába* (Teológiai kiskönyvtár), Róma 1975 vagy Teológiai vázlatok III., Szent István Társulat, Budapest 1983; KONCZ, L., *A mai magyar teológia*, in *Vigilia* 46 (1981/11), 769–776; SZENNAY, A., *A közelmúlt hazai teológiája*, in *Vigilia* 56 (1991), 173–175; SOMORJAI, Á., *A magyar nyelvű teológiai kutatás helyzetéről*, in *Az egység szolgálatában. Köszöntő Békés Gellért 80. születésnapjára. Katolikus Szemle*, Pannonhalma 1994, 287–288; KRÁNITZ, M., *A magyar katolikus teológia a II. Vatikáni Zsinat után*, in *Teológia* 40 (2006/3–4), 133–149; GARDONYI, M., *Magyar teológusok útkeresése a szocializmus évtizedeiben*, in *Vigilia* 72 (2007/10), 749–758.

⁴⁰ ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába* (Teológiai kis könyvtár I/1), Róma 1975, 92.

⁴¹ Uo. 93.

⁴² A lap felelős kiadói: Várkonyi Imre, Magyar Ferenc, Lukács László. Kiadója a Teológia kiadóhivatala, a laptulajdonos – mint minden magyarországi hasonló lap esetében – az Actio Catholica Országos Elnöksége.

⁴³ *Életrajz és irodalom: Régi és új a liturgia világából* (szerk. Szennay, A.), Budapest 1975; SÓLYMOS, Sz., *Radó Polikárp pályája és irodalmi munkásságának bibliográfiája*, in *Régi és új a liturgia világából. Vetera et nova rerum liturgicarum. Prof. Radó Polikárp OSB 1899–1974 emlékének*, Szent István Társulat, Budapest 1975, 290–301; VERBÉNYI, I., *Ad anniversarium quadragesimum operis „Enchiridion Liturgicum” – Radó Polikárp, a liturgia tudósa*, in *Teológia* 40 (2006/3–4), 201–206; FÜZES, Á., *Radó Polikárp OSB*, in *Istenkereső tudósok. Magyar katolikus teológusportrék a XX. század második feléből* (szerk. Kránitz, M.), Új Ember Kiadó, Budapest 2007, 197–206.

⁴⁴ *Életrajz és irodalom: SZABÓ, F., A Zsinat nyomdokain. Szennay András főpát – a teológus, in Corona fratrum. Dr. Szennay András főpát úrnak 70. születésnapjára*, Pannonhalma 1991, 9–27; *Interjú Szennay Andrásal. „A Porta Speciosa csak félig tárul ki...”, in „Újat és régít”. Dr. Szennay András pannonhalmi főpát úrnak 80. születésnapjára*, Pannonhalma 2001, 15–27; in *Méreg* 32 (1996/2), 135–146.

⁴⁵ *Életrajz és irodalom: PUSKÁS, A., Gál Ferenc*, in *Istenkereső tudósok. Magyar katolikus teológusportrék a XX. század második feléből* (szerk. Kránitz, M.), Új Ember Kiadó, Budapest 2007, 113–119.

A *Teológia* folyóiratot Radó Polikárp bencés szerzetes, a tudós liturgikus professzor indította el 1967-ben. Számos kollégával konzultált, mielőtt lépéseket tett a lap útra indításáért. A lap megjelenésének engedélyeztetése az Állami Egyházügyi Hivatalnál (AEH) nem volt egyszerű feladat, másfél éves egyeztetés, tárgyalássorozat előzte meg. De az egyházi főhatóság hozzájárulását sem volt könnyű megszereznie.

Az AEH-nál folyó, nagy türelmet és kitartást igénylő tárgyalásokon a későbbi felelős szerkesztő, Szennay András is részt vett. Az állhatatosság végül megtermette gyümölcsét.⁴⁶ (Az adott korszakot ismerők számára érdekes, a szerkesztők számára fontos tény, hogy az Állami Egyházügyi Hivatal egyetlen egyszer sem élt a nyomdába küldés előtti cenzúrával. Azonban sajnálatos módon ekkorra már az ún. öncenzúra oly mértékben kialakult, hogy a közreműködők élhettek és éltek is azzal. Vö. 17. lábjegyzet).

Radó professzor úr egyre erősödő szembetegsége miatt két kollégáját, Szennay Andrást és Gál Ferencet kérte fel, hogy főmunkatársként legyenek segítségére. Ez mindaddig így is maradt, míg 1971-től a főszerkesztői munkában Szennay András utódja lett, Gál Ferenc változatlanul főmunkatárs maradt.

A lap itthon és külföldön is egyaránt feltűnést keltően magas példányszámban, negyedévenként 4000 példányban jelent meg. Csak a lap megjelenésének végső időszakában kellett az akkor romló gazdasági helyzet miatt a példányszámot csökkenteni.

Szomorú? Érdekes? Mindenképpen a korszakot, a magyar viszonyokat jellemző megjegyzésnek szánjuk: a folyóirat egyes oldalszámainak terjedelme kötött volt, emiatt – hogy a tartalom minél több legyen, a *Teológiát* nagyon kis betűvel szedték.

5. A TEOLÓGIA SZELLEMISSÉGE, LELKISÉGE, CÉLJA

Az 1967-ben induló teológiai folyóiratot múltjában számos szál fűzte a hittudományi kar által kiadott *Theologia* (1934–1944) című folyóirathoz. Az olvasó azonban azonnal észrevehette, hogy az 1967-ben induló *Teológia* folyóirat címéből a „h” betű hiányzik. Ez az indulás óráiban tudatos volt. A „h” betű hiánya több mindent jelentett, ahogy ezt Radó Polikárp összefoglalta az első szám beköszöntőjében.⁴⁷ Jelentette például azt, hogy a „teológia” írás latinus írásmód, a lapot indítók azonban tudatosabban magyarabbak akartak lenni. Ezt az is indokolta, hogy a múlt század második felében a latin nyelv világszerte, így hazánkban is gyorsan veszített jelentőségéből. A „teológia” írásmód mögött az a szándék is kifejezésre jutott, hogy a folyóirat megfelelő mértékben korszerű lehessen. Az 1967-ben indult *Teológia* folyóirat *szakfolyóirat* akart lenni, de másképp, mint elődje, a *Theologia*.

A folyóirat évfolyamait végiglapozva egyértelműen kitűnik, hogy nagyszámú írásnak volt tudományos értéke, de a szerkesztőség arra is törekedett, hogy a közlemények szélesebb rétegek számára is olvashatók és megérthetőek legyenek.

A *Teológia* elsősorban a különféle munkakörökben dolgozó papságot akarta megszólítani. Ugyanakkor az *Egyház a mai világban* című zsinati konstitúció szellemében írásaiban a világiak ügyét is szemmel kívánta tartani.

Az első szerkesztő rendkívül fontos megállapítása volt: a folyóirat hittudományról kívánt szólni, de a II. Vatikánum tanítása és szelleme szerint. A zsinattal és a zsinat utáni

⁴⁶ Szennay András, a *Teológia* főszerkesztőjének szóbeli közlése alapján.

⁴⁷ Vö. *Teológia* (1967/1), 3.

indításokkal akart foglalkozni, a zsinati anyagot folyamatosan – de nem folytatásokban! – szándékozott közvetíteni. A folyóirat szellemisége a 28 év alatt nem változott: végig a II. Vatikáni Zsinat tanításához és szemléletéhez igazodott.

A szerkesztői munka során körképet is igyekeztek adni az egyetemes és a magyar egyházzal. Mindezt úgy próbálták tenni, hogy szem előtt tartották a külföldi és magyar társadalmi viszonyokat. Arra törekedtek, hogy az olvasók – papok és világiak – a folyóiratban megjelentek alapján tudatos hívő meggyőződést alakíthassanak ki, és keresztény szemléletű válaszokat tudjanak adni a korokban felvetődő problémákra és saját életük kérdéseire. A vallási témákról a kor igényeit és kihívásait is szem előtt tartó *külföldi*, *külföldön élő magyar* és *hazai szerzők írásai* jelentek meg.

A *külföldi szerzők* közül Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Romano Guardini, Bernhard Häring, Franz König, Gerhard Lohfink, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx írásait emeljük ki.

A *külföldön élő magyar szerzők* közül a teljesség igénye nélkül: Alszeghy Zoltán, Békés Gellért, Farkasfalvy Dénes, Nemeshegyi Péter, Somfai Béla, Szabó Ferenc, Weissmahr Béla.

A *hazai szerzők* közül válogatva: Belon Gellért, Bolberitz Pál, Erdő Péter, Fila Béla, Gál Ferenc, Koncz Lajos, Rózsa Huba, Tarjányi Béla, Szennay András, Tarnay Brúnó, Tomka Ferenc, Török József és még sokan. Ha végignézzük a *Teológia* két repertóriumát,⁴⁸ láthatjuk, hogy fiatal teológus szerzőnemzedékek nőttek fel, akik számára a *Teológia* jelentette az egyik hazai publikálási lehetőséget.

A folyóirat munkatársai a „*beszélgetésekben*” magyarországi és külföldi egyháziakat és világiakat, teológusokat, tudósokat, művészeket szólítottak meg, pl. Edward Schillebeeckx, Bernhard Häring, Julius Döpfner bíboros, Karl Rahner, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Walter Kasper, Gerhard Lohfink, Wolfhart Pannenberg, Franz Böckle vagy Joseph Ratzinger válaszoltak a feltett kérdésekre. Aki komolyabban foglalkozik teológiával, tudja, hogy a felsoroltak meghatározó „nagy nevek”, „kortárs klasszikusok”.

Figyelemreméltó, hogy a beszélgetésekben vagy *szerzőként nemcsak katolikus* vallástudósokat, teológusokat találunk, hanem más felekezetűeket is, így Gyökössy Endrét, Hafenscher Károlyt, Schweitzer Józsefet.

A folyóirat *írók, művészek, tudósok*, Borsos Miklós, Fekete Gyula, Kopp Mária, Nemes Nagy Ágnes, Rónay György, Szentágothai János, Tomka Miklós megszólaltatásával hangoztatni kívánta, hogy egyrészt a teológia nem zárt tudomány, másrészt keresztény gondolkodású vagy éppen kereső emberek gondolatindítóan lehetnek jelen egy teológiai szakfolyóiratban.

A *Teológia* folyóirat az egyházzal kapcsolatos *kérdésekkel*, a hívő-vallásos emberben felmerülő *problémákkal*, morális és szociális gondokkal, interdiszciplináris *témákkal* foglalkozott. Ezek közül néhány: fundamentalizmus és katolicizmus, demokrácia és egyház, személyközpontú lelkipásztorkodás, paphiány, a pap magánya, világiak apostolkodása, katolikus felnőttképzés, a nő az egyházban, az elváltak és az egyház, újraházasultak pasztorációja, gazdaság és erkölcs, hitélet és közélet, katolikusok a közéletben, egyház és a médiák, pedagógia és tömegtájékoztató, magyarországi kisközösségek, karizmatikus meg-

⁴⁸ *Teológia évnegyedes folyóirat (Budapest) 15 éves tartalmi mutatója (1967–1982)* (összeáll. Széll, M.), Pécsi Szikra Nyomda, Budapest 1982, 16; *Teológia Évnegyedes folyóirat (Budapest) tartalmi mutatója (1983–1995/3)* (összeáll. Somorjai, Á.), in *Teológia* (1995/4), 249–296.

újulás, szekták, ökumené, hívők és nem hívők párbeszéde, katolikus és zsidó párbeszéd, szervátültetés, fogamzásgátlás, születésszabályozás, mesterséges megtermékenyítés, szexualitás és érosz, öregség, betegség, halál, deviáns magatartásformák.

Különösen kedveltek voltak az ún. tematikus számok. A folyóirat 1972-től tematikus formában jelent meg. A tematikus számok mindig komoly teológiai kérdéseket, olykor kényesnek tűnő morális problémákat és első ránézésre talán nem is vallásinak tűnő témákat is felvetettek. Néhány tematikus szám címe: *Egyházunk belső párbeszéde* (1972/3), *Jézus Krisztus: Istenünk és testvériünk* (1973/2), *A keresztény ember és a munka* (1973/3), *Új utak, új szellem a lelkipásztorkodásban* (1974/2), *Az evangéliumi és társadalmi erkölcs* (1976/1), *Élet – halál – túlvilág* (1977/2), *A nők küldetése az egyházban* (1979/3), *A szexualitás és a keresztény tanítás* (1980/3), *Együttélés a nukleáris energiával* (1983/1), *Művészet a lelkipásztorkodás szolgálatában* (1983/3), *A plébánia és a megújuló lelkipásztorkodás* (1984/1), *A keresztény élet alapsejtje: a család* (1984/2), *Az ökumené néhány fontos kérdése* (1986/1), *A tanított, a befogadott és a megvallott hit* (1987/1), *Az ifjúság és az egyház* (1989/1), *A tájékoztatási eszközök és az egyház* (1990/2), *Emberséges lelkipásztorkodás* (1992/3), *A párbeszéd egyháza* (1993/4). Egészen rendhagyó tematikus szám volt az *Olvasóink írják* (1978/3).

Az előbb felsorolt témák, témakörök és tematikus számok címeit olvasva a mai olvasó talán már nem is érti, érzi ezek jelentőségét. Különböző külföldi és hazai lapokban minden nehézség nélkül olvashat ilyenekről. Azokban az években, az akkori Magyarországon ezek a témák, és az a hang, amit a *Teológia* „megütött”, az újdonság erejével hatottak. Fájdalom, hogy az akkor felvetődött kérdések, problémák közül sok még ma is aktuális, megoldatlan.

A magyar szerzőktől megjelent írások közül az olvasók és a magyar egyházi vezetés visszajelzései alapján a legnagyobb visszhangot Nyíri Tamás *Hogyan él a magyar papság?* című, 1972-ben megjelent írása keltette.⁴⁹ Az alapos szociológiai felmérésekre és személyes tapasztalatokra hivatkozó íráshoz nagyszámú hozzászólás érkezett. Sajnálatos módon a főszerkesztő, Szennay András vitát lezáró közleményének megjelenését sem a magyar egyházi, sem az állami vezetés nem engedélyezte. Az írás csak majdnem harminc év múlva jelent meg Szennay András *Visszatekintés* című könyvében.⁵⁰

Végül hadd tegyünk néhány megjegyzést – főként a fiatalabb olvasók számára – a *Teológiában* megjelent következő cikkekkel kapcsolatban: *Felszabadulásunk 30. évfordulója* (1975/1), *Teológus a szocializmusban* (1975/1), *A felszabadulás három évtizede* (1975/3), *A keresztények társadalmi és politikai elkötelezettsége* (1976/3), *Az ifjú Engels kereszténysége* (1976/4), *A Hazafias Népfront és az egyházköziség* (1977/1), *Humanizmus és az evangéliumi szolgálat* (1977/3), *Az olvasó népert-mozgalom a katolikus iskolákban* (1977/1).

Az ún. „felszabadulás” után „negyven éven át az egyház s annak teológiája is súlyos külső nyomás alatt állt és élt.”⁵¹ „A teológiának a világgal való érintkezésébe tartozik... a nagy szellemi áramlatokkal való találkozás. [Az adott korban] a marxizmussal való találkozás lett a legdöntőbb. ... a konfrontáció nélkül nem lehet hitelre méltó teológiát megfogalmazni” – írta Gál Ferenc.⁵² A teológusok munkáját, működését az „ahogy le-

⁴⁹ Vö. *Teológia* 6 (1972/3), 187–189.

⁵⁰ Vö. „A tények beszélnek”. Nyíri Tamás: „Hogyan él a magyar papság” írásának „geneziséhez”, in SZENNAY, A., *Visszatekintés*, Pannonhalma 2001, 245–248.

⁵¹ SZENNAY, A., *A közelmúlt teológiája*, in *Vigília* 56 (1991), 173–174.

⁵² GÁL, F., *A teológia az egyházban*, Szent István Társulat, Budapest 1973, 17.

het” és „amint lehet” elve határozta meg. Az 1960-as, 1970-es években több magyar teológus marxista valláskritikával, a hívők és ateisták, a hívők és nem hívők párbeszédével is foglalkozott.⁵³ „Ebben az összetett helyzetben kellett a magyar teológiának a saját útját megtalálnia” – állapította meg Kránitz Mihály,⁵⁴ majd Alszeghy Zoltán érdekes megjegyzésére hivatkozik: „Lehetséges, hogy a magyar teológia olyan módszertani megoldásokra bukkan, amelyek az egész világ teológiája számára is példát adhatnak.”⁵⁵ Nyíri Tamás 1975-ben ezt írta: „... a szocialista társadalomban... a marxizmus és a vallás huzamos egymás mellett élésére kell számítani, a katolikusok pedig rájöttek, hogy nem valamiféle katolikus társadalomra kell törekedniük, hanem arra, hogy a szocialista társadalomban éljenek katolikusként. Mindennek előzetes föltétele, hogy a teológia az eddigieknél sokkal reálisabban írja le, illetve irányítsa a hívő élet elméletét és gyakorlatát.”⁵⁶

Dolgozatunkban nem teológiatörténeti értékelésre, hanem egy folyóirat, a *Teológia* emlékező bemutatására vállalkoztunk. A szakaszt azzal a korszak egyházi sajtótörténeti viszonyaira általánosan érvényes megállapítással zárjuk, melyre a 18. lábjegyzetben már hivatkoztunk: sokan és sokféle áldozatot hoztak azért, hogy az adott korban engedélyezett egyházi lapok, bennük a kor valódi problémáira figyelő és azokra lehetséges megoldásokat adó írások megjelenhessenek.

6. A FOLYÓIRAT SZERKEZETE

Az első időszakban (1960-as évek) a folyóirat egyes számainak „szerkezete” a következő volt: *Tanulmányok* – rovatcím nélkül és a *Figyelő* című rovat.

Az 1970-es években *Tanulmányok*, *Távlatok*, *Exegézis és kériigma*, *Fórum*, *Figyelő*, *Teológiai-lelkipásztori kérdések*. Az 1980-as években *Tanulmányok*, *A Teológia beszélgetései*, *Távlatok*, *Körkép*, *Teológiai-lelkipásztori kérdések*. Az 1990-es években *Tanulmányok*, *A Teológia beszélgetései*, *Körkép*, *Könyvekről*, *Teológiai-lelkipásztori kérdések*.

Az egyes számok végén természetesen mindig volt rövid összefoglaló (*Sommaire*, *Inhaltsübersicht*), vagy legalább az adott szám tartalomjegyzéke idegen nyelven.

A folyóirat szerkezete a hasonló külföldi folyóiratok szerkezetét követte. Az 1960-as évek legvégén pl. a *Katolikus Szemle*ben rovatcím nélkül tanulmányokat, *Szemle*, valamint *Eszmék és művek* rovatokat talált az olvasó. A *Mérleg* rovatok a következők voltak: *Mérleg postája*, *Pontos jegyzetek* (ebben híreket lehetett olvasni), *Interjú*, *Távlatok* (tanulmányok), *Szemle*, *Írások a Mérlegen* (könyvismertetések), *Spektrum* (Tanulmányok, cikkek néhány sorban). A *Szolgálat* korabeli rovatok: *Tanulmányok*, *Egyház szava*, *Eszmék és események*, *Könyvszemle*, *Halottaink*.

Az egyes rovatcímek beszédesek és korszerűek voltak: vagyis figyeltek a közvéleményre és az olvasóközönség érdeklődésére, ugyanakkor a rovatba rendeződött cikkek nemcsak ismereteket terjesztettek, hanem ízlés- és gondolkodásformálásra is törekedtek.

⁵³ A megjegyzést vö. SZENNAY, A., *A közelmúlt teológiája*, in *Vigília* 56 (1991), 173–175.

⁵⁴ KRÁNTZ, M., *A magyar katolikus teológia a II. Vatikáni Zsinat után*, in *Teológia* 40 (2006/3–4), 134.

⁵⁵ ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába* (Teológiai kis könyvtár I/1), Róma 1975, 102.

⁵⁶ NYÍRI, T., *A magyar teológia harminc éve – a teológus a szocialista társadalomban*, in *Teológia* 9 (1975), 5–12.

7. EGYHÁZZENEI MELLÉKLET

1987. május és 1990. november között évente két számmal jelentkezett a *Teológia* egyházzenei mellékleteként a *Musica Sacra* folyóirat. A katolikus egyházzenei élet lapjának összesen nyolc száma jelent meg. Felelős kiadója Magyar Ferenc, szerkesztője Bucsi László volt.

A folyóirat egészen rövid története a korszakra jellemző: a magyarországi egyházzenei foglalkozó szakemberek szerettek volna egy önálló lapot indítani, de nem kaptak rá engedélyt. A korban létező egyetlen kifejezetten egyházi folyóirat, a *Teológia* „befogadta” az egyházzenei lapot, de igazában – önálló szerkesztője lévén mindkét lapnak – nem sok közük volt egymáshoz. A *Teológia* szerkesztője azzal a feltétellel „adta” a *Teológia* „nevét”, hogy sem anyagi hátránya nem származik a lapnak, sem a terjedelméből nem kell adnia.⁵⁷ (Ma már nevetségesnek hangzik, de a *Teológia* sem „kapott több papírt”; hatvannégy oldalnyi, kötött terjedelemben jelenhetett meg. A *Musica Sacra* terjedelme tizenhét oldal volt, a lap szerkesztője még a hátsó-belső borítót is hasznosította.)

8. A TEOLÓGIA FOGADTATÁSA

A *Teológia* című folyóirat „irattára” sajnos nem áll rendelkezésünkre, így a folyóirat hatását, fogadtatását a hasonló témájú korabeli sajtóból, néhány, inkább a korszakot elemző írás hosszabb-rövidebb megjegyzéséből, az egyes évfordulókon megjelent számokból-évfolyamokból és magában a *Teológiában* megjelent olvasói véleményekből ismerhetjük csupán.

Összességében megállapíthatjuk, hogy a folyóiratot igazi támadás, vagy nyílt elmarasztalás nem érte, legfeljebb hallgatás „övezte”. Sajnálatos, hogy ez utóbbi viszont a „hivatalos” magyar egyházi vezetés részéről történt. Persze ez a hallgatás is „beszédese” lehet...

Már utaltunk arra, hogy a hosszas tárgyalások után megszerzett lapindítási engedély után az Állami Egyházügyi Hivatal a cenzúra „lehetőségével” soha nem élt, ami nem jelentti azt, hogy egy-egy cikkel, folyóiratszámokkal kapcsolatban nem készült feljegyzés az ÁEH nyilvántartása, irattára számára.

Kevés kivételtől eltekintve azt mondhatjuk, hogy a kortárs teológusok és világi hívők elismerését, dicséretét viszont nemcsak kivívta, hanem folyamatosan élvezte is a folyóirat. Ez persze nem jelentette azt, hogy bírálatokat, javaslatokat nem kapott a szerkesztőség, ez utóbbiak azonban csak segítettek munkáját. A *Teológia*, megjelenésének „kerek” (5., 10.) évfordulóit táján egy-egy kérdőívet küldött olvasóinak, melyek segítségével felmérte az olvasói véleményeket.

Mivel az irattár, így maga a kérdőív és az eredeti levelek sem állnak rendelkezésünkre, a sajátos felmérés – inkább fogadtatásvizsgálatnak mondhatnánk – eredményét a lap hasábjain megjelent összegzésekben ismerhetjük meg.

Az ötödik évfordulón, az 1971. évfolyam első számában *Távlatok. Folyóiratunk távlatai* címmel jelent meg az első összegzés, melyből hosszabban idézünk: „Az... 1970. júniusi számunkhoz mellékelte »Kérdőívek«-et gondosan áttanulmányozva, úgy véljük, [...] hogy azok nemcsak »felmérést«, »hozzászólásokat« tártak elénk, hanem egyben »távlatokat« is

⁵⁷ Sczennay András, a *Teológia* felelős szerkesztője szóbeli közlése nyomán.

nyitottak. Olvasóink hozzászólásai kétséget kizáróan nem csupán »kritikát« tartalmaztak, hanem a holnap felé is mutattak. Ezért is szeretnénk jelen alkalommal – némi »formabontást« alkalmazva – e rovat hasábjain a kérdőívek értékelésével foglalkozni. / Első megjegyzésem tán az lehet, hogy olvasóink válasza, hozzászólásai minden várakozáson felülmúló optimizmussal töltötte el a Szerkesztőséget. Alig néhány cinikus hangú, komolytalannak minősíthető kérdőívtől eltekintve, százával érkeztek a rendkívül tanulságos javaslatok, bírálatok, ötletek. A kérdőívek hosszas, ismételten elvégzett tanulmányozása után megállapíthatom: *olvasóink felbecsülhetetlen lelkesedésről, érdeklődésről tettek tanúságot.* / Tán fölösleges is hangoztatnunk: felmérésünknek nem az volt a célja, hogy a megjegyzéseket, kritikát egyszerűen »zsebre vágjuk«, és az sem, hogy csupán módot adjunk az olvasóknak igényeik, bírálatuk előadására – ennek megtörténte után pedig menjen minden a »régi mederben«. / A beérkezett válaszok első olvasása nyomán bizonyos tanácsatlanság érzése töltött el: hogyan képes ennyi jó ötletet, jogos igényt egyetlen – s csak negyedévenként megjelenő, mindössze 64 oldalt számláló – folyóirat kielégíteni. Mert bármennyire is tudatában van a Szerkesztőség annak – amint ezt igen sokan meg is említették –, hogy folyóiratunk »hézagpótló«, egy eddigi hiányt pótol, bizonyos »ürt « tölt be, annak is tudatában vagyunk, hogy számos fontos igény kielégítésére nem vállalkozhatunk. Egyszerűen helyszűke miatt. S úgy véljük, az »ex omnibus aliquid ex toto nihil«, az »innen is, onnan is valamit« elv alkalmazása nem lenne kielégítő megoldás.”.../ „Érdekes volt megfigyelni, mennyire sokan hangoztatták, hogy a *Teológia* egészét szeretik, mert változatosnak tartják, mert modernnek és mégis mértéktartónak ismerték meg. [...] Megnyugtató... hogy a hozzászólók között fiatalot és időseket, férfiakat és nőket, papokat és világi hívőket egyaránt találunk. Ami a hazai papság részéről beérkezett anyagot illeti – tán érdekes lesz megjegyezni – az idősebb korosztály jelentősen nagyobb arányban válaszolt kérdőívünkre. S ezt rendkívüli mértékben tiszteletreméltónak tartom. Mert csakis tiszteletet érdemelhet egyházunk zsinati megújulásával kapcsolatos érdeklődésük, az egyház, a teológia élete, problémái iránt megnyilatkozó nyíltságuk. Ugyanakkor rendkívül elgondolkodtatónak és sajnálatosnak kell minősíteni azt a tény, hogy sok száz budapesti pap közül mindössze három... találta szükségesnek, hogy kérdőívünkre reflektáljon.”⁵⁸

A felmérés két alapvető szempontja a „*Mit olvasott szívesen?*” és „*Mit hiányol az olvasó?*” voltak. A válaszadók a tanulmányok témakörének bővítését, a lelkipásztorok több pasztorációval foglalkozó írást, a legszívesebben olvasott *Figyelő* és *Távlatok* rovatok mellett homiletikai-kateketikai rovatot, könyvismertetések, újabb kori teológusok-filozófusok portrészzerű bemutatását javasolták. Sokan számon kérték a *Teológia* folyóirat első számában meghirdetett programot: „A zsinattal és a zsinat utáni indításokkal foglalkozunk, azok hatják át írásainkat. A zsinat anyagát folytonosan – nem folytatásokban – hozzuk majd.”⁵⁹ Azt kívánták, „*hogy legyen a Teológiának határozottabb »profilja«*”. Azt kívánják ezzel hangsúlyozni, hogy ne jelenjen meg a folyóiratban olyan írás, mely nem a zsinati megújulás szellemét tükrözi; arra is utalnak e kívánság hangoztatói, hogy a modern teológiának már elért, szolid eredményeit folyamatosan ismertesse a folyóiratunk; hogy ne jelenjenek meg ún. retrográd írások, napjaink teológiáját harmadrendű forrásokból ismertető vagy éppen bíráló közlemények.”⁶⁰ Érdekesekek voltak a külföldi szerzők

⁵⁸ *Teológia* 5 (1971/1), 35.

⁵⁹ Vö. *Beköszöntő*, in *Teológia* (1967/1).

⁶⁰ *Teológia* 5 (1971/1), 36.

szerepeltetésével kapcsolatos vélemények is. A többség helyesnek tartotta a fordításokat – voltak, akik rövid, figyelemfelhívó bevezetést javasoltak, az ismertetett probléma aktualitására. De – idézzük az szerkesztőség összefoglalását: „Olyanok is akadtak, aki a »ne vegyük el a helyet a hazai szerzőktől« álláspontra helyezkedtek. A Szerkesztőség itt meg szeretné jegyezni: számos, épp a leginkább igényelt témánál... mind ez eddig alig-alig akadt írásával jelentkező hazai szerző, illetőleg a beküldött írás nem ütötte meg a legszerényebb mércével is felállított mértéket. Így tán a »közvetítő megoldást« ajánlók véleményét lehetne egy ideig még követni: nem teljes fordításokat nyújtunk, hanem összefoglalásokat, részleteket tárunk külföldi szerzők munkáiból olvasóink elé.”⁶¹ A felmérés értékelésének jelentős részét teszik ki a válaszok, melyekből a szerkesztő hosszan idéz. Ezek alapján bennünk, késői olvasóknak is ugyanazok az észrevételek támadhatnak, mint az egykori szerkesztőségben: a kérdések, kívánságok, dicséretetek, kritikák és hiányosságok felvetése, vagyis a véleménynyilvánítások és azok szellemisége, stílusa messzebbre mutat, mint a kérdőív, úgy is fogalmazhatnánk a Teológia című folyóirat szándéka volt. Nem csupán érdekes statisztika elkészítésére ad lehetőséget, hanem az adott kor, társadalom, egyház gondjait, problémáit „hangosítják”. Még két fontos megjegyzést szeretnénk idézni a szerkesztő összefoglalásából: „Tudjuk, volt és lesz is mindig »közvélemény az egyháztól«, de van »közvélemény az egyházban« is. S bár csupán szerény felmérés alapján igyekeztünk e közvéleménnyel szembenézni, mégis jelentősnek látjuk a munkát, illetőleg annak eredményét. Arra hívja ugyanis fel a figyelmet, hogy a 'közvélemény' nem jelent »uniformizmust«, nem jelent *mindenben* való egyetértést, főleg nem a részletekben. De ugyanakkor... azt is örömdetesen igazolja: az igények, törekvések alapján véve egy irányba mutatnak. S ez az irány a jövőnek, a megújulásnak útját... jelenti... Aki ma visszalapoz a közel négy évvel ezelőtt megjelent I. számhoz... tárgyilagosan megállapíthatja: a Teológia máris kicsit többet adott, mint amennyit az indulás nehéz óráiban ígért. Hogy a felfokozott igényeknek megfelelhessünk, hogy még többet és jobbat nyújthassunk, ehhez a Szerkesztőségnek, az íróknak és olvasóknak közös munkájára lesz egyre inkább szükség.”⁶² A két idézet jelentőségét az érti meg igazán, aki személyes tapasztalatai vagy elemző írások alapján ismeri az adott kor szellemiségét, az egyháziak és világiak helyzetét, egymáshoz és a társadalomhoz való viszonyát, és mérlegelni tudja a maga nemében egyetlen teológiai folyóirat szerepét, vállalkozását.

A tizedik évfordulóra kiküldött kérdőívek összegzése⁶³ így kezdődik: „A Teológia hűségese olvasóinak kérdőívünkre megküldött válaszai annyi közvetlenséget, segítőkészséget, egészséges javaslatot, tárgyi értékelést és ragaszkodó szeretetet árasztanak, hogy mint szerkesztőt is mélyen meghatottak.” Majd pár sorral alább a véleményeket megköszönő szavak után: „Kétségtelen... hogy mindegyik beérkezett írás – még a meg nem valósítható javaslatok is – termékeny gondolatokat adnak a szerkesztőség további munkájához.”⁶⁴

A szerkesztő megállapítása szerint a 10. évforduló után kiküldött kérdőívek alaposabbak, „igényesebbek” voltak, mint az öt évvel korábbiak. A kérdések csak nagy vonalakban rekonstruálhatók. Az összegzésben a következő fejezetcímek olvashatók: a Bevezetés után Nyitott kapukat, A „mi” Teológiánk, Kik vallják magukénak?, Folyóiratunk feladatköre, Mit olvasnak szívesen?, Szót kérnek a világiak!. A bevezetésből két gondolatot

⁶¹ Uo. 37.

⁶² Uo. 39.

⁶³ Megjelent: *Olvasóink távlatából*, in *Teológia* 11 (1977/1).

⁶⁴ *Teológia* 5 (1971/1), 17.

emelünk ki: „A válaszolók foglalkozási adataiból... kitűnik, hogy a kiadóhivatal címkartonjain ugyan a papi megrendelők, a plébániák és az egyházi intézmények vannak nagyobb számban, a hozzászólásokban viszont nagyobb számban jelentkeznek a világiak. Elgondolkodtató, hogy számos világi olvasó, aki gyakran példányonként vásárolja a lapot... mennyire sajátjának tekinti folyóiratunkat, a cikkeket el is olvassa(!), és ezért elvárásait nyíltabban, merészebben, igényesebben fejezi ki... az öt évvel ezelőtti válaszokhoz viszonyítva szembetűnő... hogy olvasóink igénye határozottabban körvonalazódott. A különböző bel- és külföldi egyházi folyóiratokból az elmúlt éveknek olykor szenzációsnak tűnő teológiai »újdonságait« már megismerték, ezért érdeklődésünk ma inkább a belső építésre, a hazai teológiára és az egyházi teendőkre összpontosul. Leginkább azt a gyakorlati teológiát kérjük számon tőlünk, amit immár elvszerűen alátámasztva és megvalósításra előkészítve várnak. A válaszokban újra és újra előtérbe kerül a tett: a praxist maga az élet igényli. Ezekből a kérdésekből, igényekből mindinkább nyilvánvaló, hogy ma a teológia egyáltalán nem »öncélú bálvány«, hanem az ember üdvösségének épp olyan szent eszköze, mint az egyház egyéb kincsei. A világiak hangja bátrabb és kifejezettebb lett, és nemcsak hozzászólóként jelentkeznek, hanem mint részt venni akarók, akik kívánják, sőt megkívánják, hogy felkészítsük őket Isten népében vállalt munkájukra.”⁶⁵

A *Nyitott kapukat* fejezetben azt olvashatjuk, hogy szinte minden válaszadó köszönetet mondott a „hozzászólás lehetőségért”. Volt, aki az olvasók megbecsüléseként értékelt a kérdéseket, volt, aki a kérdőív igényességét dicsérte, volt, aki az észrevehető fejlődést méltatta, a folyóirat tartalmával, sokszínűségével kapcsolatban. A következő „dicséret” pedig „igazolta” a Teológia szerkesztőinek a lap közel harmincéves fennállása alatti mindenkori szándékát: „Köszönjük a Szerkesztőség bizalmát. Jólesik, hogy mi, olvasók is egy kicsit szerkesztőnek érezhetjük magunkat. (B. A. káplán).” A „mi” Teológiánk fejezet összegzéséből kitűnt, hogy az olvasók a korabeli külföldön megjelenő teológiai lapokat, kiadványokat is olvasva megértették és értékelték a Magyarországon megjelenő, magyar teológiát teremtő és művelő folyóiratot. A *Kik vallják magukénak?* fejezetből kitűnik, hogy a folyóiratot egyaránt magukénak vallották a papok és a világiak. A többség azt igényelte – még a papság köreiből is –, hogy a *Teológia* ne magas-szakmai, tudományos folyóirat legyen, hanem segítse a lelkipásztori munkát és a mindennapi hívő keresztény életet, hogy legyen segítségére a papképzésnek és a világiak hittudományi képzésének. A szerkesztői összegzés ugyanakkor hozta az ezzel kapcsolatos ellenvéleményeket is. A *Folyóiratunk feladatköre* fejezetben a lap hangvételével kapcsolatos észrevételeket százalékos arányban közli a szerkesztő, ezek szerint 60% mérsékelt, kiegyensúlyozott, 28% haladóbb irányzatot, 12% konzervatívabb felfogást, hangnemet kívánt. A lap mindenkori szerkesztői szándékát, vállalt feladatát egy névtelen plébános fogalmazta meg: „A *Teológia* felelős, azért, hogyan kerül a papok és hívek elé a zsinat utáni gondolkodás.” A folyóirat mind a huszonkilenc évfolyamát végiglapozva láthatjuk, hogy a *Mit olvasnak szívesen?* és a *Szót kérnek világiak!* fejezetekben javasolt és kért témakörök, témák⁶⁶ a későbbiekben – kevés kivételtől eltekintve – mind szerepeltek vagy újraszerepeltek a folyóirat hasábjain. A két fejezet között olvashatunk egy százalékos összegzést az olvasók megoszlásáról (férfi-nő, pap-világi, diplomás-nem értelmiségi, negyven éven aluli-negyven éven felüli), a legolvasottabb külföldi és magyar szerzőkről. A mindenkori

⁶⁵ Vö. *Olvasóink távlatából*, in *Teológia* 11 (1977/1), 17–18.

⁶⁶ Néhány téma: biblikus tárgyú cikkek, az egyház belső dialógusa, egyháztörténelem „kényes kérdései”, egyház-közégségi élet alakítása, laikus képzés, lelki témák, szeretet teológiája stb.

lapszerkesztőknek – így a *Teológia* szerkesztőinek is – sajátos „nehézségeire” utalnak az utolsó előtti fejezet zárószavai: „Ismételen előforduló kritikaként könyvelik el [ti. a válszadók], hogy szűk körű a *Teológiában* publikáló írók köre. Nagy örömmel venném, ha mind többen jelentkeznének munkatársakként a megadott témakörű számokhoz. Sajnálatos viszont, hogy egy-egy szám előkészítésénél 20–25 felkérő levelet küldök szept, kérve a közreműködést, s igen gyakran még választ sem kapok a levelekre.”⁶⁷

9. CSERHÁTI JÓZSEF ÁLLÁSFOGLALÁSA A FOLYÓIRAT MEGJELENÉSÉNEK TIZEDIK ÉVFORDULÓJÁN

A lap megjelenésének tizedik évében Cserháti József pécsi püspök, a Magyar Katolikus Püspöki Kar titkára *Tízéves a Teológia* című írásában értékelt a folyóiratot. A bevezető után Wilhelm Dilthey, a szellemtudományok ismeretelméletének megalapítóját idézte, aki a szellemi közlések természetének és struktúrájának vizsgálatánál a „*Mi? Kinek? Hogyan?*” hármas kérdés alapján történő vizsgálódást javasolja. Cserháti József a *Mit akar a Teológia, mi a programja?* kérdésre röviden, majd bővebben így felel: „Azt akarja, amit a 2. vatikáni zsinat. A zsinati határozatok helyes értelmezését, a mai teológiai gondolkodást, az egyházat átjáró új reformszellemet kívánja közölni, átadni olvasóinak.”⁶⁸ A „*Kinek ír a Teológia?*” kérdésre így válaszol: „Ha végiglapozzuk a *Teológia* utolsó évfolyamait, mind erőteljesebben kifejezésre jut az alapvető szerkesztői elgondolás, hogy a hívők és papok egyszerre látható és természetfeletti egységéből álló egyházi egészet domborítsa ki mai hangsúllyal – és éppen ezért bátorodik olykor bizonyos kritikai aláfestéssel szólni az egyház intézményes mivoltának egyoldalú, túlhaladott klerikális értelmezése ellen. Ebből logikusan következik az is, hogy a folyóirat tanulmányai az egyházi hivatalt és vezetéssel sokkal integrálisabban, vagy mai szóhasználattal élve, demokratikusabban közelítik meg, mint azelőtt... Az egyház belső élete, a hívők gondolkodásmódja változásban van. Új mélységek felé megyünk... A *Teológia* olyan olvasóközönseget tart szem előtt, amely nyitott, készséges az odafigyelésre és az új iránt fogékony... A *Teológia* tehát elsősorban azoknak ír, akik a 2. vatikáni zsinat reformgondolatait vagy már megragadták, vagy az idők jeleinek sürgetésére úgy érzik, hogy új eligazítás után kell keresniök.”⁶⁹ A „*Hogyan?*” kérdésre a válasz: „a közlésnek a legalapvetőbb törvényét tartjuk szem előtt: mindenkinek a saját nyelvén, saját igényének és várakozásának megfelelően kell szólni. Itt... azonban nagy differenciáltság állhat fenn a hallgató és az odafigyelő, a tanító és az irányító szerepek között. A közlés, a tanítás módzatait folyóiratunk olyan értelemben választotta meg szerencsésen, hogy nem akar egyoldalúan »leépíteni«, túlzottan új utakat keresni; nem kíván tudatosan tradicionalista lenni, de nem is kíván forradalmian progresszív lenni. Talán a leghelyesebben ezt a kifejezést lehetne alkalmazni: a *Teológia* mérésékelten haladó.”⁷⁰

⁶⁷ Vö. *Olvasóink távlatából*, in *Teológia* 11 (1977/1), 20.

⁶⁸ Vö. *Teológia* 10 (1976), 233.

⁶⁹ Uo. 233–244.

⁷⁰ Uo. 234.

10. A FOLYÓIRAT MEGJELENÉSÉNEK HUSZADIK ÉVFORDULÓJA

A huszadik évfordulót a lap egy kötet megjelentetésével ünnepelte. Ez volt a *Küldetésben. Tanulmánykötet a „Teológia” folyóirat húszéves jubileumára* című kiadvány, mely a lapban megjelent írásokból adott válogatást.⁷¹

A huszadik évfolyam (1986) 4. számában jelent meg *II. János Pál pápának a folyóiratot üdvözlő, köszöntő távirata*.

A folyóirat, megjelenésének *huszonötödik évfordulóján* ismét *kérdőívvel* fordult olvasóihoz, melyet a szerkesztőségnek az a munkatársa ismertetett, aki hosszú ideig a lap olvasója is volt. Elemzése szerint: „A *Teológia* megindulásától kezdve jelentős hiányokat pótolta és valós igényeket elégített ki. Szakmai fórumot teremtett a papság és a hitük tanításában elmélyülni kívánó világiak számára, valamint a teológiai továbbképzésre, a katolikus szellemiségű gondolatok fejtegetésére, lehetőséget nyújtott a katolikus hit megőrzésére és továbbadására.”⁷² A szerkesztőség a 25. évfordulón arról kérdezte az olvasókat, hogy: *Mióta olvassák a lapot és miért? Kinek szól a folyóirat? Miben van segítségükre? A folyóirat munkatársai kérték, hogy az olvasók minősítsék a lap címét, tartalmát, küllemét, az írássok olvashatóságát.* Ezekon kívül *egyéni vélemény-nyilvánításokat* is vártak. A kérdőívet visszaküldők 60%-a világi hívő, 40% egyházi szolgálatban álló lelkész, plébános, kántor, hitoktató, teológiai hallgató volt. A többség (65%) öt évnél régebben, sokan 20–25 éve, vagy legalább tíz éve olvasta a lapot. Több mint 60% javasolta, hogy maradjon meg a folyóirat címe. A kitűnő, jó, közepes, megváltoztatnám kategóriák közül a folyóirat tartalmát, olvashatóságát és küllemét „jó”-nak értékelték a legtöbben.

A konkrét vélemények idézése mellett a felmérést összegző munkatárs ezt írja: „A vélemények túlnyomó többsége dicséret... A 48 éves »pusztai vándorlást« mindnyájan megsínylettük. Oriási az értékválság. A *Teológia*, ahogyan a nehéz időkben, ma is a keresztény értékek felmutatásával őrzi meg időszerűségét. Szándéka szerint a katolikus tanítást tárja az Olvasó elé és igyekszik gyakorlati lelkipásztori segítséget nyújtani. A levelek tanúsága szerint mindkettőre nagy az igény.”⁷³

11. A FOLYÓIRAT ÁTALAKULÁSÁNAK KÖRÜLMÉNYEI 1995-BEN

Ha a – joggal mondhatjuk, hogy sikeres és hiányt pótló – lap átalakulásának okait kutatjuk, több tényezőre utalhatunk. *Az első:* a mind nehezebbé váló gazdasági helyzetben a lap kiadása egyre problematikusabbá vált. *Második:* az 1934 és 1944 közti szaktudományos teológiai folyóirat profilja hiányzott. (Bár az 1967 és 1995 között megjelenő *Teológia* nem is erre vállalkozott.) *Végül:* a Magyar Katolikus Püspöki Kar úgy rendelkezett, hogy a nyugalomba vonuló főszerkesztő után a Pázmány Péter Tudományegyetem Hit tudományi Kara vegye gondozásba a meginduló immár szaktudományos folyóiratot.

A folyóirat megszűnését Szennay András főszerkesztő jelentette be a *Búcsú az Olvasótól* című elköszönő írásában, az 1995/4. szám bevezetőjében. Most ebből az összegzés-

⁷¹ *Küldetésben. Tanulmánykötet a „Teológia” folyóirat húszéves jubileumára* (előszó és összeáll. Korzenszky, R.), Budapest 1988, 5.

⁷² Z. Á. [ZIMÁNYI Ágnes]: „Köszönöm, hogy megkérdeztek!” *Az 1992/2. számunkhoz csatolt kérdőív értékelése*, in *Teológia* 27 (1993/1), 40–43.

⁷³ Uo. 41–42.

ből idézünk hosszabban: „Az indító főszerkesztő rövid néhány év alatt el is érte kitűzött célját: a témaválasztásában és a publikálók számában évről évre szélesedő folyóiratot a papság és az egyre nagyobb számú világi olvasók szívesen fogadták. A Zsinat tanítását közvetítő, szellemében elmélyülő folyóirat a teológia iránt egyre nagyobb számú érdeklődő igényeit – szerény terjedelme miatt – legalább részben ki tudta elégíteni. A megjelentetett írások a szakmailag elmélyülni kívánókon kívül a hit, a keresztény élet kérdéseiben tájékozódni kívánókat is kielégítették, a keresztény lelkeséget is mélyítették... Folyóiratunk három évtizeden át mindenekelőtt Isten és a mai világ valóságát igyekezett szintézisben látni és emberközelbe hozni. Keresztény hitünket és az e hitből fakadó életet akartuk kortársaink számára minél hitelesebben, közérthetőbben ismertetni, közvetíteni. Hogy törekvésünk nem volt hibáktól, fogyatékoságoktól mentes – ez természetes. Minden emberi munka, fáradozás magán viseli az emberi gyarlóság, töredékesség jegyeit is. Ugyanakkor e töredékességben is mindig az isteni Teljesség felé igyekeztünk tekinteni, Olvasóinkat e Teljesség felé kívántuk irányítani... Egy-két generációnyi idő elteltével bizonyára akad majd néhány kutató, aki értékelni fogja – már történelmi távolságtartással – folyóiratunk három évtizedes munkáját. (Ebből mintegy negyedszázad a diktatúra idejére esett!) Annyit azonban a munkánkat hosszabb ideje figyelemmel kísérők már megállapíthattak, hogy folyóiratunktól, szerkesztői koncepciójától távol állt a »beszűkítés« szemlélete. Folyamatosan törekedtünk rá, hogy ne csak a szaktudományos munkát végzők lapjává váljunk. Távol állt tőlünk az az ezoterikus, beszűkítő szemlélet, mely csak a kevés »bennfentest« tartja szem előtt. E nyitottságból fakad az is, hogy ismételten közöltük más keresztény egyházak képviselőinek írásait, és helyet adtunk a tudományos igényeket szem előtt tartó, az »élet sűrűjé« jobban ismerő gyakorló keresztények publikációinak.”⁷⁴

* * *

A bevezetőben vállalt visszatekintésünket, ismertetésünket a már idézett *Alszeghy Zoltán* gondolataival zárjuk: „Világosan ki kell mondani, hogy az élettől távol álló teológia sem a tudomány követelményeinek, sem a hit követelményeinek nem felel meg, tehát rossz teológia. [...] Ha azt állítjuk, hogy az igazi hittudománynak a közösség életét kell szolgálnia, ezzel nem fogadjuk el azt a téves (bár sokszor ismételt) követelményt, hogy a teológia nyelvének a közösség minden tagja számára érthetőnek kell lennie. Ez a követelmény már csak azért is téves, mert voltaképpen nincs is minden ember számára érthető nyelv... A hittudomány nem akkor élet közeli, mikor minden ember számára érthető, hanem, amikor az egyházi közösség léteproblémáiból indul ki, azoknak a megoldására vezet, és így olyan megállapításokat érlel ki, amelyeknek következményeit és követelményeit aztán bizonyos népszerűsítési eljárással csakugyan az egész közösség színe elé lehet terjeszteni.”⁷⁵

Meggyőződésünk, hogy a *Teológia* ezt a feladatot a maga korában vállalta és teljesítette – hiányt pótlóan, mert a „... folyóirat helyet adott egy-egy – elsősorban a gyakorlati teológia körébe tartozó – kérdés megvitatásának, vagy kényesebb témák felvetésének.”⁷⁶

⁷⁴ Vö. *Teológia* 29 (1995), 193–194.

⁷⁵ ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába* (Teológiai kis könyvtár I/1), Róma 1975, 87–89.

⁷⁶ GÁRDONYI, M., *Magyar teológusok útkeresése a szocializmus évtizedeiben*, in *Vigília* 72 (2007), 754.

Magáról a lapról Alszeghy Zoltán ezt írta: „[a Teológiát] szinte kizárólag a tudatalkítás, a már ismert tanításnak a jelen étellel való viszonya érdekli. [...] A magyar hívőknek szükségük van arra, hogy megértsék, milyen kérdések foglalkoztatják jelenleg a világegyház közvéleményét, és milyen módszerrel, milyen érvek alapján, milyen eszmék találnak fogadtatásra világszerte a katolikus teológiában... A *Teológia* állandóan tárgyilagosan tájékoztatja olvasóit a világegyház tanítóhivatalának útbaigazító állásfoglalásairól, egyes helyi egyházak sajátos törekvéseiről, a hittudományi kutatás problémáiról, irányairól, megállapításairól... Jellemző... annak a kérdésnek a hangsúlyozása, milyen követelményeket támaszt a mai magyarországi lelkipásztori helyzet és a magyar társadalomban uralkodó világnézet a hit korszerű tolmácsolása szempontjából. Ennek a feladatnak megoldására... érdekes példákat találunk a *Teológia* számaiban. Állandó vonás a megbecsülő visszahajlás a múlt értékeire... Örvendetes példáit látjuk annak, hogy hogyan kezd hazánkban csírázni a világiak teológiája.”⁷⁷

Az átalakulás okai között említettük, hogy hiányzott a szaktudományos folyóirat profilja, melyre az 1967 és 1995 között megjelenő *Teológia* – egyetlen teológiával foglalkozó lapként! – nem is vállalkozott. De azt is meg kell jegyeznünk, a *Teológia* megjelenésének idején az adott korszakban úgy tűnt: „Nincs sok kilátás arra, hogy a magyar teológia új utakat törjön a szentírástudomány, a patrisztika, a dogmatörténet stb. terén. Ezeket a kutatásokat csak kis számú szakember tartja számon... és azért az idevágó irodalom csak a nagy világnyelveken haladhat előre, melyeken minden közlemény minden szakembert elér, aki magyarul ír, az csak magyarok számára ír, és ez meg kell, hogy határozza közleményeinek tárgyát és módszerét is.”⁷⁸

A *Teológia* átalakulásának idején (1995), vagyis a vasfüggöny leomlása után, a határok biztos átjárhatóságának lehetőségében, amikor a „politikai nyomással” már nem kellett megküzdeni, a vallási-teológia könyv- és folyóiratkiadás fellendülése nyomán, a gazdasági változások közepette úgy tűnt, hogy másféle folyóiratok megjelentetésére is szükség lenne.

Napjainkban, amikor a folyóirat átalakulásának okai között elsőként említett anyagi nehézségek változatlanul fennállnak, túlzás nélkül megállapíthatjuk, hogy a szüntelenül változó világban most is maradtak bőven olyan feladatok, és felvetődnek újabb és újabb kérdések is, melyekre a maga korában az adott lehetőségek között a *Teológia* egyedülként sikeresen vállalkozott.

⁷⁷ ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába* (Teológiai kis könyvtár I/1), Róma 1975, 93–97.

⁷⁸ Uo. 93–94.

A zsidó–keresztény párbeszéd „Jeruzsálemi perspektívából”

„A szeretet új neve: dialógus”
VI. PÁL¹

1. Néhány bevezető megjegyzés a zsidó–keresztény párbeszédéről

A II. világháború és a holokauszt tragikus és lélekölő eseményeinek tapasztalatából lassan-lassan felocsúdó európai szellemi élet egyik örömteli fejleménye volt a vallások közötti párbeszéd igényének felébredése, majd magának a dialógus folyamatának megindulása. A katolikus egyház a II. Vatikáni Zsinat után kapcsolódott be e párbeszédbe, melynek indulása óta kitüntetett fontosságú elemét képezi a zsidósággal folytatott dialógus. E folyamat – talán legmegrendítőbb és szimbolikusán talán a legmagasztosabb – csúcspontját képezte II. János Pál pápa 2001. márciusi izraeli látogatása. E zarándoklat keretében a katolikus egyház feje a zsidó vallásos érzék számára legszentebb helyen, az egykori jeruzsálemi szentély megmaradt nyugati falánál állva imádkozott, majd – zsidó szokást követve – elhelyezte a fal réseiben személyes kézjegyével ellátott imádságát, melyben az egyház kétezer éves történelme során a zsidók ellen elkövetett megannyi atrocitás bocsánatáért könyörgött.²

A zsidóság és kereszténység párbeszéde napjainkra több szintéren folyó, komplex folyamattá terebélyesedett; így joggal beszélhetünk e párbeszéd horizontális, illetőleg vertikális tagoltságáról.³ Vertikálisan a párbeszéd a minimumot jelentő személyes interakcióktól, illetőleg az erre épülő, közösen szervezett humanitárius és karitatív akcióktól⁴ indul. Ezt követi a két közösséghez tartozó tudományos szakemberek nemzetközi megbeszéléseinek sora, melyek a múlt történelmi kérdéseinek⁵ vagy a jelen társadalmi prob-

¹ Idézi Stanisław Dziwisz *The Catholic-Jewish Dialogue: Where we have come, where we need to go* című, 2009. március 6-án a krakkói Ignatiumban elhangzott beszédében (6. pont). Az előadás rövid összefoglalója itt olvasható: <http://escholarship.bc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1242&context=scjr>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

² Az ima szövege megtalálható: <http://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/pope-john-paul-ii/338-jp2-00mar26>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

³ Az alábbi analízis a dialógus elméleti természetrajzát adja, míg a valóságban az egyes síkok gyakran „egymásból tolnak”, illetőleg együttesen vannak jelen.

⁴ Az ilyen kezdeményezések fontosságára hívta fel a figyelmet Peter Müssinghof aacheni püspök az ICCJ berlini kongresszusán, 2009. július 9-én elhangzott beszédében: *Über die Notwendigkeit, Theologien des Judentums zu entwickeln, die die unterschiedliche Integrität von Judentum und Christentum bejahen*. A beszéd teljes szövege elérhető: <http://www.iccj.org/de/?item=473#2626>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

⁵ Ilyen közös együttműködés például a michigani egyetem által szervezett, s kétévente különböző európai helyszíneken megrendezésre kerülő Enoch Seminar, melynek keretében a világ nagy egyetemlein tanító zsidó és keresztény szakemberek együttesen tesznek kísérletet a két vallás formálódását a legaktívabban befolyásoló néhány évszázad szellemi hagyatékának értelmezésére.

lémáinak feldolgozására és megoldására tett kísérletek. Így jutunk el a dialógus legmagasabb szintjéig: a két vallás képviselőinek etikai/teológiai irányultságú eszmecseréiig.⁶ Ugyanakkor e párbeszéd horizontálisan is árnyalt: ma (elméletileg és némi leegyszerűsítéssel) három, egymástól többé-kevésbé elkülöníthető lokális „dialektusát”⁷ tudjuk megkülönböztetni: az európai, az amerikai és az izraeli modellt.⁸

- Az európai modell történelmileg Európa német nyelvterületén (Németország, Svájc, Hollandia) született a II. világháború lezárását követő években. A klasszikus európai modell legjellemzőbb sajátossága mindent átjáró elméleti irányultsága,⁹ s a közelmúlt tragikus történelmének „kézzelfogható” jelenléte. Mindazonáltal e dialógus – talán az európai társadalmi valóság némileg „túldimenzionált” szekuláris jellege miatt – kevésbé van jelen a köztudatban, mint az amerikai minta.
- Az amerikai modell – földrajzi és kulturális távolsága okán – képes az európai történelemtől kellő távolságot tartani, ugyanakkor az amerikai társadalom sajátos etoszából kifolyólag nem riad vissza invenciózus¹⁰ (olykor radikális¹¹) kísérletektől sem, másrészt talán nagyobb figyelmet szentel a dialógus gyakorlati (mondhatnánk hétköznapi) valóságának és metodológiai problémáinak.¹²

Cikkem hátralévő részében e dialógus izraeli modelljének bemutatására teszek kísérletet. Teszem ezt két okból:

1. A zsidó–keresztény párbeszéd valóságnak e partikuláris szegmense meglehetősen ismeretlen a hazai értelmiség előtt.

2. Másrészt, az itt érzékelhető (vagy talán más helyszíneknél jobban érzékelhető) kérdések egy része sajátos módon gazdagíthatja a dialógus más globális vagy lokális mintáit.

⁶ Például a 2009 nyarán az ICCJ által Berlinben megrendezésre került kongresszus.

⁷ E nyelvészetből vett hasonlat alkalmazása szándékolt. Ahogy a nyelvi realitás számos modellje a diglosszia (sztenderdizált irodalmi nyelv és lokális dialektusok folyamatos egymásra hatásának) modelljével szemléltethető, ugyanúgy a zsidó–keresztény dialógus fontosabb pontjai is globális és lokális perspektívák interakciójának kontinuumán mozogva válnak értelmezhetővé.

⁸ A most következő kategorizáció célja az elsődleges orientáció, hiszen mind az európai, mind az amerikai realitás jóval árnyaltabb az itt bemutatottnál, nem beszélve a kettő közötti folyamatos interakcióról, mely a határok egyértelmű megrajzolását tovább nehezíti.

⁹ Itt elsősorban a zsidósággal való párbeszéd motivációjának és megfelelő kiindulási pontjainak feltalálására irányuló teológiai kísérletekre gondolok, vagy az akadémiai szférában folyó exegetikai és történeti jellegű feltáró munka egészét értem alatta. Némileg ellenpontként idézhetnénk a nemrégiben elhunyt párizsi bíboros, Aron Jean-Marie Liustiger és munkatársainak körét.

¹⁰ A teológiai releváns megnyilatkozások közül ilyennek kell tekintenünk az amerikai zsidó ortodox közösség részéről 2001-ben kiadott „Dabru Emet” („Szóljatok igazat”) c. viselő kiáltványt (elérhető: <http://www.jcrelations.net/en/?item=1014>), illetve a kiáltványra adott ökumenikus keresztény választ, a „Sacred Obligation” című nyilatkozatot. A szöveg elérhető: <http://www.jcrelations.net/en/?id=986>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.) Az újabb tudományos eredmények közül ilyennek tekinthetjük Daniel Boyarin könyveit (*Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004; *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Stanford 1999) vagy a Princeton–Oxford közös együttműködés gyümölcset, a *The Ways that Never Parted* (szerk. Becker, A. H.–Reed, A. Y., Mohr Siebeck, Tübingen 2003) című konferenciakötetet.

¹¹ E ponton egyaránt gondolhatunk P. van Buren, R. Reuther vagy J. T. Pawlikowski radikálizált krisztológiai vagy szóterológiai útkereséseire, illetve az amerikai evangélikál közösségek magatartására vagy a messiáshívő zsidóság (*Messianic Jews*) sajátos problémáira.

¹² Vö. pl. ROTTENBERG, I., *Christian-Jewish Dialogue – Exploring our Communalities and our Differences*, Hebrew Heritage Press, Atlanta 2005.

2. A ZSIDÓ–KERESZTÉNY PÁRBESZÉD „JERUZSÁLEMI REALITÁSA”

Előjáróban meg kell jegyeznünk, hogy a zsidó–keresztény dialógus (történelmi okokból) a mai Izraelben rövidebb távlatokra tekint vissza, mint Európában vagy az Egyesült Államokban, és jelenleg még formatív periódusát éli. Izraelben zsidók és keresztények dialógusának három, jól elhatárolható színtere létezik:¹³

1. Izrael is aktívan részt vesz a tudományos és egyházi szféra globális dialógusában.¹⁴ Ezen a szinten a dialógus általában izraeli zsidók és Izraelben élő európai vagy észak-amerikai keresztények¹⁵ részvételével folyik. A dialógust sarkalló kérdések – e szinten – nagyjából megegyeznek az európai/amerikai modell azonos kérdésfeltevésével:

- Milyen következményei vannak Izrael állam létrejöttének a keresztények és a zsidók tradicionális viszonyára?
- Hogyan érthetjük meg a kezdeti bibliai örökség zsidó és a keresztény interpretációjának különbözőségeit?
- Mi történt a Krisztus utáni első évszázadokban? Hogyan formálódott a sajátos zsidó és keresztény identitás?
- Mi a helyes viszony a vallás és a politikai hatalom között?¹⁶
- Hogyan születtek „teológiáink” elfogadhatatlan társadalmi ideológiát és gyakorlatot.

2. Az előbbinél kezdetlegesebb formákban, de léteznek párbeszédre irányuló törekvések a helyi kereszténység¹⁷ és a zsidóság között is. E kisebbség sajátos karakterisztikumai és az európai/amerikai mintáktól gyökeresen eltérő történelmi tapasztalata teszik érthetővé a lokális izraeli dialógus sajátos problémáit:

A. A zsidó–keresztény koegzisztencia kétezer éves történelmében először a mai Izraelben a zsidó fél a társadalmilag és politikailag domináns elem.

B. A lokális keresztények nyelvi és kulturális identitásukban arabizáltak,¹⁸ így nemcsak a zsidó államban alkotnak kisebbséget, de sajátos csoportot képeznek a muszlim többségen belül is.¹⁹

¹³ A következő felosztásban D. M. Neuhaus SJ *Dialogue in Jerusalem* című írására támaszkodtam. Az írás elérhető az interneten: http://www.biblio.it/doc-vari/neuhaus_ing.html#_ftn2. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

¹⁴ Ennek egyik mértékadó izraeli helyszíne a Jeruzsálem belvárosában működő Shalom Hartman Institute. Az intézet a vallásközi párbeszéd számára biennálé jellegű tematikus teológiai konferenciái miatt érdekes, ahová rendszeresen keresztényeket és muszlimokat is meghívnak. Az egyes vallási közösségek saját tradícióik meghatározó hagyományaira támaszkodva mintegy „tükröt tartva” önmaguk és partnereik számára készítenek továbbgondolkodásra mind önmagukat, mind dialóguspartnereiket.

¹⁵ E „nem-őshonos” keresztények kb. 30 000 élnek Izraelben. Sok izraeli számára ők testesítik meg a kereszténységgel való találkozás egyetlen formáját.

¹⁶ E ponton a zsidó fél tapasztalata messzemenően hozzájárult ahhoz, hogy a keresztények ráeszméljenek arra, hogy milyen magas morális árat kellett fizetniük a politikai hatalom birtoklásáért.

¹⁷ Ma Izraelben az őshonos keresztények lélekszáma kb. 120 000 fő. Ők a lakosság 2%-át teszik ki. E kisebbség felekezetiileg is rendkívül tagolt: húsz történelmi és harminc egyéb (elsősorban protestáns) egyház van jelen. Kilencc egyház élvez állami elismertséget: a görög ortodox, az örmény ortodox és a szír ortodox egyház, valamint a római katolikus, a maronita, a melkita (görög katolikus), az örmény katolikus, a szír katolikus, a káld katolikus és az (anglikán) epizkopális egyház.

¹⁸ Kis számban, de léteznek Izraelben héberül beszélő keresztény közösségek is.

¹⁹ A helyi realitás ismeretében nélkülözhetetlen a dialógus „trialógussá” bővítése, az iszlám közösség képviselőinek bevonása.

C. Ennek az arab nyelvű és a muszlim–arab kulturális háttérből értelmezhető csoportnak a történelmi tapasztalata jelentősen eltér a történelem megtapasztalásának európai vagy amerikai mintáitól, de sok ponton érintkezik az izraeli zsidóság orientális szegmensének élményeivel.²⁰

D. Ez az arab kultúrájú és orientáltóságú keresztény kisebbség „nolens–volens” részese az izraeli–palesztin politikai konfliktusnak is.

Ezek a sajátos karakterjegyek teszik értelmezhetővé a dialógus partikuláris kérdéscsoportjait:

- Hogyan jellemezhető a keresztény kisebbség egzisztenciális tapasztalata a zsidó államban?
- Ezzel szoros összefüggésben, keresztényként hogyan kell helyesen értelmezni Izrael választottságának visszavonhatatlan tényét,²¹ továbbá Izrael mint közösség és Izrael mint állam egymáshoz való viszonyát? S e kérdés tovább vezet a bibliai szöveg fundamentalista értelmezésének problémájához, mely mindkét fél részéről hajlamos illegitim olvasatokat produkálni.²²
- Mi a nyugati kereszténység felelőssége az izraeli–palesztin konfliktusban?
- Mi módon tud a zsidó–keresztény dialógus sajátos formája hozzájárulni egy békés, igazságos és pluralista társadalom felépítéséhez?

3. Végezetül létezik Izraelben a kereszténység néhány olyan *sajátos szegmense*, mely jelenleg szervezett formában semmiféle dialógust nem folytat a zsidó partnerrel, de a jövőben e ponton is átalakulás várható. Itt elsősorban két csoportra gondolunk: elsőként azokra a (volt Szovjetunióból, illetőleg Etiópiából érkező) bevándorlókra, akik egzisztenciális okokból hagyták el hazájukat. E bevándorlók egy része olyan (legtöbbször zsidó felmenőkkel rendelkező) keresztény, aki a bevándorlaskor önmagát zsidóként aposztrofálta.²³ Az izraeli kormány e közösségek gyors asszimilációjában reménykedett, ugyanakkor e keresztények bizonyos csoportjai az utóbbi időben titkos vagy félhivatalos egyházi (protestáns, ortodox és katolikus) közösségeket hoztak létre. Egy másik – hagyományos kategóriáinkkal nehezen leírható – közösség a „messiáshívő zsidók” (Messianic Jew) növekvő tábora.²⁴ E csoportok jövőbeli dialógusának kérdéseiben előkelő helyet kell kapnia a következő témáknak:

²⁰ A Közel-Keleten élő zsidó és keresztény közösségek az iszlám fennhatósága alatt (az arab hódítók 638-ban foglalják el Jeruzsálemet) hasonló kisebbségi sorsba kényszerültek. Később, a politikai hatalmat gyakorló muszlimokkal együtt osztoztak az európai kolonizációs politika előretörése által okozott gazdasági és kulturális „sokk” negatív hatásaiban. Közvetlenül nem voltak érintve a II. világháború és a holokauszt tragikus következményeiben.

²¹ Vö. *Lumen Gentium* 16. Vö. http://vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

²² Zsidó fundamentalisták a bibliai szöveg bizonyos helyeire hivatkozva kívánják legitimizálni politikai igényeiket „Nagy-Izrael” megteremtésére, míg az arab keresztények a „felszabadítás teológiájának” helyi változatait hozták létre a szöveg más pontjaira támaszkodva. Vö. GASPERIS, F. R. de, *The Interreligious Dialogue in Jerusalem*, vö. <http://www.ctrfi.org/Articles/DeGasperis.htm>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

²³ E személyek pontos számaránya nehezen megbecsülhető. Vö. NEUHAUS, D. M., *Dialogue in Jerusalem*; vö. http://www.biblico.it/doc-vari/neuhaus_ing.html#_ftn2. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

²⁴ A közösség létszámát Izraelben 6 és 15 ezer fő közé becsülhetjük, arányuk az Amerikai Egyesült Államokban ennél jelentősebb (kb. 250 000). A közösség tagjai Jézus Krisztus üdvözítő szerepét elfogadják, ugyanakkor nem

- A zsidó és keresztény identitás és öndefiníció eltérő mintái. Van-e létjogosultsága a kereszténység sajátos zsidó formájáról beszélni?
- Milyen problémákat jelent e sajátos identitású csoport következő generációjának nevelése? Mi módon képes a modern héber (izraeli) nyelv e nevelés médiumának szerepét betölteni?
- Mi a helyes válasz/magatartás az izraeli lakosság bizonyos köreiben érezhető negatív attitűdre mindenféle vélt vagy valós keresztény missziós tevékenységgel (esetenként általánosan a keresztény jelenléttel²⁵) szemben?

1. A zsidó–keresztény párbeszéd izraeli kontextusának univerzálisan hasznosítható tanulságai

A fentiekben röviden áttekintettük a zsidó–keresztény párbeszéd sajátos izraeli kontextusát. A továbbiakban arra teszünk kísérletet, hogy néhány olyan jellegzetességre hívjuk fel a figyelmet, melyek fontossága e sajátos kontextusból talán még inkább érzékelhető. Másképpen fogalmazva, azt kérdezzük meg: hogyan képes (vagy ma még inkább: hogyan lenne képes) az Izraelben folyó zsidó–keresztény párbeszéd a globális vagy más lokális mintákat új tartalmakkal megtermékenyíteni.

A. A judaizmus egzisztenciális érvényű megtapasztalása. A *Nostra aetate* zsinati nyilatkozatot megerősítő és értelmező egyházi állásfoglalások²⁶ talán mind a mai napig leginkább figyelmen kívül hagyott pontja az élő zsidósággal, a zsidó vallás posztbiblikus, jelenkori valóságával való találkozás javaslata. E posztbiblikus zsidó vallás időről időre tanúságot tett a teremtő Istennel való személyes kapcsolatáról, és az Istennel való mély és őszinte találkozás pillanataitól áthatva hatalmas méretű vallási irodalmat produkált. Ez az írásbeliség, valamint a belőle fakadó és általa inspirált vallási rendszer szinte teljesen ismeretlen nem csak az átlag keresztény, de sokszor a teológiailag képzett hallgatóság előtt is. E hatalmas tradíció kiaknázatlanul hever a lábaink előtt! S e ponton nem pusztán arról van szó, hogy a zsidó vallással való bensőséges találkozás „kitágítja azon lehetőségek tárházát, amelyeken keresztül az isteni megtapasztalható, vagy hogy bővíti azon lehetőségeink skáláját melyen keresztül az emberi szavakkal kimondhatatlan valóság megfogalmazhatóvá válik”²⁷. Ezeket a tapasztalatokat más vallásokkal történő találkozások is közvetíteni tudják. A judaizmussal való találkozás minőségileg más kategóriába tartozik. Az idős rabbi Irving Greenberg, az amerikai ortodoxia egyik meghatározó alakja, a két vallás

kívánnak kilépni a „testi Izrael kiválasztottságából”, s e módon tudatosan ragaszkodnak a zsidó vallás legfontosabb előírásaihoz (szombat, kóser étkezés stb.) E közösség jelenléte, illetőleg arányuk növekedése mindkét fél számára nehezen kezelhető jelenség. Vö. ROTTENBERG, I., *Christian-Jewish Dialogue – Exploring our Communalities and our Differences*, Hebrew Heritage Press, Atlanta 2005, 179–195.

²⁵ Igen tanulságos e tekintetben a Jerusalem Center for Jewish-Christian Relations 2008-ban publikált ez irányú felmérése: Summary of a public survey of attitudes among the adult Jewish population in Israel regarding Christianity, Christians and the Christian presence in Israel.

²⁶ *Irányelvek és útmutatások a Nostrae aetate című zsinati nyilatkozat 4. pontjának végrehajtásához* vagy *Útmutatás a zsidók és a zsidóság helyes ábrázolásához a katolikus egyház ígéhirdetésében és hitoktatásában*, mindkét dokumentum magyar fordítása elérhető: NEUDECKER, R., *Az egy Isten sok arca*, Magyar Zsidó–Keresztény Tanács, Mérleg, Budapest 1992, 109–128.

²⁷ BRILL, A., *Judaism and Other Religions: An Orthodox Perspective*, http://www.bc.edu/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/Brill.htm. (A kutatás ideje: 2010. november 9.).

kapcsolatát a bibliai hagyomány köré szőtt két midráshoz²⁸ hasonlította.²⁹ A két közösség közötti minden más vallásnál bensőségebb viszonyt II. János Pál pápa is több alkalommal megfogalmazta: „A zsidó vallás számunkra nem valami »külsőleges realitás«, hanem bizonyos módon vallásunk »belső terébe« tartozik.”³⁰ E belső összetartó erő fel- és elismerése régen megtörtént, ugyanakkor a deklarációkon túl mindez ideig keveset haladtunk előre. Az ICCJ 2009. nyári berlini konferenciáján Peter Müssinghof aacheni püspök a judaizmus teológiai újraértékelésének szükségszerűségét hangsúlyozta.³¹ A feladat azonban rendkívül komplex, és a teológiai rendszer számos pontjának újragondolását érintené. Jan Willebrands bíboros, a zsidókhoz fűződő vallási kapcsolatok vatikáni bizottságnak egykori elnöke, az előttünk álló feladatokat a következőképpen foglalta össze. Izrael népének és Izrael tanításának³² új szemlélete sok kérdést vet fel a teológiának, s ezek „a krisztológiától az ekkleziológiáig, a liturgiától a szentségekig, az eszkatológiától a világ előtti tanúságtételig terjednek.”³³ Még tovább ment a bizottság előző elnöke, Walter Kasper bíboros, amikor a judaizmust „minden másság szentségének” nevezte, melyet „az egyháznak meg kell tanulnia felismernie, elismernie és ünnepelnie.”³⁴

Izrael egzisztenciális valóságával való találkozás ideális terepe lehetne Izrael országa. Hiszen a 2000-es évek második fele óta Izrael a világ zsidóságának számszerűleg is legfontosabb centruma,³⁵ ugyanakkor egyértelműen a mai Izrael az a hely, ahol a zsidó vallási gondolkodás a maga pluralisztikus megjelenési formájában a legmesszemenőbben reprezentált: a skála az ultraortodox formációktól az ortodoxia modernitásra is nyitottabb képviselőin keresztül a mérsékelt konzervatív irányzatokon át egészen a reformerek különféle megjelenési formáig terjed.³⁶ Félve mondom ki, nehogy túlzott idealizmussal legyenek vádolható: Izraelben élve – e plurális zsidó társadalomtól vallásilag és kulturálisan szeparáltan, mégis azonos földrajzi és kulturális térben mozogva (s az izraeli társadalom nagyobbik felével közös történelmi tapasztalat birtokában³⁷), sőt közös nyelvi háttérrel³⁸

²⁸ Midrásnak nevezzük a rabbinikus bibliaexegézis alkotásait, melyek tulajdonképpen a héber Bibliára támaszkodó teologizáló szövegek.

²⁹ Idézi ROSEN, D., *Learning From Each Other – A Jewish Perspective*; vö. <http://www.jcrelations.net/en/?id=2369>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

³⁰ Elhangzott 1986. április 13-án a római zsinagógában.

A szöveg elérhető: <http://www.ccrj.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/pope-john-pauli-ii/305-jp2-86apr13.html>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

³¹ Vö. *Über die Notwendigkeit, Theologien des Judentums zu entwickeln, die die unterschiedliche Integrität von Judentum und Christentum bejahen*; vö. <http://www.iccj.org/de/?item=473#2626>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

³² S itt nyilvánvalóan nem csak a szöveges hagyományra gondolok, hiszen köztudott, hogy egy vallási rendszer lényegéhez szinte lehetetlen kizárólag diszkurzív úton hozzáférni.

³³ Idézet Jan Willebrands 1985. április 17-én Rómában a *Nostrae aetate* 20. évfordulója alkalmából elhangzott beszédéből. (Face to face 12 [1985. ősz] 12.) A beszédet idézi NEUDECKER, R., *Az egy Isten sok arca*, Magyar Zsidó–Keresztény Tanács, Mérleg, Budapest 1992, 59.

³⁴ Walter Kasper 2002. október 28-án, a *Nostrae aetate* kihirdetésének 37. évfordulóján elhangzott beszéde. A szöveget idézi és elemzi: CUNNINGHAM, P. A., *Judaism as a „Sacrament of Otherness*, vö. <http://www.jcrelations.net/en/?item=2189>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

³⁵ Vö. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/jewpop.html>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.) A 2006-ban rögzített adatsor szerint a világ zsidóságának 40,6%-a él Izraelben, míg 40,3%-a az Egyesült Államokban.

³⁶ Természetesen az is tény, hogy az ortodoxia különböző izraeli szegmensei jelenleg – az amerikai közösségeknél sokkal inkább – elzárkóznak a párbeszéd minden formájától, ugyanakkor az ortodoxia konzervatív formáinak még mindig nagy befolyása van az izraeli belpolitikára.

³⁷ A mai Izraelben statisztikailag a muszlim területekről bevándorolt zsidók leszármazottai alkotják a többséget.

³⁸ A helyi keresztény közösség tagjai általánosságban folyékonyan beszélnek héberül.

– az izraeli keresztény kisebbség ideális közvetítő lehetne e teológiai eszmecserében.³⁹ Bár ma mindez – a kedvezőtlen politikai-társadalmi realitás miatt – még csak álom, nem lehetetlen, hogy egy napon valósággá lesz. Addig azonban a feladat ránk marad. Merünk-e mi, európai keresztények (vagy legalább azok, akik a szívükben hordozzák a teológiai gondolkodás iránti fogékonyságot) ilyen módon találkozni „Izrael misztériumával”⁴⁰ Engedjük-e, hogy az „olajfa gyökere”, melybe a pogány kereszténység Jézus Krisztus megváltó tette által egyszer és mindenkorra „beoltatt” 1900 év után ellenségeskedései után termékenyítőleg hasson?⁴¹

B. „Szemantikai hasadék” A két közösség közötti találkozás – különösen itt a Szentföldnek nevezett földrajzi térben – a dialógus egy másik dimenziójára is ráirányítja a figyelmünket. S ez a pont jól szemléltethető a föld szekuláris vagy teológiai értékelésével kapcsolatos eltéréseken. A földrajzi tér (még ha szentnek nevezetik is) valójában kevés szerepet játszik a modern nyugati keresztény gondolkodásban. Nem így a zsidóságban, mely tulajdonképpen sosem szűnt meg önmagát etnikum és *religio* sajátos komplexumaként értelmezni.⁴² Innen eredeztethető a zsidóságnak ősei földjéhez, Izraelhez fűződő bensőséges és egyedi viszonya. A zsidóság kétezere éves diaszpóra-léte során sosem tépte el azt a kapcsolatot, mely őt ősei földjéhez kötötte. Politikai és területiális egység hiányában a Tóra hagyományához, ennek nyelvéhez és az ősök földjéhez való ragaszkodás voltak azok a kohéziós erők, melyek segítségével sajátos identitását ily hosszú időszak alatt fenntartotta. Ez a kötődés előkelő helyet biztosít „Izrael országának” majd minden korszak zsidó gondolati rendszerében.⁴³ Ennek az ősi vallási kötődésnek a mai politikai küzdőtérben való legitimációs erejét a keresztény teológiának nem kell elismernie,⁴⁴ ugyanakkor a vallási kötődés fontosságát, s ebből adódóan a keresztény és a zsidó „teológiai” gondolkodás alapvető különbségét igen.⁴⁵

³⁹ A jelenlegi zsidó valósággal való találkozásra ösztönző első, félénk biztatás egyébiránt része a *Nostrae aetate* inkulturációját szorgalmazó helyi zsinat nyilatkozatának is. Lásd a 2001-ben Jeruzsálemben kiadott Általános pasztorációs tervezet 13. fejezetét. A szöveg és elemzése elérhető: NEUHAUS, D. M.–KHADER, J., *A Holy Land Context for Nostrae Aetate*, in *Studies in Jewish-Christian Relations* vol. 1 (2005–2006), 67–88 (különösen 80).

Vö. <http://escholarship.bc.edu/scjr/vol1/iss1/8/>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

⁴⁰ Vö. Róm 11,17–24.

⁴¹ Természetesen, már csak a dialógus természetéből adódóan is, a kérdés az ellenkező irányban is feltehető, s a múltban többször, többen fel is tették. A skála D. Rosentől, az ICCJR zsidó tárgyalócsoportjának vezetőjétől (vö. *Learning From Each Other: The Jewish Perspective*; vö. <http://www.jcrelations.net/en/?id=2369>, a kutatás ideje: 2010. november 9.) olyan nagyszabású és befolyásos gondolkodóig terjed, mint I. Greenberg vagy M. Wyschogrod. GREENBERG, I., *For the sake of Heaven and Earth: The new Encounter between Judaism and Christianity*, Jewish Publication Society, Philadelphia 2004; WYSCHOGROD, M., *The Body of Faith: Judaism as Corporate Election*, Seabury, New York 1983; WYSCHOGROD, M., *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

⁴² Ahol megszűnt, mint Nyugat-Európa számos emancipált közösségében, ott ez a folyamat nagyon hamar totális asszimilációhoz vezetett.

⁴³ *The Land of Israel: Jewish Perspectives* (szerk. Hoffman, L. A.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986. Ugyanakkor Izrael politikai realitásának megítélése távolról sem egységes a különböző zsidó közösségekben.

⁴⁴ Annál is inkább, mivel e vallásos kötődés eltorzításai és túldimenzionált fundamentalista értelmezései újabb igazságtalan szenvedések forrásaiként szolgálhatnak. Vö. még *Útmutatás a zsidók és a zsidóság helyes ábrázolásához a katolikus egyház ígéhirdetésében és hitoktatásában* VI. 25. A dokumentumot idézi: NEUDECKER, R., *Az egy Isten sok arca*, Magyar Zsidó–Keresztény Tanács, Mérleg, Budapest 1992, 126.

⁴⁵ Vö. *Irányelvek és útmutatások a Nostrae aetate című zsinati nyilatkozat 4. pontjának végrehajtásához*, a szöveg preambuluma. A dokumentumot idézi: NEUDECKER, R., *Az egy Isten sok arca*, Magyar Zsidó–Keresztény Tanács, Mérleg, Budapest 1992, 111.

Minden személy, minden közösség kulturálisan meghatározott mentális sémával rendelkezik. E mentális sémák segítségével kategorizáljuk a világból származó ismereteket, ezek segítségével reprezentáljuk a magunk számára a minket körülvevő realitást. Ugyanakkor mentális sémáink – éppen kulturális meghatározottságuk okán – sokszor alkalmatlanok egy másik rendszer adekvát leképzésére.⁴⁶ Különösen nagy veszélye van téves reprezentációk kialakításának olyan rendszerek közötti transzformáció esetén, melyek hasonló fogalmisággal dolgoznak, ugyanakkor a fogalmak az eltérő kontextusokban más-más jelentéssel bírnak, illetőleg a fogalmak rendszeren belüli „helyi értékei” is jelentős eltérést mutatnak. A fenti megállapítás igaz a judaizmussal folytatott dialógusra is. A vallásosság definíciója és határai, a választottság, a messiási eszme vagy akár a közös bibliai alap (hogy csak néhányat említsünk a kulcsfogalmak közül) értelmezése és a rendszeren belüli pozíciója csak a szisztéma egészének ismeretében válik világossá. A zsidósággal folytatott dialógus így örökölt mentális sémáink folyamatos kitágítására és revíziójára is fölszólít.

E mentális átalakulás kezdeményezésében ismét csak úttörő szerepet játszhatnának a zsidó gondolkodással – már csak a nyelvi közössége miatt is – egyfajta szimbiózisban élő izraeli keresztény közösségek. A reális tapasztalat itt is elkedvetlenítő.⁴⁷ S ez a pont önkéntelenül is átvezet a harmadik kérdéshez.

C. Társadalmi/politikai konzekvenciák. A Közel Keleten járva-elve az ember a saját bőrén keresztül tapasztalja az európai társadalom szekularizációjának következményeit. Itt ez a fajta szekularizált társadalom a dialógus egyik résztvevőjére sem jellemző. A zsidó vallás minden megnyilatkozási formájában nagy súlyt fektet a társadalmi dimenziókra. Az egyén a közösség részeként áll szemben a transzcendencia megnyilatkozásaival. S ez a mélyen megélt közösségi dimenzió⁴⁸ vezet el a zsidó–keresztény dialógus harmadik alapvető tapasztalatának megfogalmazásához. A párbeszéd (s erre a föld ezen pontja különösen élesen felhívja a figyelmünket) nem nélkülözheti a társadalmi/politikai perspektívát.⁴⁹ A zsidó–keresztény párbeszéd társadalmi/politikai realitásának komolyan vétele mindkét fél számára a lelkiismeret szerepét tölthetné be. Mind a judaizmus, mind a kereszténység legmélyebb lényegéhez hozzátartozik az isteni igazság evilági érvényesülésért folytatott harc. A bibliai prófétáknak a mindenkori társadalmi igazságtalanságok elleni kemény fellépései mindkét közösség szívében tovább visszhangoznak. A rabbinikus

⁴⁶ Az amerikai ortodox zsidóság ikonikus alakja, R. Joseph Soloveitchik éppen mentális kategóriáink transzformáhatatlansága miatt óvott a mélyebb párbeszédétől. Vö. SOLOVEITCHIK, J., *Confrontation*, vö. http://www.bc.edu/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/soloveitchik. (A kutatás ideje: 2010. november 9.) A szöveg még a II. Vatikáni Zsinat előtt keletkezett. A dokumentum utóéletéhez és fokozatos ártértékeléséhez lásd a következő cikkeket: <http://escholarship.bc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1017&context=scjr> és http://www.edah.org/backend/JournalArticle/4_2_Kimelman.pdf. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

⁴⁷ A helyi kereszténység egy része még az utat sem járta végig, melyet a világegyház a II. Vatikáni Zsinattal kezdeményezett, nevezetesen a szubsztitucionista nézeteinek revízióját. Vö. GASPERIS, F. R. de, *The Interreligious Dialogue in Jerusalem*, vö. <http://etrfi.org/Articles/DeGasperis.htm>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

⁴⁸ A zsidó álláspontot jól szemlélteti Jacob Neusner fiktív dialógusa Jézussal: *A Rabbi talks with Jesus: An intermillennial, interfaith exchange*, Doubleday, New York 1993.

⁴⁹ Ennek az igénynek a megértéséről tanúskodik II János Pál 2001. évi szentföldi látogatása, melynek keretében az egyházfő felkereste és beszédet mondott a Jad Vasemben, a holokauszt legfontosabb izraeli emlékhelyén, valamint a Deheje menekülttáborban is.

tanítás szerint „nem a hatalom, hanem az igazság a világ békéjének alapja.”⁵⁰ Jézus Krisztus pedig önmagát nevezte Igazságnak.⁵¹

A zsidóság és a kereszténység tizenkilenc évszázados viszontagságos történelmének (különösen a nemrég lezárult évszázadnak) tanúsága mindig ott kell, hogy lebegjen az egyház szeme előtt. Az egyház Jézus Krisztus megtestesülésének tanításával igent mondott, és nap mint nap újra igent mond a létezés fizikális/történelmi dimenzióira is. Az egyház – a földi élet zárandokútján előrehaladva – tagjai révén osztozik Jézus Krisztus megváltó szenvedéseiben, s e fájdalmak között bizonyára helyet kap a zsidó néphez való viszonyulása is. A II. Vatikáni Zsinat óta eltelt negyven év, és különösen II. János Pál pápa megnyilatkozásai⁵² reménnyel tölthetnek el bennünket, hogy e viszony most már végérvényesen új dimenzióba lépett.

Ugyanígy remélhetjük, hogy Izrael – mely több évezredes kényszerű elnyomás után most először vehette kezébe önnön sorsának alakítását – a múlt sérelmein okulva, igazságosan és nagylelkűen viszonyul saját vallási kisebbségeihez,⁵³ így váltva valóra a rabbinikus gondolkodás legnemesebb alakjainak vágyait, akik a parancsolatok teljesítésének céljaként Izrael szent nemzetté válását, az isteni tökéletesség földi imitációját tűzték ki.⁵⁴

Keresztények és zsidók párbeszéde nem húzódhat vissza kizárólag a humanitárius akciók vagy a szakértői megbeszélések kényelmes pozíciójába, éppen a dialógus őszinte légkörének fenntartása sürget a társadalmi és politikai kérdések bevonására a vitába. E téren mindkét félnek sokat kell még tanulnia: a keresztényeknek az eddigieknél határozottabban kell kimutatniuk szolidaritásukat Izraellel (különösen a krízishelyzetek követelnek több emocionális töltetet és kevesebb „józan mértékletességet”), ugyanakkor, az igazság keresésének vágyától hajtva, nem riadhatnak vissza az eltúlzott politikai reakciók kritikájától sem. S e kontextusban nem árt nekünk, nyugati keresztények tudatosítanunk magunkban azt a felelősséget sem, amellyel Keleten élő testvéreink irányába tartozunk.

Izrael ma még a zsidó–keresztény dialógus szempontjából inkább az „Ígéret földje”, de erősen reméljük, hogy mihamarabb valóra válnak Jean-Louis Tauran bíboros 1999-ben elhangzott szavai: „A Szentföld lehetne a vallásközi dialógus igazi műhelye, s a szent város, Jeruzsálem, ennek *par excellence* szimbóluma...”⁵⁵

⁵⁰ Midrás Tanhuma: Mispatim 1.

⁵¹ Jn 14,6.

⁵² II. János Pál zsidósággal kapcsolatos nyilatkozatait kiadta: *Spiritual Pilgrimage: Texts on Jews and Judaism, 1979–1995 / Pope John Paul II.* (szerk. Fisher, E. J.–Klenicki, L.), Crossroad, New York 1995. A szövegek egy része az interneten is elérhető: <http://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/pope-john-pauli-ii>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

⁵³ Vö. a *Dabru Emet* nyilatkozat 3. pontjának szavaival.

A szöveg elérhető: <http://www.jcrelations.net/en/?item=1014>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

⁵⁴ „Szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok”. (Lev 19,2) „Önmagatokat megszentelve engem is megszenteltek” – teszi hozzá a Szifra, a Levitikus könyvéhez írott rabbinikus midrás (Kodasim 1).

⁵⁵ Elhangzott Washingtonban 1999. március 10-én.

A szöveg elérhető: <http://www.usccb.org/bishops/tauran.shtml>. (A kutatás ideje: 2010. november 9.)

**Biblia és ökumenizmus.
Reflexiók XVI. Benedek pápa
Verbum Domini kezdetű
apostoli buzdítása nyomán**

„Verbum Domini manet in aeternum. Az Úr szava örökre megmarad.” Ezekkel a szavakkal kezdődik XVI. Benedek pápa apostoli buzdítása az Isten szaváról, a Szentírásról az egyház életében és küldetésében. 2008 októberében ülésezett a XII. Általános Püspöki Szinódus, melynek a témája a Szentírás volt, a kinyilatkoztatás és annak hatása az egyház mindennapjaiban.¹ Az Ószövetség tartalmazza az üdvösségtörténet kezdeteit és Isten országának a meghirdetését, az Újszövetség viszont Isten örök Igéjének megtestesüléséről szól a Názáreti Jézusban, aki a saját személyében teljesítette be Isten ígéreteit, és tanításával az Újszövetség kialakulását eredményezte, mely együtt az Ószövetséggel magát az Isten titkát tárja fel, és szándékát az emberek üdvösségére.²

Jézus mennybemenetele napján felszólítja apostolait, az Egyház első tagjait, hogy menjenek el az egész világra, és hirdessék az evangéliumot (Mk 16,15), valamint hogy tegyék tanítvánnyá a népeket... és tanítsák meg őket mindannak a megtartására, amit parancsolt (Mt 28,19–20). Az örömhír fokozatosan lejegyzésre került, a keresztyén tanítás is megfogalmazódott, és az egyház az ősi tapasztalatával kiegészült és le is zárult az újszövetségi kinyilatkoztatás.

Isten szavának ismerete nélkülözhetetlen az ember számára, mivel Teremtőjét és saját magát is a legteljesebben csakis az isteni kinyilatkoztatás alapján megérteni. Erről maga a feltámadt Krisztus világítja meg a kinyilatkoztatás szavát, amikor „megnyitja az apostolok értelmét, hogy megértsék az írásokat” (Lk 24,45). Jézus tehát átadja egyházának Isten örök szavait, a kinyilatkoztatás Igéit, melyről úgy szólt, hogy „az ég és föld elmúlnak, de az én szavaim nem múlnak el” (Mk 13,31). Ezt a kincset kapta tehát az Egyház: az Úr Szavát (*Verbum Domini*), mely immár kétezer éve szól és visszhangzik az egyházból: „Az egyházban és az egyház által a világban fölhangzik az evangélium élő szava.”³

¹ XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini (Az Úr szava, apostoli buzdítás 2010)*, SZIT, Budapest 2011. A szentírási idézetet lásd: Iz 40, 8; 1Pét 1,25.

² Szent Ágoston szól erről a legegyszerűbben, de a legerőteljesebben is. Ezt a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* kezdetű konstitúciója is idézi (DV 16), kifejtve, hogy mindkét szövetség szerzője Isten, és az Újszövetség rejtett módon van jelen az Ószövetségben, míg az Ószövetség ragyog az Újszövetségben: „Deus igitur librorum utriusque Testamenti inspirator et auctor, ita sapienter disposuit, ut Novum in Vetere lateret et in Novo Vetus pateret.” Vö. AUGUSTINUS, *Quaest. in Hept.* 2,73, PL 34, 623.

³ DV 8.

1. AZ EGYHÁZAK ÉS A SZENTÍRÁS

Istennek egyetlen élő és örök szavát az egyház kétezer éves történelmében különféle-képpen használták és értelmezték, mely nem egyszer szakadásokhoz vezetett. Az Ószövetségben külön tekintélye volt a törvénynek és a próféták írásainak, melyet a papokra bízta. Tudjuk, hogy amikor a babiloni fogságból hazatértek, újra megtalálták a szent iratokat, és felolvasták a népnek, „a nép sírt, amikor a törvény szavait meghallotta” (Neh 8,9). Jézus szava ugyanígy szíven találta az embereket, amit fel is jegyeztek: „Tanításával ámulatba ejtett mindenkit, mert úgy tanított, mint akinek hatalma van, nem úgy, mint az írástudók.” (Mk 1,22) Az emberi gyengeségből fakadó eltérő magyarázatok azonban más és más hangsúlyt adtak ugyanannak a Szentírásnak. Jóllehet az istentiszteletben mindig is fontos szerepe volt Isten Szava felolvasásának, ám a reformációból származó egyházak saját identitásuk és tanításuk alapját egyedül a Szentírásban határozták meg (*sola scriptura*-elv). Nem vették figyelembe a korábbi évszázadok egyházi gyakorlatát, mely a legszorosabban összekapcsolta a Szentírást és az áldozatbemutatást. Az elmúlt fél évezredben a protestáns egyházak inkább hangsúlyozták Isten Szavának a tekintélyét, míg a római katolikus egyházban – az előbbit nem tagadva – nagyobb figyelmet szenteltek Istennek az eukarisztiában való jelenlétére.

XIII. Leó pápa 1893. november 18-án adta ki a *Providentissimus Deus* kezdetű körlevelét a Szentírás tanulmányozásáról. A tanítóhivatali megnyilatkozás áttekintette a biblikus tanulmányok történetét az egyházatyáktól a XIX. század végéig. Elítélte a racionalizmus és a radikális kritika tévedéseit, és meghatározta a Szentírás tanulmányozásának alapelveit. A pápa ebben az iratban kifejtette, hogy az igazi tudomány nem állhat szemben a Szentírással. S míg elfogadta, hogy a Szentírás szövegét leírók téveszthettek, addig elítélhette azt a vélekedést, hogy a Szentírásnak csak bizonyos része tévedhetetlen.⁴ Az enciklika kritikus megfogalmazása a liberalizmus jelenségének köszönhető, de nem zárta ki az új lehetőségekben rejlő pozitívumokat sem.⁵ Pontosan ötven évvel később XII. Piusz pápa 1943. szeptember 30-án adta ki a *Divino Afflante Spiritu* kezdetű körlevelét, amely már a szentíráskutatásban alkalmazott új módszerek megismerésére buzdít.⁶

A Szentírással foglalkozó teológiai és tudományos kutatások azonban a XX. század folyamán oda vezettek, hogy katolikusok és protestánsok megközelítőleg ugyanazt vallják a Biblia jelentőségéről. A katolikusok a jeruzsálemi biblikus iskola alapításával, valamint a qumráni tekercsek megtalálását követően (1947) az új kritikai kiadások megjelenésével nagy teret szenteltek a szentírás-magyarázatnak is. A II. Vatikáni Zsinat során (1962–1965) az evangéliumos könyvet, tehát az Úr Szavát tartalmazó Szentírást ünnepelesen trónusra helyezték, mindenki által látható módon. Ez a beszédes jel nagymértékben elősegítette a római katolikus egyház és a többi egyház kapcsolatának a fejlődését. Isten Igéjének primátusát senki nem kérdőjelezte meg, sőt mintegy tájékoztatói és vonatkoztatói pontként szem előtt tartva meghatározta a zsinat lefolyását és határozatait-

⁴ LAGHI, P., *Chiesa e Sacra Scrittura: un secolo di magistero ecclesiastico e studi Biblici: Mattinata in commemorazione di due encicliche, „Providentissimus Deus” del Papa Leone XIII (1893) e „Divino afflante Spiritu” del Papa Pio XII (1943)*, Subsidia Biblica 17, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1994.

⁵ RATZINGER, J., *Kísérő szavak a Biblikus Bizottság dokumentumához*, in *Szentírás-magyarázat az egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 5.

⁶ Erről lásd még: ROBINSON, R. B., *Roman Catholic exegesis since Divino afflante spiritu: hermeneutical implications*, Scholars Press, Atlanta, Ga. 1988. Lásd még a Zsinati Egységalkotás vezetőjének tanulmányát: BEA, A., *Il problema antropologico in Gen. 1–2. Il trasformismo, Questioni bibliche alla luce dell'enciclica „Divino afflante spiritu” 2*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 59, Roma 1950.

nak megfogalmazását is. Az *Unitatis redintegratio* kezdetű ökumenikus határozat elismeri, hogy bár „a tőlünk különvált keresztények erősen hangsúlyozzák a szent könyvek isteni tekintélyét”, mégis „tőlünk eltérő – és egymástól is különböző – módon vélekednek a Szentírás és az Egyház viszonyáról”.⁷ „Mindezek ellenére a Szentírás magában a dialógusban rendkívül jelentős eszköz a mindenható Isten kezében annak az egységnek elérésére, melyet a Megváltó kínál minden embernek”.

A közösségi istentiszteletben és az egyéni lelkeségben nagy szerepe van a Szentírásnak, és különösen a keresztény családok életében a bibliaolvasásnak.⁸ A II. Vatikáni Zsinat kezdeményezéseinek köszönhető, hogy jóllehet épp a kinyilatkoztatott igazságok értelmezésének szempontjából jelentős pontokban eltérnek az egyházak és közösségek a katolikus egyháztól, a különbség ellenére a Szentírás központi helyre emelésével mégis könnyebben elkezdődhet az ökumenikus párbeszéd.⁹ Mindemellett a zsinat értékeli azt a szeretetet és tiszteletet, „szinte kultuszt”, mely megnyilvánul a különböző keresztény egyházakban Isten Szava iránt.¹⁰ Nem lehet elkerülni azt a tényt sem, hogy a Szentírás a párbeszéd alapja, és jelentős eszköz a mindenható Isten kezében annak az egységnek az elérésére, amelyet a Megváltó kínál minden embernek.¹¹

A II. Vatikáni Zsinat egyik legjelentősebb dokumentuma a kinyilatkoztatásról szóló, *Dei Verbum* kezdetű dogmatikus konstitúció, amely 1965. november 8-án jelent meg, és átvette a korábbi pápai megnyilatkozások tanítását, s ezeket kiegészítette azzal az irányadó szintézissel, mely egyrészt az egyházatyák teológiájából merített maradandó meglátásokra, másrészt a modern kor új módszereire épít.¹² Maga a zsinati szöveg tanúja annak a megújult teológiának, mely saját központjává és alapjává Isten Szavát tette. Ökumenikus szempontból nagyon jelentős, hogy a dokumentum a protestáns egyházak nagy egyetértésével kívánja meg, hogy „a Szentírás tanulmányozása legyen a hittudománynak mintegy a lelke”.¹³ A zsinat továbbá hangsúlyozza annak a Szent Ágostontól eredő ősi mondásnak az igazságát, hogy „aki nem ismeri a Szentírást, az nem ismeri Krisztust sem”.¹⁴ A zsinati atyák a teológia szentírás- és Krisztus-központúságát hangoztatva nem feledkeztek meg arról sem, hogy a Szentírás lelki olvasmányként (*lectio divina*) és a protestánsok számára oly kedves elmélkedő bibliaolvasásban, valamint a liturgikus használatban jut el használatának teljességére, Istent és embert összekötő beszélgetésben, mert „amikor imádkozunk, őhöz beszélünk, és amikor az isteni kinyilatkoztatásokat olvasuk, őt hallgatjuk”.¹⁵ Ennek folytatásaként mintegy harminc évvel később a Pápai Biblikus Bizottság megfogalmazza, hogy „a bibliai szövegeket legjobban a liturgia aktualizálja”.¹⁶

⁷ Vö. UR 21.

⁸ Vö. UR 23.

⁹ Vö. UR 19.

¹⁰ Vö. UR 21. Erről lásd még: *Die Bibel im Leben der Kirche: freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven* (szerk. Klaiber, W.–Thönissen, W.), Bonifatius, Paderborn 2007.

¹¹ Vö. UR 21.

¹² Vö. RATZINGER, J., *Kísérő szavak a Biblikus Bizottság dokumentumához*, in *Szentírás-magyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 6.

¹³ DV 24: „*Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae.*”

¹⁴ Vö. AUGUSTINUS, 179. *Sermo* 1, PL 38,966. („*Ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est.*”)

¹⁵ DV 24. Vö. AMBROSIIUS, *De officium ministrorum* 1, 20,88, PL 16,50. Vö. SC 7: „Krisztus jelen van Igéje által, minthogy Ő maga szól hozzánk, amikor az Egyházban a Szentírást olvassák.” Az elmélkedő vagy szent olvasásról lásd: *Szentírás-magyarázat az egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 86–87. Lásd még: CASEY, M., *Sacred reading the ancient art of lectio divina*, Liguori–Triumph, Liguori, Mo. 2007; BIANCHI, E., *Lectio divina. Zur Theologie und Praxis der geistlichen Schriftlesung*, Patristisches Zentrum Koinonia-Oriens, Köln 2004.

¹⁶ *Szentírás-magyarázat az Egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 85.

A *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció megállapítja, hogy az Egyház mindenkor tisztelte a Szentírást, ahogy az Úr testét, az élet kenyerét is a katolikus egyház liturgiájában nyújtja mind Isten Igéjében, mind Krisztus Testének asztaláról.¹⁷ A korábbi moralizáló prédikációt a zsinatot követően felváltották a biblikus jellegű homíliák,¹⁸ mert „a Szentírásnak kell táplálnia és irányítania az egész egyházi igehirdetést és a keresztény vallást is”.¹⁹ A katolikus Egyház a zsinaton korábban nem tapasztalt hangsúllyal beszél a Szentírásról, mely az Egyház valamennyi tagjának lelki növekedésére és gazdagodására szolgál. „Akkora erő és hatékonyság van Isten Igéjében, hogy az egyháznak támasz és életerő, az egyház gyermekei hitének erő, lelkének táplálék, lelki életének tiszta és el nem apadó forrása.”²⁰ A teljes Szentírás megismerésére a liturgikus év keretében kerültek felosztásra az Ó- és az Újszövetség könyvei: „Annak érdekében, hogy Isten igéjének asztala gazdagabban legyen megterítve a hívők számára, a Biblia kincseit jobban föl kell tárni úgy, hogy meghatározott számú év alatt a megközelítőleg teljes Szentírás fontosabb részeit olvassák föl a népnek.”²¹

2. SZENTÍRÁS-MAGYARÁZAT AZ EGYHÁZBAN, PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG (1993)

A zsinat óta az egzegetikai munkamódszerek olyannyira bővültek, ahogyan ezt korábban még nem lehetett sejteni. A Pápai Biblikus Bizottság ezért száz évvel a *Providentissimus Deus* és ötven évvel a *Divino Afflante Spiritu* után újra megfogalmazta a katolikus egzegézis helyét és módszerét. A dokumentum fontos kijelentéseket tesz, hogy milyen hely illeti meg a szentírás-magyarázatot és magát a Bibliát az Egyház életében. A Pápai Biblikus Bizottság dokumentuma leszögezi, hogy az ökumené mélyen a Szentírásban gyökereszik.²² A keresztények egysége a hitben, a reményben és a szeretetben valósul meg,²³ valamint a kölcsönös tiszteletben²⁴ és a szolidaritásban.²⁵ A Krisztussal való szerves egység alapja a keresztények egységének, úgy ahogy egységet alkotnak a szőlővesszők és a szőlőtő,²⁶ valamint a tagok és a fej.²⁷ Amint az Egyháznak is ősképe a Szentháromság egysége, ugyanígy a keresztények egységének olyan tökéletesnek kell lennie, mint az Atya és a Fiú egységének.²⁸ Maga a Szentírás szolgáltató tehát teológiai alapot a keresztények egységének,²⁹ melynek konkrét és élő mintája az első apostoli közösség.³⁰

¹⁷ Vö. DV 21.

¹⁸ Vö. SC 52: „A liturgia részét képező homília, melyben a liturgikus év folyamán a szent szövegekből kifejtik a hit misztériumait és a keresztény élet törvényeit, nagyon ajánlott; sőt azokban a szentmisékben, melyeket vasárnap és parancsolt ünnepeken a nép jelenlétében végeznek, ne hagyják el, legfőlegbb súlyos okból.”

¹⁹ DV 21.

²⁰ DV 21. A Bibliáról, mint a teológia alapjáról bővebben lásd: HOFMANN, P., *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein Fundamentaltheologischer Einsatz*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2006.

²¹ SC 51. A liturgikus reform arra törekedett, hogy a vasárnapi olvasmányok három ciklusa kiváltságos helyet biztosítson az evangéliumoknak, és kiemelje Krisztus titkát mint az üdvösség forrását. Vö. *Szentírás-magyarázat az egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 85.

²² Vö. Jn 10,16; 17,11.20–23.

²³ Ef 4,2–5.

²⁴ Fil 2,1–5.

²⁵ 1Kor 12,14–27; Róm 12,4–5.

²⁶ Jn 15,4–5.

²⁷ Ef 1,22–23; 4,12–16.

²⁸ Vö. Jn 17,11.22.

²⁹ Ef 4,4–6; Gal 3,27–28.

³⁰ Vö. ApCsel 2,44; 4,32.

A *Szentírás-magyarázat az egyházban* című dokumentum rávilágít arra, hogy az ökumenikus párbeszéd legtöbb problémája összefügg a bibliai szövegek magyarázatával (primátus, kollegialitás, házasság, a nők papi tisztése). De ide tartoznak még a kizárólag a Bibliával kapcsolatos témakörök, például a kánoni könyvek jegyzéke. A problémák mellett azonban figyelemreméltó haladást sikerült elérni, mert az elmúlt időben a különböző keresztény hitvallású egzegéták nagyfokú egyetértésre jutottak a Szentírás értelmezésében, valamint az ökumenikus bibliafordítások megjelentetésében. Bizonyos szentírási szövegrészek ösztönző hatásúak is lehetnek a közös bibliamagyarázatra, mert egyes helyek a különböző keresztény közösségek külön hagyományának sajátos értékeit fejezik ki, s így sokoldalúan mutatják be Krisztus titkát.³¹ A tanítóhivatali kiadvány leszögezi, hogy a keresztények számára a Biblia képezi a hitszabály közös alapját, akik az ökumené ápolása során arra kapnak ösztönzést, hogy „olvassák újra a sugalmazott szövegeket, váljanak nyitottá hogy a Szentlélek vezetésével azok tanítsák őket”.³² A szentírási szövegek nagymértékben elvezethetnek a szív megtérésére és az életszentségre, mely ha kiegészül a keresztények egységéért mondott imával, akkor „a lelkét képezik minden ökumenikus mozgalomnak”.³³

3. A ZSIDÓ NÉP ÉS SZENT IRATAI A KERESZTÉNY BIBLIÁBAN, PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG (2001)³⁴

Jóllehet a tíz évvel ezelőtt megjelent dokumentum nem utal konkrétan az ökumenizmusra, mégis, hatása a keresztények közötti szentírás-értelmezésre is kihat, ezért fontos az ismerete valamennyi keresztény egyház számára. Az első keresztény századokban az egyházatyák gondolkodásában az Ó- és az Újszövetség egysége központi kérdés volt. Sokan elvetették az ószövetségi kinyilatkoztatást, szemben a Krisztus által hozott szövetség újszerűségével, és botránynak tekintették az ószövetségi történeteket, melyek nem feleltek meg az Újszövetség Istenének. Ennek az irányzatnak egyik fő képviselője a szinopei Markion (Kr. u. 85k.–160k.) volt, aki megtisztította a „zsidó hatásoktól” a *Lukács-evangéliumot* és Szent Pál leveleit.³⁵ A Szentírás két része összetartozásának tanúja személyében és írásában is Szent Ágoston (354–430), aki a manicheista gondolatoktól csak Szent Ambrus (340–397) igehirdetése által tudott elszakadni, és jutott el az Ószövetség helyes értelmezésére, vagyis Izrael Bibliájának Krisztus fényében való látására.

³¹ *Szentírás-magyarázat az egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 91.

³² Uo.

³³ Uo. Lásd még: UR 8: „Haec cordis conversio vitaeque sanctitas, una cum privatis et publicis supplicationibus pro Christianorum unitate, tamquam anima totius motus oecumenici existimandae sunt et merito oecumenismus spiritualis nuncupari possunt.”

³⁴ PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

³⁵ Markion azt tanította, hogy Jézus irgalmas atya teljesen különbözik a zsidók bosszúálló Istenétől. Harnack Markionról írt művében tévedésnek tartja a nagy egyház által joggal elutasított markioni véleményt. Vö. HARNACK, A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, XII, 217. Erről lásd még: BIENERT, W., *Marcion und der Antijudaismus*, in BIENERT, W., *Kirchengeschichte in ökumenischer Verantwortung*, V&R unipress, Göttingen 2009, 13–28.

Az Ószövetség keresztény magyarázatában Órigenész (185–254) alkalmazta először az allegorikus értelmezést, Alexandriai Philónra (Kr. e. 20–Kr. u. 50) támaszkodva.³⁶ A zsidó filozófus a görög filozófiát és a zsidó gondolkodást akarta közelebb hozni egymáshoz, ezért felhasználta mind a zsidó egzegézist, mind pedig a sztoikus filozófiát. A Logosz mint Isten kreatív princípiuma érezhető hatással volt a korai kereszténységre. Jóllehet mind Órigenész, mind Ambrus éltek a görög allegória, Philón és a rabbinikus módszer eszközeivel, ószövetségi interpretációjuk, s ezzel együtt a Biblia egységének végső kritériuma nem volt más, mint maga Krisztus, és rajta keresztül természetesen az Újszövetség.³⁷

A názáreti Jézus joggal volt annak tudatában, hogy ő az Ószövetség örököse, és annak végső értelmezését és magyarázatát adja, nem az írástudók, hanem saját tekintélye alapján: „Úgy tanított, mint akinek hatalma van, nem úgy, mint az írástudók.”³⁸ Az emmausi tanítványok jelenete a jézusi ószövetség-értelmezést foglalja össze: „Mózesen elkezdve az összes prófétánál megmagyarázta nekik, amit az írásokban róla írtak.”³⁹ Az Újszövetség szerzői tehát ennek alapján értelmezték részleteiben a „Jézus-eseményt”, főképp Máté evangélista, de nem kevésbé Szent Pál, aki a rabbinikus írásmagyarázati módszer felhasználásával vezetett el Krisztushoz, aki az „írások” kulcsa.⁴⁰ A messiástól azt várták, hogy egy új törát hozzon, és ezt Krisztus teljesítette. Pál apostol is erre utal, amikor „Krisztus törvényéről” beszél.⁴¹

A Pápai Biblikus Bizottság az Ó- és az Újszövetség értelmezését annak történeti kiemelésében szeretné napjaink pasztorális alkalmazásáig bemutatni. A bizottság szövege a párbeszéd folytatására ösztönöz keresztények és zsidók között, és megvilágítja a keresztény hit alapjait is.⁴² A dokumentum természetesen nem tekinthetett el a Soa drámájától, mely egészen új fényben állítja be a tárgyalt kérdést. Ezzel kapcsolatban két szempont vetődik fel: a keresztények joggal tartják-e még magukat Izrael bibliája örököseinek, és folytathatják-e ennek a bibliának a keresztény értelmezését. A második kérdés a zsidósággal szembeni magatartással kapcsolatos, hogy vajon maga az Újszövetség mennyiben járult hozzá a zsidók és a zsidó nép ideologikus megközelítéséhez.⁴³

³⁶ BLOWERS, P. M., *Origen, the Rabbis, and the Bible: Toward a Picture of Judaism and Christianity in Third-Century Caesarea*, in *Origen of Alexandria: His World and His Legacy* (szerk. Kannengiesser, C.–Petersen, W. L.), University of Notre Dame Press, Indiana 1988, 96–116; DORIVAL, G., *Origène et les judéo-chrétiens*, in *Connaissance des Pères de L'Église*, (Le judéo-christianisme: Mars 2010), 34–39.

³⁷ Az órigenészi egzegézis értékeléséről lásd: LUBAC, H. de, *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2007; *Christianity in relation to Jews, Greeks, and Romans* (szerk. Ferguson, E.), Garland, New York 1999; BECKWITH, R. T., *The Old Testament canon of the New Testament church, and its background in early Judaism*, SPCK, London 1985.

³⁸ Mk 1,22. Jézus önmagát a törvényhozó Isten mellé állítja; ő nem értelmező, hanem Úr. Vö. XVI. BENEDEK pápa, *A názáreti Jézus*, SZIT, Budapest 2007, 273.

³⁹ Lk 24,27.

⁴⁰ Lásd Joseph Ratzinger bíboros bevezetőjét a Pápai Biblikus Intézet dokumentumához: RATZINGER, J., *Prefazione*, in *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture...*, 8–9.

⁴¹ Vö. XVI. BENEDEK pápa, *A názáreti Jézus*, SZIT, Budapest 2007, 95. Az újszövetség értelmezéséhez nagymértékben hozzájárulnak még a rabbinikus források is. Erről lásd: NEUDECKER, R., *Studi rabbinici e Nuovo Testamento*, in *La Civiltà Cattolica* (5 marzo 2011), 457–463; és BILLERBECK, P., *Kommentar zu Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, C. H. Beck, München 1922.

⁴² Az élő dialógusról lásd: NEUSNER, J., *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Herder, Freiburg 2007.

⁴³ RATZINGER, J., *Prefazione*, in *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture...*, 11–12. A Pápai Biblikus Bizottság írásában tudatosan szembesíti az Egyházat az antijudaista szövegekkel (*Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture...*, 204–207).

A pápai bizottság a dokumentum végén megállapítja, hogy az Újszövetséget, mely alapvetően Istennek Jézus Krisztusban végrehajtott műve beteljesedésének hirdetése, a zsidóság nagy része nem fogadja el, és nem hisz ebben a beteljesedésben. Ennek ellenére az Újszövetség kifejezetten állítja szoros kapcsolatát az ószövetségi kinyilatkoztatással, de egyúttal a zsinagógától való elszakadást is. Ez az elszakadás azonban nem minősíthető „antijudáizmusnak”, mert ez a hit szintjén nyilvánul meg, mely két embercsoport közötti vallási viták forrása is, akik mégis ugyanazokra az ószövetségi hitalapokra építenek, s csak ennek a hitnek a későbbi fejlődése osztja meg a két felet. Ilyen különbözőség azonban nem lehet a kölcsönös szembenállás alapja, épp ellenkezőleg, amint ezt Pál apostol a *Római-levélben* kimutatta (Róm 9–11), csakis a kölcsönös tisztelet, megbecsülés és a szeretet megnyilvánulása a zsidó nép számára a keresztény nép felé az egyetlen hiteles magatartás ebben a helyzetben, mely titokzatos módon az isteni terv része. A dialógus azért lehetséges, mert zsidókat és keresztényeket ugyanaz a közös gazdag örökség egyesít, melyből természetes módon fakad a köteleesség, hogy az egymás közötti kapcsolatok erősítésével megszüntessék az előítéleteket és a félreértéseket.⁴⁴

4. BIBLIA ÉS ÖKUMENIZMUS XVI. BENEDEK PÁPA VERBUM DOMINI KEZDETŰ APOSTOLI BUZDÍTÁSÁBAN (2011)

A Szentírásról mint az Úr Szaváról szól a legújabb pápai megnyilatkozás. A dokumentum⁴⁵ mellett, hogy elhelyezi a kinyilatkoztatást a teológiában (I. rész: *Isten Igéje*), az Egyházban (II. rész: *Verbum in ecclesia. Az Ige az egyházban*) és az Egyház küldetésében (III. rész: *Verbum mundo. A világnak szóló isteni szó*), fontosnak tartja *A Biblia és az ökumenizmus* gondolkörét is kifejteni.⁴⁶ Már a II. Vatikáni Zsinat kimondta, hogy „a Biblia a teológia lelke”.⁴⁷ Az isteni kinyilatkoztatásról szóló dokumentum hangsúlyozza, hogy „a Szentírás szavából táplálkozik és virágzik az Ige szolgálata, tudniillik a lelkipásztori prédikáció, a katekézis s minden keresztény tanítás”.⁴⁸

XVI. Benedek pápa hangsúlyozza a biblikus tudományok központi szerepét az ökumenikus dialógusban. Apostoli buzdításának lábjegyzetében utalást találunk a deuterokanonikus ószövetségi könyvek eltérő számára, a katolikus, az ortodox és a protestáns egyházak esetében. Azok az alkalmak, amelyeken a különböző egyházak tagjai a Szentírásból hallgatnak meg részeket, azokon elmélkednek vagy annak segítségével imádkoznak, a szeretet dialógusára ösztönöznek. Maga a *lectio divina*, vagyis Isten szavának elmélyült, elmélkedő olvasása egy olyan út, amelyen a keresztények közösen járhatnak, mely nagymértékben hozzásegítheti őket ahhoz, hogy eljussanak a hit egységére.⁴⁹ Az új pápai dokumentum bátorítja Isten szavának tudományos kutatását, és az ehhez kapcsolódó ta-

⁴⁴ MANNIS, F., *Un père avait deux fils. Judaïsme et christianisme en dialogue*, Médiaspaul, Paris 2004; DUJARDIN, J., *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Calmann-Lévy, 2003. Lásd még: KRÁNITZ, M., *Emlékezet és kiengesztelődés. II. János Pál bocsánatkérése a múlt bűneiért és a Nemzetközi Teológiai Bizottság dokumentuma*, in *Lelek-pásztor* 75 (2000/6), 217–220.

⁴⁵ XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini* (Az Úr szava, apostoli buzdítás), SZIT, Budapest 2011.

⁴⁶ Vö. *Verbum Domini*, 46.

⁴⁷ Vö. *Opatam totius*, 16; DV 24. Ezt a gondolatot veszi át az új pápai irat: *Verbum Domini*, 31 („A szent teológia lelke”).

⁴⁸ Vö. DV 24.

⁴⁹ Vö. XVI. BENEDEK pápa, *Ansprache an die Mitglieder des Ordentlichen Rates des Generalsekretariats der Bischofssynode* (25. I. 2007.), in AAS 99 (2007), 85–86.

lálkozásokat és ökumenikus szertartásokat. Ez utóbbi esetben azonban tiszteletben kell tartani az érvényben lévő szabályokat és a különféle hagyományokat.⁵⁰

A *Verbum Domini* alapján az egyházi tanítóhivatal megerősíti, hogy a kutatásnak és az imádságnak együtt kell járni, mert így juthatunk el a hiteles szentírás-magyarázathoz, amelynek hordozója az egyház és a magiszterium.⁵¹ Szent Jeromos is emlékeztet rá, hogy soha nem olvashatjuk egyedül az írást. A Bibliát Isten népe írta, és Isten népe számára írták, a Szentlélek sugalmazására. Csak az Isten népével való közösségben léphetünk be igazán az igazságnak abba a magvába, amelyet Isten akar nekünk mondani.⁵² Erről a II. Vatikáni Zsinat is nyilatkozott, figyelmeztetve, hogy a Szentírás olvasását imádságnak kell kísérnie.⁵³ Így lesz a Szentírás olvasásából, hallgatásából vagy tanulmányozásából beszélgetés Isten és ember között, mert amikor imádkozunk, Istenhez beszélünk, és amikor az isteni kinyilatkoztatásokat olvassuk, őt hallgatjuk.⁵⁴

A szinodusi atyák megerősítették mindazt, amit a *Dei Verbum* zsinati konstitúció kimondott: „Az összes Krisztus-hívők szívesen folyamodjanak magához a Szent Szöveghez, akár az Isten szavában bővelkedő szent liturgia közvetítésével, akár lelkiolvasmányképpen, akár megfelelő bibliamagyarázatok és egyéb segédeszközök által, melyek az Egyház főpásztorainak jóváhagyásával és gondoskodásából korunkban dicséretesen terjednek mindenfelé. Arról azonban ne feledkezzenek meg, hogy a Szentírás olvasását imádságnak kell kísérnie.”⁵⁵

Az Isten Igéjéről szólva az apostoli buzdítás megállapítja, hogy Szó és hallgatás összetartozik. De „ez a Szó nem csupán hallható, nem csupán hangja van, most a Szónak már *arca* is van, akit láthatunk: a názáreti Jézus”.⁵⁶ XVI. Benedek pápa kiemelten hangsúlyozza a bibliafordítások jelentőségét. Kifejti, hogy „a szöveg fordítása nem mechanikus munka, hanem bizonyos értelemben része az értelmezésnek”. Már II. János Pál felhívta a figyelmet arra, hogy a közös fordítások előrelépést jelentenek az egyházak közötti szakadások megszüntetésében.⁵⁷ XVI. Benedek pápa pedig kifejti, hogy „a közös bibliafordítások támogatása az ökumenikus tevékenység része”. Míg fontosnak tartja az ökumenikus szentírás-fordításokat, köszönetet mond azoknak, akik ezen a területen fáradoznak, és bátorítja őket munkájuk folytatására.⁵⁸ A jelenleg legismertebb ökumenikus bibliafordítások közül kiemelkedik a német egységfordítás (*Einheitsübersetzung*).⁵⁹ Emellett nagy eredményeket értek el a francia keresztény egyházak ökumenikus bibliafordításukkal (*Traduction Oecuménique de la Bible*),⁶⁰ melynek érdekessége, hogy a katolikus és a pro-

⁵⁰ *Verbum Domini*, 46. Vö. UR 19.

⁵¹ Vö. DV 10.

⁵² *Verbum Domini*, 30.

⁵³ DV 25.

⁵⁴ Vö. SZENT AMBRUS, *De officiis ministrorum* 1, 20,88; PL 16,50.

⁵⁵ Vö. *Verbum Domini*, 86.

⁵⁶ *Verbum Domini*, 12.

⁵⁷ Vö. UUS 44.

⁵⁸ Vö. *Verbum Domini*, 46. A magyar bibliafordítások is már több évszázadra vezetnek vissza. Vö. NEMESKÜRTY, I., *Deáki bötűről magyar nyelvre. Magyar bibliafordítások Hunyadi János korától Pázmány Péter századáig*, SZIT, Budapest 2002; BENYIK, Gy., *Ungarische Bibelübersetzungen*, JATEPress, Szeged 1997; UÖ., *A magyarországi biblikus irodalom a kezdetektől 1997-ig*, JATEPress, Szeged 2000; GYÜRKI, L., *A Biblia földje. A magyar bibliafordítások története*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998. Lásd még a Magyar Bibliatársulat tevékenységét: Magyar Bibliatársulat Alapítvány, Kálvin János Kiadó, Budapest 2003.

⁵⁹ *Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Psalmen und Neues Testament ökumenischer Text*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2011.

⁶⁰ Vö. *Traduction Oecuménique de la Bible*, Cerf, Paris 2010.

testáns egyházak mellett az ortodox közösségek is részt vettek az elkészítésében, s így az ószövetségi részben nemcsak az eddig ismert hét deuterokanonikus könyv, hanem másikat is, egyedül az ortodox liturgiában használt ószövetségi könyv is megjelenik.⁶¹

XVI. Benedek pápa *Verbum Domini* kezdetű apostoli buzdításában a Szentírás és az ökumenikus kapcsolatok jelentőségét kiemelte, külön is hangsúlyozza – ahogyan ezt már Boldog II. János Pál pápa ökumenikus körlevelében is tette – az ökumenikus fordítások hasznos voltát, mert ezek „biztos alapot adnak Krisztus minden tanítványának az imádsághoz és a lelkipásztori tevékenységhez”.⁶²

⁶¹ Az új francia ökumenikus bibliafordításról a részletes ismertetést lásd a *Könyvszemlében*: 133–135. old.

⁶² UUS 44.

Egy elfeledett katolikus tudós: Noszlopi László szellemi hagyatéka

1. BEVEZETÉS

A rendszerváltás után a könyvesboltokban megjelentek a korábban elhallgatott, elferdített és a század első felében úttörő munkát végzett magyar tudósok eredeti művei.¹ Ez a múltat bemutató és a vonatkozó történelmi tudatot korrigáló tendencia mindazonáltal hamarosan alábbhagyni látszott. A Szent István Társulat azonban folytatni kívánja ezt a tényfeltáró munkát, és jóvoltából Schütz Antal *Pedagógiája* után fél évvel immár a második kötet jelenik meg, mely elfeledett nagyjaink szellemi örökségét adja közre,² lökést adva ezzel annak, hogy e nagy gondolkodók ötletei, elgondolásai ismét bekerülhessenek a tudományos probléma-tudatba, s azt termékenyen alakítsák.

Ezúttal egy kiváló katolikus világi tudósnak, Noszlopi Lászlónak *A világnézetek lélektana* című munkájára esett a választás (melyet a Szent István Társulat már 1937-ben kiadott). Az emberi szív féltett kincséről lesz tehát szó, nevezetesen arról, hogy kiben miért és milyen meggyőződés alakul ki az egész létezés titkával kapcsolatban.

Ebben az ő szellemi örökségét bemutató tanulmányban röviden vázoljuk egész munkásságát, majd részletesebben elemezzük a most újra kiadásra került művet.³

¹ Ide tartozónak ítéljük az egyébként Noszlopi László kutatási területének témakörébe is vágó sorozat: KELEMEN, E., *A magyar pedagógiai gondolkodás klasszikusai*, Az Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum Kiadásában, Budapest 1991-től.

² Erre vonatkozóan két olyan kötet is megjelent a rendszerváltás után, mely a XX. század első felének nagy magyar szellemi alakjainak vázlatos bemutatására vállalkozott, s mindkettő számon tartotta Noszlopi Lászlót. Ezek a munkák: HANÁK, T., *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás a század első felében*, Budapest 1993; SOMOS, R., *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*, Budapest 2004.

³ Noszlopi László általunk fellelt művei az alábbiak (Hanák Tibor szerint több mint száz tanulmánya jelent meg hazai és külföldi folyóiratokban): A) Könyvek: *A meghamisított szellem korszaka*, Budapest 1947; *A szeretet lélektana*, Budapest 1944; *A szeretet. Etikai tanulmány* (Az Akadémia Filozófiai Könyvtára 6), Budapest 1932; *A titokzatos erők és tanítások lélektana. Varázslat, álomfejtés, médiumizmus*, Budapest 1943 (Reprint Kairosz); *Emberismeret és az emberekkel való bánás*, Budapest 1942; *Jellemlátás és jellemigézés* (Szent István Könyvek 118-119) 1935; *Megmentő és felemelő szeretet* (A mai tudomány a szeretetről), Budapest 1975; *Sorselemzés és kísérleti ösztöndiagnosztika. A Szondi-féle ösztönlélektan teljes ismertetése*, Budapest 1989. B) Cikkek: *Pauler Ákos bölcséletének három korszaka*, in: *Katolikus Szemle* 48 (1934), 416-424; *Egy eredeti magyar bölcselő. Pauler Ákos halálának 30. évfordulójára*, in: *Katolikus Szemle* 16 (1964), 287-297; *A pszichoanalízis közeledése a keresztény lélektanhoz*, in: *Katolikus Szemle* 49 (1935), 129-138; *A holnap ányékában*, in: *Katolikus Szemle* 50 (1936), 383-388; *A házasság válsága és a mai ifjúság szexuális forradalma*, in: *Katolikus Szemle* 49 (1935), 449-460; *Schleiermacher hatása a liberális korszellemre*, in: *Katolikus Szemle* 48 (1934) 96-100; *A házastárs megválasztásának lélektana*, in: *Katolikus Szemle* 50 (1936), 555-562; *Babona és varázslat*, in: *Katolikus Szemle* 51 (1937) 411-414; *A 300 éves cogito ergo sum*, in: *Katolikus Szemle* 51 (1937), 587-590; *Emberkiválogatás, pályaválasztás, tehetségkutatás*, in: *Katolikus Szemle* 56 (1942), 165-169; *Emberismeret*

Noszlopi László 1901-ben született Budapesten és 1990-ben halt meg. A Pázmány Péter Tudományegyetemen filozófia-pszichológia szakot végzett, s mindkét témában doktorált, majd az egyetem magántanára lett, illetve a Pedagógiai Szeminárium Lélektani Laboratóriumát vezette 1948-ig. Itthon Kornis Gyula és Pauler Ákos, majd Ranschburg Pál és Szondi Lipót tanai hatottak rá sajátos erővel. Külföldön Berlinben Eduard Spengler, Münchenben Dietrich von Hildebrand tanítványa volt, és megfordult Jénában is. A kommunizmus uralomra jutása után – hithű katolikus lévén – mellőzött lett, nem maradhatott az egyetemen. Mindazonáltal élete végéig megőrizte szellemi érdeklődését és frissességét tudományterületei tanulmányozása tekintetében.

2. FŐBB KUTATÁSI TERÜLETEI

Öröksége gazdag és sok területet foglal magába: a szeretet bölcseleti és pszichológiai vizsgálata, az okkultizmus, a mágia, a jellem és viselkedés, az emberi sors alakító tényezői, a világnézet kialakulása lélektani alapjainak kutatása mind élénken foglalkoztatták.

Kutatásainak spektruma széles, akár a filozófiában, akár a pszichológiában: „Egyfelől az erkölcsi erényekkel, a szubjektív jóssággal, másfelől a világnézetek lélektanával, erkölcspszichológiával, erkölccstipológiával foglalkozott, de érdeklődése kiterjedt a lélektan pszichoanalitikus, mélylélektani irányzatára is. [...] Az etikában az értékelméleti abszolútizmus és az érzelmi értékmegismerés tanítását vallja. Hangsúlyozza, hogy az erkölcsiség bensőséges: az etika értéke nem pusztán szín és máz a lélek alkatán, hanem átadja a szerinte legbensőbbet és a legtitkosabbat. Etikailag szerinte az az értékes, amiről megérezzük, hogy szűkebb, magasabb Én-ünk azonosítja magát vele. A kollektív érzelmek feltételezésével Max Scheelert követte, de Kantot is szemmel tartotta, ki a gyakorlati ész primátusát hirdette, ám mindkettőjükön túlhaladt a szeretet középpontba állításával. Ha áttekintjük műveinek listáját, az a benyomásunk támad, hogy voltaképp egyetlen nagy témát járt körül egész életében, egyetlen fogalomra építette filozófiai mondanivalóját: a szeretetre. Szerinte a szeretet átjárja, át kell járnia életünket ahhoz, hogy valamihez vonzódni és ezáltal bármit is megismerni tudjunk, ahhoz, hogy jót cselekedjünk, ahhoz, hogy éljünk. A szeretetnek sokféle válfaja van, köztük a moralitás teljességét jelentő szeretet: Az értékkel való ilyen egyesülést, az érték szeretetét, mint a moralitás teljességét, tökéletes vagy szintetikus szeretetnek nevezzük. A többi szeretetfajtát a specifikus szeretethez, az erényekhez sorolja, köztük az emberek közötti érzelmi vonzódást, a jót akaró gondoskodást és ragaszkodást. Erkölcsi szeretet-tanát Pauler Ákos redukciós módszerének segítségével építi fel. Előbb – főképp a történelemből – összegyűjti a leírandó anya-

a kézírásból, in: *Katolikus Szemle* 51 (1937), 83–92; *A Magyar Katolikus Lexikon* Noszlopi László cím alatt egyéb írásait is említi: *Etika és pedagógia* (Előadásai alapján jegyezte Molnár Gyula), Budapest 1935; *Metafizikai világnézetek* (Jánosi Józseffel és Brandenstein Bélával), Budapest 1935; *A szellem vádlója. Ludwig Klages filozófiája*, Budapest 1936; *Pályaválasztási tanácsadó*, 1938; *A nemzeti öntudat és a gyermek*, 1939; *A pályát választó fővárosi ifjúság hivatás étosza*, Budapest 1940; *Impulzivitás és lelki mélység vizsgálata a gyermek és ifjúkorban*, 1940; *A törtető*, Budapest 1936; *Ösztön, érzelem, törekvés, akarat*, Budapest 1942; *A házasság válsága és a mai magyar ifjúság szexuális forradalma*, Budapest 1935. Vö. *Magyar Katolikus Lexikon* IX (főszerk. Diós, I.), Budapest 2004, 839. A sorselemzésről szóló munkája elején G. Donáth Blanka további tanulmányokat említi: NOSZLOPI, L.–VOLOSIN, Szondi ösztöndiagnosztikai teszt (10 profilos technika) 1968 és 1972 (jegyzet); *Wesen und Formen der Liebe*, (E. Szirmayval), Stuttgart–New York–Buenos Aires 1984. Vö. NOSZLOPI, L., *Sorselemzés és kísérleti ösztöndiagnosztika. A Szondi-féle ösztönlélektan teljes ismertetése*, Budapest 1989, G. Donáth Blanka bevezetése 12. oldal.

got, vagyis kiváló tettek, jellemek, valláserkölcsei tanítások alapján mutatja meg az etikum, a jószág mibenlétét, sajátos határozmányait, s illeszti be a szubjektív jószág rendszerébe. Fontos megállapításai közé tartozik, hogy a normatív jó, a cselekvés helyes tárgya: 1. következetes, logikus, ellentmondást nem rejtő; 2. a létezést szolgálja. A normatív jószág az igazságnak és a létezésnek szolgálatában áll. Ebből vonja le, hogy a mindenségben a szellem érvényesül, az emberi történelemben, a kultúra fejlődésében átszellemülés megy végbe.⁴

Két korábbi, szeretetről szóló tanulmányát 1975-ben valamiképp egybeolvasztja, s igen találóan a *Megmentő és felemelő szeretet* címet adja neki. Különös érdeme ennek és a két korábbi munkának, hogy kidolgozta benne a hivatás mibenlétének és szeretetének problémáját, illetve Pauler Ákos nyomán vázolt egy hivatás-hierarchiát. Hosszabban foglalkozott a törtétes jelenségével és a farizeus magatartással, mely a XX. században egyre erőteljesebben ellepte és rejti az emberi tudatot. E tömeges magatartás sajátos következményeivel is részletesen foglalkozott, s úgy nevezte, mint a meghamisított szellem korszakának eljöttét.⁵ Ugyancsak rámutatott arra is, hogy a technika felelős kezelés, vagyis kellő szeretet nélkül katasztrófába sodorhatja az emberi civilizációt. Ezért is minősítette megmentőnek a szeretet érényét, érzületét.

Másik nagy kutatási területét, az emberi élet alakulásának tényezőit, a jellemet és a sorsot ma is élenként kutatja akár a filozófia,⁶ a pedagógia, a pszichológia, vagy az orvos-

⁴ Vö. HANÁK, T., *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás a század első felében*, Budapest 1993, 280–281.

⁵ Vö. NOSZLOPI, L., *A meghamisított szellem korszaka*, Budapest 1947, különösen 5–13.

⁶ Legyen szabad csak két tipológiát említeni a sok közül, nevezetesen Szent Ágostonét és Brandenstein Béláét. Szent Ágoston aszerint osztályozza a világnézeti típusokat, ahogy az egyén lelki élete kivétel. Négy típust különböztet meg, melyek egymáshoz képest hierarchikusan helyezkednek el. Az alsó réteget alkotják az epikureusok, akik szerint az élet fő értékét a test gyönyöreire jelentik. Felettük állnak a stoikusok, akik nem materialisták, szellem szerint akarnak élni, de csak az emberi szellemet ismerik és ismerik el. Ők kozmopoliták. A harmadik fokot állnak a platonikusok, akik meglátják a világ feletti ideákat, az eszméket. A rangsor tetején áll a keresztény felfogás, mely szerint az ember két világ polgára. Vö. JÁNOSI, J., *Világnézeti típuskutatás és filozófiai megalapozása*, Budapest 1934, 19. Brandenstein szerint az ember sorsa az erkölcsi jellemmé válás, mely a szabadság kivívásának a harca. Az eredeti ártatlanság (a potenciális moralitás) elvész, s az erkölcsi jellem az, aminek révén kialakul a második naivitás, a személyi érettség. Az etikum mérlegén az ember vagy értékigénylő, vagy értéktagadó alapmagatartást vehet fel (azért, mert önálló, szabad, de nem független szellem), azaz a diabolikus és a szent a két véglet, s közte vannak a fél-szellemek, melyek között van gyenge és erős (tragikus) típus. Az értéktagadó hajlamok a függetlenségre, míg az értékigénylők az odaadásra készítettek. A fél-szellemekben ez a harc nem jut dűlőre. Az erős fél-szellemek problémája, hogy túlságosan a maguk erejében bíznak, s a maguk képére akarják formálni az értékek világát, s ekkor paradox módon értéktagadóvá válnak. A túlzó magában bízás teszi tragikussá sorsukat. Ezzel szemben áll a könnyű fél-szellem, amely inkább komikus aránytalan értékesség és szellemi súly igénye miatt. Brandenstein szerint ezek a teremtett szellemek erkölcsi őstípusai, melyek további altípusra bonthatók. Ezek között sorolja fe a keresőket, vagyis az útban levés alkatait, akik bármelyik őstípuson, mint alapon felépülhetnek. Gondolhatunk itt a lángelmék hősiessé vagy a dilettáns örök keresők komikus értékkereső tevékenységére. A keresők közt is sokféle értéket keresnek, s a keresett érték alapján bonthatók tovább az alcsoportok. Így a vannak az élvezet, gyönyör és örömkeresők (az ágostoni epikureusok), vannak, akik a pénz, anyagiak határtalan keresői, vagy a társadalmi hírnév, a hatalom cél nélküli keresői; értékesebbek a tudás és műveltség-szomjában élők. Az önmagukat, egyéniségüket és ezzel és ebben akármelyeket az eddig felsorolt javak közül is keresők már gyökeresebb, alaposabb keresők: szellemi erőt, jellemet, egyéniséget keresnek és ezt töltik meg szellemi javakkal, vagy ennek eszközeivé teszik az élvezetet, a pénzt, a hírnevet, a hatalmat. Ez az önkereső magatartás fontos, de a személyi kiteljesedéshez mégsem elégséges, és pedig azért, mert az emberi természet nem lehet teljes önmagában. A legjobb keresők azok, akik az abszolút értékeket, az önmaguk felett állót, az istenséget keresik, s az így meglett értékeket akarják egyéni és közösségi életükben megvalósítani. Ezek a típusok az igazi szolgálók, akiknek két altípusa van: a rajongók és az áldozók. Ez utóbbiak azok, akik a föllelt kincseket közkinccsé teszik, ők az emberiség nagy jötevői. E nagy élő személyiség szinte az egész erkölcsi értékrendet megvalósítja, míg a vele szemben

tudomány,⁷ mivel a nagy szfinx, a titokzatos ember új és új arcát mutatja, akár a történelemben,⁸ akár a pedagógiában,⁹ akár a közösségben, akár egyéni életvezetésében,¹⁰ akár

álló csak élő típus, aki gondtalan akar lenni, odaadás helyett eldobó, ezért válik gondatlanná, lustává, olyanná, aki még önmagáért sem vállal fáradságot. Ez a tömegember, az elnehezült szívű ember, az ember alatti ember szintjére süllyedt ember. Vannak aztán az életerőtől duzzadó, ún. ösztön-emberek. Ők a *self made man*ek. A nagy cselekvő és alkotó embertípus másik fajtáját nem az öserő, hanem a szellemi nagyság ereje mozgatja. A cselekvőkkel és alkotókkal szemben ott van a főleg szemlélődő típus, mely passzívnak látszik. Ő elsősorban befogad, ezért nyílt és szomjas, aki idővel csendjében gazdag és bölcs lesz. Egyenes látása tárgyilagossá és gazdag egyéniségűvé teszi, aki mintegy látja, éli az igazságot. S ekkor azonban már kibontakozik a tiszta szemlélődésből és a tanító, a megmutatva vezető, vagy a próféta típusát veszi fel. Ha ehhez tetterő, szervező és alkotókészség is társul, akkor a legjobb, a valóban királyi szellemű vezető alakja áll előttünk. Éspedig azért, mert vezetése bölcs, mély és igaz látásból fakad, s nem a kényszer, hanem a megvilágosítás, az igazsággal való szuggerálás a fegyvere. Álképe a demagóg, a csabító, a zsarnok. Vannak az értéktagadók. Az értékek tagadását nem lehet egészen nyíltan csinálni, tehát alakoskodás, hazugság árán teszik. Vagy megvan ugyan az érték tudata, de már nincs erő, vagy szándék feléje törekedni, s akkor ez a *ressentiment*nek nevezett alapmagatartásba torkollik, mely egyszerre hazugságot és irigységet is hordoz. Ugyancsak az értékirigylők közé tartozik a kritizálók fajtája is, akik mellese vannak az igazi, tárgyilagossá és építő kritikától. A kritizáló fajtával szemben áll az értékre relativista típus, mely a nihilizmusba szokott végkifejletként torkolli. Vö. BRANDENSTEIN, B., *Etika*, Budapest 1938, 232–268. Ezek a szempontok egyébként ott vannak Noszlopi László felfogásában is. Vagy az sem zárható ki, hogy Brandensteint ihlette etikája megalkotásában Noszlopi munkássága, hiszen *Etikája* egy évvel későbbi, mint Noszlopi vonatkozó munkája, illetve méltatta karakterológiáját. Vö. BRANDENSTEIN, B., *Noszlopi László karakterológiája*, in *Katolikus Szemle* 49 (1935), 756–759.

⁷ Elég csak néhány ma ismert munkára utalni: ALLPORT, G. W., *A személyiség alakulása*, Budapest 200; ARONSON, E., *A társas lény*, Budapest 2008; BEESING, M.–NOGOSEK, R.–O'LEARY, P., *Enneagram az önismeret útja*, Kecskemét 1996; CARVER, Ch. S.–SCHEIER, M. F., *Személyiségpszichológia*, Budapest 2006; JÁNOSI, J., *Világnézeti típuskutatás és filozófiai megalapozása*, Budapest 1934; JUNG, C. G., *Lélektani típusok*, in Jung, C. G. *Összegyűjtött munkái* 6, Budapest 2010; KIRÁLY, J.–LASKAY, A., *Jellemkutatás*, Budapest 2001; RISO, D. R.–HUDSON, R., *Az enneagram bölcsessége. Útmutató a kilenc személyiség típus lelki és szellemi fejlődéséhez*, Budapest 2001; LASKAY, A., *Új szempontok a típuskutatásban*, Budapest 1943; LASKAY, A., *Jellemkutatás (Lélektani és neveléstani tanulmány)* II, Budapest 1947; MÁTRAI, L., *Jellemtan (Karakterológia)* (Nemzetnevelők Könyvtára. IV. Gyermekek- és ifjúságtanulmány 4), PÁL, A., *Bevezetés a modern karakterológiába* (Dolgozatok a M. Kir. Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Semináriumból 41), Debrecen 1941, e műnek 132. oldalán részletesen magyar, illetve 128–131. oldalain a korabeli nemzetközi bibliográfia található; RISO, D. R.–HUDSON, R., *Személyiség típusok. Önismeret mindenkinek az enneagram segítségével*, Budapest 1999; ROHR, R.–EBERT, A., *Enneagramm. A lélek kilenc arca*, Budapest 2003; ROHRACHER, H.–SZÖLLÖSY, Gy., *Karakterológia*, Budapest 1942; SALGÓ, S., *Önismeret – emberismeret. Frenológia, Új gyakorlati jellem- és képességtan*, Szeged 2001; SCHÜTZ, A., *Charakterologia és aristotelesi metafizika*, Budapest 1927; VOLLMAR, K., *Enneagram*, Budapest 2003; ZEMPLÉN, Gy., *Jellem és Sors a modern Karakterológiában*, in *A Ciszterci Hittudományi Főiskola 1943. évi Évkönyve*, Zirc 1943, 166–194; ZEMPLÉN, Gy., *Karakterológia* (Kézirat), Budapest é. n.

⁸ Az emberi történelem során Európában – Blazovich Jákó OSB szerint – az alábbi embertípusok léteztek: a középkori, vagy szent ember, a reneszánsz ember, a barokk ember, a fölvilágosult ember, a romantikus ember, a modern ember, a tömegember, a homo oeconomicus, a gépember és a mai ember. Vö. BLAZOVICH, J., *A nagy szfinksz. Újkori emberarcok*, Budapest 1936.

⁹ A nevelést, valamint az önnevelést a történelem során különféle eszmények határozták meg. Fináczy Ernő szerint az alábbi embereszmények voltak a pedagógiában: „Periklész kortársai hittek abban, hogy valamikor lehetséges lesz valakit tökéletesen jó és tökéletesen szép emberré nevelni; a rómaiak az erő, a testi és lelki erő teljességét tekintették a nevelés ideáljának. A zsidók pedagógiai eszménye: az istenfélő ember; a középkoré: a szent ember; a renaissanceé: az egyéni ember; a hitvitázások korszakáé: a felekezeti ember; a XVIII. századé: a felvilágosodott ember; korunké: a nemzeti ember. Világos, hogy ezek az eszmények nem zárják ki egymást valamennyien”. Vö. FINÁCZY, E., *Eszmények és valóságok*, in: FINÁCZY, E., *Világnézet és nevelés. Tanulmányok* (Filozófiai Könyvtár 8. Szerkeszti: Kornis Gyula), Budapest 1925, 6. A XX. században volt olyan idő, mikor a kommunista embertípus volt az ideál, jelenleg a kozmopolita, fogyasztó tömegember az „ideál”. A katolikusok számára mindig is a szent ember volt és marad is az ideál, különösen is a papság és a szerzetesség számára.

¹⁰ Ide kívánczok a Spranger-féle felosztás Belon Gellért interpretálásában, mely szerint van az uralkodói, a gazdasági, az elméleti, a művészi, a szociális és a vallásos típus. Vö. BELON, G., *Jézus lelkiülete*, Budapest 2005, 38–52.

a vallásban.¹¹ Ma ezeknek a kutatásoknak a szaktudományos kidolgozottságát úgy gondoljuk, megtermékenyíthetné a hozzáértő bölcséleti reflexió, mivel a pusztá pozitivistá hozzáállás végül az értelmesség megkérdőjelezéséhez vezet.

Ennek a jellem- és sors-problémának is úttörő kutatója és művelője volt Noszlopi László. Egészen haláláig ő volt a Szondi-féle pszichológiai iskola legjobb ismerője hazánkban. De a karakterológiai probléma mindkét oldalát alaposan körüljárta, mivel Zemplén György szerint a jellem és a sors az emberi élettevékenység statikus és dinamikus oldalát jelentik.¹² A személyiség mindkét összetevőjével számot vetett. A jellemről főleg a *Jellemlátás és jellemigézés*, a sorsról pedig a Szondi-módszerrel foglalkozó munkájában értekezik. Karakterológiájának fő jellemvonásai: először tisztázza, hogy miféle szempontból és értelemben lehet vizsgálni a jellemet. Ennek megfelelően a jellemtan különböző ágait kapjuk. Így „a munka és a foglalkozási ágak jellemtana pl. a földműves, a gazda, az iparos, a munkás, a tőkés, a tanító, az orvos, az író, a lelkész, az államférfi, stb. típusaival foglalkozik. Lehet kutatni történeti vagy kultúra-típusokat: a középkori, a reneszánsz, a mai embert stb. Vannak szociológiai típusok: a kispolgár, a krakéler, a törtető, a felkapaszkodott, a dandy stb., általános lelki funkciók típusai: az érzelmi, az értelmi, az akaratember stb., a lelki élet egyéni eltéréseinek típusai: a kezdeményező (spontán), a visszahúzó és a befogadó (receptív), a könnyed és súlyos, az énré összpontosuló (autista) és az éntől menekvő, a többszólamú és az egyszer egyéniség stb. Szükség van továbbá fajbiológiai, elmekórtani, bűnügyi, neveléstani karakterológiákra, a világnézetek jellemtanára és a jellemtan sok más fajára is.”¹³ Ő a kérdést az etika oldaláról vizsgálja, mely azt kutatja, hogyan „váltak a jellem etikai érték hordozására alkalmassá, milyen az etikailag értékes, illetőleg értékellenes jellem, és a jellemtípusok miféle felosztásába, rendszerébe illik bele”.¹⁴ Az etikai érték sajátos módon minősíti az embert, a maga egész lényében minősíti.

Azt vallja, hogy a jellemteni megismerés módszerei változatosak és valamennyit együtt kell alkalmazni, mivel így tudunk teljesebb képet kapni a személyiségről, annak tudatos és tudat alatti mozgató rugóiról.

Különbséget tesz világnézet és jellem között. Az előbbin meggyőződéseink szerves egészét, míg az utóbbin érzületeink szerves egészét. Szerinte a valódi érület „komoly, bensőséges. Tartós lelki beállítottságot, szilárdságot, nem csupán egy időpontra érvényes állásfoglalást jelent. Jellemről csak ott beszélhetünk, ahol vannak ilyen állandó érületek. Ezek hiányában legfeljebb még kialakulatlan, vagy már elsorvadt, kiaszott, érülettellen »jellem«-ről lehet szó. [...] A jellem nem érületek halmaz, hanem alkot-egésze. Az alkot oly egész, amelyet minden rész szolgál, az egész tehát meghatározza a részek tartalmát, funkcióját, összefüggését és alakját. A jellemalkot mármost szellemi természetű, vagyis értékelhető, jelentést hordozó, más szóval: személyes. [...] A személy fogalma az a pont, ahol a lélektan a filozófiába torkollik és személyelméleti alapvetést kíván. [...] A jellem a személyiség legközepontibb és, ha átszellemült, akkor egyúttal legmélyebb megnyilvánulása is. A személyiségnek azonban [...] egyéb oldalai is vannak. Ezek: a tem-

¹¹ Kúhár Flóris az alábbi vallási típusokat különbözteti meg: a) teocentrikus-egocentrikus típus, b) istenközelség-istentávolság típusa, c) a cselekvő és a befogadó típus, d) a világszerető és viláगतáló típus, e) periférikus és centrális típus. Vö. KUHÁR, F., *A vallásbölcsélet fő kérdései* (Szent István könyvek 81), Budapest 1930, 35–64.

¹² Vö. ZEMPLÉN, GY., *Jellem és Sors a modern Karakterológiában*, in: *A Ciszterci Hittudományi Főiskola 1943. évi Évkönyve*, Zirc 1943, 173.

¹³ Vö. NOSZLOPI, L., *Jellemlátás és jellemigézés* (Szent István Könyvek 118–119), Budapest 1935, 21.

¹⁴ Uo.

peramentum és az intelligencia. [...] Elterjedt felfogás az is, amely szerint az intelligencia az egyéniség értelmi, a temperamentum az érzelmi, a jellem pedig akarati oldala.¹⁵ E megállapításhoz azonban mindenesetre hozzá kell tennünk, hogy a lelki élet bensőségénél fogva, a jellem kialakításában a temperamentumnak és az intelligenciának is igen jelentős szerepe van, és megfordítva. Az egyéniség e három oldala egymás függvényei. Az intelligencia pl. minden magasabb erkölcsiség előfeltétele. Hiánya lehetetlenné teszi az önkritikát. Az intelligencia továbbá némileg pótolhat érzelmi indítékokat is: ha egyes emberek pl. szociális érzelmekben szegények, intellektuálisan még tudhatják, hogy a szegényeken segíteni kell, és ez a tudat helyettesítheti náluk a részvétet. A temperamentum fontossága a jellemre szintén nyilvánvaló. Nem közömbös pl. valakinek a jellemére, hogy temperamentumának színezete szomorú, rosszkedvű-e, vagy mindent jókedvűen vevő, vagy pedig a kettő között ingadozik. A képzelet gazdagsága is megkívántatik az erkölcsi kiválóságához.¹⁶

A jellem típusokat erkölcsi szempontok szerint osztályozza és nagyon érdekesen jellemzi. Bemutatja „a nyárspolgárt, a józan tömegembert, aki egyaránt gyenge rosszra, jóra, de nem is akar az erkölcsi végletek felé kiemelkedni: kötelességénél nem tesz sem többet, sem kevesebbet; ő képviseli az emberi élet tehetetlenségi nyomatékát és ezzel az életnek egyensúlyt ad, de egyúttal erkölcsi lendületét bénítja. Igen veszedelmes, ha vezető szerephez jut. Fő értékei a gyönyör és a hasznosság; lelki mélysége csekély és kifelé ható ereje és törekvése sem nagy. Ezzel ellentétben csekély mélység mellett nagy hatóerő jellemzi a könnyen törekvő, impulzív embert. Ő az élet értékét emeli legmagasabbra, és benne valóban nagy is a vitalitás. Az élet tovalendítésében nélkülözhetetlen, de gyakori felületességével nem bírja az életet egész súlyában és mélységében fenntartani; körülbelül megegyezik Kretschmer ciklotim típusával, legalábbis annak egyes jellegzetes fajtáival. Vele szemben áll a nagy lelki mélységű, de aránylag kevésbé extrovertált, csekély külső hatóerejű mély lélek, a lélek embere, a lelki értékek fő megtestesítője. Ez szemlélődve vagy gondolkodva magába vonul és önmagába zártan, kifelé alig észrevehetően éli meg gazdag lelkeségét. Élethangulatának szép kifejezése a japán teaház-szertartás, amelyet Noszlopi megkapóan ír le. Végül a gyakorlati idealista a mély lelkű és kifelé is erős hatású jellem, aki a mélyen megragadott szellemi értékeket törekszik és tudja a külvilágban is megvalósítani: az erkölcsi jelleme legértékesebb típusát alkotja. Ezek az erkölcsi főtípusokon kívül Noszlopi jól belevilágít az erkölcsi rossz lélektanába is és kiválóan jellemzi az álerkölcst vagy farizeuskodást, az erkölcsi értékek e belülről romboló ellenségét.”¹⁷

Végeredményben ugyanoda jut következtetéseiben, mint Szondi másik nagy tanítványa, Zemplén György: kettős a sorsunk, miként a jellemünk is. Van egy transzcendens sorsa az embernek, ami a keresztény felfogás az isteni Gondviselés örök tervét jelenti, ami az ember életútját megszabja és elrendeli. Van egy immanens sorsunk is, mely a fenti terv beteljesedését jelenti. Ez közelebbről objektíve az alanyi sorsnak és a külső körülményeknek az eredőjét, szubjektíve pedig a végzés beteljesülésének lelki alapjait

¹⁵ E három szellemi ösképeségünk van: ész, akarat és érzelem, s ezek sajátos kombinációja és aktivitása, valamint aktivitásának jellege, módja adja életvitelünket, teljesíti be sorsunkat. Csak a nevek változnak e három alapaktivitás megnevezése tekintetében, pl. Salgó Sándor, neves frenológus agy-, csont- és gyomorember, illetve ezek keverékét különböztette meg. Vö. SALGÓ, S., *Önismeret – emberismeret. Frenológia, Új gyakorlati jellem- és képesség-tan*, Szeged 2001, 20–32.

¹⁶ Vö. NOSZLOPI, L., *Jellemlátás és jellemigézés* (Szent István Könyvek 118–119), Budapest 1935, 14–18.

¹⁷ Vö. BRANDENSTEIN, B., *Noszlopi László karakterológiája*, in: *Katolikus Szemle* 49 (1935), 757.

(mentális sors, ösztönsors és Én-sors) jelenti. A jellem és a sors a szabadság misztériumát fejezi ki. A személyes Én-központ ugyanis „irányíthatja az ösztönös áramlásokat, feldolgozhatja a környezeti benyomásokat és az ösztönös áramlások belső dinamizmusából fakadó élményeket. Az ember sorsa nemcsak ősi adottságaitól, hanem saját személyes elhatározásaitól és választásaitól is függ. A két tényező szoros kölcsönhatásban áll egymással, de a vezető szerep mégis a szabad, szellemi Én kezében van. A választásaink nyomán kibontakozó sors, a jellem-sors egyrészt eredője választásainknak, másrészt az ember további alakulásának jelentős tényezője. A jellem nem merev és változatlan, zárt egység, nem kész adottság, hanem feladat, amely állandó bontakozásban van, bár esetleg sikerülhet minden jellem mélyén azt az alapvető ritmust felfedezni, amely az embert egész életútján végigkíséri”.¹⁸ A jellem tekintetében (mely az egyén sajátos tulajdonságainak szerves egysége) különbséget kell tennünk a mély vagy látens és a személyes vagy manifeszt jellem között. A mély jellemet adja a személy ösztönös struktúrája, melynek alapja az ún. biológiai alkat. A személyes jellemet pedig az Én, az ösztön, az érték kölcsönös vonatkozása, az én állásfoglalásaiból kibontakozó jelleg.¹⁹ Sors és jellem egy és ugyanazon valóság két oldala, egymással korrelációban levő dimenziói az emberi lénynek. Az embert jelentősen befolyásolja jellemének és sorsának alakulásában a) a korszellem, a családi és társadalmi közeg, ami vagy segíti, vagy hátráltatja, b) a saját igazságkeresése, az igaz világnézet, vallás megtalálásának és szolgálásának vágya és c) a saját értékakaró késztetéseinek fejlesztése, illetve értékellenes késztetései erejének következetes és tudatos tompítása. E jó harc megharcolásának eredménye az olyan ember, aki az eszmék és eszmények tekintetében idealista, a dolgok megítélésében realista, míg a kitűzött célok megvalósításában meliorista, vagyis aki az adott körülmények közt a ténylegesen megvalósíthatóra koncentrálna.

A keresztény felfogás a lélek egyetlen képességét sem tartja önmagában rossznak, de minden képességnek a maga módján és koordináltan képessé kell válnia az életeszemély, az Ősigazság, az Ősjóság és az Ősszépség, vagyis az Istenember szeretetből fakadó szolgálatára. Ebben áll a keresztény egzisztencia, az emberi szabadság és méltóság titka. S aki meghódol Krisztus előtt, annak megnyílik e titok, az részt kap belőle: a sorsot nem vak fátumnak, hanem az isteni Gondviselés bölcs intézkedésének, az emberi erőfeszítés nem sziszifuszi küzdelemnek, hanem a személyiség értékekkel való telítődésének látja.

3. A VILÁGNÉZETEK LÉLEKTANA EREDETISÉGE ÉS ÚJDONSÁGA

Mivel mindkét tudomány hasonló intenzitással érdekelte, megélte szerves kapcsolatukat. Minden bizonnyal ebből a benne meglévő egységből táplálkozott élete egyik fő művének témája, a világnézet és a pszichológia egymásra hatásának vizsgálata.

Már maga a cím is eredeti, mivel eleven erővel döbbsenti rá az olvasót arra, hogy a szubjektum kérlelhetetlenül belejátszik a saját világnézet alakulásába, tehát fikció, vagy jó esetben megharcolandó feladat az a látás, melyet a dolgok semleges, vagy inkább tárgyilagos szemlélésének nevezhetünk.

¹⁸ Vö. ZEMPLÉN, Gy., *Jellem és Sors a modern Karakterológiában*, in: *A Ciszterci Hittudományi Főiskola 1943. évi Évkönyve*, Zirc 1943, 180.

¹⁹ Vö. ZEMPLÉN, Gy., *Jellem és Sors a modern Karakterológiában*, in: *A Ciszterci Hittudományi Főiskola 1943. évi Évkönyve*, Zirc 1943, 184–186.

Sem a kortársai – amint azt megjegyzi műve bevezetőjében –, és mi már látjuk, hogy azóta se vállalkozott senki sem Magyarországon egy ilyen témájú és volumenű monográfia megírására, mely épp ezért marad megkerülhetetlen ezen a kutatási területen dolgozók számára.

3. 1. A kötet szerkezete

A szerző négy nagy részbe tömörítette mondanivalóját. Így **először** az alapfogalmak tisztázásával kezd, melyben négy fő téma köré rendezi gondolatait: *a)* Mi a világnézet, *b)* Mi a világnézet-lélektan feladata, *c)* Mi a tárgykör megismerésének forrása és módszerei, és *d)* Vázolja a világnézetek tipológiáját.

Másodszor a világnézetek általános típusaival foglalkozik három fő téma kibontásával: *a)* tisztázza az ösztönös és a tudatos világnézet, *b)* a személyiség és a világnézet és *c)* a valódi és az álvilágnézet közti különbséget és kapcsolatot.

Harmadszor tíz téma megadásával bontja ki a világnézetek ágai tárgyköreinek típusait, tárgyalva: *a)* az ismeretkritikai típusokról, *b)* a gondolkodás típusairól, *c)* a kedély beállítottságairól, *d)* a szenvedés problémájáról az életfelfogásokban, *e)* a cselekvés életfelfogásairól, *f)* metafizikai világképekről, *g)* a vallásosság mivoltáról és formáiról, *h)* az Isten-eszme eredetéről, *i)* az okkultizmus problémájáról és *j)* a politikai világnézetekről.

Végül **negyedszer** a világnézetek alanyi különbségeit veszi górcső alá négy fő téma köré gyűjtve a vonatkozó anyagot, beszélve: *a)* a világnézetek történeti típusairól, *b)* a népek és nemzetek világnézeteiről, *c)* A férfi és női lélekről, illetve a szexualitás és világnézet kapcsolatáról, végül *d)* a világnézet egyéni különbségeiről.

3. 2. A kötet időtálló megállapításai

3. 2. 1. *A világnézet fogalmának pontos vázolása és a lélektani megismerés négyes dimenziójának szerves alkalmazása*

Mindenekelőtti érdeme a kötetnek, hogy tisztázza a világnézet fogalmát, s abban a tudás és hit szükségszerű vegyülését, kijelölve minden ember és minden nemzet és minden nemzedék feladatát, hogy szerves egésszé legyen benne ez a spontán keveredés. A lélektan akkor fog helyes és teljes értékű felismerésekhez vezetni, tehát holisztikusan eljárni, ha a lelki jelenségeknek mind biológiai, mind pszichológiai és szellemi okait és céljait is felkutatja és szerves egységbe fűzi.

A világnézetek problémája alapkérdése a társadalmi békének, hiszen egymásnak ellentmondó eszmék ütköznek. A világnézetek különbözősége tehát alapvető konfliktushelyzetet teremt, így a mai társadalmi-gazdasági válságért is elsősorban a világnézet problémája a felelős. És a gyógyulás útja „a világnézet megújulásán, a vallásos élet és a metafizika újjászületésén át vezet”.

A filozófiának feladata, hogy feltárja a világnézet tárgyilagoságának útvesztőit, akár a tárgyban, akár a szubjektumban van is a probléma. A feladat megoldása feltételezi a lét értelmességét, feltételezi azt is, hogy van az ember számára is megismerhető igaz világnézet, s a szó teljes értelmében csak annak van normatív értéke. Csak az igazsághoz, s nem a tévedéshez van jogunk.

A világot nemcsak megismerjük, hanem óhatatlanul értékeljük is. Természetesen, minden vallásban és világnézetben van valami igazság, különben nem lenne követésre

érdemes. Minden vallás, vagy világnézet „lát valamit: többet vagy kevesebbet, világosabban vagy homályosabban a metafizikai, esztétikai, logikai és etikai igazságokból, mert különben teljesen értelmetlen és érthetetlen volna”. Az egyes világfelfogásokban tehát ott van az emberi eredetű tévedés, vagy a hiányosság lehetősége, ténylegessége.

A vallásban és a világnézetben hit és tudás találkozik. Ezért a világnézet „nem csupán azt nézi, ami van, hanem értékkel is. Nem pusztán leír és megért, hanem felszólít állásfoglalásra és cselekvésre is. [...] A világnézet nemcsak 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.” A személyes elem tehát szükségképpen része a világnézetnek, vagy jelen esetben szinonimájaként használt vallásnak. Ez a személyes elem „a világnézet ereje és értéke, de gyengesége és veszedelme is lehet. A világnézetet ugyanis az egész ember, a teljes személy alakítja. Nem csupán az igazság akarása, hanem az érdek, a hatalomra és érvényesülésre törekvő akarat is alakítja azt. Az igazság-igény a világnézetben ezért gyakran a legalacsonyabbra száll alá, és a rossz értelemben vett alanyiség állandósul benne.”

Épp az érdek, vagy a hatalom akarása, vagy valamely érzelmi elem miatt veszélyeztetett az igaz világnézet kialakítása szívünkben, s olykor maga a társadalom is elzárja az igazsághoz vezető utat, és csak bizonyos határokon belül enged minket gondolkodni. S ezt a határt „a társadalmi formák, érdekek és előítéletek szabják meg, a szenvedélyek és konvenciók, a kor rejtett kívánságai, és nem utolsó sorban a maradiság, meg a gögös hiúság, amely nem engedi, hogy ha tévedünk, tévedéseinket alázattal visszavonjuk”.

A kellő tárgyilagossághoz megfelelő és külső nézőpontra van szükségünk. Mivel valamit „csak akkor láthatunk, ha tőle bizonyos távolságból, rajta kívül fekvő pontból nézzük, nem pedig belőle. Ezért legfejlettebb világnézete, tulajdonképpeni világnézete ama koroknak, népeknek vagy egyéneknek van, amelyeket a theisztikus vallások valamelyike meghódított, és megtanított arra, hogyan kell a világot valami világon kívül fekvő, túlvilági, transzcendens pontból szemlélni. Isten oly pont, amely világlefetti, és mégis a világ felé fordul. A kereszténység [...] természetfelettségénél és kinyilatkoztatásánál fogva a legkifejlettebb világnézet. A keresztény világnézet Krisztusnak, Istennek pillantása, melyet a világra vet.”

Az embernek és csakis az embernek van a Földön világnézete, ami szellemi természetünk következménye, s eredetének megállapításához szerzőnk szerint egyszerre kell alkalmaznunk a karakterológiai, az antropológiai és a genetikus nézőpontokat. E genetikus visszavezetés azonban többféleképp lehetséges. 1) Az ok-okozati viszony feltárással, ami azt jelenti, hogy a lelki jelenségeket anyagi hatásokra vezeti vissza, így pl. hormonok működésére. Vö. Kretschmer így következtetett a jellemre. Tény, hogy léteznek ilyen hatások az ember belső életében. 2) A cél felderítésével, melynek érdekében történik valamely cselekedet. Az ember sokszor azért cselekszik, hogy elkendőzze fogyatkozásait. Ebből fakad a kisebbségi érzés, a törtetés. Pl. Adler a cél fontosságából vezette le az ember uralomvágyát. Ez a motívum is létezik az ember belső életében. 3) Bizonyos lélektani kategóriák posztulálásával is magyarázhatók a lelki jelenségek, melyek a magyarázandó jelenség logikai fölrendeléseként tekintendők. Így oldott meg számos problémát Jung az ún. ősképek, archetípusok kategóriájának felvetésével. Ez az elméleti felvetés is magyarázatot adhat bizonyos lelki jelenségekre. 4) Az emberi lélek szellemiségének figyelembevételével, ami azt jelenti, hogy az ember értelmesen viselkedik, tehát cselekedeteinek, érzéseinek jelentést, értelmet ad. A szellem világában tehát

„indoklásra, jelentésre bukkanunk, amely közölhető, másoknak továbbadható. Van emocionális szellemiség is, érzelmeinknek is van szellemi rétegük.”

Ahhoz, hogy a világnézetek lélektanát kellően felderítsük, szükség van mind a négy magyarázati modell alkalmazására, sőt, ki kell emelnünk, hogy a világnézetre a szó szoros értelmében csak a negyedik típusú érvelés ad magyarázatot (felelve a miért kérdésre), míg az első három inkább a világnézet indokaira ad választ. Az ún. szellemalatti tényezőkre való visszavezetés csak arra a kérdésre felel, hogy milyen „nem szellemi körülmények irányítják, kötik le, sarkallják az embert valamely világnézet felé, vagy ellenkezőleg, melyek távolítják, tartják vissza attól. Bizonyos fokig minden világnézet megérthető szellemalatti tényezők termése gyanánt, mert bizonyos fokig maga az emberi szellem is nem szellemi tényezőkön épül fel és ezekhez kötött. [...] Ezen a földön csak a testen keresztül tud megnyilatkozni a szellem, a test és a vér tehát meghatározza, az anyag és a vér bizonyos fokig a szellem sorsa is. Azonban maradék nélkül nem vezethető vissza a szellem az alsóbb tényezőkre [...] amelyet ez nem határozhat meg, és ez a maradék, amely a szellem szabadságát jelenti, a szellem kapcsolata az esztétikai, logikai és etikai értékekkel.”

A vallásra, vagy a világnézetre adott teljes értékű magyarázatnak tehát tartalmaznia kell mind a négy dimenziót, s az első három inkább a motívumra, míg az utolsó lényege ad magyarázatot.

Minden ember az emberi faj egy konkrét példánya, egyede, egyénisége, aki részt kap az emberi természetből. Ez annyit jelent, hogy minden emberben megvan az emberi természet összes lényeges eleme, ám azok ereje, egymáshoz való konkrét viszonya, fejlettsége, más és más. Ez a vonás adja azt, hogy az emberek bizonyos tulajdonságok alapján tovább csoportosíthatók, tehát típusokba sorolhatók, melyek jelentősen befolyásolják majd a kialakított világnézet milyenségét.

A típusok természetesen nem léteznek vegytisztán, ám a megértést, a viselkedést jól magyarázzák, mivel a megértés a priori elvei. A típusok nem is statikus valóságok, hanem „mozgalmas drámák”, melyek maguk is változnak, fejlődnek, tán még bizonyos értelemben át is csaphatnak egyik a másikba. Ebből a szempontból a típus lehet nyílt vagy zárt. A nyíltak engedik önmaguk változását, míg a zártak erre kevésbé hajlanak.

A másik tényező, ami befolyásolja a világnézetet, az életkor és a nemzedékek viszonya. Ami az életkort illeti, ismert szerzőnk előtt is a Goethe által megfogalmazott elv: a gyermek realista, az ifjú idealista, a férfi szkeptikus, az öreg pedig misztikus. Ez a megfigyelés ma is időtállóan tekintendő. Másképp él és gondolkodik az, aki még csak be fog lépni az életbe, másként az, akin rajta az élet terhe és ismét másképp az, aki már megfutotta a pályát és visszatekint a múltra, a saját múltjára, készítve élete mérlegét. Mások tehát a konkrét motívumok, mások a hangsúlyok, a fő vágyak az egyes életszakaszokban. A gyermek inkább ösztönös, míg az öreg tudatos; a fiatal nyitottabb, az öreg zártabb. Van egyfajta poláris ellentét az egymást követő nemzedékek között is. A kultúra átadásának és átvételének óhatatlanul vannak hangsúly-eltolódásai, ami feszültté teheti a két szomszédos nemzedék viszonyát. Ez szintén világnézetet befolyásoló tényező: olyan akarok-e lenni, mint volt apám-anyám, vagy másmilyen életvitelt látok magam előtt célra vezetőbbnek. Végeredményben minden ember eljut előbb-utóbb „jellemében és világnézetében bizonyos fokú zártságához, végponthoz, határhoz”, s ez is a személyi érettség része, vagy inkább megmutatkozási módja. Van, aki ún. egyszer született világnézetű, vagyis nem váltották életében világnézetek egymást, hanem szerves fejlődés eredményeként jutott el a fent említett végponthoz. Van, aki kétszer vagy többször született ebből a szempontból.

A világnézetet jelentősen befolyásolja még a választott hivatás, illetve bizonyos hajlandóságok motiválhatnak valakit valamilyen hivatás választására. Így „más eszményei lesznek [...] a katonának, a hittérítőnek és a sarkutazónak, mint a négy fal között ülő szobatudósnak, a szatócsnak és a vérség kötelékeit ápoló filiszternek. Lehet tehát beszélünk úri, arisztokratikus világnézetről, polgári, feudális, kispolgári, proletár életszemléletről, van katonai, művészi világfelfogás stb.” De nemcsak a születés, a választott pálya, hanem az egyes emberi tulajdonságok is képezhetik alapját típusoknak. Így beszélhetünk: érzelmi-ösztönös, intellektualista, gyakorlatias-cselekvő, mélylelkű, kicsinyes, különc, hiú, gögös, fősvény, álszent, szemlélődő, stb. embertípusokról, attól függően, hogy milyen jellemvonás válik uralkodóvá a személyiségben. Ennek folyamányaként az is elképzelhető, hogy egy-egy emberben nemcsak egy jellemvonás jut primhez, hanem több is hasonló intenzitással érvényesülhet. Ennek alapján beszélhetünk egyirányú és több dimenziós típusokról. Egyirányú típusok: vallásos–nem vallásos, autoritativ–liberális (autonóm–heteronóm), világ felé forduló–világtól elforduló, életigenlő–lemondó, individualista–partikularista–univerzalista, nacionalista–internacionalista, konzervatív–haladó (szélsőséges formája: maradiság–radikalizmus), heroista–idillista típusok. Ezek sajátos vegyülete a konkrét ember. Itt az eszmény az lenne, hogy mindent a szeretet hasson át, s minden erény a maga idejében és a maga módján kaphasson szerepet az ember belső életében és viselkedésében egyaránt.

3. 2. 2. *A világnézetet befolyásoló tényezők feltérképezése és a világnézetet befolyásoló szerepük szerves kifejtése*

Itt mindenekelőtt az ösztönös-tudatos világnézet, a pozitivista-világnézeti jellem, a valódi és ál-világnézet közötti különbségtétel érdemel említést, majd a dogmatizmus és szkepticizmus, objektivizmus, antiintellektualizmus, és a különböző gondolkodásmódok és típusok, mint az emberi megismerés által felvehető alapmagatartások megnevezése és elemzése alapos. Az érzelmi alapbeállítottság (átélés) is különféle lehet, ami a klasszicizmusban, a romanticizmusban, az esztéticizmusban, a szentimentalizmusban és a nihilizmusban csúcsonak ki. Itt a nihilizmusra vezető, vagy annak alkalmat nyújtó antinómiák feloldásának modelljei is nagyszerű elemzések. Ugyancsak a kedélyhez, tehát az érzülethez kapcsolható leginkább a szenvedés és a rossz problémájára adott és adható válasz, a buddhizmus, a sztoicizmus, az epikureizmus, a perfekcionizmus, az optimizmus és pesszimizmus, a tragikum és a nagy humor tárgyalása. Az akarat alapállása a cselekvésre, vagyis az idealizmus és realizmus, az immanentizmus és transzcendentizmus, is alakítják a világnézetet. Az egész ember állást foglal aztán a mindenség végső lényegével kapcsolatban is: a monizmus, pluralizmus és dualizmus, a materializmus, vitalizmus, pszichologizmus és spiritualizmus választásaival. A végső valóság problémáját a maga átfogó egészében tárgyalja a vallás és annak igaz, téves, hamis megmutatkozási módja. Nagy érdeme e munkának, hogy a vallásosság lényegét az ember értelmes természetében jelöli meg, illetve bizonyítja, hogy az első és hiteles vallás az etikai monoteizmus volt. Külön kitér az okkultizmus problémájára, melynek fejtegetései ma is alapvető eligazítást adnak. Ami pedig a politikai felfogásokat, mint világnézetet alapvetően befolyásoló tényezőket illeti, kimutatja a demokrácia, a liberalizmus, az individualizmus és kollektívizmus, a bolsevizmus, a náciizmus és fasizmus alapvető jegyeit, hiányosságait, s röviden jelzi egy a keresztény erkölcsi követelményeket komplex módon felvállaló hatalmi berendezkedésnek, mint a jövő egy jobb államának lehetőségét.

A világnézetet és a világnézeti állásfoglalást befolyásolja annak tudatos vagy épp tudattalan volta. A kettőnek szinkronban kell lennie, különben megbetegedik a lélek. A különféle neurózisok okai sokszor arra vezethetők vissza, hogy ellentmondás van a tudott és a tudatalatti világnézet között. Ehhez az élmény megtapadásának és a rá való reflexiónak, tudatosításának és a tudatba való épülésének is helyesnek kell lennie. Mindkét tevékenységnek hasonló intenzitásúnak kell lennie, amire csak kivételes lények: erkölcsi lángelmék, szentek képesek, egyesítve az élmények nagyfokú eleveenségét és erejét a tudatosság magas fokával. A világnézetet jelentősen alakítják nemcsak az élmények, de azok megtapadása, tudatot formáló hatása és mindennek a tudatosítása is. Az élményeket pedig a természeti és a társadalmi környezet szállítja főleg, valamint a kultúrát közvetítő és sokszor torzító korszellem. Hogy ezek miképp tapadnak meg a lélekben, azt a temperamentum (mint a legerősebb előítéletek egyike), a hajlamok, a jellem alakítják. Ez tehát egy sajátos interakció. Ennek az interakciónak a kimenetelét végül az dönti el, hogy az értékellenes vagy az értéket kívánó törekvések az erősebbek egyazon lélekben. Az értékellenes törekvések a *ressentiment*hoz, végül az értékvaksághoz vezetnek. A jellem hibái, a téves világnézet, az előítéletek, az egyén rossz törekvései megzavarhatják a belátást, az igazság megpillantásának lehetőségét gyengítik, végső esetben lehetetlenné teszik. A személyes érdekek és hajlamok, ha elveszítik a mértékesség kontrollját, igazságtalanná teszik az adott személyt úgy a dolgok megítélésében, mint a cselekvésben. Ennek végkifejelete a kegyetlenné válás, a másiknak tudatosan fájdalmat okozni akarás. Végeredményben akkor van helyén valakinek a világnézete, ha a tudatos és a nem tudatos, és a tudatos és ösztönös világnézete összhangban egymással. Ez feltétele a koherens viselkedésnek. Természetesen ennek a világnézetnek a tartalma még önmagában nem állja ki a tárgyilagosságot próbáját.

A világnézetet az a tény is befolyásolja, hogy az milyen intenzitással járja át tulajdonosa személyiségét. Önmagában valamely világnézet birtoklása, elfogadása még nem ad elégséges információt arról, hogy az ténylegesen milyen súllyal érvényesül az egyén mindennapi életében, azaz a világnézet jellemtanilag nem mindig döntő tényező. Sok embernél „a hivatás bizonyos fokig pótolja a világnézetet és a vallást. A tudomány, a művészet, a társadalom szabályi, a család, a nevelés, gyógyítás, stb., világnézetpótlékok lehetnek, értelmet adhatnak az életnek. Ez különösen az intellektuelek pótlék-vallásossága: az ész kultuszában, esztétikai élményekben, a zenében, a természetben, a hivatás gyakorlása közben, pl. a tanárok, ha osztályukkal állnak szemben, a bírák, ha fontos ítélet kimondása előtt állnak: vallásos élményt élnek át. [...] Ezeknek a pozitivistáknak, agnosztikusoknak ellentétei a világnézeti jellemek, amelyeknél a hivatás és az egész személyiség valamely világnézet kiharcolásáért vagy annak oltalmazásáért és előmozdításáért küzd.” Ebből a szempontból a történelem felosztható pozitivista-agnosztikus és metafizikus korokra, aszerint, hogy a jellem hogyan reagál a világnézeti problémákra, elutasítóan vagy pedig kereső, befogadó, azt építeni szándékozó módon. A világnézeti jellem két fő megnyilatkozása a filozófus és a lelkész.

Már láttuk, hogy az ösztönös és a tudatos világnézet konfliktusba kerülhet egymással; s hogy végeredményben az ember úgy cselekszik, ami az igazi felfogását tükrözi: „nem az a fontos, hogy tudatosan mit tart helyesnek, hanem, hogy adott esetben hogyan fog cselekedni és milyen magatartást fog tanúsítani”. Így lehet a szóval, vagy alakoskodással kifejezett világnézet álarc, vagy szemlélődő élvezés. Az erény nem a gondolatban, hanem az érületben, illetve a kellő megvalósításban áll. Különbözik álerény a neve. Az egyénnek egyszerre kell lennie idealistának és realistának, melyet csak ritka kivételek,

az erkölcsi lángelmék, nagy moralisták és a szentek valósítják meg. Az átlagemberben e kettő elszakad egymástól, sőt szinte ki is zárják egymást.

Minden világnézet egyfajta eszményt fogalmaz meg az emberről, világról, istenségről, társadalomról. Ezt, mivel eszményről van szó, nem lehet teljesen megvalósítani, ám ebből nem szabad rögtön arra következtetni, hogy az a világnézet rossz, vagy téves. Ezért a világnézet ebből a szempontból kétarcú: más arca van a tannak és más arca van az azt megtestesítő embernek. Néhány példa Max Weber nyomán: például a demokratizmus elméletileg a nép önkormányzatát hirdeti, míg a valóságban a népet ténylegesen mások vezetik, akik megtalálják a módját annak a látszatnak, hogy él és virul az önkormányzat. Az arisztokratizmus is hasonló. Elméletileg azt mondják, hogy a rátermettek érvényesüljenek, a gyakorlatban pár ember áldozza fel a népet a saját nemes vagy nemtelen céljainak. A történelem azt tanítja, hogy semmiféle eszme történelmi léptékű érvényesítése „nem 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 ítélné el legfőképpen”. A legtöbb világnézet aztán fikciókkal dolgozik, melyek mintegy meghamisítják a valóságot a hatalom vagy az elérendő cél érdekében. Így „fikció pl. a liberalizmusnál az a tétel, hogy mindenki a saját szerencséjének kovácsa, a demokratizmusnál az emberek egyenlősége, a bolszevizmusban a történelmi materializmus és a világforradalom időserű történeti szükségessége, a német szocializmusnál az északi faj, a fasizmusnál a nemzeti szellemnek és léleknek apoteózisa, a panteizmus határát súroló szubsztancializálása, stb. E fikciók a politikai világnézetek kezében hatalmas harci eszközök. [...] A politikai világnézetekből így korunkban despotizmus, a politikai diktatúrával együtt szellemi diktatúra is, amely meg akarja parancsolni, miként gondolkodjunk, és totalitárius igényt formál a testre, lélekre, szellemre. Csak természetes, hogy ez a despotizmus engesztelhetetlen ellenségeskedésbe kerül azzal a kereszténységgel, azt gyűlölni fogja, amely nem esik bele a modernizmus csapdájába: a kereszténység örök tanításaitól való eltérésbe a korszellem javára”. Az ál-világnézetből az átvezetést a valódi világnézethez a szív megtisztulása adja, ami a kegyelmi valóságokhoz tartozik, tehát a törekvésnek ajándékszerű gyümölcse.

Az ál-világnézet egyik fajtája a hamis vallásosság, melynek gyökere a *ressentiment*. Ez a törpék vallásossága, akiknek „élete, erkölcsi múltja esemény nélküli, megsavanyodott sár, és összes bűneik nem elegendők egy valódi alapos lelkiismeret-furdaláshoz”. Ezek a lelkek még látják az értéket, de már nincs erejük annak megvalósítására, s lehúzni akarják az azokra még elemi erővel törekvőket. Ez a keresztény álarc alá rejtett, de az egyéniségből fakadó magatartás háromféle formát ölthet: a nyárspolgárság, a törtetés és a vakbuzgóság álarcát.

A világnézetet befolyásolja az ember értelmi, érzelmi és akarati aktivitása. Az értelmi tevékenység tekintetében az alapprobléma épp a megismerés problémája: Mit tekintünk igaznak, minek járunk személyesen utána, mennyiben követjük meggyőződésünket. A valósággal szemben olyan állást is elfoglalhatunk, amit naiv realizmusnak, illetve finomabb formában dogmatizmusnak nevezhetünk. Ilyen esetben az ember kritikátlanul és „korlátlan bizalommal elfogadja érzékeinek, korának, környezetének, a hagyományoknak és – legutoljára, de ekkor szintén korlátlanul – eszének nézeteit. A dogmatizmus tehát a megfellebbezhetetlen igazság birtokában tudja magát és annak magasáról ítélkezik. Nem viseli az építő kritikát sem, magát, a tudományt, a pártot, a népet stb. tévedhetetlennek tekinti. Neki a megoldások és nem a problémák kellenek először. Ebben a magatartásban ott van vagy az eleve gondolkodni nem akarás, vagy ha kialakította

az adott személy a meggyőződését, utána azt mechanikusan akarja érvényesíteni, tehát újra megszűnt gondolkodni. A dogmatikusok hajlanak a pánlogizmusra és a racionalizmusra ebből adódóan, azt hiszik, hogy a gondolkodás rendje teljesen leképezi a lét rendjét. A racionalizmus túlhajtása pedig elvihet az ellentétes felfogáshoz, a szkepticizmushoz.

A dogmatizmusnak semmi köze önmagában a keresztény vallás dogmáiban való hithez (természetesen a dogmatizmus a vallásban is létezhet, de az torzulatot jelent). A valódi vallásos hit a dogmákban (a hit igazságaiban) alapvetően alázatos magatartás, mivel „nem magabízó, hanem hitét és világnézetét az isteni kinyilatkoztatásra alapozza. Nem önmagát tartja csalhatatlannak, hanem Istent, sőt magát e hitét sem a saját szellemi erejének, hanem Isten kegyelmének tulajdonítja. Ez a jellemzés azonban teljes értékében csak arra a vallásra állhat, amely történeti bizonyítékokat tud felmutatni arra vonatkozólag, hogy kinyilatkoztatása valódi, igazán Istentől ered. Ilyen bizonyítékai csak a kereszténységnek vannak, minden más vallásos dogmatizmus tehát többé-kevésbé vakhit, amelyből hiányzik a kezeség arra, hogy valóban nem csupán emberi tanításban bízik, és így nem enyészik-e el a különbség hite és a filozófiai dogmatikusok ön-hite, magabízása között. A vallásos hitnek isteni eredetű bizonyossága hatalmas erő és szent buzgóság forrása lehet, amely a gyengét támogatja és az erősnek hajlíthatatlan bátorságot ad, szenteket terem, akik a testet legyőzik, vértanúkat, akik ujjongó himnuszok közben szenvedik el a kínos halált. Ez a bizonyosság lelkesít felebaráti szeretetre, önzetlenségre [...] de, ha eltorzul és fanatizmusnak, kegyetlenségnek köntöse lesz, úgy véres vallásháborúkra és üldözésekre is.”

Mivel a dogmatizmus hosszabb távon életképtelen, szükségképp hívja életre ellentétét, a szkepticizmust, amikor is az ész kishitűvé válik, tehát kevesebbet tekint igaznak, mint ami valójában igaz, mint amit valójában megismerhet. (A dogmatizmus pedig többet hitt a megismerhetőnél, vagy kellő bizonyíték nélkül is igaznak tartott valamit, amiről kiderült, hogy nem tartható). Az egészséges kétely hozzá tartozik az igazságra jutáshoz, az igazság szeretetéhez. Ellenben romboló és beteges a kételkedés, ha nem akarja megismerni az igazságot, s ezért tagadja azt. A tárgyilagosság kérdése felveti azt a problémát, hogy vajon a lélektan szakembere, aki próbálja kipuhatolni a világnézetek mozgató rugóit, vajon ő mennyire tud pártatlan lenni vizsgálódásai során, hiszen neki is megvan a maga világnézete. Erre kézenfekvő válasznak tűnik az, hogy az a személy az elfogulatlan, aki szkeptikus, mert csak így őrizheti meg tárgyilagosságát. Ám ez a válasz téves. Éspedig azért, mert „a kételkedés is csak egy beállítottság a többi világnézeti beállítottság között, de a többivel szemben egyáltalán nem tárgyilagossá, mert önhitt, magát a többi világnézettel szemben fölényben, a zsűri, a bíró szerepében érzi. Lehetetlen a világnézetek lélektani vizsgálatánál minden világnézeti befolyástól teljesen mentes álláspontra szert tenni. E téren valamennyi tudományos irányzat értelmes emberei belátták, hogy az abszolút előfeltevés-mentesség senki emberfiának nem áll módjában, nem lehetséges. [...] Hívó és hitetlen kutatónak egyaránt az a kötelessége, hogy a saját világnézete, filozófiája és az abból eredő értékelés ne befolyásolja lélektani vizsgálódásaiban”. Ugyanez érvényes a valláslélektan kutatásában, ahol a vallásos kutatónak előnye van a többihez képest. Tévedés, hogy az az ember, aki szakít a vallásossággal, máris tárgyilagossá válik a vallás megítélésében, minthogy a vallásosságtól való elszakadás ismét csak egyfajta világnézeti állásfoglalás, tehát nem tiszta tudás, hanem hit is van benne. Jelen esetben erős ez az állásfoglalás, ami a tárgyilagosságot fenyegeti. A fanatikumnak nem a vallás az oka (legfeljebb motívuma, ürügye), miként a szkepszis is lehet fanatikus.

Amint együtt jár kételkedés, szubjektivizmus és relativizmus, éppen úgy, mint az objektivizmus. Az objektivista azt állítja, hogy az igazság érvénye és fennállása független

attól, hogy azt az emberek ismerik-e vagy elismerik-e. Vagyis az igazságot nem lehet pusztán szavazás útján meghatározni. Az ember az igazságot felismerheti, de nem teremti.

Az értelmi képességünk használatának vizsgálata arra a következtetésre vezet, hogy magának a gondolkodásnak is megvannak a maga típusai, s az alkalmazott típus jelentősen befolyásolja a világ látását, értékelését, így a világnézetet.

Itt főleg a racionalista, a szimbolikus, a nyugati (piramis alakú) és keleti (kör alakú), a dialektikus gondolkodásra kell kitérnünk.

A racionalizmus az értelmet tekinti a megismerés forrásának. Bizonyos a priori igazságok alapján helyes következtetésre lehet jutni. E gondolkodási forma és technika főleg arra irányul, hogy világos és határozott fogalmakat nyerhessünk. Ez a mégoly erős reflektor azonban az élet nem minden szektorába tud behatolni, akár a mélység, akár az ilyen fényt nem bíró entitások miatt. Fontos megismerési forrás az ész, de nem mindenható. Ezért az egyoldalú racionalizmus terméketlen, mivel „az ész apparátusa csak logikátlanságoktól védhet meg, de bizonyos intuitív lökések nélkül, amelyeket időről időre kell nyernie, gondolkodásunk nem volna képes továbbjutni. A hagyományos előítéletekkel, vak, irracionális betokosodottságokkal szemben ugyan a racionalista kritika szüli a haladást, de másfelől a racionalizmus veszedelmet is jelenthet: a kétségbeesés veszedelmét, a tudás fájdalom által, mert megmutatja határainkat, azután a formalizálódás veszedelmét, végül a csak-tudatos világnézetnek, az álvilágnézetnek veszedelmét.”

Az ún. szimbolikus gondolkodás a gondolkodásnak egy intuitívabb formája, mely az élmény felé fordul.

A nyugati gondolkodási technika piramis alakú, mely az ellentmondás és a hierarchia elvén alapul. Vagyis igaz az, ami nem mond ellent önmagának. Az egyes igazságok nem izoláltak, hanem egymás alá és fölé rendelve. A piramis tetején vannak az elvek és a legegységesebb fogalmak (axiómák, melyek csak beláthatók). Ez a gondolkodásmód a konkrét, érzékelhető dolgokból indul ki, s az absztrakció segítségével jut el az érthetőség világába.

A dialektikus gondolkodás fogalmi ellentétek szintézise. A különbözőség utal az azonosságra, az eltérés a hasonlóságra, az összefüggés az elhatároltságra és fordítva. Az ellentétek gyakran igen közel kerülnek egymáshoz, mintegy átcsapnak egyik a másikba. Például a politikai életben „a zsarnokság forradalomba, ennek túlságos szabadsága, korlátlanúsága ismét diktatúrába szokott átcsapni. Ugyanígy váltogatják egymást maradiság és radikalizmus, haladás és konzervativizmus, amelyek közül az életnek mindegyikre szüksége van. Az ellentétek a lelki életben, tehát pszichológiailag is egymásra utalnak. Ambivalenciának nevezzük azt a lélektani jelenséget, hogy egyazon tárgyra vagy személyre egyidejűleg két, egymással összeegyeztethetetlen érzélem irányul, pl. szeretet és gyűlölet. [...] Az emberi lélek egyik legnehezebb feladata az ambivalencia feloldása. A lelki életben az ambivalencia neurózisokhoz vezet, a világnézetekben pedig esetleg nihilizmushoz. Azonban az életnek egyik fő mozgatója az ellentét és feszültség.” A dialektika tehát a tézis-antitézis és szintézis útján halad, tehát az ellentéteket összekapcsolja, egyesíti.

Egyéb gondolkodási típusok is léteznek. Ilyenek: a gondolkodás merevsége vagy rugalmassága. Amíg „a szilárd jellem nem hallgat a szenvedélyekre és vágyakra, de észokokkal könnyen lehet rá hatni, addig a merev ép az észokokkal szemben nem enged. [...] a merev nem épp hiúságból vagy makacsságból fúrja bele magát egy gondolatba, hanem azért, mert ha egyszer véleményt alkotott magának, akkor lényének alapja folytán nem érti meg többé az ellenkező nézetet, tehát nem lehet meggyőzni. A merevség nem azonos a vakbuzgósággal, fanatizmussal. Lehet valaki merev pl. épp a türelmességben is, szemben a valóban türelmessel, aki megérti a türelmetlent is. A racionalizmus

a maga szerkesztő dedukcióiban mindig merev. Eszmék következetes keresztülvitele nem is lehetséges elméletben bizonyos merevség, a gyakorlatban pedig keménység, erőszak nélkül.” Másik gondolkodási típus a gondolkodás csavarossága, melynek oka nemcsak a szeszély lehet. Noszlopi röviden felsorol még néhány gondolkodástípust: a gondolkodás lehet felszínes vagy mély, lassú és gyors, kitartó és ötletszerű, eredeti és befogadó jellegű, nyitott és zárt, analitikus és szintetikus, kezdeményező és visszaható. Említ egy Ranschburg Páltól származó osztályozást, melynek alapját az emberi gondolkodás egyéni fogyatékoságai adják. Így „ostoba az az ember, akinek értelme gyengén fejlett ahhoz, hogy újszerű, meglepő helyzetekben hasznát tudja venni ismeretkörének, noha ez egyébként tág lehet. Buta ellenben az, akinél a értelem gyengén fejlett, hogy olyasmit felfogjon, ami önző egyéni érdekei körén kívül esik, de e körön belül ravasz és élelmes. Korlátolt az, aki csak bizonyos szűk körön belül képes ismereteket szerezni. Értelmes, eszes az, aki önálló gondolkodásra képes és hajlandó, akit a megismerésvágy mozgat, tehát érdeklődésének köre az érdekek körén messze túlterjed, aki helyesen ítél és következtet, biztosan és gyorsan dönt. Okos végül az, akinél az értelmesség gyakorlati téren is otthonos, nem doktriner.”

Az empirizmus is a gondolkodás típusaihoz tartozik, mivel az nagyrészt mérsékelt racionalizmus. Az ilyen ember világnézetét a külső tapasztalás irányítja és ellenőrzi. Az empirista jól látja, hogy a tények nem szükségképpeniek, miként azok az észigazságok. A tényeket tehát nem lehet pusztán logikai következtetés útján megállapítani. Természetesen a tényekben már lecsapódik a kiértékelt ismeret, tehát azt már valamiképp az emberi szellem átjárta. Ezért állítható, hogy a tapasztalás is az okság logikai és metafizikai elvére támaszkodik.

Az értelem aktivitása után lássuk az érzelmi élet világnézetet befolyásoló adottságait. Az ember nem azonos egyes érzései, érzelmei összegével, hanem kedélye élethangulatban egyesül. Az ember örömét bánatát egyetlen élethangulatba fogja össze, melyben ott a jelentés, az élet értelmét fejezi ki ez a bonyolult érzelmelektömeg. A történelem során nagy vonalakban az alábbi életérzések jutottak uralomra: a klasszicizmus, a romantizmus, az esztéticizmus a szentimentalizmus a humanizmus és a nihilizmus, végül a humor.

A klasszicizmus alapállása az, hogy az egyéni sorsban meg kell látni a változatlant, az időtállót. Benne van a realizmus és az idealizmus, főleg az ész embere az ilyen életérzésű személy. Gyenge pontja az, hogy bizonyos hidegség jellemzi. Nem szereti azt, ami torz, a szabályosat, arányosat, a rendet kedveli.

A romantikus életérzést az élmény irányítja. Az ilyen személyiségben az álom és a valóság gyakran összekeveredik. A pillanat varázsának élő ember. Gyenge pontja az, hogy meghamisítja a világot, mesterségesen felduzzasztja az érzelmi életet. A klasszicista egészséges racionalizmusával szemben a romantikus ember emocionalista és vitalista, gyenge benne a realizmus, álomkergetése sokszor okozza tragédiáját.

Az esztéticizmus a szépet keresi, abban gyönyörködik. Örül a formák és színek játéknak, de már könnyen viseltetik az egzisztenciák és a sorsok iránt, melyek mögöttük állnak. A szentimentális, vagyis érzélgős ember saját szenvedéseit élvezzi. Nem forró és odaadó, hanem önző és langyos kedély jellemzi tehát, mindazonáltal érzékeny.

A humanizmus életérzését az ember iránti csodálat vezeti. Ez az emberi azonban az általános emberi, vagyis nem te-nek, hanem inkább kedvelt tárgynak tekinti. Ez a típus sem vállal szívesen áldozatot. Ezzel szemben a keresztény humanizmus valóban te-nek tekinti embertársát és hajlandó érte áldozatot vállalni.

A nihilizmus életérzelme a sivárság, az üresség, az értelmetlenség, a semmi, a minden hiábavalóság érzése. Minden értéket elutasít, az életet abszurdnak éli meg, hiszen

a halál vigasztalansága kikerülhetetlen. A nihilizmus okai között található a jaspersi határesetek, épp azért, mert kétségbeejtőek. Van egy határ, amin túl minden átmegy ellentétébe. Így „az előmozdítással szemben áll a gátlás, az akarással a nem akarás, a céllal és értékkel a vétek és a véletlen, az igazsággal a logikai ellentmondás. [...] A gondolkodásban a határesetek, mint antinómiák jelentkeznek. A gondolat ilyenkor mintegy fel van akasztva két ellentét között, amelyek egymást kizárni látszanak”. Ilyen a szubsztancia és az akccidens fogalompár, mivel ami változik, az már változatlan. És itt az ellentmondás. A társadalomban a szabadság és a szervezethez is ilyen ellentét. Vannak aztán az ún. értékkonfliktusok, mint sajátos antinómiák, amikor egyenlő magas, de egymással ellentétes érték követelmények ütköznek. Pl. amikor szinte csak két bűn között választhatunk; az érzelmi életnek is megvannak az antinómiái, ezek a már említett ambivalenciák; sőt, magának a személynek is lehetnek egymással ellentétes tulajdonságai. Ezek mármint hogyan visznek a nihilizmusba? Úgy, hogy ha valamely világnézetet követek, akkor „mindig újra és újra ellentmond eredeti véleményemnek és szándékomnak a megvalósulásánál a tényleges tapasztalás. Pl. egyenlő jogokat akarok adni az embereknek, és más formák alatt egyesek újra hatalmat nyernek a többieknek”. Itt állandó és kiábrándító a csalódás, vagy épp a csalódás elkerülésére tett kísérlet a nihilizmus.

A nihilizmusnak fajai közül a legkézenfekvőbb és mindennapos: a munka nihilizmusa. Ennek lényege az, hogy tömegek végeznek óriási munkát a pusztaság létezésért, vagy a hatalom megszerzésének vágyából, de ennek a munkának nincs közvetlen köze a tényleges szükségletekkel. Itt a munkának nincs értelme és célja; ez az életérzés szükségképp kelti életre az élvezetek intézményrendszerét, mint a fájdalmat enyhítő pótszert.

Az antinómiák harapófogójából hat módon lehet kiszabadítani a világnézetünket, közülük kevés kínál valódi megnyugvást. 1) A feszültség viselése és kihordása helyett választhatja az ember az ellentétekkel való megalkuvást. Ez a nyárspolgári langyosság. 2) Az egyik oldal kizárólagos igenlése a másik hasonló tudomásul nem vétele mellett. Ez a fanatikus választása. 3) Utópiába is lehet menekülni, képzeletbeli megoldásokról lehet ábrándozni, illetve azok megvalósításán heroikusan fáradozni. 4) Az ellentétek misztikus egységének hite is megoldást kínál: itt az ellentétek Abszolútumban való magasabb egységbe emeléséről van szó. Ez a paradoxonokban való gondolkodás. 5) A humor: mely felfedi, hogy olykor maga a rossz előzményeiben vagy következményeiben valami jót szolgál. 6) Végül a részvét is legyőzheti a nihilizmust, azt a nihilizmust, mely „az emberi hitványságról szerzett tapasztalás szülte. A szegénytől és az önmagától való undorodástól lesújtott embert, aki beismeri az emberiség hazugságait, az a felismerés vezetheti el a részvéthez, hogy a szegyenben mindnyájan egyenlők vagyunk”. A nihilizmus legyőzéséhez végeredményben igazi alázat, szeretet, és ezek önfeledtsége, odaadása szükséges.

A világnézetet befolyásoló tényező a szenvedés tényével való szembenézés és eredménye. Ez nemcsak az értelmet, vagy az érzelmet, hanem az akaratot is érinti. Bár legmélyebben talán az érzelmi életre van hatással.

Minden feszültség átélése egyfajta fájdalom, szenvedés, s állandó kísérője életünknek, ezért nincs olyan világnézet, mely kihagyná ezt a problémát. Az alábbi állásokat foglalhatja el vele szemben az ember: 1) A szenvedés felesleges rossz, tehát *a*) előle menekülni kell. Ez az élet célja, a szenvedés elől való menekülés, nem a boldogság akarása, hanem a szenvedés kiküszöbölése (buddhizmus), *b*) a szenvedésbe bele kell törődni, rezignáltan. Nincs értelme a szembeszállásnak, nincs értelme a menekülésnek sem, a szenvedés kikerülhetetlen. Ezek a felfogások nem heroikusak, nem igenlik a szenvedést. 2) A perfekcionizmus viszont azt állítja, hogy a szenvedés kikerülése éppúgy nem célja az életnek, mint a gyönyör keresése, mivel a tökéletesedés túl van a gyönyör-fájdalom ket-

tösségének síkján. A szenvedés és a gyönyör is eszköze lehet a tökéletesedésnek, tehát igenlendő.

A részvét és a szeretet ad értelmet a szenvedésnek, s teszi egy heroikus életforma alkotó elemévé. Ez az életforma a „világon felülemelkedő és mégis a világ felé forduló. [...] Irgalmasság nélkül nem vesszük tudomásul a szenvedés világtényét, mint mások szenvedését, akik felebarátok, vagyis irgalmasságra szorulnak. [...] Az volt a nagy újítása a kereszténységnek, hogy nem a gyönyörök és a fájdalmak iránt való eltompulásban látta a jót, hanem megmutatta, hogyan lehet a szenvedést még érezni és bajnak tartani, de mégis boldognak lenni.” Ezzel szemben a sztoicizmus azt mondja, hogy a fájdalom nem baj. Nála a boldogság csak negatívum: szenvedés-mentesség. Az epikureizmus pedig azt állítja, hogy az ésszerű életvitellel nem csupán a gyönyörök megtagadása, hanem azok élvezése is összeegyeztethető. Az epikureizmus válfaja tehát az eudaimonizmusnak, mely az élet célját a boldogságban látja. A kereszténység nem tartozik ide, mivel az szeretetmorál, minthogy az élet célja nem a boldogság, hanem az üdvösség, s ez az erkölcsi-szellemi boldogság.

Az étellel járó szenvedések tapasztalata más oldalról is alakítja az életérzést. Ha az ember úgy érzi, hogy a rossz és az erkölcsi rossz uralkodik a világon, s vele szemben csak a tehetetlenség érzése van, akkor a pesszimizmus lelke üli meg az ember szívét, ami közel áll a nihilizmushoz, s a belőle következő tétlenség a hét főbűn egyikéhez, a restséghez (*acedia*). A pesszimizmus tehát bénító, sorvasztó életérzés. Ezzel szemben az optimizmus alábecsli az élet elé álló akadályokat, s gondatlanná, könnyelművé teszi az embert. Az egészséges közép az optimizmus és a pesszimizmus között a nemes és tevékeny derű, mely ha kell, heroikusan szembeszáll a rosszal, a siker pedig nem teszi túlzó önbizóvá.

A szenvedés problémáját tovább bonyolítja az a tény, hogy az emberi életben értékek és erők is ütköznek, s aki ezt átéli, tudja mit jelent a tragikus életérzés. E szempontból háromféle ember van. Az első kategóriába „a teljesen, ördögien gonosz, diabolikus emberek, a másodikba az angyalian jók, szentek, a harmadikba az átlaglények tartoznak. Az emberek legnagyobb része a harmadikba tartozik, és egyúttal ezek a tragikus emberek is. A gonoszok a tragikum alatt állnak, mert hiszen ők lelki tisztulásra képtelenek, már pedig a tragikum lelki összeomlás árán való lelki megtisztulás. A gonosz csak önmagát igenli, nem az értéket. A szentek viszont a tragikum felett állnak, már megtisztultak, és így lelki összeomlás sem érheti őket.”

A humor a szenvedés enyhítője is, mivel a „tragikumnak és komikumnak, optimizmusnak és pesszimizmusnak, komolynak és tréfásnak, megilletődésnek és nevetségesnek, lelkesedésnek és iróniának, könnynek és mosolynak, fenségesnek és mulatságosnak, szármalásnak és józanságnak stb. tökéletesen egységes életérzelemmé való összeolvadása”.

A világnézetet hangoló további tényező az akarat, a cselekvés érzületei, vagyis az ethoszok. Minden erkölcsi életfelfogás és minden erény felállítja a maga eszményeit és normáit és egész erkölcsi kódexét, azaz minden erkölcsi felfogásnak megvan a maga sajátos lelkiismerete. Az első ilyen érzületpár az idealizmus és a realizmus. Az idealistának az elvek és az eszmények a fontosak, míg a realistának a tényleges valóság a fontos. Az idealista eszményi célokra, a realista ténylegesen elérhető célokra törekszik. A történelemben megfigyelhető e két felfogás egyfajta periodicitása: „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 vallássság, hódolattal néznek a katolikus vallásra. A művészet középkori tárgyakat kedvel,

tekintélytiszteletet és önfeláldozást, lemondást dicsőít. A nő szerényebb, háziasabb, ájtatosabb lesz, a gyermek engedelmebb, 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 jobbagyok 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 virágozik 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 féltelenség, amelynek örökös szórakozásra, játéokra, a sport mindenféle fajára, utazásra, fürdőzésre, nyaralásra, s főleg zenére van szüksége, hogy idegeit megnyugtassa. Tömérdek a váló- és másféle per, növekszik a büntetettek száma, sok a kiskorú köztük. Ugyanígy gyarapszik az örültek és öngyilkosok száma is, terjed az idegesség. Gyakoriak a zendülések, lázadások, gyakran öngyű 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, nyugalmát és boldogságát jelenti, a realizmus ellenben az elmezavart.”

Másik fogalom-pár az immanencia és a transzcendencia, mivel az emberi cselekvés irányulhat a jelenvilági dolgokra, irányulhat a túlvilágra. Mindkettő lehet világ felé forduló, vagy épp a világtól elforduló. Az immanencia sem feltétlenül hedonista, míg a transzcendencia sem feltétlenül mentes tőle. A két felfogás összehétközésére történtek kísérletek. Ha az immanentizmus olvasztja magába a transzcendenciát, panteizmus a neve, ha a transzcendencia akarják belevonni az immanenciát, az a barokk.

A krisztusi életesmény hősies követésének beteljesedése az új ember, aki cselekvésben gyakorlatias idealista, aki „eszményi, de elérhető célokért küzd, finom, nemes lélek, de a létküzdelemben is megállja helyét. Ez a típus a szellemi értékek felé fordul, mert bizonyos esztétikai-logikai-etikai egyensúlyt képvisel. Finomság és erő egyesülnek benne. Bensőleg világos és mozgékony, kifelé nyugodt, jóságos, szelíd és szigorú. Sok érzéke van a szép iránt. Tudatos, logikus, de az összefüggéseket ösztönszerűen is megérzi. Mélyen érez és gondolkodik. Ő tud legjobban elmerülni, de cselekedni és nagy teljesítményt felmutatni is. Állhatatos: megkezdett művét nem hagyja abba, csak a halál akadályozhatja meg benne. Lélekjelenlétét igen heves felindulás közepette is megőrzi. Kezdetben megdöbben és zavarba ejt, de később ezt a hatást a vele érintkezőkben mély megilletődés és megváltozás követi. Egyesíti magában az oroszán vadságát és a bárányszelidségét, a déli és az impulzív embernek szenvedélyességét, tüzét, az északi hűségével. Hősies, önfeláldozó, és még ellenségeit is szereti. Nagy tettek és tanítások által megnyitvánítja lelke szépségét, nyugtalanít, gyönyörrel vegyes fájdalmat kelt az emberek szívében, megigézi és követésre bírja őket. [...] Az emberi személyiség e legmagasabb fejlődési fokának eléréséhez tehát az ellentétek bizonyos szintézisére van szükség, ami annyit jelent, hogy valamely pszichológiai típus vonásaihoz egy más típus vonásai járulnak hozzá

kiegészítésül, így pl. [...] erős emocionalitás az erős önuralomhoz. Ugyanígy egyesíti magában a személyiség legmagasabb fejlettsége a legfőbb életbátorságot, a saját egyéni létezésének igenlését és elhatározásainak lehető legnagyobb szabadságát a lehető legeredményesebb alkalmazkodással a környezethez és az egyetemes adottságokhoz. Hasonló ehhez a meghatározottságnak és szabadságnak egysége, az önmeghatározottság, amit Kant nyomán autonómiának neveznek. [...] Ő a szintetikus ember [...] az ösztönösségnek és tudatosságnak, [...] a vitalitásnak és szellemiségnek egysége. Egyesülnek benne [...] klasszicizmus és romantika, transzcendentizmus és valóságérzék, idealizmus és realizmus, vita contemplativa és vita activa. [...] a humor tényezői sem hiányoznak belőle.”

A vallásosság és a világnézet viszonya: Úgy fogalmazhatjuk, hogy a világnézet vallásos színezetet ölt, s a vallás maga a világnézet. Gyökere az ember értelmes volta. A teremtés teremtőt követel, aki az abszolút értékek ősforrása. Az okozat okot kíván. A „cél gondolata felteszi a végcél eszméjét. A mulandóságot az örökkévalóságra, a változást a változatlanra, az esetlegest a szükségképpenre, a végest a végtelenre, a feltételest a feltétlenre, a korlátozottat a korlátlanra, a részt az egészre, a sokat az egyre, a tökéletlent a tökéletesre vonatkoztatva vagyunk képesek felfogni. Nincsen relativum abszolútum nélkül: ez az intellektuális alapbelátás az Isten-eszme eredete, ezen alapulnak az Isten-bizonyítások is. [...] Tudom továbbá, hogy önmagamat nem én teremtettem, noha szabadsággal rendelkezem. Aki teremtett engem, az közelebb áll hozzám, mint önmagam. Amikor szabad vagyok, egészen önmagam vagyok, akkor sem vagyok tehát egészen önmagam és önmagamé. Ez a gondolatmenet aztán vagy dachoz vezet a létezés gyökerével szemben, vagy pedig bizalomhoz és odaadáshoz a Megfoghatatlan iránt.” Ezért a legrégebb vallás a monoteizmus. Ennek elfogadása, mivel komoly etikai követelményt támaszt, elbukhat az ember bűnre hajlásán. Ebből az elutasításból keletkeztek a pogány vallások, a politeizmus, a fétiszizmus és az animizmus. A vallásnak ez az általános emberi intellektusban gyökerező mivolta kellően magyarázza azt a tényt, hogy miért nincsenek és nem is lehetnek teljesen vallástalan emberek. Ha pedig a vallásosságot elnyomjuk, tévelygés, babona, okkultizmus lép helyére pótlék gyanánt. Mindebből az következik, hogy a vallás elszakíthatatlan a világnézettől. A vallás elutasítása, pl. ateizmus is világnézeti, tehát vallási jellegű állásfoglalás. A katolikus vallásban látja az ember vallási életének a teljes kiteljesedésének lehetőségét, s azt is állítja, hogy más vallások fő problémáinak az értelmes feldolgozása sem lehetséges a keresztény felfogás nélkül.

A világot nézhetjük politikai szemmel, s ez a szempont valamely világnézetben ténylegesen vagy elméletileg is túlsúlyra juthat (mint ahogy az utóbbi századok történelme bizonyítja), de mindenesetre ez a vonás szerves eleme a világnézetnek. A politikai életnek és a társadalmi berendezkedésnek megvan tehát a világnézeti alapja, következménye. Mármost attól függően, hogy valamely politikai meggyőződés vagy értékelés realiztikus, vagy csak ábránd, úgy beszélhetünk valóságos politikai világnézetekről és utópiákról. Ez utóbbiak igen változatosan fordulnak elő: vannak olyanok, melyek a jelenben megvalósíthatatlanok, de előre megsejtik és megrajzolják a jövőt. Másfajta átmenetet képeznek az egyszerű politikai programhoz és javaslatához, akár megvalósítják azt, akár nem. Mások pedig az ész cselét alkotják, afféle „mozgatóerők a politikában, de az a berendezkedés, amit esetleg kialakítanak, szükségképp eltérő lesz attól a politikai eszménytől és meggyőződéstől, amit hirdetnek. Vannak továbbá utópiák, melyek koruk és népük államának hibáit ostorozzák, átmenet gyanánt a politikai szatíra felé, és ismét mások, amelyek koruk időszerű politikai eszméit ábrázolják és megvalósításuk előkészítői. [...] Utópiák és realiztikus politikai világnézetek között pontos határvonalat húzni

nem lehet. Minden politikai világnézetben van utópiás elem, illúzió vagy oly eszmény, amelyet a végtelenbe kell vetíteni, hogy az elérhetőből a legtöbbet valósítsuk meg.”

A politikai világnézetek egyik központi kérdése az egyén és a közösség viszonyának meghatározása, mely alapvetően két alternatívát tartogat, nevezetesen az egyénfeletti tekintély elvét és ellentétét az individualizmust. Az utóbbi kibomlása a politikában a liberalizmus, melynek központi kategóriája a szabadság negatív fogalma, vagyis lehetőleg mentesnek lenni minden kötöttségtől, ami az egyéni képességek kibontásának akadályát képezheti. Így a „tudomány embere a tanítási és tanulási szabadságért lelkesedik, a művész a l'art pour l'art jelszaváért, a bölcselelő a gondolkodás szabadságáért (kulturális liberalizmus). A politikus az ún. szabadságjogokat (egyesülési, gyülekezési, sajtó- és szólásszabadság) hangsúlyozza különös nyomatékkal, továbbá nemzeti vagy nemzetiségi törekvéseit függetlenségre, elszakadásra, szeparációra, vagy pedig ellenzéki hajlamait éli ki (politikai liberalizmus). A gazdasági élet végül, a saját erőire támaszkodva, a középkori kötöttség helyett, a szabad verseny formái között keresi boldogulását. Kétségtelen, hogy a liberalizmus és individualizmus világnézeti háttere az ismeretkritika terén a kételkedés, az értékelésben pedig a hedonizmus és utilitarizmus.” A liberalizmus ugyanakkor kétarcú jelenség, mivel az igazi, egyénfeletti közösség, melyet annak nevez, az csak ábránd. Csak a negatív oldala valósult meg, a kollektívizmus, mely nem szervesen kialakult közösség, kívülről összetartott sokaság. Miként mesterséges kategória a rendekhez képest az osztály. Mert mit csinál a liberalizmus szelleme? Noszlopi szerint „a gyermekek az individuális, családi nevelés helyett az utcán és napközi otthonokban élnek. A család és otthon egész intézménye hanyatlik. A család egyes tagjai a maguk életét élik, különbözőnek hajlamaikban, lelkületükben, nincs meg eléggé bennük az összetartás, családhoz tartozás érzülete. A szülők és gyermekek között ritka az igazi életközösség, és a szakadékat csak növeli, hogy ma a gyermek gyakran műveltebb a szülőknél. A mai rohanó élet, amely folyton az új helyzetekhez való alkalmazkodást, a régi elhagyását, újnak igenlését követeli, különben sem nagyon alkalmas a tradíciók, állandóság, hűség, családi érzület stb. ápolására. Végeredményben azonban épp az a modern individualizmus, amely a családban is felüti fejét, nem akar hagyományt, alárendeltséget, tekintélyt ismerni, épp az vezet – a család megtépázása útján – ellentétéhez, a kollektívizmushoz. [...] A demokrácia tyrannisban végződik. [...] A liberális demokráciát épp az az érték sodorja válságba, amelyet a legtöbbre tart: a szabadság.”

Platón már jól látja „a modern karakterológiai embertannak azt az alaptételét is, hogy az államforma a hordozó ember arculatával egyezik meg. [...] Az arisztokráciának és királyságnak az igazságos és jó érzületű ember felel meg, a timokráciának az ambiciózus, dicsőségvágyó ember a hasonmása, az oligarchikus ember vagyonszerző és fukar lelki műveltség nélkül. A demokratikus államforma embere pedig Platón szerint mindezekelőtt hedonista. [...] Értékelméletileg tehát szkeptikus, nem tesz különbséget szép és jó vágyakból vagy gonosz vágyakból származó gyönyörök között. Csak a pillanat szülte vágyaknak veti alá magát. [...] A demokrácia szabadság-dühe Platón szerint az élet minden vonatkozását megszállja. Az apa megszokja, hogy egyenlő lett fiával, a fiú viszont nem tiszteli szüleit, és nem ismeri el tekintélyüket, mert fél, hogy ellenkező esetben szabadsága csorbát szenved. A zsellér, sőt az idegen is egyenlőnek tekinti magát a polgárral. A tanító tart az ilyen államban a tanítványtól, és kedvét keresi, a tanítvány viszont semmibe veszi a tanítót. Általában a fiatalok egy rangba állítják magukat az öregekkel, és minden téren versenyeznek velük. Az öregek pedig a fiatalokkal pajtáskodnak, igen kedvesek hozzájuk, és utánozzák az ifjakat, mert különben esetleg zsörtölődőnek és rártartanak mondják őket. [...] A demokratikus társadalom embere tehát féktelen és önké-

nyes. Ha az ilyen ember az állam kormányzatát a kezeibe kaparintja, zsarnok lesz. Az individuális zabolatlanságnak megfelelő államforma tehát a tyrannis, amelyben a szabadság ellentétébe csap át. A nép azonban eltűri a tyrannist, vagy amint ma mondjuk: a diktatúrát, hogy a szabadság ellen védelmet találjon. [...] A modern nyugati ember a liberális demokratizmusból kiindulva építette fel társadalmát, és most ebben a társadalomban, ennek minden individualizmusa ellenére is, ugyanazon kollektív életforma felé sodródik, mint amelyet a bolsevizmusban is kibontakozni látunk. A sokat emlegetett kollektív ember a modern rabszolga, aki semmije felett sem rendelkezik, hanem testileg és szellemileg ki van sajátítva a gépek és embertömegek társadalma által. A Föld demokratikus lelaposítása, amely a tömegeknek előnyt ad, lefejezi a nagy egyéneket, a vezetőket, az erdő koronáját.” Míg Platón a liberalizmusnak és a demokratizmusnak csak a negatív oldalát világítja meg, ezzel szemben Noszlopi annak pozitív oldalát is megmutatja: míg a negatív, romboló liberalizmus „az egyéni elzárkózás, konkurencia elvét érvényesíti a szolidaritás rovására, addig a pozitív, egészséges liberalizmus szabadságot ad az egyéneknek, hogy felszabadítsa az egyénben rejlő értékes erőket, arravalóságokat. A szabadság az emberi élet legértékesebb javai közé tartozik, létjog, amely nélkül, béklyókba verve, az ember nem tudná megvalósítani mivoltát. [...] Az individualisztikus társadalomban a felelősséget az egyén viseli, ami emeli ennek felelősségtudatát, önértékét és emberi méltóságát. A közélet tisztasága is hatékony oltalmat nyer abban a körülményben, hogy az emberek egyenileg felelősek. [...] A liberális társadalomban a rátermettség jelenti a tekintélyt.”

A bolsevizmust pedig úgy mutatja be, mint következetesen és erőszakosan végiggvitt szocializmust, ahol a cél érdekében mindent szabad az államnak. Ahol nincsenek szabadságjogok, személyes jogok sem, sőt a jog fogalma is megszűnt. A jog kategóriája helyére „az osztálydiktatúra, a proletárállam, a szovjeturalom érdekében eszméje lép. Az uralkodó proletárosztály eszméje azonban fikció, a valóságban nincs meg, ezért ténylegesen helyette a magát a proletariátus képviselőjének tartó párt akarata érvényesül, ez a törvény, és más törvény nincsen. [...] A kommunista párt továbbá minden szabályt önkényesen megváltoztathat. [...] A bolsevizmusnak tehát a következő világnézeti jellemvonásai vannak: antiliberális despotizmus, materializmus, gazdasági demokratizmus és utilitarisztikus pragmatizmus (az érdek érvényesítése a joggal szemben). Ezen felül jellemzi az antiintellektualizmus is, amely azt jelenti, hogy az ész, igazságot, értelmet nem önmagában és önmagáért becsülik meg, hanem csak hasznos eszköz gyanánt a technikai haladás szolgálatában”. Látja ugyanakkor, hogy a bolsevizmushoz hasonló tünetek kiveződnek a nyugati társadalomban is, bár majd nyolcvan évvel ezelőtt írta le ezeket a jellemvonásokat, ma is igaznak kell azokat tartanunk, Noszlopi tehát jó prófétának bizonyult: „Amit ma valamely világváros legolvasottabb lapjában reggel kinyomtatnak, az már estére az olvasók kilentized részében véleménnyé változik. Ma nincsenek szabad polgárok többé, csak magukat szabadoknak érző marionettek. Párturalom; despotizmus, a gondolatszabadság letiprása, egészen a spiclirendszerig; a középszerűek érdekszövetsége, amely kultúra ellenes, a nagy műveltségű embert kényelmetlennek érzi, ezért elnyomni, érvényesülésében gátolni törekszik; gerinctelenség; morál, ész, jog által nem gátolt, nyers önzés és életakarát: mindezekkel a jelenségekkel nem csupán Oroszországban találkozhatunk.”

Röviden kitér a faszizmus és a német szocializmus elemzésére is, melyek szintén politikai antiintellektualizmust képviselnek a „totális állam despotizmusának eszközeivel. A bolsevizmus súlypontja azonban anyagi tényezőkön és elveken sarkallik (gazdaság,

technika, gép), a német szocializmusé a vitalitáson (fajbiológia), a fasizmusé végül szellemi-erkölcsiekén (heroizmus).”

Végül említést tesz egy ún. keresztény rendi állam lehetőségéről, mely szerinte a szociális kérdésnek a keresztény erkölcs szerinti megvalósítását tűzte zászlajára. Nem látja azonban biztosítottak ennek az alternatívának megvalósulását, mivel úgy érvel, hogy „a jövő fogja megmutatni, hogy pusztá jelszó marad-e a keresztény elnevezés, vagy pedig sikerül-e a törekvéseket régi, már meglévő irányzatokba való visszaeséstől megóvni, és valami új politikai világnézetté válni, amely a keresztény erkölcs követelményeiből is a régieknél többet tud megvalósítani. Ebben az esetben a keresztény rendi állam egyesítené magában mindazt, ami korunk három politikai-társadalmi irányzatából helyes: a bolsevizmusból a technikai nagyarányúságot, a német szocializmusból a nép vitális értékeinek kultuszát, és a fasizmusból az elitnek, az arravaló vezető szellemeknek kifejlesztését. A keresztény rendiségtől volna várható egy keresztény liberalizmus is, amely hiteles közép volna a háború előtti liberalizmus és a mai antiliberalizmus között. Nem szabad azonban felednünk, hogy a keresztény világnézet nem társadalombölcseleti tan, vagyis nem lehet egyetlen társadalmi rendszerben sem a keresztény társadalmi berendezkedést látni. A kereszténység társadalom felett áll, valamennyi társadalmi berendezkedéshez szól.”

3. 2. 3. *A történelemi kor, a nép, az emberi szexualitás és a nagy egyéniség világnézetet befolyásoló volta*

Ezt követően beszél a világnézetek alanyi különbözőségeiről, melyekben felvonultatja az egyes történelmi korok sajátos embertípusait (világnézeti alapállását), majd az egyes főbb népek világnézetet alakító nemzeti felfogását (benne nagyon találó elemzés a magyar szellemről), illetve nagy gondolkodóknak a világnézetre gyakorolt befolyását, végül a férfi és a női lélek világnézetet tovább cizelláló különbözőségét. Különösen találóak a szerelemmel kapcsolatos megfigyelései, melynek alakulását és mélységét, teljességét fokozatok jelzik.

A szexualitás megmutakozásának, amennyiben a házasságra irányul, nyolc fő formája van: Első foka az ún. érzékiség vagy testiesség. Ebben a fázisban a szexualitás még úgy mutatkozik, mint szexuális gyönyör, illetve erre való vágyakozás. A második fok neve a szexuális hidegség, vagyis frigiditás. A szexualitás ezen a fokon nem más, mint az elnyomott vagy a csalódott érzékiség vagy erotikum álarca. A szexualitás harmadik fokán a prűdéria, vagyis a farizeuskodó áltisztaság áll. A prűd ember megtartóztatja ugyan magát, de álságos módon, mivel lényé titkos érzékiséggel telített. A szexualitás negyedik foka a szexualitás varázslatos jellegének-erejének az átélése, melyben erősen jelen van az esztétikum. Az ötödik fokon pedig az ösztön és a szenvedély ereje, vonzása dominál, mely a vitális odaadottságban, önfeledtségben fejeződik ki. A szexualitás eme foka nem zárja ki ugyanakkor sem a könnyelműséget, sem az önkényt, vagyis az erkölcsi tényezőt nem szükségképp foglalja magába. Az erotika alkotja a szexualitás hatodik fokát, ami csak az emberre jellemző, a következő fokkal együtt. Az erotika már szellemi elemet, a játékoságot, vagyis a változatosságot is beleviszi a szexuális életbe. Ez a mindig újat akarás és várás teszi az erotikát poligám jellegűvé. A szexualitás hetedik foka mutatkozik először igazi szerelemként, ami már magában foglalja az etikumot, közelebről az önzetlenséget, az odaadást. A szerelmes érzi felelősségét, érzi, hogy a szerelmes rajongás odaadó, viszont a tőle hordozott vágy a szexuális kielégülés után, határozottan önző. A szerelem és a neki való intézmény, a házasság az, amely az érzéki gyönyört, az erotikát magasabb, lelki-szellemi értékekkel hozza kapcsolatba, és így biztosítja erkölcsi tisztasá-

gukat. Sőt, a vallás által szentesített frigy összeköt a kozmosszal, magával az Isten terveivel is. Amíg az érzékiség nem válogat, az erotika pedig válogatós ugyan, de poligám, addig az igazi szerelem a végtelenre törekvés egy formája, amely kizárólagos és az Abszolútumot érinti. Minden valódi szerelem önmaga tartósságát igenli, és értelmével ellenkezik az időhöz kötöttség, a kapcsolat felbomlása. [...] A szerelem tehát örök egyesülés, abszolút odaadás. A szexualitás hetedik foka tehát az, amikor a szerelem meg akarja örökíteni magát hűségben és gyermek nemzésében, nevelésében Isten terve szerint. És ezt hívjuk házasságnak. A házasság értelme tehát a szerelem, mint lelki egyesülés, helyesebben, mint lelki és testi tényezők egysége. A nemi élet értelme nem önmagában van, hanem csak felülről ismerhető meg, mint a házaspár kölcsönös önjajándékozásának szimbóluma és egyben valósága. [...] A házasságban a nemi élet érzékisége titokzatos, feloldó, ünnepélyes, megragadó, egyesítő. [...] A házasság így erotikának és ethosznak, nemi ösztönnek és erkölcsiségnek, szerelemnek és erénynek szintézise. A nyolcadik fokon áll a szüzesség, mely a nemi életről vallási okokból lemond. Ez nem az ösztön elnyomása, nem is annak gyenge volta; nem is az érzéki hajlamok hiánya, hanem önlegyőzés eredménye, mely nagyra tartja a nemi életet, de valamely nagyobb érték miatt mégis lemond róla.

Összefoglalóan azt kell megállapítanunk, hogy bár főleg bölcséleti kategóriákat alkalmaz Noszlopi, mégis ezek azok a fogalmak, valóságok, melyek a lélektani kutatások alapkategóriái, határpontjai is. Ez a munka egy olyan ember munkája, akit egy nagy létvívő és nagy intuíció ihletett; aki nem akart tudatosan eredeti alkotni, mert tudta, hogy az a tudomány területén is hamisítvány, miként nem lehetünk csak tudatosan jók, mégis alkotása a magyar szellem egyik nagyszerű, eredeti remeke.

4. ÉRTÉKELES

Első észrevételünk, hogy az emberi jellem nagyságáról tett tanúságot, hiszen szempontból tudományos pályájának íve önhibáján kívül megtörött, de ezt jó lélekkel fogadta és viselte Krisztus iránti szeretettel és szeretetből. Aki oly sokat és mélyen írt a szeretetről, a jellemről és aki oly jól ismerte az emberi sorsot, hogyan is tudott volna másképp viselkedni. Nagy tanúja ő annak is, hogy az igaz hit és az igazi tudomány egymásnak nem ellenségei, hanem szövetségesei, támogatói, kiegészítői, inspirálói.

Fő kutatási területe a filozófia és a lélektan sajátos találkozáspontja a szeretet és a jellem problémája volt. Ma az etikum témája elhanyagolt terület, hiányzik az a szeretetmorál, amit a maga tökéletességében csak Krisztustól lehet megtanulni, a lélek harcát megharcolva. A jellem megromlása és szeretetre való képtelenség – mely nem magától ment és megy végbe (azaz nem szükségszerűen, tehát nagyon is tudatos emberi közreműködéssel), hanem a tényleges hatalom vezérelésével – arra a következtetésre vezet a tárgyilagos pszichológust, hogy a szigorúan tudományos megfigyelések nem igazolják a világ nagykorúvá válását, hanem épp az ellenkezőjét, a kiskorúvá levést, az infantilizálódást. Minthogy az „újabb adatok szerint a modern, előrehaladott úrbé repülő és elektromos agyat kigondoló nyugati civilizáció embereinek több mint a kétharmada érzelmileg kiegyensúlyozatlan, erkölcsileg gyerekes, vallásilag primitív. Úgy látszik, hogy a személyi érettség még soha nem volt olyan fájó, lesújtó és időszerű probléma, mint napjainkban.”²⁰

²⁰ Vö. SZENTMÁRTONI, M., *A személyi érettség felé*, in: *Teológiai vázlatok II* (szerk. Alszegehy, Z.–Nagy, F.–Szabó, F.–Weissmahr, B.), Budapest 1983, 109.

Ezért az emberi sors problémája ma ismét húsbá vágó, egyént és földrészeket sorstalan-sággal fenyegető gondja megoldás után, megváltó után kiált. A helyes válasz és a virágzás alternatívájának lehetősége itt áll az ajtóban immár kétezer éve; megmenekül, ki ajtót nyit Neki. Ehhez tehát az ősigazság, az ősjóság, az összépség, az összseretet, vagyis az Ős-szentség újra felfedezése és alkotó szolgálata szükséges.

Noszlopi László választott szakpárja mindkettőjével alkotó módon foglalkozott, mely a jellem és a sors, a világnézeti betájolás és a végső gyökér, a szeretet problémái felé irányította figyelmét. Felfogásmódja eredeti, önálló és katolikus gondolkodó volt egyszerre. Azért tudott megmaradni kiegyensúlyozottnak nemcsak a tudományos problémák, de saját élete sorsfordító helyzeteinek helyes megítélésében is, mert nemcsak tanította az etikum és szeretet igazságait, hanem azok saját magára nézve is feltétlenül megvalósító eszményekként lebegtek szeme előtt.

Végeredményben Noszlopi László elsősorban Krisztus hívására felelt, s tanúságot tett katolikus hitéről, nem kötve meg az evilági érvényesülést jelentő vétkes kompromisszumot, másodsorban meg akart felelni egyrészt mesterének Pauler Ákos bölcséleti felfogásának, miszerint a bölcselőnek kellő távolságból és ugyanakkor közelségből kell néznie és vizsgálnia a lét történéseit,²¹ másrészt Kornis Gyula nyomán annak a tudós ideáknak is áldozott, miszerint a vérbeli tudós elme egyesíti magában a szemléletes gondolkodásnak és fantáziának mélységeibe behatoló intuitív erejét, s a nagy, átfogó egészekben való gondolkodni tudás képességét. Az ilyen elme éles: gyorsan megpillantja a különbségeket és mély is, mert rögtön meglátja az egymástól elütő dolgok közt is a hasonlóságot. Ez az elme mindent elemeire bont és mégis egészben lát. Bár gyorsan és biztosan idézi fel tapasztalatait, nem bénítja önállóságát az emlékezet öröksége, mivel a meglévővel szemben teremtő szelleme egészen ismeretlen viszonyokat pillant meg, újat alkot. Az ideális elme értelmi ingerelhetőségi küszöbe alacsony, önként és gyorsan gondolkodik tovább, de emellett a tárgyat sok oldalról meg is forgatja, vagyis alapos és tartós gondolkodó. A gondolatoknak szívós logikával való rögzítésében és sokoldalú csiszolásában statikus, de az új összefüggések hirtelen meglátásában, a kutatás előretörő lendületében dinamikus. A külső tényeket híven tiszteli és becsüli, mint az extrovertált karakter, de belülről kialakított eszméi szerint rendezi, és rendszerezi azokat, mint teszi azt az introvertált személység. A romantikus gondolkodó szangvinikus vérmérsékletével gyorsan alkot, belátásait szuggesztív erővel terjeszti, de egyúttal a klasszikus kutató flegmatikus hidegségé-

²¹ Vö. Pauler Ákos ezt pontosan így fogalmazta meg: „Hegel hatása alatt általános az a nézet, hogy a filozófia története egy egységes fejlődési folyamat, ahol a következő kor bölcsellete az előzőével szemben szükségképpen és minden igazsághoz való újabb közeledést jelent. Ezt az álláspontot csak részben fogadhatjuk el; nézetünk szerint Arisztotelész mélyebben látott; szerinte az emberek már gyakran felfedezték a helyes bölcséletet, de azután ismét elfeledték. A priori valószínű, hogy a műveltség és a tudományos gondolkodás haladásával a filozófiai belátások is fejlődnek, azaz, hogy bizonyos igazságokat a gondolkodók mind jobban ismernek fel. Evvel szemben áll azonban az a körülmény, hogy a filozófiai felismerések világosságára nem mindig kedvező a részletismeretek bősége, valamint az a felfogás sem, melyet a korszellem időnként felszínre hoz a világról és az életéről. Mert a filozófia a dolgok legegységesebb vonásait iparkodik meglátni: ezeket pedig néha jobban ismerjük fel, ha távolabbról és nem túl sok részlet ismeretével nézzük a dolgokat. Valamint a hegyek körvonalait csak addig látjuk, amíg messze vagyunk tőlük, úgy a világ és az élet nagy igazságait gyakran élesebben látja az, aki még nem sok részletet ismer róluk. És még egyet: némely vonást csak akkor látunk meg a dolgokon, mikor először pillantjuk meg őket, mert hiszen a többi dologtól való eltérésük akkor tűnik fel legjobban. Ez magyarázza meg, hogy a görög gondolkodók sok olyan alapvető filozófiai igazságot pillantottak meg, melyet a későbbi, idegen elméletekkel terhelt elméjük, részlettudással megzavart újkori ember már nem lát meg oly könnyen.” Vö. PAULER, Á., *Bevezetés a filozófiába*, Budapest 1920, 19–20.

vel mindent aprólékosan megvizsgál, és tárgyilagosan bírál. A következményeket alaposan végiggondolja, állításait szigorúan bizonyítja.

Látásmódja, mely egyesíti a pozitívitás aprólékos elemzését és a bölcséleti háttér szintetikus követelményeit, a mai pozitívizmusban megfeneklő kutatásoknak hatékony impulzust adhat. Ez a látásmód nem keveri össze a bölcséletet, a vallást a szaktudományokkal, de rámutat azok bölcséleti, vallási hátterére. Élete és tudományos tevékenysége szép példája annak, hogy a katolikus szellem keresi azt, ami egyetemes, ami összeköt. Ezért szellemi hagyatékában megcsillan a *philosophia et psychologia perennis*, ezért az egyszerűen ad prognózist és megmutatja a problémák leküzdésének keresztény katolikus útját és módját is. Adja Isten, hogy örökségét megismerve merít belőle a ma és a holnap bölcselote és pszichológiája, filozófusai és pszichológusai, és mindazok, akik az emberrel hivatásszerűen foglalkoznak, pedagógusok, jogászok, lelkészek, papok.

A politeizmus dicsérete? Megjegyzések a monoteizmussal szembeni kritikákhoz

I. RÉSZ

A címben szereplő „politeizmus” kifejezés megfelelőjét az ókori klasszikus görög gondolkodás nem ismeri, noha meggyőződése szerint „minden telítve van istenekkel”.¹ A „sokistenhit” (πολυθεΐα; πολυθεότης) elnevezés akkor jelenik meg először, amikor a sok isteni lényre vonatkozó vallási felfogást megkérdőjelezi a zsidó vallásfilozófia, a korai kereszténység és az újplatonikus filozófia. A „politeizmus” kifejezés eredeti jelentése szerint tehát kritikus, keresztény és újplatonikus szerzők szóhasználatban összekapcsolódik vele az ateizmus, illetve a bálványimádás gondolata. Az ókori és középkori keresztény szerzőknél egyúttal megfogalmazódik az a meggyőződés, mely szerint a legbölcsebb ókori filozófusok eljutottak az egy Isten létének állításához.² Az újkorban a vallástörténeteszek és vallásfilozófusok egy része (R. Boyle, R. Cudworth, J. Toland, Shaftesbury) árnyaltabban vizsgálja, értékeli a politeista vallási felfogást, megkülönböztetik az ateizmustól és a bálványimádástól, adott esetben kiemelik gyakorlati előnyeit (D. Hume).³ A német idealizmus és romantika (Schlegel, Schelling, Goethe) újra felfedezi a görög mítoszok világát, pozitívan értékeli a politeista valóságfelfogást a művészet, a képzelőerő és az esztétikum területére nézve. E pozitív előjelű, részleges újraértelmezés-újraértékelés, úgy tűnik, hogy mára több gondolkodónál, egyre inkább a politeizmus korlátlan és határozottan monoteizmus ellenes dicséretévé kezd válni.

A politeizmussal szemben a címben szereplő „monoteizmus” kifejezéssel egyáltalán nem találkozunk az ókori zsidó, keresztény és görög vallási-filozófiai irodalomban.

¹ THALES, VS I, 11, A 22; PLATÓN, *Leg.* 899 b.

² A latin szerzők körülírással adják vissza a πολυθεΐα, πολυθεότης görög kifejezéseket, mint pl. Cicero a „multitudo deorum”-mal az epikureista és sztoikus sokistenhitet bemutató és bíráló művében. Vö. *De natura deorum* I, 50; II, 59. Már Alexandriai Philón (*De mut. Nom.* 205) és Szent Jusztinosz vértanú (*Cohort ad graec.* 15) is bírálják a pogányok politeista felfogását. Órigenész Szent Pál rómaiakhoz írt levelét értelmezve (Róm 1,22–23) ateistának, vagyis istentelennek, Isten nélkülinek mondja a sokistenhitet (*C. Cels.* III, 73), egyes értelmezők szerint az újplatonikus Proklosz ugyanezt teszi. Tertullianustól (*De idol.* CCSL 2, 1101; 1109; 1115) veszi kezdetét az a középkoron át (vö. Aquinói Szent Tamás, *S.c.gent.* I, 42; *S.Th* I, 11,3) a korai újkorig tartó értelmezés, mely a politeizmust kategorikusan bálványimádásnak fogja fel. Vö. HULSEWIESCHE, R. – LORENZ, S., „Politheismus”, in *HWPPh* Bd. 7., 1087–1093.

³ A sokistenhit elfogulatlan értékelése megkívánja a különböző redukciós magyarázatok elkerülését is. A politeizmus keletkezésének kérdésében a naturalisztikus és a szociológiai redukció – az előbbi szerint az isteni lények természeti jelenségek istenítései, illetve természeti jelenségek tulajdonságainak képi megjelenítései lennének (F. M. Müller); az utóbbi szerint az (indogermán) istenségek az uralkodó, a harcos és a földműves három társadalmi szerep tükröződései lennének (G. Dumézil) – álláspontja elégtelennek és túlhaladottnak tekinthető. A politeista vallásoktól sem tagadható meg bizonyos valódi vallási érték elismerése (W. F. Otto).

Alexandriai Philón és a keresztény apológéták írásaikban a „monarchia” szót használják, melyen Isten egyedüli királyi uralmát értik a kozmosz és a népek, elsődleges és sajátos értelemben az ószövetségi választott nép, illetve az egyház felett. Az egy Isten királyi egyed-uralma egyfelől teremtésteológiai-metafizikai jelentést hordoz: Isten azért tud egyedüli és egyetlen uralmat (monarchia) gyakorolni a kozmoszban, igazgatni és felügyelni mindent, mert egyedüli eredete, egyetlen archéja mindennek, ami létezik. Másfelől a „monarchia” kifejezés etikai-politikai jelentéstartalommal is rendelkezik: az egy Isten az igazságos társadalmi együttélés rendjét biztosító egyetlen, végső törvényhozó, akinek a hívő ember engedelmességgel tartozik.⁴ A „monoteizmus” kifejezést elsőként a felvilágosodás korában, Henry More (1614–1687), a cambridge-i platonikus filozófus használta a bibliai, ill. a keresztény isteneszme megjelölésére, melyet így akart megkülönböztetni a deista és panteista jellegű egyistenfelfogásoktól, melyek nem tudják érvényre juttatni az egy Isten személyességét és a Teremtő-teremtés közötti lényegi különbséget.⁵ A „monoteizmus” kifejezésnek itt exkluzív, apologetikus jelentése van, mely a sajátosan bibliai egyistenhit tartalmát hivatott kifejezni. Ugyanakkor hamarosan megjelent a „monoteizmus” tágabb, inkluzív értelmű használata. Ilyen jelentéssel ruházta fel a fogalmat Henry Bolingbroke (1678–1751), aki a „legfőbb lény egységét” és „minden dolgok első értelmes okát” jelölte ezzel a szakkifejezéssel. Szerinte a monoteizmus az istenhit természetes és ésszerű formája, melyet már Thales és az óegyiptomi vallás is ismert. A későbbiekben a kétfajta szóhasználat párhuzamosan eltűnt tovább, s e nem tisztázott kettősség nemritkán hozzájárult a monoteizmussal kapcsolatos viták eredménytelenségéhez.⁶ A monoteizmussal szembeni kortárs kritikákban is sok esetben egybemosódik a két jelentéstartalom. A bírálatok elsődlegesen a bibliai egyistenhittel szemben fogalmazódnak meg, de ezt gyakran azonosítják a monoteizmus tágabb jelentésével.

Az újkori vallástörténeti kutatás alapvetően két egymással ellentétes gondolkodási modellt dolgozott ki, melyek keretében történetileg elhelyezte a különböző vallási formákat és értelmezte, sőt értékelt egymáshoz való viszonyukat. A hanyatlás modell szerint, melyet a romantika különösen felerősített, a vallások történetének kezdetén a monoteista illetve ősmonoteista vallás áll, melynek elfajulása, dekadenciája révén jöttek létre az egyéb vallási formák, köztük a sokistenhit, a politeizmus.⁷ A fejlődés modell szerint, melyet a felvilágosodás haladáseszméje határozott meg, a vallások történetének kezdetén primitívebb vallási formák léteztek (animizmus, fetisizmus stb.), ezeket váltotta föl a politeizmus, melyet végül a monoteizmus múlt felül, mint a vallási fejlődés legmagasabb stádiuma.⁸ A két szembenálló modellben közös, hogy a monoteizmust, álljon akár a val-

⁴ Vö. PETERSON, E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, különösen: 21–42. Peterson hangsúlyozza, hogy Philón az „isten monarchia” kifejezést és fogalmat az alexandriai diaszpóra hellén műveltségű zsidóság tanítói hagyományából meríthette. Erre utal többek között az Egyiptomban keletkezett 3. Makkabeus könyv szóhasználata, melyben egy ima „monarchosként” szólítja meg Istent (c, 2,2).

⁵ MORE, H., *An explanation of the grand mystery of godliness*, London 1660. Vö. HULSEWIESCHE, R., „Monotheismus” art. in *HWPh*, Bd. 6., 142–146.

⁶ BOLINGBROKE, H. ST. J. V., *Works* 4, London 1754.

⁷ Néhány példa egy ilyen vallástörténeti koncepcióra: VOSS, G. J., *De theologia gentili et psychologia christiana, sive de origine ac processu idololatriae*, Amsterdam 1642; LANG, S. A., *The Making of Religion*, London 1898; SCHMIDT, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1912–1955. Vö. ÅKE v. STRÖM, „Monotheismus” art., in *TRE*, Bd. 23, 233–235; PAUS, A., „Monotheismus”, in *LThK* Bd. 7, 421–423; STOLZ, FR., *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996, 6–12.

⁸ Példák a fejlődés modellre: BERGIE, N. S., *L'origine des dieux du paganisme*, Paris 1767; TYLOR, E. B., *Primitive Culture*, London 1871. Ugyancz a modellt vette át és építette be saját vallásfilozófiájába David Hume, Jean-Jacques Rousseau és August Comte.

lástörténet kezdetén egy hanyatlást megelőző tiszta vallásként vagy éppen egy fejlődési folyamat végén, magasabbrendűnek tekintik a politeizmusnál. Ám nemcsak a vallástörténeti értékelésben, hanem a filozófiai értelmezések többségében is úgy jelent meg a monoteizmus, mint olyan vallási forma, ami a maga egyetemességével, egy végső abszolútum hitével és tisztább erkölcsi alapelveivel jobban megfelel az észnek, mint a politeizmus, amely a mítoszok világához tartozik és az emberi szellem fejlődése kezdetlegesebb állapotának felel meg (vö. D. Hume, I. Kant, A. Comte). Még az ateista valláskritikus Karl Marx is így fogalmaz: „Egyedül az ateizmus tudja helyettesíteni a monoteizmust a jövőben, ahogy a monoteizmus is végérvényesen felváltotta az archaikus politeizmust.”⁹

De valóban felváltotta véglegesen a monoteizmus a politeizmust? A sokistenhit archaikus formáját lehet, hogy igen. Ugyanakkor a politeista vallásosság új formái jelennek meg, illetve a monoteizmussal szemben megfogalmazott különböző indítatású kritikák szimpatizálnak a sokistenhit bizonyos elemeivel, vagy egyszerűen szívesen használják a politeizmust saját eszméik gyűjtő metaforájaként. A politeizmus modern-posztmodern dicséretének a kortárs jelenségét, s a mögötte meghúzódó monoteizmussal szembeni kritikák főbb típusait szeretné röviden vázolni ennek a tanulmánynak az első része. Az írás második felében arra teszünk kísérletet, hogy a bibliai monoteizmus látószögéből értékeljük e bírálatok helytállóságát.

I. KRITIKÁK

1. A politeizmus, mint az isteni közelsége és sokféle kinyilvánulása – a monoteizmus transzcendens istenképének bírálatá

A monoteizmussal szembeni jelenkori kritikák egyik változata azt rója fel a bibliai egyistenhitnek, hogy eltávolította Istent a világból és elérhetetlenné tette az emberi tapasztalás számára.¹⁰ E nézet szerint a szentírási teremtésfelfogás mélységes szakadékot húzott a Teremtő és a teremtmények közé, megfosztotta varázsától és szent jellegétől a természetet; a világ többé már nem az istenek vagy az isteni lakóhelye, már nem „istenekkel van tele”, ahogyan Thales megjegyzi,¹¹ hanem az ember kísérletező, számító, uralomra törő, technikai megismerő-termelő tevékenységének pusztá nyersanyaga. A bibliai monoteizmus féltékeny Istene nem tűr meg maga mellett más isteneket, az egyedüli és mindenki Istene akar lenni. Uralma alá akar vonni mindent és mindenkit, abszolút és egyetemes normákat állít fel, a világtól való elfordulást és teljes engedelmisséget követel magának.

Ezzel a távoli, egyetlen, egyetemes igényű és teljes alávetést követelő monoteista istenképpel állítja szembe a posztmodern életérzés az emberközeli isteni és szent meg tapasztalásának vallásosságát. Eszerint az eredeti vallási tapasztalat közege elsősorban a természet, ahol az ember a „fűszisz” működésében észlelheti a szent és isteni sokféle megnyilvánulását, élvezheti az istenség jelenlétét és közelségét megjelenésének változatos formáiban. Az embernek nem a Biblia világtávoli Istenébe vetett hitre, hanem a természet sokféle alakjaiban és folyamataiban észlelhető istenség közelségének vallásos ta-

⁹ Részlet Marx Ruskinhoz szóló írásából. Idézve: DUMAS, A., *Der dreieinzige Gott*, in *Der Lebendige Gott. Neue Summe Theologie* Bd. 1, (Hg. EICHER, P.), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1988, 414.

¹⁰ Az összefoglaló ismertetés forrása: WERBICK, J., *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2007, 144–148.

¹¹ THALES VS, I, 11, A 22; vö. LANCKOWSKI, G., „Polytheismus” art., in *HWPh*, Bd. 7., Basel 1989, 1087.

pszasztalára van szüksége, az egy Isten helyett, a sokféle-sok istenire, istenekre, a kötelességteljesítést követelő Istennek való engedelmesség helyett az istenivel való közvetlen és örömteli találkozásra. E „világ- vagy természetáhitat” (vallásos) érzületében és szemléletmódjában a politeizmus eleme, az istenekről szóló beszéd az isteni kinyilvánulásának és tapasztalatának a sokféleségét jelenti.¹² A politeizmus, úgy tűnik, jobban ki tudja fejezni a vallási igények és tapasztalatok sokféleségét, mint a monoteizmus.¹³

2. A politeizmus, mint a véges emberi szabadság és az emberléptékű élet metaforája – a monoteizmus világidgenségének és abszolút igényének bírálata

Már Friedrich Nietzsche kíméletlen kritikával illeti a monoteizmust, amely szerinte a „monoton-teizmus” vallása.¹⁴ A Biblia egyetlen Istene azzal, hogy feltétlen és egyedül magának követel hitet, megtiltja a hívőnek, hogy olyan tapasztalatok és életvilágok részese legyen, melyeket nem ez a monoteista hit nyitott meg. Nézete szerint az Ószövetség egyistenhite és az Újszövetség egy Krisztus-hite elszegényíti az ember megismerés és tapasztalatvilágát, beszűkíti az ember szabadságának terét, monotonná és unalmassá teszi a hívő életét. A monoteista hit eltávolít a tapasztalati valóság gazdagságától, a megígért üdvösségért cserébe megköveteli az ember önfeladását, önmagának az egyetlen Isten által adott egyetlen hit abszolút és örök látószögére történő korlátozását, melyben minden arról szól, hogy az egyetlen Isten akaratát megismerjük, és egyedül azt teljesítsük. A monoteizmus nemet mond az életre, a sokszínűségre, a világ által nyújtott örömekre azért, hogy igent mondhasson az egy Istenre és akaratára. Ezzel szemben a politeisták, amikor az istenekre igent mondanak, valójában a sokféleségre és minden dologra mondanak igent.¹⁵ A politeizmus lehetővé teszi azt, hogy az ember különböző megismerés- és tapasztalati horizontokon éljen, az élet gazdag sokszínűségének részese legyen. A politeizmusban mindenki a saját isteneit és hőseit találja ki magának, saját eszméjét és értékrendjét istenítheti. Ekképpen Nietzsche számára a politeizmus előképe lesz a szabad és kreatív szellemű embernek, aki a saját törvényei szerint él és nem a normálember, a tömeg

¹² Vö. WALSER, M., *Ich vertraue. Querfeldein*, Frankfurt a. Main, 2000; WALSER, M., *Lieber schön als wahr*, in: *Die Zeit* Nr. 4 (2003. jan. 16.), 31. Vannak, akik a vallásos érzületet az „újpogányság” megjelöléssel illetik, mellyel nyilvánvalóan arra akarnak utalni, hogy a posztmodern vallásosság posztkeresztény jelenség, azaz a bibliai-keresztény vallást megelőző vallásos érzületi mód újraéledése. Nem ateizmus és nem agnoszticizmus, hanem egy világon kívüli egyetlen Isten elutasítása és a világ szentként való tisztelete. Vö. DUMAS, A., *Der dreieinige Gott* (Hg. EICHER, P.), in *Neue Summe Theologie Bd. 1: Der lebendige Gott*, Feiburg–Basel–Wien 1988, 409–446, itt: 415.

¹³ Ezt az állítást már William James megfogalmazta a maga pragmatikus vallásfilozófiájában. Vö. JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge (1902) 1985, 414.

¹⁴ NIETZSCHE, FR., *Der Antichrist*, Aph. 19, KSA, München–Berlin 1980, Bd. 6, 185.

¹⁵ Uo. 239. Ennek az esztétikai jellegű, részben monoteizmuskritikus megközelítésnek a megfogalmazását, mely a képzelőerő, a művészet és a költészet kreatív erejének a szimbólumát látja a mítikus politeista vallásosságban, már Goethenél megtaláljuk, aki így fogalmaz: „Természetkutatókként panteisták, költőkként politeisták, erkölcsileg monoteisták vagyunk.” GOETHE, J. W., *Maximen und Reflexionen*, Hamburg Aug. 12, 372. Hasonló gondolattal találkozunk a Hegel, Hölderlin és Schelling által a német idealizmus programjaként összeállított írásban: „Az ész és a szív monoteizmusa, a képzelőerő és művészet politeizmusa, ez az, amire szükségünk van.” *Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* (1796), idézve: in LUTZ-BACHMANN, M., *Der eine Gott und die vielen Götter. Monotheistischer Wahrheitsanspruch versus „postmoderner Toleranz”*, in *Gottesnamen. Gott im Bekenntnis der Christen* (Hg. Lutz-Bachmann, M.), Berlin 1992, 193–205. Érdemes észrevenni, hogy itt a politeista látásmód szükségessége még csak az esztétika területén és kiegészítő szerepben merül fel, a monoteista beállítottság megőrző elsőbbségét a létértelmezés és az etika tartományában.

általános normáit, szokásait követi. A monoteizmus így végső soron az életidegenség, világtól menekülés és egyéniség ellenesség, míg a politeizmus az emberhez illő, emberléptékű élet metaforája lesz nála.¹⁶

A politeizmus részben nietschei értelmű metaforájával találkozhatunk Odo Marquard filozófiájában, aki egyszersmind történelemértelmező jelentéssel is megtölti ezt a metaforát. „A politeizmus dicsérete” című tanulmányában a monoteizmus és a politeizmus szembenállását úgy értelmezi, mint a monomitosz és a polimitosz ellentétét.¹⁷ A mítoszra, mint létértelmező és a véges életet elviselhetővé tevő történet elbeszélésére mindenkor szüksége van az embernek. A monomitoszok azonban, szemben a polimitoszokkal, veszélyesek az emberre. „Akinek polimítikusan sok történethez van köze – életével és elbeszélésével –, az az egyik történet révén megszabadul a másik terhétől, és vice versa, e terhén pedig a történetek interferenciái is könnyítenek; akinek – életével és elbeszélésével – monomítikusan csak egyetlen történetben szabad és kell fölbukkannia, az ezt a szabadságot aligha élvezheti ... Az egyedül üdvözítő történettel való maradéktalan azonosulás kényszere miatt narratív sorvadás lép föl nála, és abba az állapotba zuhan, melyet talán azonosságunkat illető szabadságunk fogyatkozásaként nevezhetnénk meg” – fogalmaz Marquard.¹⁸ Akinek sok története van létének értelmezéséhez, az megosztja a történetek hatalmát, egyiknek sem engedi, hogy abszolút módon uralkodjék önmaga fölött és abszolút módon igénybe vegye. Akinek csak egyetlen létértelmező mítosza van, annak alá kell vetnie magát az abszolút egyeduralkodó történetnek, mely nem tűr maga mellett más mítoszokat. A polimítikus ember szabad, mert távolságot tart a mítoszok hatalmától, a monomítikus ember ellenben teljesen ki van szolgáltatva az egyetlen létértelmező elbeszélés egyeduralmának.

Marquard úgy tekint a monoteizmusra, kiváltképp a bibliai egyistenhitre, mint a politeizmus végére, a polimítikusság első halálára és a monomítikus létértelmezés lehetőségfeltételére. Az egy Isten a sok isten tagadása, a sok isten történetének fölszámolása „annak az egyetlen történetnek a kedvéért, amelyik számít: az üdvtörténet kedvéért mítosztalanította a világot”.¹⁹ A felvilágosodás egyetlen nagy mítosza, az egyetemes haladás gondolata, a töretlen emancipáció koncepciója, az idealizmus átfogó történelemfilozófiái, ahogy a marxizmus egyetlen nagy forradalomtörténet elbeszélése is, nem más, mint a monoteizmus nagy üdvtörténet eszméjének szekularizált változata, a monomítikus gondolkodás logikája szerint. Ez az új, szekularizált monomitosz, a maga kizárólagosságával, először szintén lehetetlenné teszi a történetek pluralizmusát, ám ugyanakkor elő is készíti a modern kor új polimítikusságát. Azzal, hogy a modern kor szekularizmusa felszámolja a monoteizmust, Isten a világból mintegy saját halálába vonul vissza, lehetőség adódik ismét a politeizmus és polimítikusság visszatérésére, annak immár felvilágosult, varázstalanított formájában. Marquard szerint ez elsősorban a politikai hatalom megosztásának – törvényhozó, végrehajtó, bírói –, az individuum megszületésének valamint a pluralista történelemértelmezésnek és világszemléletnek a módján valósul meg.²⁰ Mar-

¹⁶ Nietzsche ezért a monoteizmust az eddigi emberiség „talán legnagyobb veszélyének” nevezi. Vö. *Die fröhliche Wissenschaft* III, Aph. 143, KSA 3, 490 k. Részletesebb ismertetéshez lásd: WERBICK, J., *Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, in *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (szerk. SÖDING, TH.), QD 196, Freiburg im Bressgau 2003, 142–175, itt: 147–151.

¹⁷ MARQUARD, O., *A politeizmus dicsérete. A mono- és polimítikusságról*, in MARQUARD, O., *Az egyetemes történelem és más mesék*, Atlantisz, Budapest 2001, 75–100.

¹⁸ Uo. 83.

¹⁹ Uo. 86.

²⁰ Uo. 94.

quard meggyőződése szerint tehát a vallási értelemben vett politeizmus a maga polimítikusságával szerkezeti hasonlóságot mutat a modern kor politikai pluralizmusával és pluralista élet- és történelemszemléletével, ezért ez utóbbi metaforájává válhat, és méltó lehet a (poszt)modern ember dicséretére. A politeizmus végső soron az egyes ember távolságtartásának, szabad választani tudásának és a különböző történetek-hagyományok tetszés szerinti kombinálási lehetőségének társadalmi-kulturális-vallási metaforája.²¹

Marquard noha nem nevezi gondolkodását posztmodernnek, filozófiájának alaphangoltsága és főbb motívumai mégis hasonlóságot mutatnak ez utóbbi szemléletmódjával.²² Lényegi jellemzői: szembehelyezkedés az abszolút elvek igazolásának filozófiájával, az ember megismerő és történelmet alakító lehetőségeit túlbecsülő tendenciákkal, az átfogó és egyetemes történelemfilozófiákkal, valamint általában az egység-azonosság filozófiákkal. A filozófiának éppen az a feladata, hogy az előbbi abszolút igényű filozófiák kritikáját elvégezve egy olyan szerényebb, de realistább bölceletet dolgozzon ki, mely megelégszik egy gyengébb racionalitással, komolyan számot vet az ember végességével, védelmébe veszi az egyest, a különlegeset, az egyedit, a konkrétet és a sokfélést. Nézetünk szerint, Marquardnál a politeizmus-polimítikusság metaforája végső soron ez utóbbi filozófiai program tartalmának összefoglalása, míg a monoteizmus úgy jelenik meg, mint a monomítikus logika szerint működő abszolút és egységfilozófiák hívószava.

3. A politeizmus, mint a békés társadalmi együttélés metaforája – a monoteizmus erőszakpotenciáljának bírálata

Az újkori filozófiatörténetben az elsők között fogalmazza meg David Hume a politeista vallások gyakorlati előnyeit és a monoteista vallások hátrányait a társadalmi együttélésre vonatkozóan. *A vallás természettörténete* című művében az angol filozófus a politeizmus rovására írja, hogy mivel mítikus és nincs az ész ítéletének alávetve, hanem csak népies hagyományokon alapszik, ezért az „a nagy hátrány jár vele, hogy minden szokás és minden vélemény, bármilyen barbár vagy romlott legyen is, igazolhatóvá válik általa”.²³ Ezt a hátrányt azonban kiegyensúlyozza a politeizmus toleráns és elfogadó szellemisége az egyistenhívő teizmusok (monoteizmusok) intoleranciájával szemben. A politeista vallások istenségeik hatalmát és feladatkörét korlátozzák, s így más népek isteneinek az istenségben való részesedését megengedik, és arra törekcsenek, hogy a különböző isteneket és rítusokat összhangba hozzák egymással.²⁴ Azokban a vallásokban, melyekben az iste-

²¹ Vö. WERBICK, J., *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, 151.

²² Például a Lyotard által használt „meta-elbeszélések” kifejezés ugyanazt a jelentéstartalmat és kritikai mellékzönget hordozza, mint Marquardnál a „monomitosz” kifejezés: mindkettő az átfogó és egyetemes szabályul szolgáló lét- és történelemértelmezési monopóliumot jelöli. Vö. LYOTARD, J.-F., *Das postmoderne Wissen*, Bremen 1982; FORNERO, G., *Postmoderno e filosofia*, in ABBAGNANO, N., *La filosofia contemporanea. Storia della filosofia*, 10/4, Utet, Torino 1994, 3–41. Richard Rorty és Gianni Vattimo posztmodern filozófiájában is alapmotívum a zsidó-keresztény hagyomány és profán örökségének, a felvilágosodás történelemfilozófiájának és erős racionalitásának a masszív bírálata. Programként fogalmazzák meg az egyetemes igazságtól, az egyetemes történelemtől és az egyetemes normáktól való elbúcsúzást. Így remélik a görög világba visszatérést, ahol „az egyik isten nem a másik isten tagadása vagy becsmérlése” volt. Vö. RORTY, R., *Ein Prophet der Vielfalt*, in *Die Zeit*, 35/2000, 41.

²³ HUME, D., *Naturgeschichte der Religion* (The natural history of religion, London 1757), Hamburg 1984, 36. Idézés: in WERBICK, J., *Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, in *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, 145.

²⁴ Uo.

nek csak csekély mértékben haladják meg az emberek világát, közvetlenebb és szabaddabb kapcsolatba lehet kerülni velük, kevésbé alakul ki a büntudat az istennel szemben és könnyebben gyökeret vernek a bátorság, szabadságszeretet, ünnepi érzés erényei. Ezzel szemben a monoteista vallásokban, ahol az istenség végtelenül fölötte áll az embernek, az önmagában helyes és igaz egyistenhit, ha babonás torzulás éri, könnyen az ember teljes alávettségéhez, megalázásához és emberellenes magatartáshoz vezethet.²⁵ Hume mérlegelésének végső következtetése: noha a monoteizmus elméletben és önmagában fölötte áll a politeizmusnak, mégis babonás torzulása esetén sokkal veszélyesebb következményekkel jár a társadalomra nézve, mint egy torzult politeizmus (*corruptio optimi pessima*). A monoteista vallások és a keresztény felekezetek egymás közötti konfliktusai igazolni látszottak a hume-i konklúziót.

Hume vallásfilozófiai értékelése döntően meghatározta a későbbi monoteizmussal szembeni kritikát, amely a későbbiekben csak tovább radikalizálódott. Ilyen még gyökeresebb bírálatokkal és a politeizmus melletti feltétlen opcióval találkozunk többek között Arthur Schopenhauer felfogásában. Szerinte a monoteizmus lényegéhez tartozik az intolerancia, az egyetlen Isten természete szerint féltékeny és elvitatja minden mástól a léteztet: A monoteista vallás követői egyetlen Istenük egyeduralmának akarnak alávetni mindent és mindenkit, nem tűrnek el más hiteket. Ezzel szemben a politeista vallások istenei természetük szerint toleránsak: elviselik egymást és az idegen népek idegen isteneit, melyeket aztán akár saját panteonjukban is szívesen látnak.²⁶

A fenti filozófiai megfontolások medrében a mai pluralista demokrácia, multikulturalitás és vallási pluralizmus korában a társadalmi együttélés gyakorlati szempontjából a következő kritika fogalmazódik meg a monoteizmussal szemben. A monoteizmus az egyetlen Isten egyetemes és abszolút uralmát vallja, ezért a totalitarizmusra való hajlamával, veszélyforrást jelenthet a hatalommegosztáson, a decentralizáláson és a vélemények pluralitásának biztosításán nyugvó pluralista demokráciára nézve. A monoteizmus kizárólagos és abszolút igazságigénye alkalmatlanná teszi a más vallásokkal, filozófiai nézetekkel és világnézetekkel való párbeszédre, ami a pluralista demokráciákban a társadalmi együttélés biztosításához szükséges konszenzuseresés útja. A kommunikációra és diskurzusra való képtelenség idegen elemmé teszi a monoteista vallást ebben a közegben. A monoteizmus a maga abszolút és kizárólagos igazságigényével az intolerancia és az erőszak veszélyét hordozza magában. Ezzel szemben a politeizmus úgy jelenik meg, mint ami a pluralista demokráciák belső logikájához maximálisan illő vallási forma.²⁷

4. Jan Assmann vallástörténeti kritikája a bibliai monoteizmussal szemben

Az elmúlt évtizedben monoteizmus és politeizmus kérdéskörében élénk vita bontakozott ki a neves egyiptológus, Jan Assmann és a keresztény teológusok között. Ennek során a bibliai ószövetségi egyistenhit és az egyiptomi politeista vallás összehasonlításával, vallástörténeti érvek segítségével igyekezett Assmann alátámasztani és kibővíteni a monoteizmussal szembeni filozófiai kritikákat és a politeizmus melletti opciót. A bib-

²⁵ Uo. 40.

²⁶ SCHOPENHAUER, A., *Paregia und Paralipomena II, Sämtliche Werke*, Bd. 5., Frankfurt a Main 1986, 423.

²⁷ Vö. DUMAS, A., *Der dreieinige Gott* (szerk. P. Eicher), in *Neue Summe Theologie Bd. 1: Der lebendige Gott*, 414–417.

liai monoteizmus és a politeizmus közötti döntő különbségeket a következőképpen értelmezi.²⁸

Az ókori politeista vallásoknak teljesen idegen volt a hamis (nem igaz) vallás fogalma. Az idegen vallások isteneit nem hamis, kitalált lényeknek vagy bálványoknak tartották, hanem sok esetben más név alatt a saját vallásban tisztelt istenek alakjait. Az eltérő nevek mellett szerepüket és illetékességi körüket illető lényegi hasonlóságok alapján meg lehetett feleltetni egymásnak a különböző vallások isteneit, lehetséges volt az eltérő vallási világok kultúrák közötti átfordításuk. Assmann szerint az igaz/nem igaz vallás megkülönböztetése Ehnaton vallási forradalmával, majd a mózesi monoteizmussal jelent meg a történelemben. A mózesi megkülönböztetés a saját Istent állítja az egyedül igaz Istennek, az isteneket bálványoknak, tiszteletüket bálványimádásnak tekinti. Az ószövetségi egyistenhit olyan ellenvallást alkot, mely a kizárólagos kiválasztás és kinyilatkoztatott Törvény által minden más vallástól, mint hamistól elkülönül, pogányságnak nevezi őket és nem ismeri el létjogosultságukat.²⁹ E kizárólagos igazságigényen alapuló monoteista vallásban az egyetlen Istennek nincs partnere az isteni világban; az egyetlen Isten kizárólagos partnere az ember, úgy mint Isten népe, Izrael, és úgy is mint egyes ember, aki személyesen Isten színe előtt áll. Az egyetlen Isten oldalán megfigyelhető kizárólagosságnak a hívő ember oldalán követelményként megfigyelhető egyetlenség, kizárólagosság felel meg. Assmann szerint ennek megnyilvánulási formái: a vallás szent iratainak lezárt kánonja, mely tovább nem bővíthető; a Törvénynek való teljes és szívből jövő engedelmisség; az Istenért való buzgólkodás egészen a vértanúság vállalásáig; a megalkuvások nélküli megtérés, az egész életet megváltoztató döntés, mely szakít más istenek tiszteletével; az egyetlen Isten melletti döntésre való folyamatos emlékezés, küzdelem a feledés és a más istenek kultuszához való visszatérés ellen; a hívő fokozott belső bűnbánata és tisztulás vágya. Az egyistenhívő ember vallási magatartásának ezek az elemi mind abból az alapvető parancsolatból fakadnak, hogy az „egyetlen Úron kívül ne legyenek isteneid”.³⁰

Assmann a politeista vallások típusát „természetes evidencia” alapján működő „kozmeteizmusnak” nevezi. A politeista vallásosság alapmeggyőződése, hogy az emberek annyiban találják meg az isteni kozmoszban a helyüket, amennyiben a benne működő isteni erőket megismerik, megnevezik és tisztelik. A kozmeteista szemléletmódon alapuló politeista vallások az elsődleges vallások, ezek lassan, hosszú folyamat során alakultak ki.³¹ A bibliai monoteizmus a mózesi igaz/hamis vallás különbségtétel révén ezzel a kozmeteizmussal szemben határozta meg önmagát, bálványimádásnak minősítve a kozmeteizmus természetes evidenciáját. Ilyen értelemben ellenvallásként, a korábbival való szakításként, „forradalmi” törés mentén jött létre. Az ószövetségi monoteizmus tehát másodlagos vallás. Egyszeri isteni alapító aktusra épül: az egyetlen Isten történeti eseményekben nyilatkoztatja ki önmagát, amikor Izraelt megmenti a fogságból, kiválasztja és

²⁸ Összefoglalásunk Jürgen Werbeck tanulmányát követi: WERBECK, J., *Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, in *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, 152–161.

²⁹ ASSMANN, J., *Mózes, az egyiptomi, Egy emlékező megfejtése*, Osiris, Budapest 2003, 15–21 (Eredeti cím: Moses, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München–Wien, 1998). Assmann szerint Ehnaton és Mózes monoteizmusa abban ugyan megegyeznek, hogy egyetlen Istent vallanak, megkülönböztetik az igaz és hamis vallást egymástól, s ez utóbbit kirekesztik, üldözik, ám abban különböznek, hogy míg az előbbi megmarad a kozmeteizmus keretei között, addig az utóbbi szembefordul azzal. Uo. 261.

³⁰ Vö. ASSMANN, J., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in *Das Gewaltpotenzial des Monotheismus und der dreieine Gott*, QD 216, Herder, Freiburg in Bresgau 2005, 18–38; itt: 34–37.

³¹ ASSMANN, J., *Mózes, az egyiptomi, Egy emlékező megfejtése*, 76 k.

szövetséget köt vele. A döntő isteni alapító aktus itt az exodus. A kivonulás, mint a bibliai monoteizmus alapító aktusa Assmann értelmezésében azt is jelenti, hogy az istenhívő ember nem lehet otthon ebben a világban, melyet a bűn és a nyomorúság jellemez. Ki kell vonulnia, le kell mondania erről a világról ahhoz, hogy Istenéhez közel kerülhesen.³² Ezzel szemben az óegyiptomi vallást és minden kozmoteista vallásosságot morális optimizmus jellemez, az isteni hatalmak jóindulatát feltételezi, az istenek világa és a földi világ kapcsolatát alapvetően harmóniában látja, nem ismeri a bűntől való szenvedés állapotát és a megváltás utáni vágyat.³³ Assmann a kozmoteista politeizmus kifejlett formáját inkluzív monoteizmusnak is nevezi, melynek alaptétele, hogy minden isten egy, vagyis egyetlen isteni erő különböző megnyilvánulásai. Ezzel áll szemben az exkluzív monoteizmus, melynek alapvető hitvallása, hogy az egyetlen Istenen kívül nem léteznek más istenek.³⁴

E különbségtételekből egyenesen fakadnak Assmann elméletében a bibliai monoteizmussal szembeni kritikái észrevételek és a kozmoteista politeizmus felértékelése. A kozmoteista politeizmus vallásossága lehetővé teszi az ember számára, hogy otthon érezze magát és örömet lelje a világban, nyitottan és elfogadóan viszonyuljon más vallásokhoz és kultúrákhoz, keresse az összekötő szálakat. A mózesi igaz/hamis megkülönböztetésen alapuló bibliai monoteizmus ezzel szemben hontalanná teszi az embert ebben a világban, a bűn által meghatározott világból való állandó exodusra hív, a bűn felfokozott tudatát ülteti el, más népek vallásaitól és kultúráitól való elhatárolódásra indít, ellenvallásként önmeghatározásához szüksége van ellenképre,³⁵ más hitekkel szemben és saját hittagadóival szemben magában hordja az erőszakos fellépés veszélyének a fokozott lehetőségét. Az Isten és bálvány, az igaz és a hamis vallás teológiai megkülönböztetéséhez könnyen járul a barát és ellenség politikai megkülönböztetése, s kialakul az erőszak politikai teológiája: a hamis vallás követői Isten ellenségei, ők a mi ellenségeink is, velük szemben alkalmazható erőszak. Ez a logika könnyen érvényre juthat a monoteista vallásokban.

A monoteizmus érvényre jutását ábrázoló ószövetségi szövegek erőszakos nyelvezete (Kiv 32,25–35; 1Kir 18,40; 2Kir 23,4–20 stb.) tettekbe átváltható erőszakpotenciált hord magában. Ez a monoteizmus „politikai problémája”, mellyel szembe kell nézni. „Ha meg akarjuk menteni a monoteista eszmét, ki kell iktatnunk belőle inherens erőszakosságát” – vonja le következtetését Assmann.³⁶ A későbbi viták során az egyiptológus kutató finomított ezen a megfogalmazásán. Tisztázta, hogy „az inherens erőszakosságon” nem azt érti, hogy az ószövetségi monoteista vallás ténylegesen erőszakosabb lett volna más (politeista) vallásoknál, sem azt, hogy a monoteista isteneszméből szükségképpen fakadna erőszakosság, hanem csak arra akar rámutatni, hogy a monoteizmus érvényre jutásával kapcsolatban erőszakos nyelvezetet használó ószövetségi szövegek kiváltképpen alkalmasak lehetnek arra, hogy fundamentalistákat erőszakos cselekmények elkövetésére

³² Uo. 240 k.

³³ Uo. 274.

³⁴ Vö. ASSMANN, J., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in *Das Gewaltpotenzial des Monotheismus und der dreieine Gott*, 20 k.

³⁵ ASSMANN, J., *Mózes, az egyiptomi, Egy emlékező megfejtése*, 261 k.

³⁶ ASSMANN, J., *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*, Atlantisz, Budapest 2008, 318 (Az eredeti cím: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München–Wien 2000). Elfoglultnak kell tekintenünk a szerzőnek azt a megállapítását, mely szerint „a három ábrahám-ita vallás közül sohasem a zsidók, hanem kizárólag a keresztények és a muszlimok váltották tettekre az erőszakot”, amely az ószövetségi erőszakos cselekményeket elbeszélő szövegekben fogalmazódik meg. Uo. 317.

indítsanak vallási motivációból.³⁷ Assmann ezen pontosítás után is fenntartja azonban azt az álláspontját, mely szerint összefüggés van a monoteizmus kizárólagos igazságfogalma és a monoteista hit (zsidó, keresztény, muszlim) szent szövegeiben alkalmazott erőszakos nyelvezet között, valamint közöttük és a vallási motivációjú erőszakos cselekmények között. Míg a kozmoteista szemléletű politeista vallásokban az erőszak, illetve az erőszak szemantikája kizárólag a politikai hatalommal összefüggésben merül fel, addig a monoteista vallások szent szövegeiben sajátos vallási jelentést nyert az erőszak nyelvezete.³⁸

II. MEGJEGYZÉSEK A MONOTEIZMUSVAL SZEMBENI KRITIKÁKHOZ

1. A politeizmus dicsérete? A politeizmus metaforája alkalmazhatóságának kérdése

Úgy tűnik, hogy a monoteizmussal szembeni kritikákban a politeista vallások képe túlidealizált, irreális formában jelenik meg, s nem egyszer a posztmodern gondolkodás önkényes ki- és visszavetítéseinek az eredménye. Ezt kell megállapítanunk például Odo Marquard politeizmus felfogásáról. Nála a politeizmus az egyéni szabad választás, a hatalmakkal szembeni távolságtartás, a hatalommegosztás és a tetszés szerinti plurális lehetőségekkel rendelkezés metaforája. Felettébb kérdéses azonban, hogy a politeizmus e modern/posztmodern beállítottság kifejezésére alkalmas-e. Valójában kevés köze van az ókori politeizmusnak a modern pluralizmushoz.

A politeista mítoszokban az istenekről szóló történetek az isteni illetékesség és kötelezettségek bonyolult rendszerét ábrázolják a földiekkel való kapcsolat vonatkozásában, melyet az istenek közötti hierarchia és lázadás, vonzalom és ellenszenv, rokonság és versengés határoz meg.³⁹ A többistenhit keretei közötti vallásosság bár lehetővé teszi az egyén számára, hogy személyes motivációk alapján előnyben részesítsen bizonyos isteneket másokkal szemben, ám e szabad vallási játéktérnek megvannak a határozott korlátai. Az ókori politeista vallás nem a teljesen tetszőleges választások terepe volt, hanem egy olyan rendszer, mely egészen pontosan szabályozta, hogy milyen élethelyzetben, milyen típusú kéréssel vagy kötelező áldozatbemutatással melyik istenekhez lehet és kell fordulni, melyik istenség rendelkezik a szükséges illetékességgel az adott területen. Az istenek korlátozott hatalomgyakorlásából következően az ember kénytelen volt más-más istenekhez fordulni a különböző templomokban, meghatározott rend szerint. A főbb istenek természetesen több feladatkörrel és hatalommal is rendelkeztek.

A politeista vallásgyakorlatnak, legalábbis a hellenista politeizmusnak belső problémát okozhatott az a rejtett veszély, hogy valamelyik isten tisztelete egy másik isten irigységét vonja maga után. A görög és római vallási szövegek szerint nem kizárhatók a külön-

³⁷ Lásd: ASSMANN, J., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in *Das Gewaltpotenzial des Monotheismus und der dreieine Gott*, QD 216, Herder, Freiburg in Bressgau 2005, 18–38; vö. ZENGER, E., *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht, Eine replik auf Jan Assmann*, in *Das Gewaltpotenzial des Monotheismus und der dreieine Gott*, 39.

³⁸ Ilyen ószövetségi szövegek, melyeket Assmann megvizsgál: Kiv 32,6–28; 23,21 k; 34,12–16; MTörv 13,7–19; 12,2–3; 20,15–18; 1Kir 9,6–7; Szám 25; 1Makk 2,26. A szerző az Újszövetségből csak az 1Kor 8,4–6-ot idézi, de nem világos, miért teszi. Ebben a szövegben ugyanis csak a monoteista hitvallás keresztény megismétléséről van szó, és az erőszakos nyelvezetnek a nyomával sem találkozunk.

³⁹ A következőkben főként Thomas Söding gondolatmenetét követjük. Vö. SÖDING, TH., „*Wer sich zu mir bekennt ...*” (Lk 12,8). *Der Anspruch Jesu und die Universalität des evangeliums*, in *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, 53–122; itt: 88–96.

böző isteni kompetenciák részleges átfedései, s ennek nyomán az istenek féltékenysége és érdekösszeütközése. Így a vallásos kötelezettségeit teljesítő ember bizonytalan lehetett azt illetően, hogy nem válik-e az isteni illetékességek összeütközésének áldozatává. További problémát jelenthetett az a körülmény, hogy az istenek rászorultak az emberek tiszteletére. Az eredetmítoszok rendre arról beszélnek, hogy az emberiség azért keletkezik, hogy legyenek alattvalók az isteneknek, akik nekik szolgálnak, áldozatot mutatnak be, s ezáltal az istenek élete megújuljon. Ez történik a rítusokban, melyek megismélik az isteni eredetet, melyben a világ és az istenek keletkeztek. Az istenek ezért önmaguk miatt ügyelnek arra, hogy az emberek tiszteljék őket, s a mítoszok szerint szigorúan megbüntetik a vallási köteleességüket elmulasztókat. A vallási gyakorlatok teljesen átjárták az emberek életét, de a vallásosság kevésbé jelentett belső, személyes áhítatot, beállítottságot, mint inkább a vallási kötelezettségek teljesítését (vö. római pietas fogalma).

Néhány megjegyzést érdemes a politeista vallások toleranciájára vonatkozóan is tenni. Általános megállapításként elfogadható az a kijelentés, hogy az ókori politeista vallásokat viszonylag nagyfokú tolerancia jellemzi. Ahogy az istenek elviselik egymást és az idegen isteneket, úgy a vallások is türelmesek egymáshoz, sőt igyekeznek megfeleltetni saját isteneiket az idegen istenekkel, vagy akár a saját panteonjukba felvenni őket. Bár a politeista vallások uralta ókor tele van erőszakos cselekményekkel, az egyiptomiak, görögök, rómaiak és a közel-keleti népek rengeteget háborúznak s e harcokban isteneik is résztvesznek, a szoros értelemben vett vallásháború jelenségével nem találkozunk. Jóllehet az ellenség feletti győzelmet úgy értelmezik, mint a győztesek által tisztelt istenek győzelmét a legyőzött nép istenei fölött, s a győzelem megünnepléséhez csatlakozhat akár vallási motivációjú erőszakos cselekmény is, mégsem indítanak háborút kifejezetten abból a célból, hogy egy másik vallást, vagy istenséget győzzenek le. Ugyanakkor azt is fontos látni, hogy itt a toleráns magatartás alapja nem az egyén lelkiismereti szabadságának és méltóságának az elismerése, és megvannak e toleranciának a jól körvonalazott határai. Ezek a határok akkor válnak láthatóvá, amikor egy vallás követői szembekerülnek a politeista eszmei keretrendszerbe illeszkedő politikai teológiával, vagyis nem vesznek részt a többistenhit által meghatározott hivatalos állami kultuszban.

A keresztények üldöztetése a római birodalomban az első három évszázadban politikai-vallási indíték alapján történt.⁴⁰ Azzal vádolták őket, hogy ateisták, mivel nem hittek a mítoszok isteneiben, nem voltak hajlandók áldozatot bemutatni a birodalom védőisteneinek és az isteni császár képe előtt, ezért a birodalom ellenségeinek tekintették őket. Az apologeták igyekeztek tisztázni, hogy a keresztények egyistenhite nem veszélyezteti a római birodalmat, hisz a keresztények jó adófizető állampolgárok, betartják a törvényeket és tisztelik a királyokat.⁴¹ Ez a védekezés azonban hatástalan maradt. A politeista vallásnak a mítikus teológia szintjén mutakozó nagyfokú toleranciáját – minden isten szabadon tisztelhető, minden vallás gyakorolható – nem találjuk meg a politikai teológia szintjén, ahol a birodalom minden lakója számára, bármilyen vallás követője legyen is, szigorú szankciók mellett előírt a hivatalos állami kultuszban való részvétel, az isteni császár képe előtti áldozatbemutatás. Az uralkodó istenítésének előírása, s ezzel

⁴⁰ A hitű zsidók üldöztetése a szeleukida IV. Antiochusz Epiphanesz alatt a Kr. e II. század közepén a keresztényüldözéshez hasonlóan politikai-vallási okok alapján történt (vö. Makk 1-2). A Kr. u. I. századvégi, Domitianus császársága alatt Kis-Ázsiában lezajlott keresztényüldözés a háttere a Jelenések könyve történelemteológiájának és apokaliptikus eszkatológiájának.

⁴¹ Vö. SZENT JUSZTINOSZ, *I Apológia*, VI, 1-2; IX, 1; X, 1; XVII, 1-3, in *A II. századi görög apologeták, Ókeresztény írók 8*, (szerk. Vanyó, L.), SZIT, Budapest 1984, 67-70; 77-78.

a politikai teológia, mint az állami kultuszban való részvétel kötelező jellege, úgy tűnik, a politeista vallások mítikus teológiájából fakadó következmény: mivel az uralkodó része lehet az isteni létezés tág és sokszínű tartományának, valamint garantálója és reprezentánsa a káoszból kialakult isteni politikai-kozmikus rend fenntartásának, az előtte való hódolat megtagadása végső soron radikális kétségbevonását jelenti a politeizmus kozmoteista létfelfogása alapjainak.⁴² A politeizmus politikai teológiájának toleranciája ezen a ponton, ahol saját alapjai kérdőjeleződnek meg, határaihoz érkezik, intoleránssá válik.

A mítikus politeizmussal szimbiózisban élő politikai teológia toleranciájának határai nemcsak a monoteista hitet valló keresztények üldözésében mutatkoztak meg, hanem olyan esetekben is, amikor úgy tűnt, hogy valaki az általa hirdetett eszmével aláássa az állam istentiszteleti, vallási rendjét. Ez történt Szókratésszel, akit azzal vádoltak, hogy nem hisz a város, Athén isteneiben, új isteneket hirdet, és ezzel megrontja az ifjúságot. Ennek alapja az lehetett, hogy bírálta a mítoszok isteneinek fizikai-morális értelmű antropomorf vonásait és egy olyan isteni daimónionról beszélt, aki/ami isteni jelet adva visszatartja őt bizonyos konkrét cselekedetektől.⁴³ Szókratészt, mivel nem volt hajlandó visszavonni tanait, végül halálra ítélték. Abban a tudatban halt meg, hogy nem vétett a polisz törvénye és rendje ellen, vádlói azonban ezt másként látták. Úgy tűnik, hogy Szókratész esetében egy olyan konfliktusról van szó, amikor a mítikus-politeista teológiát nem elutasító, de azt megtisztító és új elemmel kiegészítő theologia naturalis ütközik össze egy mítikus-politeista teológiai alapokon álló politikai teológiával. Itt ismét megmutatkoznak a politeista mítikus-politikai teológia toleranciájának határai. Nem véletlen, hogy az üldözött keresztények sorstársat láttak Szókratészben és védekezésük során szívesen hivatkoztak példájára.⁴⁴

(A II. rész a *Teológia* következő számában jelenik meg)

⁴² Amint jól ismert, a sztoikus filozófia a teológia, mint az istenről szóló beszéd három formáját nevezte meg, amikor különbséget tett *θεολογία μυθική – πολιτική – φυσική* között. Vö. BILZ, J., „Theologie” art., in *LThK* Bd. 10., 65 k. M. Terentius Varro *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* c. művének 41. könyvében kifejti: a mítikus teológiát a költők művelik, színtere a színház világa, tartalma az istenek történetei; a politikai teológia az egész nép dolga, tere a polisz világa, tartalma az állami kultusz; a fizikai, vagyis természetes teológia (theologia naturalis) művelői a filozófusok, közege a kozmosz, tartalma az istenek természete. Szent Ágoston átveszi ezt a felosztást, de vitába is száll Varro értelmezésével. Vö. *De civ. Dei* VI, 5 k. Joseph Ratzinger felhívja a figyelmet arra, hogy a mítikus és a politikai teológia szervesen összetartoznak, mindkettő közös közege a kultuszgyakorlat. Vö. RATZINGER, J., *A hit Istene és a filozófusok Istene*, in *A közép újrafelfedezése*, SZIT, Budapest 2008, 45–67. Mi is ezt a szoros összetartozást, pontosabban a politikai teológiának a mítikustól való függőségét tartjuk fontosnak témánk szempontjából.

⁴³ Lásd: PLATÓN, *Szókratész védőbeszéde* 1 c–d. Vö. REALE, G., *Storia della filosofia antica* I, Milano 1991, 336–355.

⁴⁴ Vö. SZENT JUSZTINOSZ, *II Apológia*, X, 1, in *A II. századi görög apológiák, Ókeresztény írók 8*, (szerk. Vanyó L.), 128.

A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése

(II. rész)¹

3. A ZSOLT 110 ÉRTELMEZÉSE

3. 1. A Zsolt jelentése, helye az Ószövetségben

A Zsolt 110 a Zsolt 2-hez hasonlóan az ún. királyzsoltárokhoz tartozik, s az Újszövetségben messiási értelemben nyer krisztológiai alkalmazást. Az Újszövetség szerint a zsoltár messiási-eszkatologikus mondanivalója Jézus Krisztus személyében érte el beteljesedését.

A kutatás eredményei alapján a Zsolt 110 Izrael történetének fogság utáni szakaszában nyerte el kánoni formáját. A zsoltár eszkatologikus végidőbeli irányulása, a papi és királyi hivatal viszonyának kérdése és annak újszerű megoldása a fogság utáni időre utal. Ugyanakkor figyelembe kell venni azt az tényállást, hogy szövege ősi hagyományokra nyúl vissza. Ilyenek a királyeszmé, a prófétaí orákulum és a nyelvezet összekapcsolva a népek harcával és JHWH napjának motívumával, végül pedig a papi karakterű fogalmi elemek, amelyek a zsoltár szövegében új teológiai szintézist alkotnak.² A motívumok sokszerűsége a Zsolt 110 „*Sitz im Leben*”-jének, hátterének és keletkezésének értelmezésére többféle lehetőséget kínál, amely a kutatás történetében ténylegesen meg is jelenik.³ A kutatástörténetben képviselt álláspontok röviden az alábbi módon osztályozhatók és foglalhatók össze.

Az egyik álláspont szerint a Zsolt 110 „*Sitz im Leben*”-je az intronizáció, és vagy egészében,⁴ vagy részben⁵ a királyság korából, tehát fogság előtti időből ered. A Zsolt 110 a Jeruzsálemben székelő király ünnepélyes intronizációjáról és hatalomba vezetéséről beszél. A zsoltárból következtethetünk a koronázási liturgia egyes mozzanataira (1. és 4. vers), de a kultikus esemény elemein kívül, olyan ősi hagyomány emlékeit is tartalmazza,

¹ Az értekezés I. részét lásd: *Teológia* XLIV (2010/1–2), 109–137.

² A felsorolt elemek részletes kifejtését lásd: SAUR, M., *Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340) Berlin–New York 2004, 210–224.

³ A Zsolt 110 kutatástörténetének kérdéseit és összefoglaló ismertetését lásd: NORDHEIM, M. von, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption* (WMANT 117), Neukirchen–Vluyn 2008, 7–22; ZENGER, E., *Psalm 110 in: HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg im Bg 2008, 195–216, 201–205.

⁴ PL. BOOIJ, TH., *Psalm CX: „Rule in the midst of your foes!”*, VT 41 (1991) 396–407; SEYBOLD, K., *Die Psalmen* (HAT I/15) Tübingen 1996, 437–440; KRAUS, H. J., *Psalmen 60–150* (BK XV/2) Neukirchen–Vluyn 1978³, 929–930.

⁵ PL. SCHREINER, S., *Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters*, VT (1977), 216–222.

amelyek még az izraelita királyság előtti Jeruzsálemből származnak.⁶ A fogság előtt eredet igazolására hivatkoznak még a zsoltárban előforduló ókori keleti,⁷ egyiptomi⁸ és asszír⁹ párhuzamokra is, főként a királyrituáléban megmutatkozó hatásokkal összefüggésben.

Az elmondottak ellentéte az az álláspont, amely a Zsolt 110-et a makkabeusi korra datálja és a zsoltárt az 1Makk 14,41 („ezért elhatározták a zsidók és a papok, hogy Simon legyen a fejedelmük és a főpapjuk, míg föl nem lép egy hitelt érdemlő próféta”) fényében értelmezi. Eszerint a zsoltár Hasmoneus Simon (Kr. e. 143–135) legitimációja, aki egyszerre felvette a királyi és a főpapi méltóságot,¹⁰ és összefüggésben áll Simon hivatalos beiktatásával Kr. e. 140-ben.¹¹ Ennek az álláspontnak egy válfaja az a megállapítás, hogy a Zsolt 110 bár részben ősbibliai hagyományokat is tartalmaz, de végső kánoni formáját a makkabeusi korban nyerte el, és a hasmoneus főpapság igazolására szolgál.¹² A Zsolt 110 makkabeusi korral összefüggésben való értelmezéséhez kapcsolható az az álláspont, amely a zsoltárt keletkezését az alexandriai hellenista zsidó közösség körébe helyezi és mint győzelmi dalt, enkomiast értelmezi. A király nélküli időben a saját királyra való reményt juttatja kifejezésre, aki a zsoltár Dávidra utaló felirata révén egy új Dáviddal azonosítható.¹³

A vélemények harmadik csoportjához tartoznak azok a kutatók, akiknek álláspontja szerint a Zsolt 110 a fogság utáni zsidó közösség Izrael helyreállításába vetett reményének tanúja. JHWH a fogság utáni korban kialakult történeti viszonyok ellenére is helyreállítja Izraelt, és ez a várakozás összekapcsolódott egy megújult dávidi királyság megvalósulásával. JHWH a végidőbeli egyetemes királyi uralmát egy Sionon uralkodó dávidi király révén hajtja végre. Ez a várakozás a Zsolt 110-nek messiási távlatot kölcsönöz, és ezért vannak kutatók, akik egyenesen „messiási”,¹⁴ de legalább „protomessiási”¹⁵ zsoltárnak tekintik,¹⁶ amely visszanyúl a fogság előtti királyeszmé elemeihez, és egy új

⁶ KRAUS, H. J., *Psalmen 60–150*, 929–930.

⁷ Összefoglalóan lásd: NORDHEIM, M. von, *Geboren von der Morgenröte?* 8–9. A Zsolt 110 minden részletére kiterjedően lásd: KILIAN, R., *Relecture in Ps 110* (1991), in *Studien zu alttestamentlichen Texten und Situationen*, Stuttgart 1999, 237–253, 238–249. KILIAN úgy véli, hogy ezek az ősi elemek és elképzelések relecture révén felvették a jeruzsálemi királyeszmébe, de a jahvizmushoz alkalmazva. A Zsolt 110 szövegének ilyen első relectureje még a fogság utáni időben történt (250 old.), a 4. vers fogság utáni kiegészítés a zsoltár szövegében, olyan időben amikor a dávidi dinasztia nem létezett, a ennek révén a Zsolt 110 messiási ígéret, messiási prófécia lett (250–253 old.).

⁸ KILIAN, R., *Der Tau in Ps 110,3 – ein Missverständnis?* ZAW 102 (1990), 417–419; *Relecture in Psalm 110* (1991), in *Studien zu alttestamentlichen Texten und Situationen* (SBAB 28), Stuttgart 1999, 237–253; GÖRG, M., *Thronen zur Rechten Gottes. Zur altägyptischen Wurzel einer Bekenntnisformel*, in BN 81 (1996), 72–81; KOCH, K., *Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel*, in „Mein Sohn bist du” (Ps 2,7). *Studien zu den Königpsalmen* (szerk. Otto, E.–Zenger, E.), (SBS 192), Stuttgart 2002, 1–32.

⁹ HILBER, J. W., *Psalm CX in the Light of Assyrian prophecies*, VT 53 (2003) 353–366.

¹⁰ Ennek az álláspontnak klasszikus képviselője DUHM, B., *Die Psalmen* (KHC 14), Tübingen 1922, 398–400; lásd még pl. GERLEMAN, G., *Psalm CX*, VT 31 (1981), 1–19, 18–19; TREVES, M., *Two acrostic Psalms* VT 15 (1965), 81–90.

¹¹ VÖ. DONNER, H., *Der verlässliche Prophet. Betrachtungen zu 1 Makk 14,41ff. Und zu Ps 110*, in *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten* (BZAW 224), Berlin–New York 1994, 213–223.

¹² SCHREINER, S., *Psalm CX*, 219–220.

¹³ A témát ebben az értelemben M. von Nordheim *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption* (WMANT 117, Neukirchen–Vluyn 2008) című monográfiájában fejti ki. A Zsolt 110-ben alkalmazott hagyományok és motívumok összefoglaló kifejtését lásd: 112–115. old. A zsoltár keletkezésének helyzetét lásd 134–141. old. A zsoltár teológiai értelmezésének folyamatának rövid összefoglalást lásd 308–309. old.

¹⁴ Pl. KILIAN, R., *Relecture in Ps 110*, 253.

¹⁵ Pl. SAUR, M., *Königpsalmen*, 221.

¹⁶ A kérdés kutatástörténeti bemutatását és kiértékelését lásd: NORDHEIM, M. von, *Geboren von der Morgenröte?*, 161–163.

szintézisben a papság témájával köti össze.¹⁷ Az egyes kutatók a részletekben már eltérnek egymástól¹⁸. A Zsolt 110 keletkezési idejét más királyzsolttárokkal való egybevetésből körvonalazzák a kutatók. JHWH elkötelezettsége Dávid háza mellett, amelyet esküje erősít meg, és „nem bánja meg” (ולא־ינחם), a Zsolt 110,4-ben Dávid háza megújulásának fogság utáni reményéről tanúskodik, és a Zsolt 89,4.36, valamint a 132,11 hasonló kijelentésének szintjén olvasandó, illetve feltételezi azokat.¹⁹ A Zsolt 110 tehát a fogság után keletkezett, és kapta meg kánoni formáját, de a keletkezési idő közelebbi időpontjának meghatározásában már tartózkodók a kutatók.²⁰ Értekezésünkben a Zsolt 110 értelmezésének ez utóbbi álláspontját követjük.

A Zsolt 110 szerkezetét irodalmi elemei segítségével határozzuk meg. A Zsolt 110 feliratának (1α vers) – „Dávidnak/számára. Ének” (לְדָוִד מְזֻמָּר) – fontos szerepe van, mert megadja értelmezésének irányát. Maga a felirat a fogság után akkor került a zsolttár élére, amikor a zsolttárok gyűjteményét „dávidizálták”, azaz kapcsolatba hozták Dáviddal. A Zsolt 110 esetében azonban a történeti Dávidra való utalásnál többről szó, mint-hogy a zsolttár Izrael fogság utáni helyreállítását egy „új” Dávid révén várja, akit Isten helyez trónjára népének javára.

A zsolttár két részből áll (1αβ–3; 4–7. vers), és mindkettő elején egy-egy isteni kijelentés áll, JHWH mondása (1αγβ vers) és JHWH esküje (4. vers). Az első rész műfajilag prófétai orákulum. A második rész prófétai beszéd.²¹

A zsolttár felirata

I. rész (1αβ–3. vers)

1. vers: JHWH mondása
2. vers: a király hatalommal teli uralma Sionból
3. vers: a király csodálatos születése

II. rész (4–7. vers)

4. vers: JHWH esküje
5. vers: JHWH a király jobbján – JHWH haragjának napja
6. vers: JHWH ítélete a népeken
7. vers: JHWH végérvényes győzelme

Az első rész (1αβ–3. vers) prófétai orákulum, amelyet a prófétai hagyományban szokásos mondás-formula, „JHWH mondása” (נֹאֵם יְהוָה) vezet be: egy felszólítás a királyhoz,

¹⁷ Pl. SAUR, M., *Königspsalmen*, 210–224, különösen 221–224; KÖRTING, C., *Zion in den Psalmen* (FAT 48) Tübingen 2006, 206–219, 214; HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 101–150*, 203–205.

¹⁸ Itt említjük meg E. ZENGER értelmezését, aki a Zsolt 110-et a *Psalterium* makrostruktúrájába kapcsolja be. Három zsolttár, az ún. „Dávid-trilógia”, a Zsolt 108–110 összefüggésébe helyezi a Zsolt 110-et, amely ebbe felvéve kapta meg kánoni formáját. A „Dávid-trilógia” szemléletében Izrael fogság utáni helyreállítását egy „új” Dávid révén várja, aki JHWH segítségével valósítja meg azt. A Zsolt 110 egy dávidi „Sion új királya” alakját mutatja be, akit JHWH Sion szent hegyén „a hajnal méhéből nemzett”. A 4. versben JHWH esküje a Melkizedek szerinti papsággal egészíti ki a király alakját. Ez a kijelentés arra a redakcióra megy vissza, amely a Zsolt 110-et a „Dávid-trilógiába” emelte (HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 101–150*, 204–205).

¹⁹ A részletesebb megfontolásokat lásd: NORDHEIM, M. von, *Ceboren von der Morgenröte?*, 156–157.

²⁰ Vö. pl. SAUR, M., *Königspsalmen*, 221–224; HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 101–150*, 204; KÖRTING, C., *Zion in den Psalmen*, 214., valamint a 214/234. lábjegyzet.

²¹ A műfaji meghatározásban SAUR, M. megállapításait követjük, *Königspsalmen*, 210–218.

hogy JHWH jobbján foglaljon helyet. A megtisztelő hely, JHWH jobbjára kifejezésre juttatja, hogy fenyegetettség esetén JHWH a király mellett áll. A segítséget még inkább aláhúzza az a motívum, hogy az ellenségek a királynak lábzsámolyul alávettetnek (1ayb vers). A felszólítás összességében a király különleges hatalmi helyzetét juttatja kifejezésre, amelyet JHWH segítsége biztosít. A mondás a királyhoz intézett prófétai orákulum, és úgy tűnik, hogy a háttérben a királyi intronizáció áll. A zsoltárban a prófétai beszédekben alkalmazott „JHWH mondása” formula arra enged következtetni, hogy a beszélő a királyi udvarban tevékeny próféta, aki urának, a királynak JHWH megerősítő kijelentését közli.²²

A király hatalma a 2. versben egy további elem bevonásával bővül, amennyiben JHWH a jeruzsálemi király jogarát (מִטָּה) kiterjeszti Sionból az ellenségekre, azaz átadja a népek feletti uralmat a királynak. A jogar a királyi hatalom jelképe, de itt a Zsolt 110,2-ben található szókapcsolatban, a „hatalmad jogara” (מִטָּה-עֵזֶן), világosabban, mint bárhol az Ószövetségben, a királyi dinasztia jelképe, amelyet JHWH kiválasztott, és ennélfogva védelmez.²³

A 3. vers további képekben gazdag kifejezésekkel írja le a király égi születését: a király nemzését (לִרְתִּיךָ) összekapcsolja a hajnali világosság és a harmat természeti folyamatával. Azonban nem a király fizikai nemzéséről van szó, akár a Zsolt 2,7-ben sem, hanem királyi hatalomban történt elhelyezéséről a képi nyelv segítségével. Ahogyan a hajnali fény elúzi a sötétséget és meghozza az életet, valamint a termékenységet adó harmatot, úgy lép elő JHWH király, aki az isteni üdvösség képviselője.

A prófétai orákulum (1aβ–3. vers) királysággal áll összefüggésben, és a fogság előtti jeruzsálemi királyeszmé elemeire, valamint párhuzamos ókori keleti elképzelésekre nyúl vissza. Ezeket dolgozta fel a fogság utáni továbbírás egy prófétai orákulumban, amely egy királyhoz szól a királyság helyreállításának reményében. A Zsolt 110 második része (4–7. vers) arról tanúskodik, hogy ebben a várakozásban a királyság eszkatologikus valóság lesz, több mint pusztán a dávidi dinasztia visszaállítása.²⁴

A Zsolt 110 második része (4–7. vers) műfajilag prófétai beszéd, amely JHWH esküjével (4. vers) indul, és összekapcsolja a fogság előtti királyeszmét a JHWH haragja napjának, valamint a JHWH népek elleni harcának fogság utáni gondolatvilágával.

A 4ayb vers az 1ayb versben megszólított királyt papnak deklarálja Melkizedek rendje szerint. Ez a papság nem korlátozott az időben, mindörökre (לְעוֹלָם), vagyis beláthatatlan időre (Zsolt 45,3; 72,5.17; vö. 1Kir 1,31) szól, végérvényességét pedig az is aláhúzza, hogy JHWH ezt ünnepélyes esküvel erősíti meg, amelyet „nem bán meg”, azaz nem von vissza. A mindörökre érvényes papság a királynak új minőséget kölcsönöz, vagyis az 1. versben elhangzott isteni orákulum tartalmát a 4. versben JHWH esküje fokozza. A papság és a királyság összekapcsolásának megértéséhez háttérként a fogság előtti időben Dávid házának esetleges papi tevékenységét keresik. Jelen esetben azonban ennek nincs igazi jelentősége, minthogy a királynak pappá nyilvánítása kizárólagos isteni adomány, amely felette áll a történelmi adottságokon, lévén örök érvényű.²⁵

²² Lásd KRAUS, H. J., *Psalmen 60–150*, 929–930; SEYBOLD, K., *Die Psalmen HAT I/15*, 439; HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 101–150*, 206.

²³ SIMIAN-YOFRÉ, H., art. *hfm mattaeh*, ThWAT IV., kol. 818–826, 819 (II.1).

²⁴ SAUR, M., *Königspsalmen*, 209.

²⁵ Az Ószövetségből ténylegesen tudunk Dávid és utódainak papi tevékenységéről. Dávid papi öltözködést hordott (2Sám 6,14), áldozatot mutatott be (2Sám 6,13.17–18), imádkozik a népért (2Sám 24,17) és áldozott a kultusz-közösségért (2Sám 24,25). Salamon szintén Dávid szokása szerint áldozatokat mutatott be (1Kir 3,4; 8,14k).

A Zsolt 110,4 a felkent királynak papi hatalmat ígér Melkizedek rendje szerint, aki a *Teremtés könyvének* elbeszélése alapján az Izrael előtti jebuzeus Jeruzsálem pap-királya volt, a fölséges Isten (אל עליון) papja (Ter 14,18–20). A 4. vers ígérete tehát a papkirályi hivatal ősi hordozójára tekint vissza, és a dávidi királyt Melkizedek jogutódjának jelenti ki.²⁶

Az 5. verstől JHWH a király uralmát a népek feletti győzelemre vezeti (5–7. vers). Az 5. versben két fontos kijelentés hangzik el. A egyik kijelentés szerint JHWH a király jobbán van. Az 1aβ vers szerint a király JHWH jobbán foglal helyet, mintegy JHWH társa a trónon, kifejezésre juttatva azt a helyzetét, hogy isteni segítségben részesül ellenségeivel szemben, addig az 5. versben JHWH áll a király jobbán, és királyáért harcol. A másik kijelentés megadja az 5–7. versek eszkatologikus jövőbe tekintő távlatát, kijelentve, hogy JHWH „haragjának napján” (יום אפר) összezúzza a királyokat. A „harag napja” további meghatározottságot kap a 6. versben, amikor azt mint JHWH népek feletti ítélkezése (ידין בגוים) alkalmának írja körül. Ezzel a népek harcának és megsemmisítésének motívuma jelenik meg, amely a fogság utáni idő szemléletmódjában a végidőbeli JHWH napjának (יום יהוה) karakterisztikus vonása,²⁷ és tartalmilag megfelel JHWH népek feletti ítélkező tetteinek a „harag napján”. Ezért a „harag napja” nem más, mint a „JHWH napja” nyelvi módosított formája.²⁸ A 7. vers JHWH végérvényes győzelmét jelenti ki az ellenséges királyokon, érvényre juttatva ezzel JHWH és a Sionon introvizált uralkodójának egyetemes királyi uralmát.²⁹

Ezekiel könyvében felfedezhető ennek a hagyománynak hatása, mikor arról ír, hogy kultusz középpontjában a fejedelem áll (Ez 44,3; 45,16k; 46,2). Nem kétséges azonban az sem, hogy a frigszekerény körüli papi tevékenység Dávid korában önálló funkció. Dávid papjai Szádok, Ahitob fia, és Abjatar, Ahimelek fia (2Sám 8,17; 1Kir 2,35). A templom felépítése után pedig a papi szolgálat még inkább elhatárolódik. A fogság után a papi családokra vezetik vissza eredetüket (1Krón 5,88; 6,38), és a főpapi hivatalt egészen az Antiochus Epiphanes vallástüldözéséig a szádokiták viselték. Ezekiel szerint is Szádok leszármazottai gyakorolják az új templomban a papi feladatokat (Ez 40,46; 44,15; 48,18). A Zsolt 110,4-et inkább a fogság után közösség problémájából kell értelmezni, amikor felmerül a királyság és papság szerepének viszonya. A fogság utáni időben a királyság visszaállítására nem volt reális történeti lehetőség, ugyanakkor a papság és a kultusz jelentősége a teokrácia eszméjével megnőtt. A fogság utáni időben ugyanakkor megjelenik a megújult dávidi királyság messianisztikus irányulását helyreállításának reménye. A királyság és a papság különbsége (mint Aggeus és Zakariás 1–7 esetében látható) helyett a Zsolt 110 egy új távlatot nyit., amikor a két hivatalt egyetlen személyben kapcsolja össze: a király egyben JHWH papja is lesz. Ennek megvalósulása azonban csak a (eszkatologikus) jövő reménye és nem a jelen lehetősége (lásd SAUR, M., *Königspsalmen*, 213–214, 221–224).

²⁶ Melkizedek a 4. versben több kérdést vet fel. Minthogy alakja az Ószövetségben két alkalommal fordul csak elő, a Zsolt 110,4 és a Gen 14,18–20, és felmerül a kérdés, hogy zsoltár Melkizedekre való hivatkozásában a Gen 14,18–20-ra támaszkodik, vagy fordítva, vagy mindkettő egy létező Melkizedek hagyományból merít. A kutatók hajlanak arra, hogy a Gen 14,18–20-at tekintsek a zsoltárbeli hivatkozás alapjának, de egyértelmű következtetésre a szöveg nem ad lehetőséget. A problémát röviden irodalmi hivatkozásokkal összefoglalva lásd NORDHEIM, M. von, *Geboren von der Morgenröte?*, 91–94. Egy másik kérdés a Melkizedek hagyomány ősisége. Hagyományosan egy ősi Melkizedek hagyományt feltételez a kutatás, amelynek eredete az Izrael előtti jebuzeus Jeruzsálemba megy vissza, és végig fennmaradt a fogság előtti jeruzsálemi királyságban. J. Wellhausen óta mindig voltak, aki kétségbe vonták ennek a hagyománynak ősiségét, és ma inkább késői, fogság utáni eredet mellett foglalnak állást a kutatók, lásd röviden SAUR, M., *Königspsalmen*, 213 (33. lábjegyzet).

²⁷ JENNI, E., art. יום jom Tag THAT I kol 707–726, 723–726 (b.); SAEBO, M., art. יום jom יהוה יום jom JHWH ThWAT III, kol 566–586, 583–586 (IV/3.a).

²⁸ SAUR, M., *Königspsalmen*, 216.

²⁹ A 7. versben értelmezési problémák merülnek fel azzal kapcsolatban, hogy ki a vers alanya. A „patakából iszik az úton” (מנחל בדרך ישותה) kifejezés felveti, hogy ki az, aki iszik patakából. Csak JHWH jöhet számításba, mert az 5–7. versek alanya JHWH, nem pedig a király. Ezt a lehetőséget azonban nem látszik alátámasztani a bibliai hagyomány, amelyben sohasem fordul elő, hogy JHWH iszik, másrészt a kifejezés antropomorf jellege is elutasítja

A Zsolt 110-ben mondott isteni ígéretek (a király népek feletti uralma, JHWH jobbán ülni, a király csodálatos születése, a király Melkizedek rendje szerinti papsága mindörökre, JHWH végérvényes győzelme a népek ellenséges királyain) megvalósulása túlmutat a konkrét történeti valóságon, és olyan eszkatologikus messiási irányulást hordoznak, amelyek csak a végidő papkirályának személyében válhatnak valósággá.

3. 2. A Zsolt 110 az Újszövetségben

3. 2. 1. A zsoltár alkalmazott versei

A Zsolt 2 mellett a Zsolt 110 az Újszövetségben krisztológiailag a legfontosabb és egyben számszerűen a legtöbbet idézett zsoltár, részben közvetlen, azaz szó szerinti idézet formájában, részben pedig közvetetten, vagyis utalás formájában, a zsoltár motívumainak vagy kifejezéseinek felhasználásával.

Az Újszövetség a Zsolt 110-nek csak két versét idézi, az 1. verset, a királyhoz intézett felszólítást, hogy JHWH jobbán foglaljon helyet, s ezzel a népek feletti uralomba való bevezetését, valamint a 4. verset, a király örök papságáról szóló isteni esküt.

A Zsolt 110 idézett versei újszövetségi lelőhelyükkel együtt a következők:

1. v. Mk 12,36 és párh. Mt 22,44 Lk 20,42.43
 Mk 14,62 és párh. Mt 26,64 Lk 22,69
 Mk 16,19; ApCsel 2,34
 1 Kor 15,25; Ef 1,20; Kol 3,1; Róm 8,34; Zsid 1,3.13; 8,1; 10,12.13; 12,2; 1Pét 3,22
4. v. Zsid 5,6.10.; 6,20; 7,3.11.15.17.21.24. 28

Az aláhúzott helyek kifejezett idézetek a zsoltárból. Az idézetek túlnyomó többsége a szinoptikus evangéliumokban és a *Zsidókhoz írt levélben* található, továbbá egy kifejezett idézet az *Apostolok Cselekedeteiből*, és egy-egy utalás a *Korintusiakhoz írt első*, az *Efezusiakhoz*, a *Kolosszeiekhez*, a *Rómaiakhoz írt levélből* és *Péter 1. leveléből*. A zsoltár 4. verse kizárólag a *Zsidókhoz írt levélben* szerepel.

3. 2. 2. Megjegyzések az idézés módjához és az újszövetségi értelmezéshez

A Zsolt 110 héber szövege a megértés több lehetőségét kínálja, amelyet jól tükröznek a zsoltár nemzeti nyelvű fordításai.³⁰ A héber szöveg megértésének problémái együttesen

ezt az értelmezést. A kutatók különböző megoldásokat javasolnak, mégis az 5–7. vers összefüggéséből következően, amelyben egyedül JHWH a cselekvő alany, a 7 versben is JHWH tevékeny. A „patakából inni az úton” kifejezés az ókori keleti háborús tudósításokból érthető, mint a legyőzött ellenség feletti fölény aktuása, a „fel-emeli fejét” kifejezés pedig a háborút lezáró győzelem jele (NORDHEIM, M. von, *Geboren von der Morgenröte?*, 110–112; VON NORDHEIM megállapítására támaszkodik HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 101–150*, 212–213).

³⁰ A héber szöveg megértésének problémáit jól tükrözik a nagy zsoltárkommentárok fordításaihoz fűzött szövegkritikai megfontolások. Példaként lásd KRAUS, H. J., *Psalmen 60–150*, 927–928 és HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 101–150*, 198–201. szöveggel kapcsolatos megjegyzéseit. A Zsolt 110 héber szövegének átfogó irodalmi analizisét lásd NORDHEIM, M. von, *Geboren von der Morgenröte?*, 23–45, benne magyarázatokkal a fordítás-hoz: 24–33.

a héber kéziratok szövegvariánsaiból, a héber mássalhangzós szöveg eltérő vokalizációjából, az ókor nagy fordításokból és kommentárokból, valamint a Zsolt 110 évszázadok alatt keletkezett magyarázataiból adódnak.³¹

A Zsolt 110 *Septuaginta*-beli görög fordítása (Zsolt 109LXX), bár a héber szöveghez alkalmazkodik, szintén a szöveg megértés, illetve –értelmezés egy változata. A Zsolt 110 újszövetségi idézetei a *Septuaginta* görög szövegére támaszkodnak.³² Mint már láttuk, az Újszövetség a Zsolt 110 két versét, az 1. és 4. verset idézi, a zsoltár szerkezetét tekintve a két részt bevezető isteni kijelentést: az 1. versből JHWH mondását, a 4. versből JHWH esküjét. A két kijelentés a zsoltár szerkezetében összefügg és kiegészítik egymást. Az 1. versben elhangzott isteni orákulum a királyt hatalommal ruházza fel és JHWH mintegy a közösségébe emeli azzal, hogy jobbára ülteti őt. A 4. versben JHWH esküje a mindörökké érvényes papság adományával a királynak új minőséget kölcsönöz, vagyis az 1. versben kimondott isteni orákulum tartalmát JHWH esküje fokozza és teljessé teszi.

A Zsolt 110 1. és 4. verseinek héber szövegében nem található értelmet módosító, súlyosan latba eső szövegvariáns. Esetükben a Zsolt 109LXX a héber szöveget követi, csak az 1. versben fordítja a görög szöveg a héber szöveg egy kifejezését az értelmet nem változtató kifejezéssel.³³

Az 1. versben a héber szövegben a következő kifejezést olvassuk: „zsámolyul lábaid számára” (הָדָם לְרַגְלֶיךָ) (pl+suff. sg. 2. masc.). A 109,1LXX ezt a kifejezést genitívusszal a következő módon adja vissza „lábaidnak zsámolyául” (ὕποπόδιον τῶν ποδῶν σου). Ezen túlmenően az 1. verssel kapcsolatban még további megfigyeléseket is tehetünk. A zsoltár bevezetője a „JHWH mondása” (נֹאמֵי יְהוָה). A „mondás” (נֹאמֵי) kifejezést a Zsolt 109LXX „mondani” (λεγειν) ige aorisztoszával (εἶπεν = mondta) adja vissza. A zsoltár héber szövege Isten jelölésére a JHWH יהוה (Zsolt 110,1.2.4) és az Úr (אֲדֹנָי: 'adonaj) (Ps 110,5) istennevet használja. Ugyanakkor a héber szöveg az 1. versben a felkent királyt is „uramnak” (אֲדֹנָי: 'adoni) szólítja. A héber szó mássalhangzós szövege mindkét esetben ugyanaz, csak a vokalizáció különbözteti meg Istenre vagy az emberre ('adonaj – 'adoni) vonatkozó használatukat. A Zsolt 109,1LXX mind a JHWH יהוה) mind az Úr (אֲדֹנָי: 'adonaj), mind pedig a király „uram” (אֲדֹנָי: 'adoni) megnevezését egyaránt az „úr” (κύριος: kúriosz) titulussal fordítja. Az 1. versben a görög szöveg fordítója az istennevet névelővel látja el (az Úr = ó κύριος), feltehetően azért, hogy a „mondta az Úr az én uramnak” (εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου) összefüggésben elhatárolja az Isten jelentő Úr (kúriosz) és a királyt jelentő úr (kúriosz) vonatkozását.

A 4. versben a héber szöveg „Melkizedek rendje szerint” (עַל־דְּבַר־רֵתִי מֶלְכִי־צֶדֶק) kifejezésében a név értelmezése nyitott. Lehet úgy értelmezni, mint tulajdonnév, azaz

³¹ A zsoltár héber szövegének részletes nyelvi elemzését lásd NORDHEIM, M. von, *Geboren von der Morgenröte?*, 23–45.

³² A Zsolt 109 LXX elemzését bővebben lásd: NORDHEIM, M. von, *Geboren von der Morgenröte?*, 171–197; BONS, E., *Die Septuaginta-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX). Textgestalt, Aussagen, Auswirkungen*, in *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (szerk. Sängler, D.) (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003, 122–145; HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 101–150*, 213–214; A Zsolt 110 (109) 3. versének egybevetésével a maszoréti és görög szövegben jó betekintést nyújt az egész zsoltár görög szövegformájának a héber szöveghez való viszonyára SCHENKER, A., *Textkritik und Textgeschichte von Ps 110 (109)*, 3. *Initiative der Septuaginta und der protomasoretischen Edition*, in *La Septante en Allemagne et en France – Septuaginta. Deutsch und Bible d' Alexandrie* (szerk. Kraus, W.–Munnich, O.) (OBO 238), Fribourg–Göttingen 2009, 172–190.

³³ A fordítás tekintetében a Zsolt 109 LXX versenkénti elemzését lásd: NORDHEIM, M. von, *Geboren von der Morgenröte?*, 172–180; BONS, E., *Die Septuaginta-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX)*, 126–141.

Melkizedek, de lehet egy *status constructus* értelmében magyarázni, mint az „Igazság királya”. A görög szöveg egyértelműen a Melkizedek nevet használja (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ).

A Zsolt 110 újszövetségi alkalmazásának alapeszméjét JHWH felkent királyához intézett szavai szolgáltatják, amelyek a királyt Isten jobbára emelik, s ezzel részt ígérenk JHWH világlefetti uralmából (Zsolt 110,1), valamint örök papi hatalmat (Zsolt 110,4) a királyi méltóság hordozójának. A zsoltár krisztológiai alkalmazásában a Messiás-király, akinek az ígéret szól, nem más, mint Jézus Krisztus, akit Isten Úrrá (κύριος; kúriosz) tett a feltámadással bekövetkezett felmagasztalásban. Ő a Fiú, a Melkizedek rendje szerinti örök főpap (ἱερεὺς; hiereus), aki a bűnök bocsánatát saját testének feláldozásával szerezte meg. A zsoltár tehát Jézus Krisztus világ feletti uralmának és megváltó művének, továbbá közbenjáró mivoltának Ószövetségből vett írásbizonyítékául szolgál.

A Zsolt 110 1. versét közvetlenül idézik a szinoptikusok és az *Apostolok Cselekedetei*. Esetükben az Írásból vett bizonyításról van szó. Jézus a farizeusokkal folytatott vitájában idézi a zsoltárt, Márk és Máté (Mk 12,36; Mt 22,44) szerint Dávidra, Lukács (Lk 20,42,43) szerint pedig a Dávidra hivatkozva, aki a zsoltárok könyvében beszél. Jézus a zsoltárra történő hivatkozással messiási voltának különlegességét ill. istenfiúságát igazolja. Messiási voltában több, mint Dávid fia. A Zsid 1,3 szintén kifejezetten idézi az 1. verset a Fiú méltóságának bizonyítására.

Az *Apostolok Cselekedetei*ben pünkösdi beszédében Péter Dávidra hivatkozva kifejezetten idézi a zsoltár 1. versét (ApCsel 2,34–35), és Jézus mennybemenetelére alkalmazza. Péter a zsoltár intronizációs motívumát ragadja meg azzal, hogy Jézus a mennyben Isten jobbára emeltetett, amelyet mint felmagasztalást értelmez. Felmagasztalásának következménye, hogy elküldte a Szentlelket.

A Zsolt 110,1-ben az intronizáció motívuma – Isten jobbán ülni – az Újszövetségben hivatkozás formájában ismételtelen megjelenik azzal a céllal, hogy Jézus istenfiúságát és feltámadását mennybemenetelével mint mennyei intronizációt mutassa be. A Mk 14,62 és párh. Mk 16,19, Róm 8,34, Ef 1,20, Kol 3,1 és Zsid 1,3.20, 8,1, 10,12, 12,2, és 1Pét 3,22 utalást tartalmaznak a zsoltár „az Isten jobbán ülni” kifejezésére, a feltámadt Krisztusra vonatkoztatva.

Az újszövetségi írásokban a Zsolt 110,1 egy másik, a felmagasztalással összefüggő motívuma, az ellenségek alávetése is fontos szerepet kap. Az intronizáció és az ellenségek alávetésének összekapcsolását találjuk a szinoptikusoknál Jézus perében. Jézusnak a főpap kérdésére adott válasza a Zsolt 110,1 Dán 7,13 összetétele és az emberfia eljöveteleéről (Mk 14,62; Mt 26,64; Lk 22,69). Az összetétel így a felmagasztalt Jézus parúziában történő megjelenését jeleníti meg. Az 1Kor 15,25, Ef 1,22 és Zsid 10,13 pedig arra a tényre utalnak, hogy Isten a felmagasztalt Krisztus lába alá vetette ellenségeit.

A Zsolt 110,4 – a Melkizedek-motívum Krisztus főpapságára vonatkoztatva – kizárólag a *Zsidókhöz írt levél*ben található, a Zsid 5,6 és 7,21 közvetlen idézet, míg több helyen, Zsid 5,10, 6, 20 és a 7, 3.11.15.17.28, csak utalás formájában. A Zsid 5,5–6 összekapcsolja a Zsolt 110,4-et a Zsolt 2,7-tel, azaz a Jézus Melkizedek rendje szerinti papságát Fiú voltával.

4. A ZSOLT 110 KRISZTOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSE

4. 1. Jézus messiási mivoltának természete (Zsolt 110,1)

Jézus farizeusokkal való vitájában a Zsolt 110,1 egy rendkívül érdekes szövegösszefüggésben és alkalmazásban fordul elő. A zsoltárban mint királyzsoltárban a királyhoz szóló isteni kijelentést a király szolgálatában álló udvari próféta recitálta el, aki ezeket az ígéretekkel, JHWH-nak, a próféta királyának, „az én Uramnak” mondott.³⁴

Jézus a farizeusokkal folytatott polémiájában a Zsolt 110-re hivatkozva (Mt 22,44; Mk 12,36; Lk 20,42), Dávidot mondja a zsoltárban beszélő személynek, akit Jézus korábban a zsoltár szerzőjének tekintettek,³⁵ de Jézus szerint Dávid nem önmagáról beszél, hanem egy harmadik személyről, a Messiásról, akit a közfelfogás Dávid fiának tartott. Ezt a személyt Urának nevezi. Jézus kérdése: ha a Messiás Dávid fia, akkor Dávid hogyan nevezheti őt Urának.

A perikópa a három szinoptikus evangéliumban található (Mk 12,35–37a; Mt 22,41–46; Lk 20,41–44).³⁶ A három evangéliumi perikópa közül a legősibb forma Márk leírása.³⁷ A perikópa abba az eseménysorba illeszkedik, amikor Jézus jeruzsálemi bevonulása után a templomban tanít, és ellenfelei vitás kérdésekkel próbára teszik. Márk evangéliuma szerint Jézus csak közvetetten szól az írástudókhoz, vagyis hallgatóinak csak a írástudók álláspontjáról beszél Dávid Fia kérdésében. Vagyis nem vitabeszédről van szó, hanem tanítást ad, amelyben elutasítja az írástudók álláspontját, mert azt nem tartja az Írásoknak megfelelőnek. Lukács elbeszélése hasonlít Márk szövegéhez, és megtartja a közvetett, az írástudók véleményét magyarázó elbeszélésformát. Máté viszont a perikópát a farizeusokkal való közvetlen vita formájára alakította, kiemelve kétszer is (Mt 22,43.45.), hogy Dávid Urának nevezi a Felkentet.

Mindhárom evangélista idézi a Zsolt 110,1 verset. Az idézetek kis eltéréssel a *Septuaginta* szövegét veszik alapul.

LXX

Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,
ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

Mondja az Úr az én uramnak: Jobbom felől foglalj helyet,
míg lábaid zámolyául teszem ellenségeid

³⁴ KRAUS, H. J., *Psalmen 60–150*, 929–930; SEYBOLD, K., *Die Psalmen HAT I/15*, 439; HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E., *Psalmen 101–150*, 206.

³⁵ Később a rabbinikus zsidóság a zsoltár dávidi szerzőségének feltételezésével a zsoltárban beszélő személyt Dávidnak tekintette, de problémát jelentett, hogy miként mondhatja a megszólítottat urának, aki tőle különbözött. Ezt a nehézséget úgy oldották meg, hogy Dávid mintegy elbeszélte mindazt, amit JHWH neki ígért: „Azt mondta az Úr, hogy engem kell Izrael felett úrrá és királlyá tenni”, STRACK, H. L.–BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV. 1*. München 1959⁶, 456.

³⁶ A három perikópa áttekintő redakciótörténeti kiértékelését lásd: PESCH, R.–KRATZ, R., *so liest man synoptisch*, 6. *Passionsgeschichte 1*, Frankfurt am Main 1979, 100–103; a Zsolt 110,1 szempontjából feldolgozása GOURGUES, M., *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaum 110:1 dans le Nouveau Testament*, Paris 1978, 127–143; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, UTB 1873, Göttingen 1995⁵, 113–115, 73–75; DAUTZENBERG, G., *Psalm 110 im Neuen Testament*, in: *Studien zur Theologie der Jesustradition* (SBAB 19), Stuttgart 1995, 63–97.

³⁷ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 113.

- Márk (12,35–37a) Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.
- Máté (22,41–46) Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου
- Lukács (20,41–44) Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου

Leginkább Lukács követi a *Septuaginta* szövegét, de mindegyik idézet eltér abban, hogy elhagyják az első *küriosz* előtti névelőt (LXX: Εἶπεν ὁ κύριος; evangéliumok: Εἶπεν κύριος) Máté és Márk pedig még abban is eltér, hogy a „zsámoly” (ὑποπόδιον) kifejezés helyett az általánosabb jelentésű „alá” (ὑποκάτω) „lábaid alá” kifejezést használják. A kutatók közül többen az utóbbi kifejezést a Zsolt 8,7-el (πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦς) hozzák összefüggésbe, ami az egész perikópa értelmezését is befolyásolja.³⁸

A zsoltárra valamennyi evangélista Dávid nevében hivatkozik, de Máté még hozzáteszi, hogy Dávid a Lélek tekintélyével hívja Urának a Messiást (Mt 22,42–43). Márk csak a Dávidot sugalmazó Szentlelket említi csupán, míg Lukács Dávidról beszél, aki a *Zsoltárok könyvében* ezt mondja. Lukács az Ószövetség idézésekor rendszerint a megfelelő könyvre hivatkozik, az érvelés tudományosságának növelésére („proféták könyvében” ApCsel 7,42; „az Írásnak következő szavait olvasta” ApCsel 8,32; 15,15; „ez van megírva” a 2. zsoltárban” ApCsel 13,33; „Izajás próféta által ezt mondta”, ApCsel 28,25).

A vitás kérdés a Messiás valódi lényének és jelentőségének tisztázására szolgál. Jézus és hallgatói megegyeznek abban, hogy a Messiás Dávid fia, továbbá pedig abban, hogy a Zsolt 110-ben Dávid a Messiásról beszél. Jézus nem akarja tehát elvitatni a Messiás Dávid fia mivoltát. Az evangéliumok Jézus dávidi leszármazását állítják, hiszen általa kapcsolódik Jézus az Izraelnek adott isteni ígéretekhez (Mt 1,1; 12,23; 21, 9,15; Lk 1,32–33; 3,35).³⁹

Jézus kérdése elsősorban kijavítani akarja a kor felfogását a Messiásról mint Dávid fiáról. Rámutat arra, hogy ez a felfogás, amit a kortársak, jelen esetben a farizeusok a Messiásról mint Dávid fiáról gondolkodnak, nem alkalmas a Messiás valódi lényének és művének megmagyarázására. Jézus feltárja a farizeusi elképzelések elégtelenségét. A Dávid fia cím nem képes felfedni mindazt, amit Isten a Messiásról kinyilatkoztatott,⁴⁰ ezért a Messiás egy Dávid-fia messianológiától elválasztott megértését akarja tanítani.⁴¹ Ennek igazolására Jézus a Zsolt 110,1-t idézi. Ha ugyanis a Messiás (Χριστός) Isten jobbján ül, tehát felmagasztalt Úr (κύριος), akkor nem elégséges a földi elgondolásokhoz tapadó, Dávidi leszármazáshoz kötött messiás-eszme.

³⁸ Pl. PESCH, R., *Das Markusevangelium, 2. Teil*, HThNT, 1977, 254; PESCH, R.–KRATZ, R., *so liest man synoptisch*, 101; DAUTZENBERG, G., *Psalm 110 im NT*, 73; STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1., Göttingen 2005³, 123; LUZ, U. szerint a Máté-idézetben a ὑποκάτω „talán” befolyásolt a Zsolt 8,7 által *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)*, EKK I/3. 1997, 287. Eszerint a Mt 12,36-ban a Zsolt 110,1 és a Zsolt 8,7 összekapcsolása azt jelenti, hogy az Isten jobbján helyet foglaló *küriosz* nem más, mint az Emberfia (vö. Mk 14,62), akinek Isten mindent a lába alá vet (Zsolt 8,7).

³⁹ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 242–248.

⁴⁰ KERTELGE, K., *Markusevangelium*, Würzburg 1994, 123.

⁴¹ PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 252–253.

Jézus a feltett kérdésre – „*Ha tehát Dávid Urának hívja őt (Messiást), hogyan lehet az ő fia?*” (Mk 12,37 párh.) – nem ad meghatározó választ, a perikópa tehát nyitott krisztológiai jelentését vagy szándékát illetően.⁴²

Jézus tehát az írástudók földi Dávid fiával a legmagasztaltabb Urat (κύριος) állítja szembe, a földi politikai messiási országgal a felmagasztalt Úr világfeletti eszkatologikus uralmát, amely az isteni uralomban való részesedés. A Dávid fia Messiás és a felmagasztalt Úr közötti feszültséget a feltámadt Jézus oldja fel, aki a feltámadásban és a felmagasztalásban, mint κύριος átveszi eszkatologikus uralmát Isten jobbján. A Zsolt 110,1 bizonyítékként való felhasználása, tehát Jézus feltámadásának és felmagasztalásának fényében történik.⁴³ Az érvelés háttérében az a krisztológiai értelmezés áll, amely a Zsolt 110,1-et a felmagasztalás kijelentéseként fogja fel. Ennek lényege abban foglalható össze, hogy Krisztus Fiú és Úr mivolta a föltámadásban és fölmagasztalásban nyilvánul meg. Jézus mint Messiás földi tevékenységében Dávid fia, de igazi méltósága világfeletti *küriosz*ként a föltámadásban nyer kinyilatkoztatást.⁴⁴ Jézus *küriosz* titulusa a hellenista kereszténységben veszi eredetét.⁴⁵

Összefoglalva a mondottakat, Jézusnak az írástudókkal folytatott vitájában a Zsolt 110,1 alkalmazásával rámutat a Messiás valódi mivoltára, amely a föltámadás és felmagasztalás fényében válik felismerhetővé. A Messiás nem más, mint az eszkatologikus uralkodó, a Küriosz, aki részese Isten világfeletti uralmának.

4. 2. Jézus az idők végén ítélkező Emberfia (110,1)

A Zsolt 110,1 további krisztológiai alkalmazását Jézus főtanács előtti kihallgatásának jelentében találjuk a szinoptikus evangéliumokban (Mk 14,53–64; Mt 26,57–68; Lk 22, 63–71). Jézus a főpapnak adott válaszában messiási mivoltát az ég felhőin eljövő és Isten jobbján ülő Emberfia alakjában fejezi ki (Mk 14,62; Mt 26,64; Lk 22,69). Szavai a Zsolt 110,1 és Dán 7,13 összetételből állnak.⁴⁶ Jézus Messiás–királyi hatalma itt összekapcsolódik az Emberfia eszkatologikus ítélkező szerepével. Jézus főtanács előtti válaszában az egyes szinoptikusok redakciójában különböző hangsúlyt kapnak.⁴⁷ A három szinoptikus elbeszélése közül Márk a legősibb és egy Márk előtti szenvedéstörténetre támaszkodik.⁴⁸ A teológiai kiértékelés alapjaként Márk evangéliumának a szövegét vesszük egybevetve a másik két szinoptikus elbeszéléssel.⁴⁹

⁴² Ez a megállapítás jól felmérhető azokban a válaszokban, ahogyan az egyes kutatók a perikópát krisztológiaileg értékelik. A helyzet jó összefoglalását lásd: DAUTZENBERG, G., *Psalm 110 in NT*, 74–75.

⁴³ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 114–115; BREYTENBACH, C., *Das Markusevangelium, Ps 110,1 und 118,22f. Folgetext und Prätext*, in *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131), Leuven 1997, 197–222, 205.

⁴⁴ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 260–262.

⁴⁵ Uo. 115; GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium, 2. Teil*, HThNT, 1988, 266.

⁴⁶ A Zsolt 110,1 és a Dán 7,13 összekapcsolásának háttérét lásd HENGEL, M., „*Setze dich zu meiner Rechten!*” *Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1*, in *Le Trône de Dieu* (szerk. Philonenko, M.), Tübingen 1993, 178–194, 158–177.

⁴⁷ A három perikópa redakciótörténeti kiértékelését lásd PESCH, R.–KRATZ P., *So liest man synoptisch 7. Passionsgeschichte Zweiter Teil*, 76–87; a Zsolt 110,1 szempontjából feldolgozva GOURGES, M., *A la droite de Dieu*, 127–161.

⁴⁸ DAUTZENBERG, G., *Psalm 110*, 76; PESCH, R., *Das Markusevangelium, 2. Teil*, 427–428. A Márk előtti szenvedéstörténetről bővebben lásd a kommentár 1–27. oldalán: *Exkursus. Die vormarkinische Passionsgeschichte*.

⁴⁹ A teológiai kiértékelést lásd: DAUTZENBERG, G., *Psalm 110*, 75–79; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 128–129, 181–183, 288–289; STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, 114–117; CULLMANN, O., *Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1966⁴, 118–122.

A főpap kérdése és Jézus válasza az egyes szinoptikusoknál:

- Márk 14,61–62 A főpap megkérdezte őt és mondta neki:
Te vagy-e a Krisztus, az Áldott (Isten) Fia?
 Jézus pedig ezt mondta:
Én vagyok, és látni fogjátok az Emberfiát a Hatalmas jobbján ülni,
és eljönni az ég felhőiben.
- ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ,
 Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;
 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν,
 Ἐγὼ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον
 τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.
- Máté 26,63–64 A főpap ezt mondta neki:
 Megesketlek téged az élő Istenre, hogy mondd meg nekünk,
 ha te vagy a Krisztus, az Isten Fia!
 Jézus ezt mondta neki:
 Te mondtad. De mondom nektek: mostantól fogva látni fogjátok
az Emberfiát a Hatalmasnak jobbján ülni és eljönni az ég felhőin
- ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ,
 Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ
 ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ
 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Σὺ εἶπάς· πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε
 τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως
 καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ
- Lk 22,67–70 Így szóltak: Ha te vagy a Krisztus, mondd meg nekünk!
 Ő azt mondta nekik: Ha megmondom nektek nem hiszitek el,
 ha pedig kérdezlek, nem feleltetek.
De mostantól fogva az Emberfia a hatalmas Isten jobbján fog ülni.
 Erre valamennyien ezt mondták: Tehát te vagy az Isten Fia?
 Ő ezt mondta nekik: Ti mondjátok, hogy én vagyok.
- λέγοντές, Εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, εἰπὸν ἡμῖν.
 εἶπεν δὲ αὐτοῖς, Ἐὰν ὑμῖν εἴπω οὐ μὴ πιστεύσητε·
 ἐὰν δὲ ἐρωτήσω οὐ μὴ ἀποκριθῆτε
 ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς
 δυνάμεως τοῦ θεοῦ
 εἶπαν δὲ πάντες

Jézus válasza Márk esetében a főpap kérdésére a dávidi királyi messianológia és az Emberfia hagyomány elemeire támaszkodik. A dávidi királyi messianológia elemei a következők: Messiás (ὁ Χριστὸς), az áldott (Isten) Fia (ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ), a hatalom (mindenható Isten) jobbján ülni (ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως, Zsolt 110,1; Mk 14,62–63) – Az Emberfia hagyomány elemei: az ég felhőiben eljövő Emberfia (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ... ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, Dán 7,13; Mk 14,63).

A felsorolt elemeket kis eltérésekkel Máté és Lukács szövege is tartalmazza. Máté esetében a főpap az „Isten Fia” fenségcímét használja a márki körülírás helyett („az Áldott Fia”), és a „mostantól fogva” (ἀπ’ ἄρτι) időbeli meghatározást helyezi a szövegbe, s ezzel a „látni fogjátok” időpontját a közvetlen jövőbe helyezi. A hangsúlyt tehát a Felmagasztalt jelenbeli hatalmi helyzetére teszi. Lukács más sorrendet követ, az Emberfia-kijelentést (22,69) a Krisztus-kérdés (22,67–68) és a két fenségcímét felülmúló Isten Fia-kijelentés (22,70) közé helyezi el. A „mostantól” (ἀπὸ τοῦ νῦν) időmeghatározást szintén használja, de a „látni fogjátok” (ὄψεσθε) és az „ég felhőin eljövő” (ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ) parúzia kijelentést elhagyja, talán, mert a főtanács tagjai nem élték meg Jézus eljövételét. A hangsúlyt Lukács is az Emberfia Isten jobbára „mostantól” való felmagasztalására helyezi.⁵⁰

A kihallgatás jelenetében – a főpap kérdése és Jézus válasza összefüggésében – a lényeges teológiai mondanivalót Jézus válasza tartalmazza (Mk 14,62), amely összekapcsolja a Zsolt 110,1-et, tehát a felmagasztalt dávidi Messiást, aki Isten Fia, a Dán 7,13-al az apokaliptikus Emberfiával.⁵¹ A főpap kérdését: „Te vagy-e Messiás, az áldott (Isten) Fia” (Mk 14,61) még ősi királyi messiási értelemben teszi fel Jézusnak.⁵² Jézus elfogadja és megerősíti a főpap kérdését, de kiegészíti és értelmezi azt. A Messiást, mint Isten fiát eszkatologikus-messiási funkciójában érti, azaz hatalmába való intronizációjában, amikor a Zsolt 110,1-re, az Isten jobbán való helyet foglalására céloz. Válaszában már a felmagasztalt és megdicsőült Messiás-királyról van itt szó.⁵³ Jézus azonban kiegészíti a királyi Messiásról mondott kijelentését és kiegészíti az ég felhőin, a parúziában eljövendő és világitáló Emberfia alakjával (Dán 7,13). Ezzel messiási küldetése új távlatot nyer.

A Zsolt 110,1 és a Dán 7,13 két idézetből álló válaszát a bevezető ige „látni fogjátok” (ὄψεσθε) tartja egybe (Mk 14,61), azaz a Messiás felmagasztalása (Isten jobbán ülni Zsolt 110,1), és a parúzia (Emberfia az ég felhőiben jön el Dán 7,13) szoros egységet alkotnak, mindkettő eszkatologikus esemény. A felmagasztalással együtt járó hatalom átadása, vagyis az intronizáció, a világ végén az ég felhőin megjelenő Emberfia a világot ítélő tevékenységével nyeri el beteljesedését.

A „látni fogjátok” ige pontosan céloz arra, hogy Jézus parúziakor, mint ítélkező Emberfiaként való visszatérése egy látható, égből történő megjelenés, amelyben kinyilvánul a megdicsőült Jézus mindent átfogó uralkodói hatalma.⁵⁴ A főpap által adott kérdésre tehát Jézus messiási mivoltának nemcsak jelen, hanem eljövendő végidőbeli tevékenységét is megvilágítja az apokaliptikus Emberfia képével.

Ennek a krisztológiai hagyománynak a hordozóját a palesztinai ősegyházban keressük, amely a királyi Messiás szerepét a világvégén a parúziában eljövendő Krisztus ítélkező szerepében látja. Legalkalmasabban az Emberfia apokaliptikus alakja fejezi ki ezt a várakozást. Így ebben a krisztológiai hagyományban a Zsolt 110,1 a világ végén a parúziában eljövendő Krisztusra vonatkozik.⁵⁵

⁵⁰ DAUTZENBERG, G., *Psalm 110*, 77.

⁵¹ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 288–289; SCHWEITZER, E., art. *υἱὸς Θεοῦ* ThW VIII, 372/25–32; STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie*, 114–115.

⁵² CULLMANN, O., *Christologie*, 118; PESCH, R., *Das Markusevangelium*, 436–437.

⁵³ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 128; SCHWEITZER, E., art. *υἱὸς Θεοῦ* ThW VIII, 372/25–32.

⁵⁴ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 128, 181–183, 189; COLPE, C., art. *ThW VIII. ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* 403–481, 456/30–457/5.

⁵⁵ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 287.

4. 3. Jézus Úrrá és Messiássá deklarálása feltámadásának és megdicsőülésének eseményében (110,1)

Az *Apostolok Cselekedeteiben* Péter pünkösdi beszéde (ApCsel 2,14–36.38.39) kifejezetten idézi a Zsolt 110,1-et (ApCsel 2,34.35), Jézus feltámadására és mennyei felmagasztalására alkalmazva. A Zsolt 110,1 krisztológiai alkalmazása a feltámadásban és felmagasztalásban Jézusnak, mint Messiás-királynak (*khristos*) a Messiás világfeletti uralmába való bevezetés mozzanatát látja, és Jézust, mint a megdicsőült Urat (*kürios*) mutatja be. A pünkösdi beszéd két krisztológiai fenségcím bizonyítására használja fel a zoltárt: „Tudja meg tehát Izrael egész háza... Isten Úrrá (Κύριος *kürios*) és Messiássá (Χριστός *khristos*) tette Jézust, akit ti keresztre feszítettetek” (ApCsel 2,36). Ezekkel a szavakkal vonja le Péter a következtetést a Zsolt 110,1 alkalmazásából, összekapcsolva a *kürios* fenségcímet a feltámadással és felmagasztalással.⁵⁶

A pünkösdi beszéd és benne a Zsolt 110,1 ugyanahhoz a krisztológiai hagyományhoz tartozik, mint Pál apostol beszéde a pizidiai Antiochiában (ApCsel 13,17–41) a Zsolt 2,7 krisztológiai alkalmazásával. Mindkét zoltár bizonyos saját hangsúllyal, Jézus feltámadásában és felmagasztalásában világfeletti Messiás-királyi uralmát támasztja alá, míg a Zsolt 2,7 a Fiúvá (*hüios*), a Zsolt 110,1 pedig az Úrrá (*kürios*) és Messiássá (*khristos*) deklarálás mozzanatát hangsúlyozza.⁵⁷ Ez a krisztológiai szemlélet a dávidi messiás hagyományára támaszkodik, mely szerint Jézus, mint Messiás Dávid fia, és a Dávidnak tett isteni ígéretek Jézus feltámadásában és Isten jobbára történt felmagasztalásában, azaz a messiási uralomra való bevezetésben váltak valóra.⁵⁸

A hagyomány palesztinai zsidó-keresztény eredetű és a jeruzsálemi egyház hagyományára vezethető vissza.⁵⁹ Minthogy azonban a Zsolt 110,1 bizonyító ereje a zoltár görög szövegén nyugszik, ezért joggal feltételezhető, hogy az egész dávidi messiaszi hagyományt a felmagasztalás és Jézus Urként (*kürios*) való megvallásával együtt a hellenista zsidó-kereszténység vette át, és ez a Zsolt 110,1 görög szövege segítségével bizonyította. A *kürios* fenségcím így kapja meg helyét Jézus felmagasztalásának összefüggésében.⁶⁰ A hagyomány további részletezését és jellemzését itt nem részletezzük, minthogy a Zsolt 2,7 értelmezésénél kifejtettük (lásd I. rész 3,3.1). A következőkben csak a pünkösdi beszéd elemzésére fordítjuk a figyelmet.⁶¹

Péter apostol beszéde (ApCsel 2,14–36.38.39.)⁶² az *Apostolok Cselekedetei* több beszédéhez hasonló világos felépítéssel rendelkezik, és három nagy egységre bontható:

⁵⁶ Uo. 115; SCHNACKENBURG, R., *Christologie des Neuen Testaments*, in *Mysterium Salutis* III/1, 258–259.

⁵⁷ SCHNACKENBURG, R., *Christologie des Neuen Testaments*, in *Mysterium Salutis* III/1, 258–259, 261–263; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 190–191.

⁵⁸ HENGEL, M., *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975, 35–39; WILCKENS, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1974³.

⁵⁹ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 115; SCHWEITZER, E., art. *υἱός* ThW VIII, 368/22–23.

⁶⁰ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 114–115.

⁶¹ Az *Apostolok Cselekedetei* beszédeinek elemzését lásd: RIGAUX B., *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 60–95; WILCKENS, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1974³, 32–71.

⁶² A beszéd részletes elemzését lásd RIGAUX B., *Dieu l'a ressuscité*, 61–71; WILCKENS, U., *Die Missionsreden*, 32–37, 65–59; SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I. Teil*, HthKNT V/1, 263–266; a beszéd elemzését a Zsolt 110,1 szempontjából lásd: GOURGES, M., *À la droite de Dieu*, 163–169.

I.	2,16–21	a beszéd bevezetése, bemutatva elmondásának konkrét alkalmára
II.	2,22–36	a kérügmá az ószövetségi szentírásból vett bizonyítással;
		22–24a: a feltámadás bemutatása a történeti Jézus életéhez kapcsolva
		24b–28: Ószövetségből vett bizonyíték Jézus feltámadásának igazolására
		29–36: a szentírási bizonyíték alkalmazása Jézusra két témát foglal magában, a prófécia alkalmazását (29–31. vers) és a kérügmát (32–36. vers)
III.	2,38–39	a Krisztus által hozott üdvösség ⁶³

A bevezető rész (ApCsel 2,16–21) a beszéd elmondásának konkrét alkalmát tárja fel. Péter apostol a Szentlélek eljövételét követő jelenségre összegyűlt tömeghez beszél, és az Ószövetségre hivatkozva Joel prófétát idézi (Joel 3,1–5) azzal, hogy a próféta által a végidőre megjövendölt Szentlélek kiáradása teljesedett be. Az idézet utolsó verse: „mindenki üdvözülni fog, aki az Úr nevét segítségül hívja” (ApCsel 2,21) már Krisztusra, az Úrra vonatkozik, akiről az egész beszéd szól, és nem JHWH-ra, a szöveg eredeti értelme szerint.⁶⁴ A 21. vers tehát átvezet a beszéd fő részébe, amelynek egyetlen nagy témája Jézus feltámadása.

A beszéd központi része (ApCsel 2,22–36) a názáreti Jézus bemutatásával kezdődik, akit a történelemben helyezve ír le (22–24a. vers). A názáreti Jézus az a férfi (*anér*), akit Isten csodákkal és jelekkel igazolt (22. vers), akit kiszolgáltattak a zsidók a rómaiak kezébe, megölték, de Isten feltámasztotta (23–24a. vers). A beszéd nem marad meg a történeti leírás síkján, hanem teológiailag is értelmezi az eseményeket. Először a kereszti botrányát akarja megmagyarázni. Mindabban, ami történt – Lukács teológiájának megfelelően – Isten üdvözítő akarata és tette valósult meg (23. vers). A beszéd szerint az isteni akarat és az emberi gonoszság találkozott Jézus halálában, de az isteni előrendelés nem szünteti meg az emberi akarat szabadságát és felelősségét. A beszéd a továbbiakban az Ószövetség tekintélyére támaszkodva bizonyítja, hogy Jézus halála és feltámadása Isten akarata volt, amelyet előre megjövendölt Dávid által. A Zsolt 16,8–11-et idézi a *Septuaginta* szerint (24b–25. vers). A zsoltár Péter beszédében messiási értelmet nyer, és a benne egyes szám első. személyben beszélő nem Dávid, hanem a Messiás, aki saját feltámadásáról prófétál.⁶⁵

A zsoltár Jézusra nyer alkalmazást (29–36. vers). A beszéd először a zsoltár bibliai idézetét alkalmazza Jézusra messiási értelmezésben (29–31. vers). Felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy Dávid sarja ismert, tehát a zsoltár nem vonatkozhat rá (29. vers). A zsoltár értelmezésénél az isteni ígéret tekintélyét és igazmondását hangsúlyozza, célozva a nááni ígéretre is (2Sám 7,12k; Zsolt 132,11). Isten ünnepélyes esküje, amely szerint Dávid utódaiból ültet valakit trónjára, most beteljesedett (30. vers). A 31. vers a Zsolt 16,10-et messiási értelemben beteljesedettnek mondja Jézusra alkalmazva. A Messiás földi életében Isten közösségében volt és védelmét élvezte. Ennek következtében teste nem bomolhat fel és lelke sem kerül a holtak birodalmába: a Messiást a halálban sem hagyja el Isten. A Zsolt 16 krisztológiai értelmezésére céloz a beszéd a Messiás feltáma-

⁶³ A beszéd szerkezetében B. Rigaux megállapításait követjük RIGAUX B., *Dieu l'a ressuscité*, 67–68.

⁶⁴ RIGAUX B., *Dieu l'a ressuscité*, 65; SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I*, 270.

⁶⁵ RIGAUX B., *Dieu l'a ressuscité*, 67; SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I*, 272–273.

dásának említésével, amikor a zsoltár szavaira hivatkozva ezt mondja: „A jövőbe látva a Messiás feltámadásáról mondta.” (31. vers)

A prófécia értelmezése után az apostoli kérügma következik (32–36. vers), visszatérve a 22–24. versben meghirdetett témára. A mondottak bizonyítására a kérügma szövegösszefüggésben található a hivatkozás a Zsolt 110,1-re. szó szerinti idézetben.

32.	Ezt a Jézust támasztotta fel (ἀνίστημι) az Isten, amelynek (ου) mi mind tanúi vagyunk.
33.	Miután tehát az Isten jobbjára (τῆ δεξιά) felemeltetett (ὑψωσ), megkapta a Szentlélek ígérését az Atyától, kiárasztotta azt, amit (τοῦτο ὁ) ⁶⁶ ti láttok és hallotok.
34.	Mert nem (οὐ γὰρ) Dávid ment fel a mennybe, mégis ő mondja: Így szólt az Úr az én Uramhoz: Ülj az én jobbjomra,
35.	amíg ellenségeidet lábaid zsámolyává teszem.
36.	Tudja meg hát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy Úrrá és Krisztussá tette őt az Isten, azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek!”

Az apostoli kérügma elemei sorban megtalálhatók.⁶⁷ Isten Jézust feltámasztotta (32a. vers) (ἀνίστημι), ennek az apostolok a tanúi (32b. vers.) (az οὐ „amelynek” semleges nemű: nem Jézusra, hanem a feltámadás eseményeire vonatkozik), Isten Jézust jobbjára ültette (τῆ δεξιά)⁶⁸ és felmagasztalta (33a. vers) (ὑψωσ), ezután kiárasztotta a Szentlelket (33b. vers). A szövegben a τοῦτο ὁ (azt, amit) ti láttok és hallotok a Szentlélekre vonatkozik, de a látás és hallás tárgya mégis meghatározatlan marad. A Szentlélek kiárasztását tehát összekapcsolja a kérügma a feltámadással és felmagasztalással, megmagyarázva a pünkösti események okát. Ezt indokolja tovább a 34. versben az „mert nem” (οὐ γὰρ) kifejezéssel, amely a Dávidra való hivatkozással visszatér a 31 és 32. vers témájára: Jézus ment fel a mennybe és nem Dávid, Jézus teste nem maradt a sírban. Bizonyításul a beszéd a Zsolt 110,1-et idézi a *Septuaginta* görög szövege szerint azt igazolva, hogy Jézus a Dávid által megjövendölt Messiás. A zsoltár idézete elsősorban a felmagasztalásra vonatkozik, a feltámadástól bizonyos mértékig eltekintve, megfelelően az *Apostolok Cselekedetei* leírásának. Lukács szerint Jézus feltámadása és mennybemenetele azaz felmagasztalása között negyven nap telt el.⁶⁹

A halálból feltámasztott Jézus a Zsolt 110,1 messiási értelmezése szerint, mint a felmagasztalt és a hatalmába bevezetett Messiás–király jelenik meg, aki részt kap Isten világegyetemi uralmából, és így ő az „Úr” (*kürios*). A feltámasztott és intronizált Jézus, mint Úr olyan kiemelkedő és páratlan helyzettel rendelkezik, mellyel Dávid felett áll. Az egész beszéd Dávid és Jézus újból és újból való összehasonlításával és a kettő közötti különbség

⁶⁶ SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I*, 275/115. lábjegyzet.

⁶⁷ RIGAUX B., *Dieu l'a ressuscité*, 68–69; SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 257–258.

⁶⁸ Az ApCsel 2,33 τῆ δεξιά kifejezése magyarázható *dativus locativus* értelemben (jobbára) a Zsolt 110,1 szerint lásd: LOHFINK, N., *Die Himmelfahrt* postel, 226k; WILCKENS, U., *Die Missionsreden*, 152 CONZELMANN, H., *Apostelgeschichte*, 29; SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I*, 275, magyarázzák azonban a *dativus instrumentalis* értelemben (Isten jobbjá által), a felmagasztalás lélekkiaurasztását összekapcsolva lásd: WILCKENS, U., *Die Missionsreden*, 152/3. lábjegyzet, lásd a 234. oldalon. A *dativus locativus* értelmezés tekinthető valószínűbbnek és ezt fogadjuk el.

⁶⁹ LOHFINK, N., *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971, 226; WILCKENS, U., *Die Missionsreden*, 150–151; SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte I*, 275;

összehasonlításával az ismert szinoptikus hagyományra utal (Mk 12,36 és párh.).⁷⁰ A világfeletti Kurióssá intronizált Messiás-király (Khristos) nem más, mint a názáreti Jézus, mégpedig Isten üdvözítő terve alapján (36. vers), vonja le a következtetést Lukács. Vagyis a két felségcím Úr és Messiás kizárólagos krisztológiai értelmezést nyer, amennyiben a Zsolt 110,1 jövendölése, a Messiás-királynak ígért világfeletti hatalom átadása, Jézus feltámasztásában és Isten jobbára való felmagasztalásában válik nyilvánvalóvá.⁷¹

A Péter pünkösdi beszédét meghatározó krisztológiai hagyomány Jézus messiási és világfeletti uralmának kinyilvánítását a halálból való feltámasztásában és felmagasztalásában látja kinyilvánulni. Az *Apostolok Cselekedeteiben* a Zsolt 2 és 110 krisztológiai alkalmazása egyaránt ennek a hagyománynak jegyében történik mégpedig biblikus-üdvörténeti perspektívában. Ez azt jelenti, hogy Jézus természetéről a szerző, Lukács itt nem beszél,⁷² hanem Jézus útját kíséri végig a földi életén keresztül, a szenvedésén, halálán és feltámasztásán át a felmagasztalásáig. Jézusnak, mint Messiás-királynak az uralomba való beiktatása és messiási hatalmának átvétele a feltámasztásban nyilvánul ki. Fiúsága ebben a biblikus szemléletben tehát nem a természetéről, hanem kinyilvánulásáról szól, bár utat mutat a fiúság természetére vonatkozó további teológiai reflexió számára is.⁷³ A felmagasztalás a már meglévő valóság érvényre juttatását, a hatalomba való bevezetést jelenti.⁷⁴

4. 4. Jézus Isten Fia a világ teremtése előtt (Zsolt 110,1)

A Zsolt 110,1 Jézusra mint a preegzisztens Isten Fiára való alkalmazását a Zsid 1,13-ban a Zsolt 2,7 ugyanilyen értelmezésével együtt részletesen tárgyaltuk (lásd I. rész, 3. 3. 2.)

4. 5. Krisztus az emberiség közbenjárója a mennyben mint örök főpap (110,4)

A *Zsidókhöz írt levél* krisztológiája Jézus Krisztus megváltó művére fordítja a figyelmét, melyet az Ó- és Újszövetség összehasonlításával akar megvilágítani. Krisztus egyedülálló megváltói mivolta áll a középpontban, mint örök Főpap. Üdvösségszerző szerepének felülmúlhatatlan és megmaradó hatása személyének kiválóságából következik.⁷⁵ A Jézus Krisztus főpapságáról szóló tanítás a *Zsidókhöz írt levél* központi részét alkotja (Zsid 4,14–10–31). A levél szerzője Jézus főpapságának kiválóságát úgy alapozza meg, hogy összekapcsolja a Fiú preegzisztens mivoltával, és Istennel való egyenlőségét bizonyítja (Zsid 1,3), majd a Fiú és a főpap közé egyenlőségelet téve a Zsolt 2,7 és a Zsolt 110,4 összekapcsolásával (Zsid 5,5) megteremtí Jézus főpapi és közvetítő mivoltának egyedülállóságát.⁷⁶

A levél szerzője a Jézus főpapságáról szóló levélrész (4,14–10,31) a téma megadással kezd: Jézust mint mennyei főpapot mutatja be, meghatározva a főpap mivoltát, és

⁷⁰ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 258–259.

⁷¹ HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, 115; SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 258–259; DAUTZENBERG, G., *Psalm 110*, 82–83.

⁷² SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 269, 270; KREMER, J., „Dieser ist der Sohn Gottes”, 80–82.

⁷³ Uo. 270–271.

⁷⁴ Uo. 258.

⁷⁵ MICHEL, O., *Der Brief an die Hebraeer*, Göttingen 1966⁴, 126–127, 143–144; SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 360, 365.

⁷⁶ KUSS, O., *Der Brief an die Heberäer*, Regensburg 1966², 130–131, 133; SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 363; DAUTZENBERG, G., *Psalm 110*, 90–92; SCHWEITZER, E., art. *υιός?* ThWNT VIII, 391/5–25.

ezt Jézusra alkalmazza (4,14–5,10), majd egy hosszabb buzdító rész következik (5,11–6,20). Ezt követően a levél Jézus főpapságának főbb jellemvonásait tárgyalja: Jézus Melkizedek szerinti főpap, s ezzel papsága végérvényes, az ószövetségi papságot felülmúlva és érvénytelenítve (7,1–28). Mint mennyei főpap egy új és magasabb szövetség közvetítője lesz (8,1–13). Főpapságát egyszeri és mindörökre érvényes áldozatával alapozta meg, belépve a mennyei szentélybe, végleges bűnbocsánatot és tökéletességet szerzett (9,1–10,18). Ezt a részt zárja le egy végső buzdítás, amely a teológiai fejtegetések eredményét az olvasókra alkalmazza: a Zsid 10,19–39, különösen a 10,19–22.⁷⁷

A levél Jézus papságát – „pap vagy te mindörökké Melkizedek rendje szerint” (Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ) – a Zsolt 110,4 szó szerinti idézetével jellemzi. A zsoltár versének idézetét a levél két fontos egységében, Jézus főpapságának jellemzésében (Zsid 4,15–5,10) és Jézus Melkizedek szerinti főpapságának végérvényességében (Zsid 7,1–28) találjuk. A Zsid 4,1–5,10-ben a Zsolt 110,4-et egy alkalommal kifejezetten idézi a Zsolt 2,7-tel való összefüggésben (Zsid 5,5–6), és egyszer utal a Melkizedek rendje szerinti főpapságra (Zsid 5,10).

A Zsid 7,1–28 szöveg egység (Jézus Melkizedek szerinti főpapságának végérvényessége az ószövetségi papságot felülmúlva és érvénytelenítve) idézi a legtöbbször a Zsolt 110,4 verset, két alkalommal kifejezetten (Zsid 7,17.21), a továbbiakban csak utalva a 4. vers jellegzetes kifejezéseire: vagy „Melkizedek rendje szerint” (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ) (Zsid 7,3.11.15), vagy papságának örökkévalósága (εἰς τὸν αἰῶνα) (Zsid 7,24.28). Találunk még idézetet a Zsid 6,20-ban szabadon utalva a Zsolt 110, 4-re, de erre nem térünk ki, mert a Zsid 7,1–28 témáját hirdeti meg, s mindazt, amit ebben a fejezetben Melkizedek papságáról elmondunk, érvényes a 6,20 idézetéről is. A Zsid 7,3-ban találunk még egy nagyon szabadon idézett, de biztos utalást.

A Zsid 4,15–5,10 szöveg egység témája Jézus, a mennyei főpap, aki kiállta a szenvedést és kísértést, üdvösségünk szerzője és bizalmunk alapja. A Zsid 4,15–16 versek bevezető jellegűek, amelyek megjelölik a Zsid 5,1–10 témáját, Jézust a mennyei főpapot és szenvedését. A Zsid 5,1–10 teológiailag és irodalmilag zárt egység, meghatározza a főpapi szolgálat egyes vonásait (Zsid 5,1–4), majd összehasonlítja azzal, ami Jézussal történt (Zsid 5,5–8), ezután összefoglalja a mondottakat: Jézus befejezve művét üdvösséget szerzett és főpap Melkizedek rendje szerint (Zsid 5,9–10).⁷⁸

A Zsid 5,1–4 szerint az igazi főpaprak két ismérve van: az emberek közül való és az emberek képviselőre rendelt, s ezzel alkalmas, hogy az emberekkel együtt érezzen (1–3. vers); Istentől hívottnak kell lennie, akár Áron (4. vers). Az így megállapított ismérveket a szerző Jézusra alkalmazza és bemutatja, hogy Jézusban megtalálható (5–8. vers).

A levél szerzője a Zsolt 2,7 és a Zsolt 110,4 kifejezett idézetével (5. és 6. vers) igazolja, hogy Isten Jézus Fiúvá és Főpappá hívta:

Zsid 5,5–6

Zsid 5,5	Így Krisztus sem önmagát dicsőítette meg, hogy főpap legyen, hanem az, aki így szólt hozzá: „A Fiam vagy te ma szültelek téged.” (Zsolt 2,7)
Zsid 5,6	És ahogy más helyen is mondja: „Te pap vagy mindörökké Melkizedek rendje szerint.” (Zsolt 110,4)

⁷⁷ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 363; VANHOYE, A., *Épître aux Hébreux. Text grec structuré*, Rome 1967.

⁷⁸ MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 214–215.

Áron kizárólag Isten hívásának köszönheti a főpapi méltóságot (Kiv 28; 29; Lev 8; Szám 3,10; 16–18). Jézus Krisztus főpapságát is ilyen isteni szó alapozza meg. Személyének egyedülálló mivoltát világfeletti méltósága (preegizstens Isten Fia: Zsolt 2,7) és Melkizedek rendje szerinti papságra (Zsolt 110,4) szólító isteni rendelés szabja meg. A szövegösszefüggés a két zoltárvers összekapcsolásával (Zsid 5,5.6) Jézus Krisztus preegizstens fiúságát és főpapságát egygyé teszi, vagyis főpapságának kiválóságát Istenfiúi méltósága alapozza meg. Papságának örökkévalósága (Zsolt 110,4; Zsid 5,6) is a Fiú örökkévalóságából, főpapságának kultikus rendben való mindent felülmúló érvénye pedig fiúságának világfeletti valóságából ered. Nem a főpapi méltóság, hanem a fiúság fogja össze a levél kultuszra vonatkozó fejtegetéseit, és ebben éri el a levél kezdetén Jézus Krisztus preegizstens fiúságáról való fejtegetés a célját.⁷⁹

Ugyanezt az azonosságot hangsúlyozza a szerző már a Zsid 4,14-ben, de még nyomatékosabban a Melkizedek rendje szerinti papságról szóló 7. fejezetben. Itt Melkizedek apa, anya, élet kezdete és vége nélkül különleges helyzete arra szolgál, hogy Isten Fia egyedülállóságát ábrázolja (Zsid 7,3).⁸⁰

A továbbiakban a Zsid 5,7–8 igazolja, hogy Jézus az emberi „gyengeségben” is részt vett, s ő is szenvedésből tanulta meg az engedelmisséget. A Zsid 5,1–10 egység záró versei (9–10. vers) mintegy kiértékelik a mondottakat és a Zsolt 110,4-re való utalással zárják le a fejtegetést. A 10. vers egy fokozást tartalmaz: eddig a Zsid 5,6 idézetében a Zsolt 110,4 szerint Krisztus csak pap (ιερεὺς), itt pedig főpap (ἀρχιερεὺς) Melkizedek rendje szerint. A főpap kifejezés Jézus Krisztus húsvéti eseményekben bekövetkezett intronizációjára utal, a megdicsőülés tényére.⁸¹

A 7. fejezetben éri el a Zsidókhoz írt levél a legfontosabb fejtegetését, amelyet már a megelőző fejezetek előkészítettek: Jézus Krisztus főpapsága Melkizedek rendje szerint. A Zsolt 110,4-re való utalások az egész szövegegységet átfogják: a Zsid 7,3.11.15.24.28 utalások, a Zsid 7,17.21. pedig kifejezett idézetek.

A Jézus Krisztus főpapságára vonatkozó fejtegetés Melkizedek személye, illetve a Melkizedek papság értelmezésén keresztül történik. Jézus Krisztus főpapságának egyedülálló értékét az ószövetségi papsággal és kultikus renddel való összehasonlítás világítja meg. Hogy mennyiben jelentheti Melkizedek személye a fejtegetés motívumait, a Zsid 7,3 mutat rá.

Melkizedek „apa, anya és nemzetségrend nélkül, napjainak kezdete és életének vége nélkül lép föl” (Zsid 7,3), vagyis olyan jellegzetességek, amelyek túllépik az emberi lét határait. Létének örökkévalósága „napjainak kezdete és életének vége nélkül lép föl”, minden földi, emberi és kultusztörvénytől való függetlensége személyének korlátlanosságára mutat, s „így hasonlónak lett Isten Fiához és pap marad mindörökké” (Zsid 7,3). A Melkizedek papkirályról mondott csodálatos jellemvonásoknak messiási kicsengésük van és alakját az Isten Fiához való hasonlóság (ἄφωμοιωμένος = hasonlónak lett valakihez, valamihez; ἄφωμοιω = hasonlónak tenni valakihez, valamihez) jellemzi. Melkizedek tehát Jézus előképe, s mint Istentől adott jel Isten Fiára utal.⁸² Ezért a levél szerzője szemében mindaz, ami Melkizedekről elmondható, még inkább vonatkozik Isten Fiára, aki-

⁷⁹ DAUTZENBERG, G., *Psalm 110*, 91–92.

⁸⁰ KUSS, O., *Der Brief an die Hebräer*, 130–131, 133, 147–148; SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 363; DAUTZENBERG, G., *Psalm 110*, 90–92 SCHWEITZER, E., art. υἱὸς ThWNT VIII, 391/7–23; SCHRENK, G., art. ἀρχιερεὺς ThWNT III, 264–284, 276/29–277/13.

⁸¹ MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 225.

⁸² MICHEL, O., art. Μελχισεδεκ ThWNT IV, 573–575, 573/32–574/14.

hez Melkizedek hasonló. A papkirály személye alkalmas arra, hogy Jézusnak, Isten Fiának kiválóságát, így papságát is bemutassa.⁸³

A 10. vers „hasonlóvá lett Isten Fiához (ἰσομοιωμένος) és pap marad mindörökké (εἰς τὸ διηνεκές)” kétségtelen utalás a Zsolt 110,4-re, kicserélve az εἰς τὸν αἰῶνα (Zsolt 110,4) (mindörökre) kifejezést az εἰς τὸ διηνεκές kifejezésre. Az utóbbi jelentése nem mindörökké, végtelenség, hanem töretlen fennmaradás. Melkizedek tehát mindörökre pap marad.⁸⁴

Érdekes módon itt Melkizedek az, aki Isten Fiához lett hasonló, és nem úgy, mint a Zsolt 110-ben, amelyben Isten Fia Jézus Krisztus Melkizedek rendje szerinti pap. A szerző ezzel a fordulattal, ti. hogy Melkizedek Isten Fiához hasonló, lehetővé teszi Melkizedek alakjának segítségével Jézus Krisztus főpapságának megvilágítását. A 7. fejezetben a Zsolt 110,4 további idézeteit ebben a háttérben kell értelmezni.

A Zsid 7,11–19 szövegegység a két típusú, az ároni és Melkizedek rendje szerinti papság viszonyát tárgyalja. A levél szerzője megállapítja, hogy az Áron rendje szerinti papság (κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν) elégtelen, és helyére a Melkizedek rendje szerinti (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ) papságnak kell lépni (Zsid 7,11). Ismét jelentkezik a Zsid 5,4.5–6 gondolata, az igazi papság lényege és üdvösséget szerző hatása, az Istentől való hívottságában, minden emberi leszármazástól való függetlenségben található. A Melkizedek szerinti papság birtokolja ezt a feltételt, a bizonyítására a szerző a Zsolt 110,4-re hivatkozik a 7, 11–19-re szöveg egységben: 7,11.15.17. Valamennyi idézet a „Melkizedek rendje szerint” kifejezést tartalmazza, utalva a „rendje szerint” lényegi mondani-valójára: nem a testi leszármazás, hanem az isteni híváson alapuló papság által szerzett új, tökéletességre, vezető üdvrendet.⁸⁵

A Melkizedek rendje szerinti üdvösségszerző papság értékét és erejét az isteni hívó szó biztosítja. Magasabbrendűségét a Zsolt 110,4 idézetén alapuló fejtegetéssel bizonyítja a szerző a Zsid 7,20–22-ben:

20.	Annál is inkább, mivel ez nem történt eskü nélkül.
21.	Amazok eskü nélkül lettek pappá, ő azonban annak esküjével, aki így szólt hozzá: „Megesküdött az Úr és nem bánja meg: te pap vagy mindörökké.”
22.	Ennek megfelelően Jézus egy kiválóbb szövetség kezeze lett.

A három versből álló szövegegység a zoltárban szereplő visszavonhatatlan isteni esküre helyezi a hangsúlyt, az eskü (20–21. vers) és esküdni (22. vers). szavakkal is ezt tanúsítja. Az eskü a levitikus és a messiási papság közötti különbség kiemelésére szolgál, minthogy a levitikus papság nélkülözi az isteni esküt. A Zsolt 110,4 idézetének messiási-krisztológiai jelentése van, minthogy a zoltár esküje Isten Fiának Jézus Krisztusnak szól, és senki másnak. Hogy a zoltárban ígért örök messiási papság kizárólag Isten Fiának szól, már láttuk a Zsid 5,5.6-ban a Zsolt 2,7 és Zsolt 110,4 azonosításánál, ahol a két zoltárban mondott isteni ígéret egy és ugyanazon személynek szól. Az esküt követő vers is megerősíti az ígéret krisztológiai jelentését: „ennek megfelelően Jézus egy kiválóbb szövetség

⁸³ MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 262–263; KUSS, O., *Der Brief an die Hebräer*, 87–88; SCHRENK, G., art. ἀρχιερεὺς ThWNT III. 275/6–11.

⁸⁴ MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*, 263.

⁸⁵ Uo. 219.

kezese lett (Zsid 7,22). Papságának visszavonhatatlansága és örökkévalósága egy új üdvrend letéteménye lett.

A Zsolt 110,4 alkalmazása a *Zsidókhöz írt levél*ben a zsoltár idézetei krisztológiai értelemben Jézus Krisztus főpapságára és következőleg áldozatának kiengesztelését, s tökéletességet szerző értékére nyerne kifejezést. Ebben a magyarázatban a Zsolt 110,4 találkozik a Zsolt 2,7 értelmezésével: a Melkizedek szerinti örök papság birtokosa nem más, mint Jézus Krisztus az Isten Fia.

Mindent összefoglalva, a Zsolt 2 és 110 messiási-eszkatologikus irányultsága és karakterisztikus elemei, mint a király csodálatos születése és Isten jobbára emelt méltósága alkalmassá tették Jézus alakjának és megváltó művének értelmezésre. Mindkét zsoltár újszövetségi alkalmazása fontos szerepet tölt be a biblikus krisztológia, különösen az ún. fenségcímek létrejöttében.

Az eukarisztia őrzésének és tiszteletének egyházjogi előírásai a hatályos latin liturgikus fegyelemben*

BEVEZETÉS

„Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes christifideles pro more in catholica ecclesia semper recepto patriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant.”¹ Ezzel a mondattal vezeti be a Trienti Zsinat (1545–1563) a legszentebb oltáriszentség irányában kifejezett hódolat dogmatikai hátterének a megvilágítását, melyet a szentírási forrásokon túl (vö. Zsid 1,6; Mt 2,11; Mt 28,17; Lk 24,52) IV. Orbán pápa (1261–1264) 1264-ben kiadott bullája alapján fejt ki.² Ismert, hogy az egyházi intézményrendszer és az arra vonatkozó kánoni szabályozás a krisztusi alapításból kiindulva fokozatosan bontakozott ki, az egyház legfőbb intézményesítő tényezőinek, az élő Isten ígéjének és a szentségeknek a hatására.³ A legkorábbi kánonjogi források liturgikus és fegyelmi normákat tartalmaztak⁴ (pl. *Didakhé* [I. sz. vége, II. sz. eleje],⁵ *Traditio Apostolica* [III. sz. eleje]⁶). A szentségek kiszolgáltatását rendező normákat, vagyis a liturgikus előírásokat, mivel azok a Krisztustól kapott megszentelő feladat gyakorlásának legfontosabb cselekményeit szabályozzák – meghatározva a kiszolgáltatás módját, érvényességi és megengedettségi feltételeit –, az egyház mindig jogszabálynak tekintette. A liturgikus jog gazdag és részletes forrását megtaláljuk az egyes kánonjogi joggyűjteményekben a patrisztikus kortól egészen a *Corpus iuris canonici*ig.⁷ A CIC (1917), szem előtt tartva a jóváhagyott liturgikus könyvek által tartalmazott előírásokat, nem kívánta részletesen szabályozni a rubrikákban leírt fegyelmet (CIC [1917]

*Készült a *Premontrei Rendi Szent Mihály Apátságban* (Silverado, CA) az OTKA K 73574-es kutatási programja keretében. Elhangzott a Teológiai Tanárok 2011. január 26-i konferenciáján (Budapest).

¹ *Concilium Tridentinum*, Sessio XIII (11 oct. 1551) *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento*, Cap. 5: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.³ (továbbiakban: COD 695).

² *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV* (ed. Potthast, A.), I–II. Berlin 1875 (repr. Graz 1957) no. 18998–18999; vö. Clem. 3.16. un.: FRIEDBERG, E., *Corpus iuris canonici*, II. Lipsiae 1881, 1174–1177.

³ ERDŐ, P., *Az egyházjog teológiája* (Egyház és jog II), Budapest 1995, 112–113.

⁴ ERDŐ, P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (*Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae* I/1), Budapest 1998, 20–24.

⁵ *La Didaché* (ed. Rordorf, W.–Tuillier, A.) (*Sources chrétiennes* 248), Paris 1978.

⁶ *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (ed. Botte, B.) (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 39), Münster 1989³.

⁷ Pl. *Decretum Burchardi Wormatiensis*: BW 4. 1–52; *Collectio Canonum Anselmi Lucensis*: Ans. 9. 1–49; *Panormia Ivo-nis Camotensis*: IP 1. 123–162.

Can. 2),⁸ de ennek ellenére az egyes szentségek és szentelmények kiszolgáltatásának érvényességi és megengedettségi kritériumait egyetemes jelleggel rögzítette a *De rebus* – azaz „A dolgokról” szóló – III. könyv 1–2. részében (CIC [1917] Cann. 731–1321). A különböző istentiszteleti szertartások végzéséhez tartozó liturgikus szövegek és cselekmények pontos leírása a *Rituale Romanum*-ban került összegzésre.⁹ Miután a középkorban a különböző egyházmegyékben és szerzetesrendekben számos liturgikus kézikönyv segítette a felszentelt szolgálattevőket¹⁰ (akár kánonjogi gyűjtemények későbbi kiegészítéseként is¹¹), a XVI. század egységesítő törekvéseit követően V. Pál pápa (1605–1621) 1614. június 17-én *Apostolicae Sedis* kezdetű konstitúciójával kiadta az első *Rituale Romanum*-ot.¹² Ez a kiadás rövidesen átformálta az egyes területek saját liturgikus könyveit, annak ellenére, hogy azokat a *Római Rituálé* kihirdetése nem helyezte hatályon kívül. Ilyennek tekinthető Magyarországon a Pázmány Péter (1570–1637) által 1625-ben kiadott *Rituale Strigoniense*.¹³ XIV. Benedek pápa (1740–1758) *Quam ardentis* kezdetű brévéjével 1752. március 25-én módosította a *Rituale Romanum*-ot,¹⁴ és XIII. Leó pápa (1878–1903) 1884-ben kiadta annak *Editio typicá*-ját. A Szt. X. Piusz pápa (1903–1914) uralkodása alatti módosításokat és a CIC (1917) kihirdetését követően jelent meg 1925. június 10-én a megújított *Rituale*. Ennek utolsó – a régi fegyelem szerinti – átdolgozott változata 1952-ben került kiadásra.¹⁵ A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) 1963. december 4-én elfogadott *Sacrosanctum concilium* kezdetű – a szent liturgia méltó végzését tárgyaló – konstitúciójában ugyan nem tért ki az oltáriszentség szentmisén kívüli tiszteletére,¹⁶ de VI. Pál pápa (1963–1978) 1965. szeptember 3-án kelt *Mysterium fidei* kezdetű enciklikájában külön foglalkozott az erre vonatkozó egyházi tanítással.¹⁷ A zsinatot követően a Szent Rítus Kongregáció 1967. május 25-én önálló instrukciót adott ki az oltáriszentség tiszteletéről *Eucharisticum mysterium* kezdettel,¹⁸ amely felváltotta a *Rituale Romanum* korábbi rendelkezéseit, beleértve a legszentebb oltáriszentség őrzésének helyére (rr. 52–57), az eukarisztikus áhítatgyakorlatokra (r. 58), az eukarisztikus körmenetekre (r. 59), a szentségkitételre (rr. 60–66), és az eukarisztikus kongresszusokra vonatkozó előírásokat (r. 67). A Szent Istentiszteleti Kongregáció 1969-től megkezdte a *Rituale Romanum* átdolgozott kiadását, több önálló kötetben. Ezek között jelent meg az oltáriszentség szentmisén kívüli tiszteletének megújított szabályait tartalmazó liturgikus könyv. Az 1973-ban

⁸ CIC (1917) Can. 2 – Codex, plerumque, nihil decernit de ritibus et caeremoniis quas liturgici libri, ab Ecclesia Latina probati, servandas praecipunt in celebratione sacrosanctae Missae sacrificii, in administratione Sacramentorum et Sacramentalium aliisque sacris peragendis. Quare omnes liturgicae leges vim suam retinent, nisi earum aliqua in Codice expresse corrigatur.

⁹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII. 1207–1209; vö. FISCHER, B., *Das Rituale Romanum (1614–1964)*, in *Triener Theologische Zeitschrift* 73 (1964), 257–271.

¹⁰ Vö. VÖGEL, C., *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources* (transl. Storey, W. G.–Rasmussen, N. K.), Washington DC 1986, 1–5.

¹¹ Vö. SZUROMI, SZ. A., *Ivonian intention to collect the «ancient canons» together with new decretal materials*, in *The Jurist* 67 (2007), 285–310. SZUROMI, SZ. A., *Medieval Canon Law heritage of the Norbertine Abbey of Weissenau in the Hermitage of St. Petersburg*, in *Folia Canonica* 12 (2009), 119–137.

¹² *Theologische Realenzyklopädie*, I. 773.

¹³ SZUROMI SZ. A., *A Pázmány Péter (1616–1637) által összehívott zsinatok tekintélye és rendelkezései*, in *Miscellanea Ecclesiae Strigoniensis* IV, Budapest 2008, 21–26.

¹⁴ *Dictionnaire de droit canonique*, VI. 600–601.

¹⁵ MCMANUS, F. R., *The New American Ritual*, in *The Jurist* 21 (1961), 463–489, különösen 463–466.

¹⁶ COD 821–824, 830–832, 841–843.

¹⁷ AAS 57 (1965), 753–774.

¹⁸ AAS 59 (1967), 539–573.

napvilágot látott *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam* rendelkezései tehát az *Eucharisticum mysterium* instrukció rubrikái helyébe léptek. Az új liturgikus normaalkotás és a Piusz–Benedek-féle kódex közötti jogi anomáliákat az 1983. január 25-én kihirdetett új *Egyházi Törvénykönyv* oldotta fel azzal, hogy az egyes szentségek és szentelmények tárgyalásakor átvette a *Rituale* egyes kötetének általános rendelkezéseiben található elveket. Az új CIC elődjéhez, a CIC (1917)-hez hasonlóan külön foglalkozik – a IV. könyvben – az egyház megszentelő feladatával, azon belül a szentségekkel, az istentisztelet más cselekményeivel, továbbá a szent helyekkel és időkkel.¹⁹ Figyelembe véve az új liturgikus könyvek és a CIC nyomán kialakult gyakorlatot, valamint a megjelent eltérő, sőt időnként téves értelmezéseket, az Isteniszteleti és Szentségi Kongregáció 2004. március 25-én kiadta a *Redemptionis Sacramentum* kezdetű instrukciót.²⁰ E dokumentum a VI. fejezetet szenteli a legszentebb oltáriszentség őrzésének és a szentmisen kívüli eukarisztikus tisztelet kérdéskörének, néhány helyen részleteiben pontosítva vagy kiegészítve a *Rituale Romanum* vonatkozó részét. XVI. Benedek pápa (2005–) a kellő megfontolás után 2007. július 7-én kibocsátott *Summorum Pontificum* kezdetű motu proprio-jával²¹ meghatározott feltételek mellett nemcsak a szentmise bemutatásának rendkívüli formáját tette lehetővé, hanem a korábbi liturgikus könyvek alkalmazását is a szentségek kiszolgáltatásához²² és a zsolozsma végzéséhez.²³ Ezzel – a *Summorum Pontificum*ban rögzített indokok megléte esetén és a plébános vagy templomigazgató engedélyével – újra alkalmazhatóvá vált a korábbi *Rituale Romanum* és rubrikái (Art. 9), természetesen csakis akkor, ha azok kifejezetten nem ellenkeznek a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* előírásaival (vö. CIC 2. kán.).

1. AZ OLTÁRISZENTSÉG ŐRZÉSE

Az eukarisztiára vonatkozó kánonok négy nagy egységre oszthatók: az eukarisztia ünneplése, a szentáldozás, az oltáriszentség őrzése és tisztelete, végül a miseadományok kérdésköre. Mivel az eukarisztia ünneplése – Krisztus és az egyház cselekményeként – a liturgikus kultusz tényleges kezdete és célja, így az oltáriszentséggel kapcsolatos minden tan- és fegyelembeli rendelkezés az eukarisztia szentmiseáldozatban történő méltó megünnepléséből – a húsvéti misztérium megjelenítéséből – fakad.²⁴ A kenyér és a bor konsekráció által történő átlényegülése Jézus Krisztus Testévé és Vérévé, nemcsak a húsvéti áldozat javaiban való részesedést teszi lehetővé a szentáldozáshoz járulók számára, hanem az oltáriszentség szentmisen kívüli tiszteletét, folyamatos őrzését, és így a krisztushívők általi megkülönböztetett tiszteletéből következő liturgikus és más cselekmények végzését is. A CIC (1917) a legszentebb eukarisztia őrzését és tiszteletét nem az oltáriszentségről szóló fegyelem integráns részeként tárgyalta, hanem attól elkülönítve, a hét szentségre és a szent helyekre és időkre vonatkozó kánoni normákat követően, az

¹⁹ LODA, N., *Il culto eucaristico nella legislazione della cattolica. I rapporti tra CIC e CCEO*, in *Apollinaris* 76 (2003), 683–726. ERDŐ, P., *A Codex szentségi jogának szerkezete és alapelvei*, in ERDŐ, P., *Az élő Egyház joga. Tanulmányok a hatályos kánonjog köréből*, Budapest 2006, 333–336.

²⁰ AAS 96 (2004), 549–601.

²¹ Vö. MONTAN, A., *Benedictus XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae de usu extraordinario antiquae formae Ritus romani: Summorum Pontificum. Annotazione canoniche*, in *Apollinaris* 82 (2009), 423–445.

²² BENEDICTUS XVI, M. P. *Summorum Pontificum* (7 iul. 2007): AAS 99 (2007), 777–781. Art. 9 §§ 1–2.

²³ BENEDICTUS XVI, M. P. *Summorum Pontificum* (7 iul. 2007), Art. 9 § 3.

²⁴ SZUROMI SZ. A., *Az eukarisztia bemutatására vonatkozó hatályos latin liturgikus fegyelem*, in *Teológia* 44 (2010).

istentisztelet rendjét szabályozó III. könyv 3. részének 15. címeként (*De custodia et cultu sanctissimae Eucharistiae*) az 1265–1275. kánonokban. Az új *Egyházi Törvénykönyv* azonban az egyes szentségeket leíró normák között, az oltáriszentségre vonatkozó kánonok második egységéként foglalkozik ugyanezzel a témával (934–944kk), minden olyan kérdésre kitérve, amelyet a CIC (1917) tartalmazott.

A CIC 934. kánonja két paragrafusban rögzíti, hogy milyen templomokban és kápolnában kötelező, illetve lehet őrizni az eukarisztiát.²⁵ Az oltáriszentség őrzésének előírása visszanyúlik az ókeresztény korra, hiszen már az I. Niceai Zsinat (325) 13. kánonja rendelkezett róla.²⁶ Ebből, és az ezt követő számos zsinati határozatból tudjuk, hogy az őrzés elsődleges célja a betegek áldoztatásának biztosítása volt (vö. *viaticum*). A zsinatok sorából kiemelkedik a IV. Lateráni Zsinat (1215) és annak 20. konstitúciója, amely elrendelte – szoros összefüggésben a katolikus hitről kifejtett 1. konstitúcióban foglaltakkal²⁷ –, hogy az oltáriszentséget minden templomban zárható, biztonságos helyen őrizték, megvédve attól, hogy illetéktelenek kezébe kerüljön.²⁸ A zsinat még ideiglenes felfüggesztést, valamint további kiszabható büntetéseket is kilátásba helyezett a megfelelő őrzést elmulasztó személyekkel szemben.²⁹ Valójában ez a zsinati rendelkezés az alapja mindmáig a tabernákulummal kapcsolatos kánonjogi előírásoknak (vö. CIC 935. és 938. kánonok). Nem feladatunk a tabernákulum kialakulásának, illetve a korábbi őrzési módok a bemutatása, mindössze megemlíjtük, hogy a IV. Lateráni Zsinat intézkedését egyes helyeken már a XI. században megelőzték a tabernákulumhoz hasonló és az oltáriszentség jelenlétét méccsével jelző őrzési formák.³⁰ Az idézett zsinati konstitúciót és az abból fakadó egyéb köteleességek interpretációját több XIII. századi kiemelkedő kánonjogász munkájában olvashatjuk,³¹ köszönhetően különösen annak, hogy a határozat szövege 1234-ben bekerült a *Liber Extra* anyagába (X 3.44.1).³² A jelenleg hatályos kánoni normák szempontjából is figyelemreméltó magyarázatok közül érdemes megemlíteni Goffredus de Trano (†1245)³³ *Summa super titulis decretalium* című művét (1241–1242),³⁴ mely az oltáriszentség őrzése kapcsán kiemeli, hogy annak tiszta helyen, biztonságosan és tisztelteméltó módon kell történnie.³⁵ Ugyancsak jelentős a Hostiensis, azaz Henricus de Segusio (†1271)³⁶ által összeállított *Commentaria* (1251–1253). Ebben a szerző kitér azokra az eukarisztia ellen elkövetett szentséggyalázó praktikákra, amelyek indokolták a IV. Lateráni Zsinat határozatának megszületését, és ami miatt különlegesen is súlyos kö-

²⁵ ERDŐ, P., *Egyházi jog* (Szent István Könyvek 7), Budapest 2005⁴, 463.

²⁶ COD 12.

²⁷ COD 230–231.

²⁸ Részletesen vö. SZUROMI SZ. A., *A IV. Lateráni Zsinat (1215) határozatainak jelentősége teológiai, jogi és történeti szempontból*, in *Teológia* 40 (2006), 85–95.

²⁹ *Concilium Lateranense IV* (1215) Const. 20: Statuimus ut in cunctis ecclesiis chrisma et eucharistia sub fideli custodia clavibus adhibitis conserventur, ne possit ad illa temeraria manus extendi, ad aliqua horribilia vel nefaria exercenda. Si vero is ad quem spectat custodia, ea incaute reliquerit, tribus mensibus ab officio suspendatur, et si per eius incuriam aliquid nefandum inde contigerit, graviori subiacet ultioni. COD 244.

³⁰ Vö. BROWE, P., *Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter*, in *Archiv für Kulturgeschichte* 20 (1930), 134–154.

³¹ Részletes bemutatását ld. IZBICKI, T., *Temeraria manus: Custody of the Eucharist in Medieval Canon Law*, in *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August–8 August 2008* (ed. Erdő, P.–Szuromi, Sz. A.) (Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano [megjelenés alatt].

³² FRIEDBERG II. 649.

³³ TEJERO, E., *Gofredo de Trani*, in *Juristas Universales I* (ed. Domingo, R.), Madrid-Barcelona 2004, 405–407.

³⁴ *Summa perutilis et valde necessaria do. Goffredi de Trano super titulis decretalium*, Lyon 1519 (repr. Aalen 1968).

³⁵ *Summa perutilis et valde necessaria do. Goffredi de Trano*, fol. 165vb.

³⁶ ORTIZ, J. F., *Enrique de Susa (el Ostiense)*, in *Juristas Universales I* (ed. Domingo, R.) 444–448.

telessége a papnak az oltáriszentség megfelelő védelme.³⁷ Mindehhez további adalékkal szolgál Sully-i Odo párizsi püspök, aki 1217-ben úgy rendelkezik, hogy az Úr legszentebb testét kulccsal elzártan kell őrizni az oltár legszebb részén, a legnagyobb méltósággal és tisztelettel.³⁸ Hasonló előírást olvashatunk az 1279-es Budai Zsinaton.³⁹ Az egyház szilárd és az apostoli kortól változatlan dogmatikus meggyőződésére, valamint a fentebb bemutatott kikristályosodott kánoni normákra tekintettel fogalmazta meg a Trienti Zsinat az oltáriszentséggel, őrzésével és tiszteletével kapcsolatos tanbeli és fegyelemi állapontját *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento* címmel,⁴⁰ de ugyanennek az összegzését olvashatjuk a régi *Rituale Romanum* eukarisztiával kapcsolatos bevezető rubrikáiban is. A CIC (1917) 1265–1273. kánonjai is ezt a szilárd egyházfegyelmi hagyományt tükrözik,⁴¹ amely előírásokat a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* leegyszerűsítve ugyan, de lényegében változatlanul hagyva vette át, kiegészítve azokkal a hangsúlyokkal, melyeket a *Missale Romanum* (1970) *Institutio Generalis*ának 276–277. rubrikái, valamint a *Rituale Romanum De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam* kötetének 9–10. bevezető rubrikái tartalmazzák.⁴²

Mindezekre figyelemmel a CIC a 934–940. kánonokban tárgyalja az oltáriszentség őrzésére vonatkozó előírásokat. Az eukarisztiát ennek tükrében kötelező minden székesegyházban – és azzal egyenlő elbírálás alá eső templomban – őrizni, továbbá minden plébániatemplomban, valamint a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai egyes házaihoz tartozó templomban vagy kápolnában. A CIC (1917) Can. 1265. § 1 n. 1 ehhez kapcsolódóan még kifejezetten utalt a kváziplébánia templomában való őrzési kötelezettségre.⁴³ Mivel azonban a hatályos CIC 516. kán. 1. § alapján – amennyiben ellenkező rendelkezés nincs – a kváziplébániát a plébániával egyenlő elbírálásúnak kell tekinteni, így arra külön említés nélkül is vonatkozik a 934. kán. 1. § n. 1 előírása. Az oltáriszentség őrzése ezeken a helyeken túl megengedett a püspök házi kápolnijában, valamint a helyi ordinárius engedélyével minden egyéb templomban és kápolnában, beleértve a házi kápolnákat is. Ennek az engedélynek a megadása a CIC (1917)-ben még fenn volt tartva az Apostoli Szentszéknek.⁴⁴

Azokon a szent helyeken, ahol az oltáriszentséget őrzik – amellet, hogy valakinek közvetlenül gondot kell rá viselnie –, lehetőleg havonta kétszer szükséges szentmisét bemutatni. Látható, hogy a 934. kán. 2. § jelentős enyhítést tartalmaz a CIC (1917) Can. 1265 §1-ben rögzített legalább heti egy kötelező misealkalomhoz képest.⁴⁵ Nem történt

³⁷ Henrici de Segusio cardinalis Hostiensis: *In tertium decretalium librum commentaria*, Venezia 1581 (repr. Torino 1965), fol. 172ra.

³⁸ *Concilium Parisiensis* (1217) Cap. V can. 3: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. I.D. MANSI, I–XXXI, Florentinae–Venetiis 1757–1798, new edition with continuation: PETIT, L.–MARTIN, J. M., I–LX, Paris–Leipzig–Arnheim 1899–1927 (továbbiakban: MANSI), XXII. 677.

³⁹ PÉTERFFY, C., *Sacra concilia ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI usque ad annum MDCCXV*, Posonii 1741, 110.

⁴⁰ COD 693–698.

⁴¹ Vö. CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum, De Sacramentis*, II. Taurini–Romae 1943, 164–172; VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum* II, Romae 1925, 342–348.

⁴² *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico III* (ed. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodríguez-Ocaña, R.), Pamplona 1996, 669–670 (BAÑARES, J.).

⁴³ BERUTTI, Ch., *Institutiones iuris canonici* IV, Taurini–Romae 1940, 244–246.

⁴⁴ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici*, 343.

⁴⁵ AYMANS, W.–MÖRSDORF, K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici* III, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007.

változás viszont abban a tekintetben, hogy az eukarisztiát őrző templomokban, amennyiben nem áll fenn azt gátló súlyos ok, legalább néhány órára lehetővé kell tenni a krisztushívők számára, hogy az oltáriszentség jelenlétében imádkozzanak. A CIC 936. kán. tiltja, hogy egyazon szerzetesi vagy más vallásos házban – amely utóbbi kifejezés hagyományosan magában foglalja a szemináriumokat, lelkigyakorlatos házakat, egyházi kollégiumokat, idősotthonokat, kórházakat stb. – több helyen őrizték az oltáriszentséget. A kérdésnek régi kazuisztikája van a szerzetesintézmények tekintetében, amelyről még 1918. június 3-án hiteles törvényt magyarázat jelent meg.⁴⁶ Ez azokat az eseteket érinti, amikor a szerzetesi közösség által használt kápolna különbözik a szerzetesi házhoz kapcsolódó templomtól vagy nyilvános kápolnától; valamint ha több eltérő közösség lakik ugyanazon épületben.⁴⁷ A 936. kánon azonban lehetőséget ad az ordináriusnak arra, hogy indokolt esetben ugyanazon épületen belül egy másik kápolnában is engedélyezze az oltáriszentség őrzését (pl. ha a szerzetesházon belül önálló szárnyban idősotthon található). Továbbra is tilos azonban az oltáriszentséget – súlyos lelképásztori szükség esetét kivéve – bárkinek magával vinnie, illetve magánál tartania (935. kán.). Újdonság a CIC (1917) Can. 1265§ 3-hoz képest⁴⁸ – amely XIV. Benedek pápa 1742. május 26-i *Etsi pastoralis* kezdetű konstitúciója és a Szent Hitterjesztési Kongregáció 1859. február 25-i rendelkezése alapján még teljes tilalmat tartalmazott –, hogy a hatályos CIC szövegébe bekerült a lelképásztori szükség esete, és az ilyen körülményre vonatkozó sajátos megyéspüspöki előírások megtartásának kötelezettsége.⁴⁹ A *Redemptionis Sacramentum* instrukció 132. pontja leszögezi, hogy amennyiben az elvitel a szentség meggyalázásának szándékával történik, úgy az ún. legsúlyosabb büntetendő cselekményt valósít meg, ami fenn van tartva a Hittani Kongregációnak (vö. *De delictis gravioribus*).⁵⁰

A templomban vagy kápolnában az oltáriszentséget tartós jelleggel mindössze egy, kiváló, látható, ékes és imádságra alkalmas helyen, tabernákulumban szabad őrizni. A tabernákulumnak elmozdíthatatlannak, szilárdnak és nem átlátszó anyagból készülnie kell lennie, amely biztonságosan zárható (938. kán. 1–3. §§). Ez a megfogalmazás már nem utal arra, hogy a tabernákulumot oltáron kell elhelyezni. Ismert, hogy a régi kódex az oltáriszentség kötelező állandó őrzési helyéül az oltár középső részét írta elő (CIC [1917] Can. 1269. § 1.). Ez elsődlegesen a főoltáron elhelyezett tabernákulumot jelentette, mivel az volt a templomok legkiemelkedőbb pontja. Ugyanaz a kánon azonban – szem előtt tartva többek között a *Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium* 1594. december 6-i rendelkezését⁵¹ – kifejezetten tartalmazta azt is, hogy ha alkalmasabb a hívek oltáriszentség előtti hódolatának a végzésére, úgy az oltáriszentség őrzésére a főoltár helyett más oltár is kijelölhető. A CIC (1917) Can. 1268. § 3 külön kitért arra, hogy a székesegyházakban, a társaskáptalanok templomában, valamint a konventuális templomokban, melyekben kórusimádságot végeznek, megfelelőbb, ha az őrzési helyül egy

⁴⁶ AAS 10 (1918), 346.

⁴⁷ WOYWOD, S.–SMITH, C., *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, New York 1957, 1295. BOUSCAREN, L.–ELLIS, A. C., *Canon Law – A Text and Commentary*, Milwaukee, N.Y. 1959³, 694.

⁴⁸ CIC (1917) Can. 1265 – § 3. Nemini licet sanctissimam Eucharistiam apud retinere aut secum in itinere deferre.

⁴⁹ *Codice di diritto canonico commentato*, Milano 2001, 770.

⁵⁰ C. PRO DOCTRINA FIDEI, Ep. *De delictis gravioribus* (18 mai. 2001): AAS 93 (2001), 785–788 (módosítása: 2010. július 5.); vö. DE PAOLIS, V., *Norme “de gravioribus delictis” riservata alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *Periodica* 91 (2002), 273–312.

⁵¹ GASPARRI, P.–SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes* IV, 661–662.

melékoltárt vagy kápolnát választanak.⁵² Ezt az elvet maga a *Caeremoniale Episcoporum* is tartalmazta. Így a II. Vatikáni Zsinatot követően kiadott *Eucharisticum mysterium* kezdetű instrukció 53. pontjában leírt ajánlás, amely a legméltóságosabb oltáriszentség őrzésére szolgáló kápolna kialakításáról szól, nem nevezhető új elvnek, hiszen lényegét tekintve a régi jogban már meglévő normát tartalmaz. Fontos kiemelni az 1967. évi instrukció szövegével kapcsolatosan azt is, hogy az továbbra is hangsúlyosan a templom „legkiemelkedőbb” részét jelölte meg az oltáriszentség őrzésére rendelt tabernákulum szükséges helyéül. Az 1973-ban kiadott új *Rituale* rubrikái ebben a tekintetben átveszik a korábbi instrukció rendelkezéseit; a hatályos *Egyházi Törvénykönyv* 938. kán. 2. § pedig nem tartalmaz bővebb előírást.⁵³ A kánoni norma megfelelő értelmezésének mindezt összegezve azt kell tehát tekintenünk, hogy a tabernákulumot a templom legkiemelkedőbb és legméltóbb helyén szükséges kialakítani – mely minden bizonnyal maga a szentély; az 1965 előtt épített templomok esetében pedig a korábbi főoltár –, amennyiben azonban nem lehetne biztosítani a hívek oltáriszentség előtti méltó hódolatának zavartalanságát ezen a helyen, akkor ajánlott más, a tiszteletre jobban alkalmas templom belüli őrzési hely kialakítása. Ezt az értelmezést alátámasztja mind II. János Pál pápa (1978–2005) 2003. április 17-én kelt *Ecclesia de Eucharistia*⁵⁴ kezdetű enciklikája, mind – a már korábban említett – *Redemptionis Sacramentum* kezdetű instrukció 130. pontja.⁵⁵

A helyi ordinárius súlyos okból – különösen éjszakára – a 938. kán. 4. § alapján engedélyezheti az oltáriszentség más, biztonságosabb helyen történő őrzését. Ez irányulhat a megszenteltelenítés büntetendő cselekményének megelőzésére (vö. 1376. kán.),⁵⁶ de ide sorolható pl. a háborús helyzetből fakadó veszély is. Ez utóbbira vonatkozóan a *Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum* még a CIC (1917) Can. 1269. § 3-hoz határozatot adott ki 1943. szeptember 15-én, amely a bombatámadások idején és az óvóhelyeken megtartandó előírásokról rendelkezik.⁵⁷ A templomra vagy a kápolnára gondot viselő személynek minden körülmények között gondosan kell őriznie a tabernákulum kulcsát. A hatályban lévő új *Rituale* 10. bevezető rubrikája külön megemlíti annak a személynek a felelősségét is, aki áldoztatási engedéllyel rendelkezik az adott helyen. Egyik szöveg sem említi, hogy a kulcsot kizárólag a pap tarthatná magánál, azonban ez nem jelenti azt, hogy a pap a rábízott templomban őrzött oltáriszentség biztonságáért ne tartozna közvetlen és teljes személyi felelősséggel.

Az oltáriszentséget az őrzési helyen cibóriumban vagy más hasonló edényben szükséges tartani, és ügyelni kell gyakori megújítására (939. kán.). A cibóriumnak a *Missale Romanum* (2002) *Institutio Generalis* rubrikái alapján nemes anyagból kell készülnie (r. 328). A XIII. századi európai zsinatok általában ilyennek ítélték az aranyat, az ezüstöt, az elefántcsontot vagy az aranyozott sárgarezet.⁵⁸ A CIC (1917) Can. 1270 és a régi *Rituale*

⁵² WOYWOD, S.–SMITH, C., *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, 1296. BERUTTI, Ch., *Institutiones iuris canonici* IV, 249–251.

⁵³ A Szent Istenisztelet és Szentségi Kongregáció 1983. szeptember 12-i rendelkezése alapján már nem szükséges, hogy az oltáriszentséget valamely oltáron őrizzék; vö. S. C. PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, *Variationes* (12 sept. 1983): *Notitiae* 20 (1983), 143.

⁵⁴ AAS 95 (2003), 433–475, különösen nn. 47–54.

⁵⁵ AAS 96 (2004), 586.

⁵⁶ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 649–650.

⁵⁷ AAS 35 (1943), 282; vö. BOUSCAREN, L.–ELLIS, A. C., *Canon Law – A Text and Commentary*, 697.

⁵⁸ Részletesen vö. IZBICKI, T., *Temeraria manus: Custody of the Eucharist in Medieval Canon Law*, in *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (ed. Erdő, P.–Szuromi, Sz. A.) (Monumenta Iuris Canonici, C/14), Città del Vaticano (megjelenés alatt).

Romanum (r. 5.) mindössze szilárd és megfelelő anyagról beszélt. A hatályos liturgikus előírás nem nevesíti a lehetséges anyagokat, csak azt jelzi, hogy annak az adott területen értékesnek kell számítani, illetve hogy a rozsdásodástól aranyozással kell védeni. A 939. kánon kihangsúlyozza, hogy a szentostyák száma tekintetében a krisztushívők szükségleteit kell szem előtt tartani. Ez egyfelől biztosítja a betegek, idősek és az egyéb oknál fogva az oltáriszentség vételéhez szentmisén kívül járulók számára a szentáldozás, valamint a krisztushívők számára az oltáriszentség jelenlétében történő adoráció általános lehetőségét; másfelől azt, hogy az őrzött eukarisztia kellő gyakorisággal megújításra kerülhessen, mielőtt anyaga megromlik.⁵⁹ A szentáldozáshoz, illetve a szentségkítételhez korábban konszekrált ostyák szabályos elfogyasztása utáni megújításának gyakoriságára vonatkozóan pontos meghatározást a hatályos egyetemes fegyelemben nem találunk. A kommentárok – a 934. kán. 2. §-t figyelembe véve – a havonta legalább kétszeri megújításról beszélnek.⁶⁰ Az 1629. október 4-én Pázmány Péter által összehívott Nagyszombati Zsinat rendelkezése alapján a misésző helyek plébánosainak gondoskodni kellett arról, hogy a konszekrált ostya a nyolcadik napra, de legfeljebb a tizennegyedikre elfogyjon.⁶¹ A CIC (1917) és a régi *Rituale Romanum* sem tartalmazott konkrét időintervallumot. XIV. Benedek pápa 1742. május 26-án kiadott *Etsi Pastoralis* kezdetű konstitúciója azonban, mely a CIC (1917) Can. 1272 forrásai között szerepel, rögzítette, hogy a régi szentostyáknak egy hét, de legkésőbb tizenöt napon belül el kell fogynia.⁶²

Az oltáriszentség tabernákulumban való jelenlétét – amint arra fentebb utaltunk – az érett középkortól fogva az előtte elhelyezett ún. örökmécsessel jelezték. Mind a CIC (1917), mind a hatályos *Egyházi Törvénykönyv*, követve ezt a Krisztus jelenlétét és tiszteletét kifejező régi fegyelmi hagyományt,⁶³ kötelezően előírja egy folyamatosan világító külön lámpának az alkalmazását. A CIC 940. kánon, a CIC (1917) Can. 1271-gyel szemben, már nem részletezi a világításhoz használható anyagokat. Ezek hagyományosan az olívaolaj (vagy szükség esetén más, leginkább növényi olaj) és a méhviasz voltak, de a felsorolás már közvetlenül a régi kódex 1917. május 27-i kihirdetését követően kiegészült az elektromos izzóval.⁶⁴

2. AZ OLTÁRISZENTSÉG TISZTELETE

A hatályos *Egyházi Törvénykönyv* a 941–944. kánonokban szabályozza szentségkítételt, a szentségimádást és az eukarisztikus körmeneteket. Robert de Thourotte liège-i püspök a mont-cornillon-i ágostonos kolostor perjelnöjének – a később a szentek közé emelt –, Juliannának a kezdeményezésére az 1246-ban összeült Liège-i Zsinaton az egyházmegye számára bevezette az Úr Szent Testének és Vérének Ünnepet, azaz Úrnapiját.⁶⁵ Nem

⁵⁹ *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico III* (ed. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodríguez-Ocaña, R.), 688–689 (BAÑARES, J.).

⁶⁰ *New Commentary on the Code of Canon Law* (Beal, J. P.–Coriden, J. A.–Green, T. J.), New York–Mahwah 2000, 1126.

⁶¹ PÉTERFFY, C., *Sacra concilia ecclesiae*, 246.

⁶² GASPARRI, P.–SERÉDI, I., *Codicis iuris canonici fontes I*. Romae 1923, 734.

⁶³ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Épitome iuris canonici II*, 346–347.

⁶⁴ AAS 8 (1917), 72.

⁶⁵ MANSI XXIII, 689–690; vö. CHANUT, Ch.–Ph., *Concerning Exposition of the Blessed Sacrament*, in *The Veneration and Administration of the Eucharist* (The Proceedings of the Second International Colloquium of historical, canonical and theological studies on the Roman Catholic Liturgy, Notre-Dame-de-Laus, France 1996), Southampton 1997, 95–111, különösen 100–108.

sokkal később Hugo de Sain-Cher bíboros, a Szent Római Birodalom pápai legátusa a birodalom minden egyházmegyéjére kiterjesztette ezt az ünnepet, míg végül IV. Orbán pápa 1264. augusztus 11-én – a bolsenai csodát követően – a *Transiturus* kezdetű bullájával az egész egyházra nézve elrendelte az Úrnapijának megünneplését, minden év pünkösd nyolcadát követő csütörtökön.⁶⁶ Ennek az ünnepnek az egyházi kalendáriumba történt beillesztése után a magán- és nyilvános szentségkítétel tárgyában számos különböző szintű kánoni norma jelent meg, melyek anyagát az első kodifikációkor felhasználták a CIC (1917) Can. 1274. §§ 1–2 szövegének összeállításához. A régi kódex következetesen megkülönböztette egymástól a magán- és a nyilvános szentségkítételt. Míg az előbbi az oltáriszentség cibóriumában történő kihelyezését jelentette és külön ordináriusi felhatalmazás nélkül bármely megfelelő okból végezhető volt, addig a monstranciában történő nyilvános szentségkítétel az egyetemes jog által Úrnapiján és annak nyolcadában volt csak engedélyezve. A más alkalmakkor megtartandó nyilvános szentségkítételek külön helyi ordináriusi jóváhagyáshoz voltak kötve, még az exempt szerzetesrendek tekintetében is.⁶⁷ A hatályos CIC – utalva az új *Rituale* rendelkezéseire – minden olyan templomban vagy kápolnában, ahol megengedetten őrzik az oltáriszentséget, általánosan lehetővé teszi mind a cibóriumban, mind a monstranciában történő szentségkítételt, egyúttal megtiltja a szentmise idején ugyanazon liturgikus térben történő expozíciót (vagyis az ún. „szentséges misék” gyakorlatát, vö. az új *Rituale* r. 83).

A szentségkítétel rendes végzője a felszentelt pap vagy diakónus.⁶⁸ A CIC (1917) Can. 1274. § 2 még úgy rendelkezett, hogy magát a szentségi áldást egyedül csak pap adhatja, így a diakónus csak a kítételt és a visszahelyezést végezhetette. Az új *Egyházi Törvénykönyv* és a hatályos liturgikus könyvek mind a pap, mind a diakónus számára engedélyezik a szentségi áldás kiszolgáltatását. Az új norma szerint⁶⁹ a szentségkítétel és visszahelyezés rendkívüli végzője sajátos körülmények között az akolitus, az áldoztatási engedéllyel rendelkező más krisztushívő, illetve az, aki erre szóló engedélyt kapott a helyi ordináriustól. A szentségimádás liturgiájának rendkívüli vezetői azonban nem adhatnak szentségi áldást az oltáriszentség visszahelyezését megelőzően.⁷⁰

Megfigyelhető, hogy mind az *Eucharisticum mysterium* kezdetű instrukció (nn. 60–66), mind az új *Rituale* (rr. 82–90) kiemelkedően fontosnak tartja az oltáriszentség iránti magán és közösségi szentmisén kívüli áhítatgyakorlatot, amelyet a szentségimádási alkalomok szélesebb körben történő lehetővé tételével igyekszik előmozdítani. Sőt ezt a hívő lelkiületet hivatottak segíteni és kifejezni – összekapcsolva azt az egyház eukarisztiáról szóló tanításának megismertetésével – a regionális, nemzeti, vagy nemzetközi eukarisztikus kongresszusok.⁷¹ A CIC 942. kánonja ajánlja, hogy azokban a templomokban, illetve kápolnáknban, ahol folyamatosan őrzik az oltáriszentséget, tartsanak évente ünnepélyes szentségkítételt, melynek azonban feltétele a hívők kellő számú részvétele. Ez a kánon a CIC (1917) Can. 1275-ben leírt negyvenórás szentségimádás⁷² megtartásának előírása

⁶⁶ *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum collectio* (ed. Gaude, F.), I–XXIV, Augustae Taurinorum 1857–1867.

⁶⁷ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici* II, 173–174.

⁶⁸ ERDŐ, P., *Egyháztörvénykönyv*, 464.

⁶⁹ Vö. CIC Can. 943; *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam*, r. 91.

⁷⁰ Vö. AYMANS, W.–MÖRSDORF, K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch Aufgrund des Codex Iuris Canonici* III, Paderborn–München–Wien–Zürich 2007, 275.

⁷¹ *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam*, rr. 109–112; vö. *Il diritto nel mistero della Chiesa* III (Quaderni di Apollinaris 10), Roma 1992², 113.

⁷² BÁNK, J., *Kánoni jog* II, Budapest 1963, 330–331.

helyett szerepel az új kódexben, amelyet évente, az adott plébánia vagy más – az oltárszentség őrzésének jogával rendelkező – templom lehető legnagyobb ünnepén kellett végezni.⁷³ A hatályos jog az évi ünnepélyes szentségimádások hosszúságát nem határozza meg, de megengedi, hogy annak az ideje megszakítható legyen. A szentségimádások egyházmegyén belüli, templomokra lebontott alkalmait a partikuláris jog szabályozza.⁷⁴ A megyéspüspök számára különösen is ajánlott, hogy a nagyobb városokban meghatározott helyet jelöljön ki, ahol lehetőség van állandó szentségimádásra.⁷⁵ A *Redemptionis Sacramentum* kezdetű instrukció azonban azt is kihangsúlyozza, hogy a kihelyezett oltárszentséget még a legrövidebb időre sem szabad őrizetlenül hagyni (n. 138). Éppen ezért, a különböző hosszúságú szentségimádási alkalmak megszervezése és a hívők jelenlétének a biztosítása komoly lelkipásztori feladat. A szentségimádás megtartására vonatkozó további liturgikus szabályokat az új *Rituale* tartalmazza, mely kitér az oltár díszítésére, a gyertyák számára, a füstölés, az imádságok és az olvasmányok rendjére, valamint a liturgikus öltözetre.⁷⁶ Ugyanilyen részletes előírások rendezik az eukarisztia nyilvános tisztelete sajátos formájának, a szentségi körmeneteknek a megtartását, melyek közül a hatályos CIC 944. kán. 1. §-a hagyományosan az úrnapi körmenetet nevesíti.⁷⁷

KONKLÚZIÓ

„Az a templom, amelyben az örökmécses a tabernákulum előtt világít, mindig élő, mindig több mint egy kövekből emelt épület.”⁷⁸ Joseph Ratzingernek ez a tömör megállapítása ráirányítja a figyelmet az oltárszentség őrzésének és szentmisén kívüli tiszteletének a fontosságára, amely Krisztus valóságos jelenlétéből fakad. Ez a dogmatikai meggyőződés az alapja az eukarisztiával kapcsolatos egyházfegyelmi rendelkezéseknek az ókeresztény kortól fogva folyamatosan. Az egyház megszentelő feladatának a gyakorlása a történelem egyes időszakaiban ugyanazt a hitet és Isten iránti tiszteletet törekedett kifejezni. Ebben elsődleges szerepet töltenek be a Krisztus által alapított és az egyházra bízott szentségek, valamint a kiszolgáltatásukat szabályozó liturgikus előírások. Így a liturgikus rendelkezések részletes normái, és azok hűséges megtartása, a krisztushívőknek a szentségek és szentelmények, valamint az azokhoz kötődő istentiszteleti cselekmények által közvetített kegyelmi eszközökben való legteljesebb részesedését szolgálják.

⁷³ FORTESCUE, A.–O’CONNEL, J. B., *The Ceremonies of the Roman Rite described*, Curdrige 1996, 331–339.

⁷⁴ ERDŐ, P., *Egyházjog*, 464.

⁷⁵ *Redemptionis Sacramentum*, n. 140.

⁷⁶ *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam*, tr. 84–100.

⁷⁷ *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico III* (ed. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodríguez-Ocaña, R.), 698–700 (BAÑARES, J.).

⁷⁸ RATZINGER, J., *The Spirit of the Liturgy*, San Fransisco CA 2000, 90.

Boldog John Henry Newman és a fundamentális teológia

2010 őszén XVI. Benedek pápa Nagy-Britanniába látogatott. Apostoli útja során, szeptember 19-én Birminghamben került sor a XIX. századi angol teológia és filozófia kimagasló alakjának, John Henry Newman bíborosnak a boldoggá avatására. Ez az esemény számos vonatkozással bír, különösképpen az anglikán–katolikus ökumenikus párbeszéd új szakaszba lépése kapcsán. Jelen írással azonban más irányba szeretnénk haladni: a teológus Newman gondolkodásának lényegesebb alapvonalait szeretnénk megrajzolni. Ha végigtekintünk – igen tekintélyes – írott hagyatékán, a központi témakörök alapján kiviláglik, hogy a szellemi örökség kivételes fontossággal bír a fundamentális teológia tudománya szempontjából. Nem véletlen, hogy a *Dizionario di Teologia Fondamentale*-ben önálló szócikket kapott,¹ és számos nemzetközi szakirodalmi publikáció a legjelentősebb szerzők között említi nevét.² Hazánkban neve szakteológusként kevésbé ismert, cikkünkkel épp ezért szeretnénk tisztelni az újonnan beatifikált nagyszerű fundamentál-teológus előtt.³

¹ FISICHELLA, R., art. *Newman, John Henry*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale* (szerk. Latourelle, R.–Fischella, R.), Cittadella, Assisi 1990, 823–828.

² A Newman-irodalom néhány fontosabb példánya: PRZYWARA, E., *Religionsbegründung. M. Scheler und J. H. Newman*, Herder, Freiburg i. Br. 1923; AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récentes*, Warny, Leuven 1945, 343–356; AUBERT, R., *Newman: une psychologie concrète de la foi et une apologétique existentielle*, Éd. Universitaires, Bruxelles–Paris 1952; *Philosophical Readings in Cardinal Newman* (szerk. Collins, J.), Henry Regnery, Chicago (ILL) 1961; NORRIS, Th. J., *Newman and His Theological Method. A Guide for the Theologian Today*, E. J. Brill, Leiden 1977; WALGRAVE, J. H., *J. H. Newman. his Personality, his Principles, his Fundamental Doctrines. Course delivered by Professor J. H. Walgrave*. Katholieke Universiteit Leuven 1975–1976–1977 (a szerző kiadása), KUL, Leuven 1977; AA.VV., *Newman Theologien and Cardinal* (Studia Urbaniana 10), UUP – Paideia, Roma–Brescia 1981; NEWMAN, J., *The Mental Philosophy of John Henry Newman*, Wilfrid Laurier, Ontario 1986; GAUTHIER, P., *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme*, Cerf, Paris 1988; KER, I., *John Henry Newman. A Biography*, Oxford UP, New York (NY) 1988; MERRIGAN, T., *Clear Heads and Holy Hearts. The Religious and Theological Ideal of John Henry Newman* (Louvain Theological & Pastoral Monographs 7), Peeters, Louvain 1991; CORNWELL, J., *Newman's Unquiet Grave. The Reluctant Saint*, Continuum, London–New York (NY) 2010.

³ Newman írásaiból magyar nyelvű válogatást ad, s a kötet elején összegző életrajzot–pályaképet nyújt: *Newman-breviárium* (válogatta és ford. Salacz, G.) (Szent István könyvek 6), Szent István Társulat, Budapest 2002 [= NB].

1. KORKÉP

A XIX. századi angol szellemi körképet egyfelől a klasszikus, az adott közegben nagy múltú visszatekintő empirizmus megújulása (St. Mill), másfelől pedig a *common sense* skót iskolája (Th. Reid, D. Stewart, Th. Brown) uralta.

A Hume-tól örökölt empirista gondolkört sokan kritizálták, legfőképpen a külső világ valóságos létének megkérdőjelezése miatt, mindazonáltal voltak jeles továbbvivői eszméinek. Közülük kiemelkedik a XIX. század közepén St. Mill, akinek az álláspontját *fenomenalizmus* néven is szokták említeni. Hume nyomdokain járva Mill feltételezi, hogy a fizikai tárgyak kivétel nélkül visszavezethetők mentális tárgyakra.⁴ Ezen mentális elemek, észlelések egyfajta összetartozó kontinuumot képeznek. Így a filozófiai vizsgálódás központi tárgya nem más – miként Mill fogalmaz –, mint az „érzékelés szüntelen lehetősége”. Hozzáállása végső soron oda vezet, hogy az objektív valóság (*reality*) mint olyan eltűnik az ember szeme elől. Ennek a konzekvenciának hatása van az istenkérdésre is, hiszen ebben a keretben e probléma megválaszolhatatlan marad. G. Berkley (mint lentebb látni fogjuk) még feltételezte Isten létét – hivatkozva arra, hogy vannak bizonyos lehetőségi feltételek, amelyek révén módunk van az érzékelésre és a megismerésre, s ezek között a legelső Isten.⁵ Millnél azonban már eltűnik az istenfogalom, sőt maga a kérdés is.

A *common sense* gondolatának hátterében Shaftesbury alakja sejlik fel, ám iskolaalapítónak Th. Reid⁶ nevét tartják számon. A *common sense* (lat. *consensus omnium*) iskolája abból indul ki, hogy az ember értelmi képességei révén képes arra, hogy közösségi-társadalmi szinten egyfajta egyetértést alakítson ki a valószínűsíthetően igazról. Ez az irányzat nem fogadja el a velünk született ideák létét, ahogy a felsőbb Értelem által belénk oltott kategóriáikét sem, hanem az emberi érvelés, a közösségi konszenzus válik központi elemmé.⁷ Ez a bölcseleti ágazat lett a forrása az angol szkeptícizmusnak, amely elvetette az Abszolútumról való értelmes beszéd lehetőségét. Még későbbi következményei között találjuk a Th. H. Huxley által képviselt agnoszticizmust is.⁸

A fenti álláspontok ellenhatásaként felerősödött egy sajátos angol idealizmus is.⁹ Egyes filozófiatörténészek ezen irányzat képviselőjeként tekintenek John Henry Newman bíborosra,¹⁰ bár ez a vélekedés teológiai szempontból nem támasztható teljességgel alá, miként ezt a későbbiekben látni fogjuk. I. Kant és Th. Reid egyaránt G. Berkley-t tekintették az angol idealizmus szülőatyjának,¹¹ ám ez az irányzat igazából a XIX. század közepén–második felében bontakozott ki. Berkley álláspontját így összegezhettük:¹² az ideák vagy érzékeink által, vagy képzelőerőnk révén bírnak léttel, létünk nem más, mint *percipi*. Amennyiben az ideák egy csoportja, konstellációja tartósan fennáll, akkor ezt ne-

⁴ Ezen a ponton közel jár a szubjektív idealizmushoz.

⁵ Ld. a kontinentális filozófiában I. Kant vizsgálódásait!

⁶ REID, Th., *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*, London 1763.

⁷ LD. SUHR, M., art. *Consensus omnium, consensus gentium*, in HWPh 1, 1032.

⁸ Vö. KUHLEN, R., art. *Absolut, das Absolute*, in HWPh 1, 25.

⁹ Az angol idealizmussal hazánkban kevésbé foglalkozik a szaktudomány. Jó összefoglalást ad a témakörrel: JOSEPH, H. W. B., *A Comparison of Kant's idealism with that of Berkeley*, in *Proceedings of the British Academy* 15 (1929), 213–234; MUIRHEAD, J. H., *The Platonic tradition in Anglo-Saxon philosophy. Study in the history of idealism in England and America*, George Allen–MacMillan, London–New York (NY) 1931; WATTS CUNNINGHAM, G., *The idealistic argument in recent British and American philosophy*, Century Co., New York (NY) 1933.

¹⁰ LD. CORETH, E., *Gott im philosophischen Denken*, Kohlhammer, Stuttgart 2001, 247.

¹¹ Vö. ZELTNER, H., art. *Idealismus*, in HWPh 4, 30.

¹² Ld. uo. 31.

vezzük „valóságos dolognak”, amelynek valóságos léte éppen észleltségében (újfent: *per-cipi*) áll. Így tehát a filozófia középpontjába a gondolkodó dolog (*res cogitans*) kerül, amelynek alapvető természete az akaratban és a felfogóképességben/képzeletben áll. Azonban ehelyütt fel kell tennünk egy igen fontos kérdést: miért van, hogy az észlelteink, az érzékszerveink által közvetített ismereteink erőteljesebbnek, valóságosabbnak tűnnek, mint az az idea, ami csak a fantáziánkban létezik? Miért tűnnek ezek felsőbbrendűnek saját szellemünk teremtményeinél? A logikus válasz így hangzik: csakis azért, mert ezek egy, a miénknél magasabb rendű szellem, értelem, akarat alkotásai – ami nem más, mint maga Isten.

Részen hegeli hatásra megszületik az ún. (angol) abszolút idealizmus, amelynek jeles képviselője F. H. Bradley. Meg kell jegyeznünk, hogy összegezve eredményeit kérdéses, mennyire hegelianus ez az ágazat.¹³ Bradley arra a megállapításra jut, hogy az idealizmus Abszolútum-fogalma nem azonos a vallás Isten-fogalmával.¹⁴

Ez a sajátos bölceleti háttér – mint látni fogjuk – bizonyos szempontból sokkal nagyobb hatással bírt Newman munkásságára, mint az egyébként minden életrajzban, elemzésben első helyen megemlítésre kerülő anglikán–katolikus feszültség, amely végigkísérte az életét. A sajátos angol filozófiai körkép azt mutatja, hogy a vallás és az istenfogalom gyakorlatilag minden oldalról támadást szenvedett el: akár logikai-elméleti szinten zárták ki az Abszolútumról való értelmes beszéd lehetőségét, akár megtagadták a vallásos Isten-fogalomtól a filozófiai megalapozhatóság lehetőségét. Végző soron mindez oda vezetett, hogy szükségessé vált egy újfajta hitvédelem, egy újfajta apológia és teológia, amely képes ezekkel a kihívásokkal számot vetni.

Valójában csak így érthetjük meg Newman fontosságát, szerepét saját korában, s ezen a koron túlmutatva felmérhetjük kivételes hatását is, amely napjainkig tart. Ahhoz, hogy az istenkérdést ne csak rehabilitálja, de egyszerismind visszavezesse a tudományos gondolkodás szintjére, nem egyszerűen arra volt szüksége, hogy filozófiai fogalmakba bújtsa a kinyilatkoztatás Istenét. A legnagyobb kihívás abban állt, hogy helyreállítsa a valóságba, az objektív realitásba vetett hitet, s feltárja az emberi észlelés, tapasztalás, megismerés mélyrétegeit. Csak ezen belátások tükrében ragadhatjuk meg a newmani *tapasztalat pszichológiájának*¹⁵ valós tartalmát. Amennyiben pusztán a felekezeti harcok és szembenállások (illetve az ezekhez kötődő teológiai csatározások) felől közelítünk, nem elemezhetjük ki a maga teljességében azt a tudományos és emberi elkötelezettséget, amellyel az angol teológus kutatta az Istenről való értelmes beszéd (*teo-lógia*) és a hitről való értelmes számadás (vö. 1Pét 3,15) szükségszerű új útjait. A fentiek magyarázzák meg, hogy miért lett számára mind a metafizikai elmélkedésnek, mind az istenismeretre való eljutásnak, mind a hitaktus megalapozásának első és szükségszerű lépése az emberi tapasztalat vizsgálata.¹⁶

Korképünk teljességéhez emellett hozzátartozik még egy szempont, amely talán kevésbé szakfilozófiai-tudományos, sokkal inkább társadalmi vonzatú, ez pedig a liberalizmus jelensége. Nem egy elemző úgy fogalmaz, hogy Newman igazi ellenfele nem

¹³ Vö. CSIKÓS, E., *Hegeliánus-e egy angol abszolút idealista?*, in *Pro Philosophia Füzetek. Történet- és kultúrbölceleti almanach* 8 (2006/2).

¹⁴ „We may say that God is not God, till he has become all in all, and that a God which is all in all is not the God of religion. God is but an aspect, and that mean but an appearance, of the Absolute” – idézi: KUHLEN, R., art. *Absolut, das Absolute*, 26.

¹⁵ Vö. FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, 138–151.

¹⁶ A kérdés kapcsán ld. Newman egyik legfőbb művének, a *Grammar of Assent*nek az utolsó lapjait!

egyik vagy másik teológiai iskola, bölcséleti álláspont volt, hanem ez a kulturális-közgondolkodási tendencia, amely a XIX. században az egész nyugati világban egyre inkább elterjedt. Az angol liberalizmus (amelynek filozófiai előzményei között Hobbes és Locke nevét leljük fel¹⁷) olyan politikai, szociológiai és közgazdaságtani tartalmakkal telítődött, amelyek sajátos arcú rajzoltak neki.¹⁸ Zászlóvivői között ott találjuk a már fentebb említett J. St. Millt.¹⁹

A liberalizmus olyan problémákat vetett fel, amelyekre a kereszténységnek adekvát válaszokat kellett adnia. Így került Newman gondolkodásának homlokterébe a lelkiismeret és a szabadság kérdése. Felvázolja a keresztény szabadság eszméjét, amely méltó alternatívája a politikai liberalizmusnak, hiszen nem elnyomja, hanem épp ellenkezőleg: felnőtte teszi az embert, akinek a lelkiismerete mint a szabadság csodálatos fóruma áll előttünk. Éppen ez volt az a pont, ahol az angol bölcséleten és szemléletmódon nevelkedett, protestáns teológián érlelődött newmani gondolatnak a legnagyobb nehézségei támadtak a római katolicizmussal. Erről maga így vall: „Az igazi keresztény szabadság megköveteli, hogy legyen alkalmunk arra, hogy tetszés szerint jobban engedelmessédjünk Istennek, mint ha formális törvénynek lennénk alávetve. Krisztusnak kedve telik olyan szerető szolgálatban, amelyet önmagunk felejtésével teljesítünk, túlszorduló hálával és tele tisztelettel, anélkül, hogy mérlesekelnénk erőfeszítéseinket. Az aprólékos előírások arra készítetnek, hogy figyeljük és mérlegeljük erőfeszítéseinket. Az igazi hit mindenekelőtt kudarcait tekinti, és nem a mi szegényes sikereinket, bármilyenek legyenek is azok. De a római rendszerben kevés hely marad az ilyen öntudatlan önátadásnak.”²⁰

2. AZ OXFORD MOZGALOM

Az ifjú Newman számára a szellemi-lelki háttér az Oxford Mozgalom jelentette. Ennek keretében anglikán teológusok, magasan képzett értelmiségiek tettek kísérletet arra, hogy megfeleljenek koruk kihívásainak úgy az egyházi élet berkeiben belül, mint kívül.²¹

Az anglikán egyház ebben a korban számos nehézséggel küzdött. Az államegyházi struktúra, a politikai élet és az egyház összefonódása visszas helyzeteket teremtett. A kor közéletét két egyházpolitikai kérdés tartotta lázban. Az első a katolikusok emancipációjára vonatkozott. Mint ismeretes, az anglikán (államegyházi) felfogás szerint senki sem lehetett a birodalom lojális alattvalója, ha nem volt tagja egyszersmind a *Church of England*nek. A katolikusokkal szemben minden korszak újból élt a gyanúperrel, miszerint a Róma melletti elkötelezettségük a hazájukkal szemben hűtlenné teszi őket.²² 1829-ben a tory kormány mégis elindította a katolikusok egyenjogúsításának politikai programját

¹⁷ Ld. MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford 1962.

¹⁸ Amely alapján világosan elkülöníthető úgy a francia, mint a német liberális mozgalmaktól – vö. DRAGER, H., art. *Liberalismus*, in HWPh 5, 256–272. A liberalizmus témaköréről jó összefoglalást ad: STRAUSS, L., *Liberalism, ancient and modern*, Basic Books, New York (NY) 1968.

¹⁹ MILL, J. St., *Essay on Liberty*, London 1859; ID., *Considerations on Representative Government*, London 1861, 1865³.

²⁰ NB 21–22.

²¹ Vö. FABINY, T., *Az Oxford-mozgalom*, in *Vigilia* 67 (2002/6), 414–422.

²² Ez a gondolat is részét képezte annak, amit H. U. von Balthasar Róma-ellenes komplexusnak nevezett, s ami igen széles körben elterjedt a XIX. század során. Ezt a komplexust még jobban kiélezte az I. Vatikánumnak a *Pastor Aeternus*ban foglalt dogmája a pápai primátusról és tévedhetetlenségéről.

(nem annyira meggyőződésből, sokkal inkább társadalmi nyomásra). A tervezet végül 1831 októberében került a Lordok Háza elé, ahol a jelenlévő anglikán püspökök közül csak kettő támogatta, a többiek – ezzel megalapozva a többségi véleményt – elutasították azt. Ez a fellépés nem csak a katolikusok, de az anglikán egyház hívei körében is ellenérzést szült, hiszen a főpásztorok az emberi méltóság igényéből fakadó szükségszerű reformok ellenségeként tűntek fel, akik státuszukkal, rangjukkal olyan célokat szolgáltak, amelyek nem összeegyeztethetők az apostoli egyszerűséggel.

A másik gócpont az ír egyház kérdése volt. Az angol kormányzat az erő eszközeivel lépett fel a katolicizmus ellen (*The Irish Church Temporalities Act*, 1833), amely az ír öntudat hordozója volt. A huszonkét egyházmegyéből tízet beolvasztottak a megmaradókbá. A két legvagyonosabb egyházmegyét anyagilag megrövidítették, eltörölték azt a hozzájárulást, amelyet a plébániai hívek fizettek az egyházi épületek fenntartására, megadóztatták az egyházi bevételeket, s az egyházi birtokok bérlőinek lehetőséget adtak arra, hogy örökbérleti jogra tegyenek szert. Mindezek a lépések egyértelművé tették, hogy agresszív és katolikusellenes politika révén akarják az ír egyházat ellehetetleníteni.

Ez utóbbi esemény nyomot hagyott a fiatal Newman gondolkodásában. 1832–1833-ban a Mediterráneumban, Dél-Itáliában tett körutazást, ott értesült eme fejleményekről. Mindez csak felerősítette benne a tudatot, hogy küldetése van odahaza, az anglikán egyházban.²³ Ennek az elhivatott szolgálatnak lett külső kifejeződése az a lekipásztori-igehirdetői fellépés, amellyel Newman a St. Mary-templom lelkészeként az újonnan indult, az anglikán megújulást és hitvédelmet szolgáló Oxford Mozgalom vezéralakjává nőtte ki magát. A neves képviselők között ott találjuk J. Keble-t, R. Hurrell Froude-ot és E. Pusey-t, aki Newman eltávolodása után, 1843-tól vezette a kezdeményezést.

Ebben a korban az anglikán *high church* berkein belül felbukkant egyfajta teológiai liberalizmus, és mindinkább nyilvánvaló lett, hogy szükséges a hit forrásaihoz való visszatérés. A mozgalom épp ezért a Szentírás és az egyházatyák felé fordult. Ezen elköteleződés kifejeződése volt, hogy 1835-ben megalapult a Patrisztikus Könyvtár. A mozgalom emellett hatalmas irodalmi tevékenységet is kifejtett, füzetek, könyvek formájában jelentek meg hitvédő, hitvitázó iratok, teológiai kutatások eredményei, templomi szentbeszédsorozatok – ezek az Oxford Mozgalom ún. traktátusai. A sorozat utolsó darabja 1841-ben látott napvilágot Newman tollából – ez volt az a bizonyos harminckilenc tézis, amelyben a szerző az anglikán és a katolikus hit egyezéseit, közös (dogmatikus) pontjait világlította meg.²⁴

Az ezen korszak során született egyetemi beszédei (*University Sermons*) felvillantják a teológus Newman hatalmas intellektusát. Miként a kortársak feljegyezték, nem volt rendkívüli szónok, sőt előadásmódja nélkülözte a kifinomult retorikai fogásokat. Gondolatvezetése, érvelése, következtetései sugároztak magukból olyan erőt, hogy a viszonylag monoton előadásmód ellenére is képes volt lebilincselni hallgatóságát. A newmani apologetika alapvonásai már itt kitapinthatóvá váltak. A hitvédelem célja nem valamilye absztrakt metafizikai rendszeren belül való szillogisztikus játék lefolytatása, hanem

²³ A Marseilles-ből Angliába tartó hajóúton írta meg híres, egyházi népénekké vált *Jóságos fény, sugárossal vezess* (*Lead, kindly light*) kezdetű versét.

²⁴ Az anglikánok romanizmussal vádolták őt (Newman Róma titkos ügynöke), a katolikusok ellenben attól tartottak, hogy személyével, gondolataival arra történik kísérlet, hogy elprotestantizálják az anglikán katolikus egyházat (Newman az anglikánok beépített embere). Ez a gyanakvás élete utolsó szakaszáig elkísérte a neves teológust. Katolikus részről 1879-es bíborossá váló kreációja, XIII. Leó pápa személyes kiállása volt hivatott eloszlatni minden vádat és fenntartást.

sokkal inkább az, hogy keresztényként értelmesen számot tudjunk adni a tisztességes, becsületes embernek hitükről. Ez a fajta becsület (*honesty*) szükségszerűen ott kell, hogy éljen minden igazságkereső ember szívében, akár hívő, akár nem. Már a filozófia is erre alapul, amit Newman gentleman-tudásnak nevez, mivel nem hajt gyakorlati hasznót, azonban – és épp ezért – a legszabadabb, a legelegánsabb és legfüggetlenebb tudást adhatja meg az embernek.²⁵

Ennek a szellemi-tudományos útnak a végén áll Newman teológiai alapvetése, a *Grammar of Assent* (teljes címe: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*), amely 1870-ben jelent meg.²⁶ A szerző barátainak elmondta, hogy megírása jó húsz évébe került, vagyis a kötet gyökerei katolizálásának, katolikus pappá szentelésének idejére nyúlnak vissza. A továbbiakban ez az írása jelenti majd számunkra a vezérfonalat, amelynek mentén előrehaladhatunk.

3. BELEEGYEZÉS ÉS FELFOGÁS

Newman egyik legfőbb műve, a *Grammar of Assent* a hitet mint beleegyezést, mint személyes aktust vizsgálja. A korabeli vélekedések két igen fontos kérdést feszegettek a keresztény hit kapcsán, s a mű részben ezekre keresi a választ.²⁷

- Ha a vallás teljessége Isten imádásban és a szeretet gyakorlásában áll, mi szükség a tételes hitvallásra?
- A hithez való ragaszkodás bizonyossága miért kell, hogy alávesse magát a hit által felkínált érveknek, bizonyítékoknak, „tétélességnek”?

Ahhoz, hogy ezekre a felmerült kételyekre válaszoljon, Newman a lehető legalaposabban kívánta megvizsgálni az *assent*, a beleegyezés kérdéskörét, méghozzá kettős szempontból (ez adja egyben a kötet két részre bomló alapstruktúráját): egyfelől a felfogáshoz, a megértéshez (*Assent and Apprehension* – I. rész), másfelől a következtetéshez (*Assent and Inference* – II. rész) való viszonyában. Az alapfogalmakat a következőképpen kapcsolja össze:

„Egy propozíció felfogása [apprehension²⁸] alatt, miként már mondtam, az azt felépítő fogalmaknak adott értelmezést értem. Amikor következtetünk [infer], akkor a propozíciót más propozíciókhoz való viszonyában vesszük figyelembe; amikor beleegyezőnk [assent], akkor azt önmagáért és saját belső értelme szerint vesszük figyelembe. Ennek az értelemnek bizonyos fokig ismeretesnek kell lennie előttünk; egyébként nem teszünk mást, mint állítjuk [assert] az adott propozíciót, de semmi esetre sem egyezünk bele [assent]. A beleegyezést én mentális állításként írtam le; sajátos természete szerint az értelembe, és nem az ajkamon valósul meg. Állíthatunk valamit anélkül, hogy beleegyeznénk; a beleegyezés épp az állított dolog felfogásának többletével haladja meg az állítást. Ez világos, a kérdés csak az, hogy mily fokú felfogás elegendő.”²⁹

²⁵ *The Idea of University*, Discourse V, 5; idézi: PIEPER, J., *Was heisst philosophieren?*, Kösel, München 1988⁹, 27.

²⁶ Az általunk idézett kiadás: NEWMAN, J. H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Longmans, Green & Co., London–New York–Bombay 1903 [= GA].

²⁷ Ld. FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, 143.

²⁸ Newman tudatosan használja az angolban kevésbé elterjedt *apprehension* [felfogás] fogalmat az *understanding* [megértés] ellenében, mivel ez utóbbi (épp nagy elterjedtsége okán) számos eltérő dolgot jelenthet. A magyar nyelvben nehéz pontosan visszatükrözni e szavak különbözőségét, különösen, hogy szerzőnk az *understanding* jelentésváltozatai között még felsorolja a *conceiving* és *comprending* kifejezéseket is – ld. GA 19.

²⁹ GA 13k.

Newman az emberi megismerés rendjéből indul ki. Három mentális aktust különböztet meg, amelyeknek megfelel a propozíciók hármasságának. A mentális aktusok eltérő nyelvi formákban fejezik ki önmagukat. Ezek visszatükröződnek a három emberi-értelmi karakterben. A newmani rendszert az alábbi táblázatban tudjuk összefoglalni:

propozíció módja ³⁰	mentális aktus ³¹	kifejezési forma ³²	mentális karakter ³³
kérdő	kétely (<i>doubt</i>)	kérdés (<i>question</i>)	szkeptikus
feltételes	következtetés (<i>inference</i>)	konklúzió (<i>conclusion</i>)	filozófus
kategorikus	beleegyezés (<i>assent</i>)	állítás (<i>assertion</i>)	hívő

Az ember értelmi működése három módon tudja ismeretre vezetni az egyént:

- Propozíció (*proposition*): fogalmi ismeret.³⁴
- Felfogás (*apprehension*):³⁵ spekulatív ismeret, jelentésadás a propozicionális fogalmaknak az értelmezés aktusában. Két módja van: fogalmi és valós, attól függően, hogy a propozícióban foglalt állítmány egy általános fogalom, vagy pedig konkrét tényt fejez ki.³⁶ Newman szerint a valós felfogás erőteljesebb, mint a fogalmi.³⁷ A felfogás teszi lehetővé azon képek (*images*) létrejöttét, amelyek által egyfelől megőrizzük magunkban a kognitív kifejezéseket (*cognitive expressions*), másfelől képessé válunk a kombinatorikus gondolkodásra (*faculty of combination*);
- Beleegyezés (*assent*): egy propozíció feltétel nélküli, teljes, abszolút elfogadása annak felfogása alapján.³⁸

Miképpen juthat el az ember ehhez a teljes, kategorikus beleegyezéshez? Miként van módja arra, hogy totális egzisztenciájával beleegyezzen valamibe? Newman két lehetőséget különít el³⁹:

³⁰ Ld. GA 3.

³¹ Ld. GA 5.

³² Ld. uo.

³³ Ld. GA 6.

³⁴ Ld. fent.

³⁵ Ld. GA 9–12.

³⁶ „A következőkben kiemelem, hogy két módja van a propozíciók felfogásának, fogalmi és valós... (...) [az előbbi] állítmánya általános fogalom, és nem állhat egy tény helyett, míg az eredeti propozíció, amely az előbbiben benne foglaltatik, kifejezhet és sokszor ki is fejez egy tényt. Vagyis »A kolera közöttünk van« egy valós propozíció; ám a »Vitathatatlan, hogy a kolera közöttünk van« egy fogalmi propozíció” – GA 214.

³⁷ „A valós felfogást erősebbnek kell mondanunk a fogalminál, mert a dolgok, amelyek a tárgyai, megvallottan hatásosabbak és érzelmibbek, mint a fogalmak, amelyek a fogalmi felfogás tárgyai. A tapasztalatok és azok képei megragadják és elfoglalják az értelmet oly módon, ahogy az absztrakciók és azok kombinációi nem.” – GA 37.

³⁸ Érdekes megvilágításba helyezi a newmani felfogást az Aquinói Szt. Tamással való szembesítés: EVANS, G. R., *Newman and Aquinas on Assent*, in *The Journal of Theological Studies*, NS 30 (1979), 202–211.

³⁹ Ld. GA 36–97 (chap. 4).

- Fogalmi beleegyezés: ilyenkor az alany a fentebb említett mentális képeket szemléli („az értelem a saját teremtményeit szemléli a dolgok helyett”⁴⁰), azok elvont–fogalmi tartalmához adja a beleegyezését (Jézus Krisztus keresztre feszítése mint történeti tény). Ennek öt formája van: megvallás (*profession*), hiedelem (*credence*), vélemény (*opinion*), előfeltevés (*presumption*) és spekuláció (*speculation*).⁴¹
- Valós beleegyezés: az alanyban megjelennek azok az érzések, tapasztalatok, amelyek a valós felfogással járnak („azon dolgokra irányul, amelyek benyomásaikat ott hagyják a képzeleten”⁴²), s ez elkötelezi, cselekvésre indítja az egyént (Jézus Krisztus kereszthalála – ahogyan azt egy hívő szemléli).⁴³ A valós beleegyezésnek tehát nem csak értelmi, de morális (gyakorlati) vetülete és következményei is vannak. „Egy absztrakciót kedvünk szerint végbevihetünk, és egy pillanat munkája is lehet; azonban azokat a morális tapasztalatokat, amelyek képekben örökítik meg magukat, keresni kell ahhoz, hogy megtaláljuk, támogatni és művelni kell ahhoz, hogy elsajátítható legyenek.”⁴⁴

A hitre vonatkoztatva e kettősség megragadható egy olyan fogalompárban, amely mindannyiunk előtt ismert. Ugyanis – a newmani keretben fogalmazva – a valós beleegyezés hozza létre az emberben a vallást (mint elköteleződés, mint életforma, mint az érzelmek és a moralitás világa), míg a fogalmi beleegyezés a teológia forrása lesz (a beleegyezés tárgyának a szemlélete, a reflexió világa).⁴⁵ E kettő elkülönülésének oka az ember értelmi működésében van.⁴⁶ Mindazonáltal a vallás szükségképpen előfeltételezi a teológiát, akár csak a valós beleegyezés a fogalmat. „A teológia fennállhat, mint egy önálló tudomány, akár még a vallásos élet nélkül is; azonban a vallás egyáltalán nem őrizheti meg alapját a teológia nélkül. Az érzés [sentiment], akár képzeleti, akár érzelmi, rászorul az értelemre [intellect] ahhoz, hogy fennálljon akkor, amikor a tudat [sense] nem hozható működésbe; és ugyanilyen módon a jámborság is rászorul a dogmára.”⁴⁷

Amikor tehát a hívő alany azt mondja: „hiszek Istenben”, ez a kijelentés kettős módon közelíthető meg:⁴⁸

- Amennyiben általános és szisztematikus szinten vizsgálom meg a fenti kijelentést, akkor az állítás fogalmi tartalmát (Istent, pontosabban az istenfogalmat) teszem a reflexió tárgyává. Ilyen pl. a teista istenképe. Ez a filozófiai istentan, illetve a teológia területe. Fogalmi szinten mozogva lehetőségem van arra, hogy személyek közötti, közösségi módon szólaljak meg, gondolkodó elmétől gondolkodó elméig jutva összehasonlítsak, megvitassak, értékeljek, szembesítsek álláspontokat.
- Amennyiben ezt az állítást az alany szemszögéből, mondhatni a kijelentést személyes (és egyben részleges) jelentésében vizsgálom, akkor felmerül a kérdés: van-e mód arra, hogy a fenti száraz, mondhatni kiüresedve–kiüresítve fogalmi szintre csuszodott istenkép helyett eleven istenhitre jussunk el? Ezzel a megközelítéssel már

⁴⁰ GA 75.

⁴¹ Ld. GA 42–74.

⁴² GA 75.

⁴³ Ld. GA 75–88.

⁴⁴ GA 87.

⁴⁵ GA 98.119k et passim.

⁴⁶ „... az értelemnek van egy vallásos, és van egy teológiai habitusa, s mindkettő elkülönül a másiktól, akár a vallás használja a teológiát, akár a teológia a vallást” – GA 99.

⁴⁷ GA 122.

⁴⁸ Vö. FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, 145.

a vallás területén mozgunk, amikor számot kell vetnünk az emberi érzésekkel, érzelmekkel, de legfőképpen a lelkiismeret (tanítói és bírói) tapasztalatával⁴⁹. A valós beleegyezés mindig egyéni jellegű.

Newman megközelítésében kifejezetten egyedi és lényeges az, hogy nála az érzések, ösztönök, intuíciók kivételes helyet nyernek, olyan tények, objektíválható valóságok közvetítőivé válnak, amelyek végül az értelem által nyernek kifejtést.⁵⁰ A hit nem absztrak-t-értelmi, hanem vitális-egzisztenciális kategóriaként áll előttünk, valóban totális emberi aktusként. Azt is mondhatnánk, hogy magára ölti a hétköznapi élet valóságosságát, kiszakad az elvont és fogalmi gondolkodás elefántcsont-tornyából. Ennek a hozzáállás-nak nem csak a teológia, de a filozófia szintjén is igen jelentős kihatása lesz.⁵¹ A XX. századi hatásvonalak egyik, a teológiában kevésbé felderített szála egészen L. Wittgensteinig vezet:

„Amikor Newman a hitet nem a tudás deficiens módjaként, hanem egy az egzisztenciát hordozó mögékérdezhetetlen bizalom értelmében, bizonyíthatatlan és ugyanakkor megkérdőjelezhetetlen bizonyosságként értelmezi, megfontolásaival L. Wittgenstein útját készíti elő.”⁵²

A hit tehát Newman számára az emberi személy globális aktusa, az értelem, az érzelem és az élet sajátos egysége, amely minden ember személyes állásfoglalása. Ez az állásfoglalás, ez a válaszadás szükségszerű mindenki számára, aki tisztességes (*honest*), aki *gentleman* módjára él, követi a lelkiismeretnek az igazság felderítésére indító szavát. Ez az emberi szükségszerűség tulajdonképpen a kinyilatkoztatás egyetemességének felel meg. Az Igazság egyetemes isteni kinyilvánítása és az emberi lelkekben meglévő egyetemes parancs („keresd az igazságot”) kölcsönösen feltételezik egymást.

Ha e felvetéseket a korabeli filozófia szövegkörnyezetében szemléljük, fel kell ismernünk, hogy ezen a ponton Newman szembemegy Locke elképzelésével, miszerint a beleegyezésnek fokozatai lennének. Locke abból indult ki, hogy egy állítás valószínűségi fokainak megfelelően az emberi beleegyezésnek is fokozatai vannak. Így felvázolta a beleegyezés (vagy: hit, meggyőződés) grádusait a teljes bizonyosságtól, bizalomtól kezdve a feltevésen át egészen a kételyig és a bizalmatlanságig, elutasításig.⁵³ Minél nagyobb mérvű a beleegyezés, annál nagyobb fokú valószínűséget tulajdonít az ember egy kijelentésnek. Ennek oka az igazság szeretete, mert ez kötelez, hogy csak abba egyezzem bele, amiről megbízható bizonyítékaim vannak.⁵⁴ Ez a felfogás Locke-tól kezdve meghatározta a filozófiai gondolkodást, és nem csak Angliában, de német nyelvterületen is elterjedt. Newman korában az új lendületet kapott angol empirizmus révén megint hangsúlyossá vált. Csakhogy a beleegyezésnek a pár sorral korábban megrajzolt newmani elgondolása (a beleegyezés mint globális emberi aktus) nem ismerhet fokozatosságot, szintekre bontottságot. Ezzel a megközelítéssel elpusztítanánk, szétzúznánk magát a beleegyezést, helyette kisebb értékű fogalmaknak adva át a terepet. Hiszen a beleegyezés vagy totális, vagy nem létezik (ha az igazságot igazságnak tartom, azt nem fogadhatom el

⁴⁹ Vö. GA 106–118.

⁵⁰ Ld. FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, 144.

⁵¹ Ld. még az *illative sense* kapcsán lentebb kifejtésre kerülő szempontokat!

⁵² GABRIEL, G., art. *Zustimmung*, in HWPPh 12,1467; WITTGENSTEIN, L., *Über Gewißheit*, in ID., *Werkausgabe*, vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, 113–257 – Newmant rögtön az 1. §-ban említi; Wittgenstein Newman-olvasmányaival foglalkozik: BOUWSMA, O. K., *Wittgenstein: Conversations 1949–1951*, in *Portraits of Wittgenstein*, vol. 3 (szerk. Flowers, F. A.), Thoemmes, Bristol–Sterling 1999, 99–123.

⁵³ Ld. LOCKE, J., *Essay Concerning Human Understanding*, IV, 15, §§ 2k.

⁵⁴ Vö. DTF 826.

sub conditione) – a beleegyezés révén ugyanis nem valószínűnek tartok egy kijelentést, hanem bizonyosságot szavazok neki, elköteleződöm általa és mellette, még akkor is, ha nem áll a rendelkezésemre egy logikai levezetés bizonyossága.⁵⁵

Természetesen egy ilyen jellegű totális emberi cselekedet a pusztá filozófiai eszmefuttatások berkein belül nehezen elképzelhető, a száraz formális megközelítés során érezzük, hogy egy nagyon fontos elem, mondhatni az egész beleegyezési aktus hajtóereje, dinamizmusa hiányzik még. Mi ez? Az a felismerés, hogy a hitaktus végső alapja nem más, mint a *szeretet*. Newman a szeretet tökéletességét Jézus Krisztus kereszttáldozatában látja. Krisztus a keresztre általa szerelte meg magának a világot, és azóta is birtokában tartja azt. A keresztté lett annak a jele, hogy már nem csak a valószínűségekre alapozott emberi válaszok léteznek, hanem a totális ráhagyatkozás, a bizalom, a globális beleegyezésként felfogott hitaktus is valós alappal bír.

„Ugyanis a Kereszten, s Abban, aki rajta függ, minden dolgok találkoznak; minden dolgok alatta állnak, mindeneknek szüksége van rá. A keresztt a középpontjuk és az értelmezésük. Mivel Őt felemelték rá, Ő minden embert és minden dolgot magához tud vonzani.”⁵⁶

4. BELEEGYZÉS ÉS KÖVETKEZTETÉS⁵⁷

A hitaktus kapcsán szólni kell még a következtetés (*inference*) szerepéről is. Világos, hogy mi az alapvető különbség a beleegyezés (*assent*) és a következtetés (*inference*) között. Ez utóbbi feltételes, míg az előbbi abszolút módon fogad el egy kijelentést. A következtetésnek az alábbi formáit nevezi meg Newman:⁵⁸

- Formális (explicit) következtetés: logikai levezetés, érvelés – a verbális bizonyítás szintje, a legjobb kifejeződése a szillogizmus.⁵⁹
- Nem formális, informális (implicit) következtetés: spontán, intuitív, természetes – a mentális belátás szintje.⁶⁰
- Természetes következtetés: az átlagos emberi következtetés egyetlen aktusként, és nem hosszas folyamatként mutatkozik meg, egy része egyenesen a tudattalan szinten játszódik le, nem fogalomtól fogalomig lépkedve zajlik le – a dolgoktól dolgozókig tartó, gyakorlati és mindennapi következtetés szintje.⁶¹

Az igazság iránti elkötelezettség és szeretet mindig messzebb visz, mint ahová a pusztá bizonyításokkal és levezetésekkel eljuthatunk. A következtetés szükségszerű lépcsőfok, de a végső cél a beleegyezés. Ennek feltétel nélküli formáját csakis az igazság válthatja ki – amelyet vagy totálisan elfogadok, vagy sem, harmadik lehetőség nem adott (ld. a Locke kapcsán elmondottakat).

⁵⁵ Ld. GA 159–164; vö. NEWMAN, J. H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green & Co., London–New York–Bombay 1909, 327–330;

⁵⁶ NEWMAN, J. H., *Sermon 7: The Cross of Christ the Measure of the World*, in ID., *Parochial and Plain Sermons*, vol. 6, Longmans, Green & Co., London–New York–Bombay 1907, 83–93, 86.

⁵⁷ Vö. DTF 826k.

⁵⁸ Vö. ARZT, J., art. *Implicit reasoning*, in HWPh 4,261k.

⁵⁹ Ld. GA 259–287.

⁶⁰ Uo. 288–329.

⁶¹ Uo. 330–342.

Az ember első lépésként mindig az egyszerű beleegyezésre (*simple assent*) jut el. Ezáltal közvetlenül fogadja el egészen természetes úton, egyszerűen az igazságot mint igazságot. Ez maga a beleegyezés aktusa. Ez a valós beleegyezés, amelyhez azonban tapasztalatra van szükségünk.⁶²

Ezt a lépést követi a reflektív (vagy komplex) beleegyezés (*reflective/complex assent*), hiszen ez ajándékozta meg végül az alanyt a valódi bizonyossággal. A reflektív beleegyezés mindig fogalmi természetű.⁶³ Hogy ezt elnyerje, az emberi alanyt egyfajta vizsgálódásra, nyomozásra van szüksége (*investigation*), amely nem azonos a kereséssel, kutatással (*inquiry*).⁶⁴ Ez utóbbi előfeltételezi a kételkedést, a bizonytalanságot. Ellenben a vizsgálódás valamilyen tudásból indul ki: szeretné annak az igazságnak a hihetőségét feltárni, amelyhez már beleegyezését adta. „Nyilvánvaló, hogy a keresés nem fér össze a beleegyezéssel, azonban a keresés több, mint a következtetés egyszerű gyakorlása. Aki keres, még nem talált; még kételye van afelől, hol az igazság, és szeretné, hogy jelenlegi állásfoglalását vagy megerősítsék, vagy megcáfolják. Nem hívhatjuk magunkat abszurditás nélkül egyszerre hívőnek és keresőknek.”⁶⁵ Aki csak céltalanul keres, az még nem talált, az még nem adta semmihez a beleegyezését. Aki azonban nyomoz, az a már felleletet szeretné elmélyültebben megragadni. „Egyszóval a reflektív beleegyezés a már megadott beleegyezés indítékainak és előfeltevéseinek bizonyossága.”⁶⁶ „...beleegyezés a beleegyezésbe, amit köznyelvi meggyőződésnek neveznek”⁶⁷.

Mi módon jut el az ember az abszolút beleegyezésig? Newman az *illative sense* fogalmával világosítja ezt meg.⁶⁸ Ha ennek bölcelettörténeti párhuzamát keressük, akkor Arisztotelésznél a *frónészisz*, a belátás fogalmában találjuk azt meg.⁶⁹ A különbség csak annyi, hogy ez a görög filozófusnál elsődlegesen etikai (gyakorlati) természetű, míg Newmannél gnószteológiai értelmet nyer a kifejezés – nem a cselekvés helyes módjának, hanem az igazságnak a belátásáról van szó. Az *illative sense* által a rendelkezésünkre álló adatok konvergencia-pontját ragadjuk meg. Olyan adatok ezek, amelyek önmagukban véve csakis egyfajta lehetőségről adnának számot, összességükben, szintézisükben azonban olyan képletet nyújtanak, amelynek révén eljutunk a következtetéstől a beleegyezésig, a valószínűségtől a személyes bizonyossáig. Ilyen értelemben itt nem formális, nyelvi-logikai következtetésről, hanem sokkal inkább egyfajta bennfoglalt érvelésről (*implicit reasoning*) van szó. Ez a sajátos készség elevenen él az egyszerű emberekben, egészen kifinomult formájában pedig a zseniknél bukkan fel.

Az *illative sense* nem más, mint az ember logikát meghaladó ítélőképessége, ítélőereje, amely teljességgel személyes jellegű. Minden esetben egy területre, egy kérdéskörre vonatkozik, vagyis departimentális (*departimental*). Newman fontosnak érzi, hogy

⁶² Uo. 46.

⁶³ Uo. 214–216.

⁶⁴ Érdekes módon a newmani szóhasználat terén több szerző összezavarodik. Pl. a neves teológus, R. Fisichella szerint az *investigation* és az *inquiry* szavak egymás szinonimái, és elkülönülnek a keresés (*ricerca*) fogalmától (ld. DTF 826). Ezzel szemben Newman világossá teszi, hogy az *investigation* éppen hogy szemben áll az *inquiry* fogalmával: „... a keresés [*inquiry*] kételyt implikál, azonban a vizsgálódás [*investigation*] nem implikálja ezt, s azok, akik beleegyezésüket adják egy tanításhoz vagy egy tényhez, következtetlenség nélkül vizsgálhatják annak hihetőségét [*credibility*], mindazonáltal a szó pontos értelmében nem kereshetik annak igazságát” – GA 192.

⁶⁵ GA 191.

⁶⁶ Ld. FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, 147.

⁶⁷ GA 196.

⁶⁸ Uo. 343–383. A szakirodalom nem fordítja le nemzeti nyelvekre ezt a kifejezést, eredeti angol formájában alkalmazza. Ld. ARZT, J., art. *Illative sense*, in HWPPh 4,201k.

⁶⁹ Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, VI, 4k.

ezt a képességet (épp személyessége és departimentális volta okán) elkülönítse a *common sense* fogalmától.⁷⁰ Az *illative sense* a fentebb említett tulajdonságai révén az egyén nyelv által kifejezett állításainak a rendező elve, ugyanakkor nem funkcionál személy-közi, közösségi szinten normaként (szemben a *common sense*-szel). Míg az *illative sense* implicit, addig a *common sense* explicit érvelés, amely a logikai szillogizmus szabályai szerint működik, s így megvan az az előnye, hogy közvetíthet a gondolkodó elmék között, s az emberi bölcselkedést nem szolgálatja ki semmilyen tekintély vagy illetéktelen befolyásolás kényének-kedvének. Ám végül épp ez válik hátrányává is, mivel a tiszta logikai formák csakis absztrakció révén érhetőek el. Így azonban az ember elveszti szem elől a konkrétat, a személyeset, az egyéni egzisztencia valóságos szintjét. Ezen felül az explicit, formális következtetés, érvelés rendelkezik egy másik gyengével is: rendszere axiómákat, „első elveket” feltételez, amelyek maguk máshonnan nem vezethetők le⁷¹ – ennek folyománya nem más, miként arra Newman rámutat, hogy a következtetési láncolatnak mind az első, az általános, (s ennek okán) mind az utolsó, a konkrét láncszeme a semmiben lóg.⁷²

Az ember ösztönös gondolkodása, érvelési készsége azonban – miként a jeles angol teológus hangsúlyozza – nem ilyen elvont módon működik, hanem a konkrétól a konkrét felé tart. Ennek a készségnek a működése javarészt öntudatlan (ld. akár az egyszerű embert, akár a zsenit). Ez az oka annak, hogy sok kevésbé iskolázott ember a mindennapi élet dolgaiban jól következtet (*implicit reasoning*), ám rosszul érvel (*explicit reasoning*).

A konkrét valóságok világában tehát a bizonyosság és a bizonyíték nem más, mint az egymás között konvergenciát mutató valószínűségek határeset.⁷³ A formális logika szintjén természetesen egy határeset csak határeset,⁷⁴ azonban az emberi valóságban, a mindennapokban azt tapasztaljuk, hogy mégis túllendülünk valahogy ezen a ponton, mégpedig a személyes belátás, az *implicit reasoning* által.

Így értjük meg, hogy az *illative sense* miként kapcsolódik össze a nyomozás (*investigation*) fogalmával. Ez az egybefonódás világítja meg, hogy nem valamilyen értelmetlen, tisztán érzelmi alapú megközelítésről van szó Newmannél, hanem az értelmes emberi oknyomozó és következtető képesség legtágabb, legteljesebb értelmű használatáról a teológiában.⁷⁵

⁷⁰ Ld. a fentebb már leírtakat Th. Reid és társai kapcsán.

⁷¹ Arról nincs módunk ezen a helyen szólni, hogy ezen első elvek (*first principles*) milyen szerteágazó filozófiai problémákat vetnek fel: Honnan crednek? Miként vannak jelen az emberi elmében? Ki szabályozza őket? Honnan merítik kötelező erejüket, tekintélyüket? A kérdések sora sokáig folytatható lenne.

⁷² Vö. ARZT, J., art. *Implicit reasoning*, in HWP 4,261.

⁷³ Ahogy a kör felfogható a szabályos sokszög határesetének, amennyiben a szögek száma a végtelen felé tart.

⁷⁴ A kör nem sokszög, akármennyi is legyen a szögek száma, akármennyire is közelítse meg a végtelent.

⁷⁵ A XIX. századi irodalomban születik meg a modern krimi, a bűnügyi regény műfaja, s ez mint szimbólum eleven visszhangra talál a teológiai irodalomban is. A nyomozás (ami nem azonos az analitikus tudós vizsgálódásával) egyfajta egzisztenciális, teljes értékű keresés-kutatás jelképévé válik, amely által az ember az igazságot szeretné megtalálni mindazon hátrahagyott nyomok („bizonyítékok”, a nyomozó által fellelt „bűnjelek”) alapján, amelyek a valóság szövetében itt-ott felbukkannak. Ez a hasonlat visszatér pl. P. Rousselot-nál, aki a tethelyen vizsgálódó két rendőrt állítja elének példaként. Mindketten ugyanazokat a nyomokat látják, ám az egyikük fejében azonnal „összeáll a kép”, miközben a másik semmire sem jut. Az első meglátja az összefüggésekből kirajzolódó megoldást (a hívő, aki megérti Isten jeleit), míg a második elszigetelt esetekként tekint a nyomokra (a szkeptikus, a hitetlen). Ld. ROUSSELOT, P., *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977, 45k. A kegyelem fényre adja meg, hogy az adatokat, tényeket a maguk összetettségében értse meg az ember. Ezen a ponton Rousselot hivatkozik Newmanre s az *illative sense* fogalmára is, ld. uo. 94.

Látnunk kell, hogy ezen folyamat során a végső bizonyosságot nem a fellelt elemek, adatok, „nyomok” sokasága biztosítja, hanem azok egymáshoz való viszonya, kombinációja tárja fel: megerősítik vagy gyengítik, kiteljesítik vagy érvénytelenítik egymást.⁷⁶ Ékes bizonyíték erre Jézus feltámadása: nincs logikai levezetés, nincs objektív bizonyíték, azonban az *összes* nyom egyberendezése (a nő, az apostolok, a katonák, a főpapok reakciói, az üres sír, az összehajtogatott leplek, de legfőképpen a pünkösdön átnyúló háttörténet) csak akkor ad értelmes képletet, ha azt feltételezzük, hogy Jézus *valóban feltámadt*.⁷⁷

5. A LELKIISMERET⁷⁸

Newman gondolkodásában különös fontosságra tesz szert a lelkiismeret fogalma. Ennek okai bizonnal személyes élettörténetében, útkeresésében gyökereznek. A teológia szintjén igyeckszik a lelkiismeretet nem pusztán a régi skolasztikus kategóriák, de a kortárs filozófia, még inkább a kortárs emberi tapasztalat szintjén megragadni. Beszédeiben, prédikációiban gyakran foglalkozik vele. Nevezi vezérlő csillagnak, a szívet a jó érdekében megszorító erőnek, természetes készségnek, a jó és a rossz velünk született ösztönének. „*Krisztus őseredeti helytartója, próféta a közléseiben, pap az áldásaiban és az átkaiban.*”⁷⁹ Ugyanakkor foglalkozik azzal is, hogy a vallásos ember lelkiismerete mennyiben más a nem hívőéhez képest, illetve hogy miként lehetséges a rossz lelkiismeret létrejötte.

A lelkiismeret mindig személyes, személyek közötti kapcsolatot feltételez, léleklelen tárgyak nem tudják azt megszülni. A lelkiismeret minden etika alapja, amely a mindig tökéletesebbre ösztönöz, s amely fenntartja az élet törvényét és rendjét. Még ala-

⁷⁶ A nyomozás során sem az a legfontosabb, hogy a lehető legtöbb, potenciálisan végtelen számú nyomot lelje fel a detektív, hanem hogy a meglévő nyomokat oly módon állítsa összefüggés-rendszerbe, hogy azok értelmes képletet adjanak neki, nem kioltva, hanem erősítve, kifejtve, alátámasztva egymást. A bűnügyi rejtély nyitja abban áll, hogy a már meglévő bűnjeleket – egy kirakós játékhoz hasonlóan – sikerül olyan képletbe összerendezni, ahol végre megszűnnek az ellentmondások, zavarok. Ahol minden nyom, adat egységes képet ad, ott a megoldás, még akkor is, ha ez logikailag nem levezethető, valószerűtlen, vagy egyenesen képtelenségnek tűnik. A krimi-irodalom híres nyomozója, H. Poirot így fogalmazza ezt meg: „... ez a kirakójáték tökéletes volt, mindenki ragyogóan játszotta kijelölt szerepét. Meg volt szervezve, hogy ha valakire ráterelődik a gyanú, valaki más vagy mások tisztaízní fogják, és még jobban összekuszálják vele a szálakat. (...) Nagyon ügyes volt ez a kirakójáték, minden új elem még nehezebbé tette a megoldás megtalálását. (...) De vajon mindent megmagyaráz-e a megoldás? Igen.” – CHRISTIE, A., *Gyilkosság az Orient expresszen*, Európa, Budapest 2004, 274k.

⁷⁷ A feltámadásnak ad Newman egy lelki magyarázatot is. Krisztus azért jelenik meg kevés tanú előtt, mert már királyként tért vissza, a királyok pedig nem a tömegek előtt tetszelegnek. A kereszten nyilvános munkája, szolgálata „bevégeztetett”, a feltámadás után már csak azoknak mutatja meg magát, akik szeretik őt. Ám még nekik is keresniük kell az üdvösséget benne, általa. És még ha keresik is, akkor sem bizonyos, hogy azonnal megtalálják. Ezzel figyelmeztet, hogy senki ne akarjon túl gyorsan, vagy kíváncsiságból közeledni felé. „*Krisztus második földi tartózkodása (feltámadása után) titokban zajlott. Volt idő, amikor nyilvánosan tanított a zsinagógákban és a köztereken; és nyilvánosan tett olyan csodákat, amilyeneket ember még soha. Nem ért véget értünk végzett munkálkodása? Halála «bevégezte» ezt; ezután már csak a követőit tanította. Ki emelhet panaszt, hogy végül visszavonult a világtól, hisz már az is csak az ő váratlan szerető kedvességének köszönhető, hogy egyáltalán megmutatta önmagát?*” – NEWMAN, J. H., *Sermon 23: Christian Reverence*, in ID., *Parochial and Plain Sermons*, vol. 1, Longmans, Green & Co., London–New York–Bombay 1907, 295–308, 305.

⁷⁸ Ld. GA 105–118; NEWMAN, J. H., *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*, in ID., *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. 2, Longmans, Green & Co., London–New York–Bombay 1900, 179–378, 246–261.

⁷⁹ NEWMAN, J. H., *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk*, 248–249.

posabb vizsgálat során a lelkiismeret úgy áll előttünk, mint a Teremtővel való kapcsolat. Ő büntet és jutalmaz, megszabja a jót és a rosszat. Neki kell odaadnunk valós és fogalmi beleegyezésünket. Azért is fontos ez, mert a lelkiismeretnek – akár egy éves óráknak – szabályozásra, olykor kiigazításra van szüksége.⁸⁰ Innen közelítve Isten úgy jelenik meg, mint az árnyék-szerűvel szemben az igazi Valóság, a világ titokzatos és Hatalmas ura, aki minden törvény és mérték forrása.⁸¹

Ez a belátás kapcsolódik ahhoz, hogy Newman számára Istennek a kinyilatkoztatás hitében elnyert ismerete elsődlegesen nem tartalmi/fogalmi természetű (fogalmi beleegyezés), hanem sokkal inkább erkölcsi elköteleződéssel és következményekkel járó döntés (valós beleegyezés).⁸²

A kortárs gondolkodók és közszereplők nem egyszer azon véleményüknek adtak hangot, hogy a lelkiismeret fogalma elavult, valójában egyfajta rabszolgamorált fejez ki, amely sérti az egyén autonómiáját. Ugyanakkor azzal természetesen mindenki tisztában volt és van, hogy az ember közösségi, társadalmi együttéléséhez szükség van a jó és a rossz alapvető kategóriáira. Ha tehát ki akarja valaki iktatni a lelkiismeretet, akkor szüksége van valamilyen helyettesítőre, valamilyen pótlékra – ennek a tendenciának a veszélye kapcsán szólott Newman arról a kísértésről, hogy „az értelmet helyezzék a lelkiismeret helyébe”.⁸³ Ez az a vélekedés, amelyet utilitarizmusnak nevezett.⁸⁴ A lelkiismeret kiiktatásának elméleti alapállása természetesen eltérő formákban ölthet testet a gyakorlatban:⁸⁵

- Sokan az állami jogban látják a megoldást: a törvények garantálnak, szankcionálnak, vezérelnek, tisztáznak mindent. Csakhogy a mindennapi tapasztalat egyfelől azt mutatja, hogy az írott törvény a „kollektív lelkiismeret” feladatát nem tudja ellátni, másfelől pedig az ember könnyen kerülhet olyan határhelyzetekbe, amikor a törvény lehetőségeinek kihasználása nem feltétlenül jelent lelkiismeretes/erkölcsös cselekvést (vagyis az állam törvényeiben jogról, és nem igazságról van szó; ergo valami, ami törvényes, lehet akár erkölcstelen is).
- A másik javaslat a *hasznosság* elvét vallja, miszerint jó az, ami hasznot hajt. A kérdés csupán annyi, hogy mit tekintünk akkor helyesnek, hogyha a haszonhajtó dolog sebez, árt is egyben?
- Megint mások a *szépség* fogalmából indulnak ki, miszerint ami szép, az erényes is. Ám mit tegyünk akkor, ha díszmenetben csodáljuk a katonák, a hadsereg szépségét? Ne is gondoljunk a háborúk erkölcstelenségére és borzalmaira?

Ezen megfontolásaival Newman mintha előrelátott volna napjainkig, hiszen az állami jog (nemzetközi szerződések, alapjogi nyilatkozatok, a közélet bürokratizálódása), a hasznosság (a kapitalizmus katasztrofális vadhajtsái) és a szépség (a valóság posztmodern esz-

⁸⁰ Ld. GA 233–234.

⁸¹ Ld. FRIES, H., *Die Religionsphilosophie Newmans*, Schwabenverlag, Stuttgart 1948, 122–143; WALGRAVE, J. H., *Newman, the Theologian. The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified by His Works*, Sheed&Ward, New York (NY) 1960.

⁸² Ld. FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, 146.

⁸³ NEWMAN, J. H., *Apologia Pro Vita Sua. Being a History of His Religious Opinions*, Longmans, Green&Co., London–New York–Bombay 1908, 316.

⁸⁴ Ld. NEWMAN, J. H., *Sermon 10: Faith and Reason Contrasted as Habits of Mind*, in ID., *University Sermons*, Longmans, Green&Co., London–New York–Bombay 1909, 176–201, 184.

⁸⁵ Ld. NEWMAN, J. H., *Historical Sketches*, vol. III, Longmans, Green&Co., London–New York–Bombay 1909, Part I: *The Rise and Progress of Universities*, Chap. 7: *Influence: Athenian Schools*, 77–89, 79–80.

tétizálása) előtérbe tolása, egyenesen az erkölcs helyébe állítása korunk etikájának is alapvető kihívást jelent.

A fenti tendenciák – s velük együtt minden utilitarista kísérlet a lelkiismeret redukálására, elvilágiasítására – egy olyan jelenséghez vezetnek, amely végül a tisztá istenhitet is megtámadja. Newman bálványimádásról beszél, ami nem más, mint ezen világ dolgainak, valóságainak elválasztása, elkülönítése az örök Forrástól, az igaz Valóságtól, Istentől.⁸⁶ A lelkiismeret terén ennek katasztrofális hatásai lehetnek.

„Az igazi keresztény [...] az, aki oly értelemben hisz Benne, hogy Ő jelen van az életében – nem külsődlegesen, nem csak a természetben vagy a gondviselésben, hanem szíve legbensejében, vagy lelkiismeretében. Az az ember megigazult, akinek lelkét megvilágosította Isten. Ez az ember habitus-szerűen megvalósítja, hogy minden gondolata, morális életének minden első mozdulása, minden indítéka és vágya nyitva álljon a mindenható Isten előtt. Nem mintha nem tudná, hogy még sok tisztátalan és romlott dolog van benne, de mégis arra vágyik, hogy mindent, ami benne van, Isten elé vigyen. [...] Csak Krisztust engedi be szíve szentélyébe.”⁸⁷

A lelkiismeret vonatkozásában a Newman számára az egyik legfontosabb kérdés az, hogy a kérdezés, a következtetés és a beleegyezés mennyiben kötelezi az embert. Saját életpéldája alapján kijelentheti, hogy mindannyiunknak kötelessége a megismert, a felfogott igazság elfogadása, a valós beleegyezés megadása ehhez. Ennek alapján igaz az elmentés előjelű kijelentés is: senki sem kötelezhető arra, hogy a lelkiismerete ellen cselekedjék, még akkor sem, hogyha adott esetben téves a lelkiismereti ítélete.⁸⁸ Amikor az angliai erős katolikusellenes kritika felhánytorgatta a lelkiismereti szabadságot biztosító törvények ellenében született pápai megnyilatkozásokat, akkor Newman azzal válaszolt, hogy ezek a dokumentumok a lelkiismeret és a szabadság helytelen felfogása ellen szálltak síkra.⁸⁹ Hangsúlyozta, hogy a tanítóhivatali teológia is elismeri a lelkiismeret „természetes fényét”, ám egyszersmind kiáll amellett a hitbeli tanítás mellett, hogy ez önmagában nem kielégítő ahhoz, hogy az ember célba érjen.⁹⁰ Az I. Vatikánum ezt úgy fogalmazta meg, hogy a kinyilatkoztatás az ember számára egyfajta morális szükségszerűség, hisz az ember létezésének végső célja meghaladja a pusztá értelemmel beláthatót.⁹¹

A korabeli katolikus teológia és a bölceleti ágazatok olykor egymást meg sem hallgató csatározásai közepette Newman egyedülálló gondolkodónak számít oly tekintetben, hogy bár a filozófia aktuális keretei között és fogalmaival, de mégis Istenre mint Törvényadóra és Bíróra („*Supreme Ruler and Judge*”⁹²) irányulva határozta meg az emberi lelkiismeretet.

6. KINYILATKOZTATÁS ÉS VALLÁS

A kinyilatkoztatás fogalma Newman gondolkodásában összetett valóságot takar. Nem egyszerűen azt az üdvtörténeti folyamatot jelenti, amely a Szentírásban rögzült. A kinyilatkoztatás Isten cselekvése, Isten emberhez fordulása, az igazság egyfajta kommuniká-

⁸⁶ Vö. RECKERMANN, A., art. *Idol, Ido(lo)latrie*, in HWPh 4, 188.

⁸⁷ NEWMAN, J. H., *Sermon 16: Sincerity and Hipocrisy*, in ID., *Parochial and Plain Sermons*, vol. 5, Longmans, Green & Co., London–New York–Bombay 1907, 222–236, 226.

⁸⁸ Ld. NEWMAN, J. H., *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk*, 247.259–260.

⁸⁹ Uo. 251.273–275.

⁹⁰ Uo. 252–254.

⁹¹ Ld. I. Vatikáni Zsinat, *Dei Filius* konstitúció, 2. fejezet [DH 3005].

⁹² GA 104.

ciója, amelyre sor kerülhet egészen rejtett, tudattalan módon a zsidóságon és a kereszténységen kívül is.⁹³

„... az evangéliumi kinyilatkoztatás isteni, és önmagában hordozza isteniségének evidenciáját; és ez természetesen ténykérdés. Ugyanakkor e két jellemzőnek [ti. isteni eredet és evidencia – T. Cs.] nem kell egyszerre meglennie; egy kinyilatkoztatás átadása akkor is megtörténhet valóságosan, ha nincs benne biztosíték [vagyis isteni eredet, de evidencia nélkül – T. Cs.]. Legfőbb Mesterünk átadhatott olyan igazságokat, amelyeket a természet nem taníthat meg nekünk, anélkül, hogy megmondta volna: Ő volt az, aki átadta azokat – ahogyan ezt a pogány országok példája is mutatja, amelyeket elárasztottak és átjártak a kinyilatkoztatott igazság részletei anélkül, hogy lakosságuk tudná, honnan érkeztek ezek az igazságok.”⁹⁴

Newman ennél fogva – a hitre való eljutás és a kinyilatkoztatás módja szerint – két szintet különít el a vallásokban:⁹⁵

- *Természetes vallás*, amelyre mindenki eljuthat, amikor elgondolkodik a lelkiismeretről, a szenvedésről és az áldozathozatalról. Adott esetben még akár kinyilatkoztató töredékek is fellelhetők benne (ld. fent), amelyekből isteni igazságok részleges ismeretére is eljuthat a nem keresztény hívő. Ugyanakkor a vallás tárgyai csak homályosan vannak meg benne.
- *A természetfölötti kinyilatkoztatás (revelatio revelata) vallása*, vagyis a kereszténység. Ebben oly pontossággal és teljességgel tárul fel az isteni személyesség és az isteni attribútumok igazsága, mint sehol máshol. Ezen felül az isteni útmutatások lehetővé teszik, hogy a vallás tárgya kristálytisztán mutakozzon meg a hívő előtt. A zsidóságban és a kereszténységben a kinyilatkoztatást kísérő kumulatív jelek és csodák együttesen majdhogynem bizonyosságot jelentenek arra nézvést, hogy ez a kinyilatkoztatás valóban isteni eredetű („a kumulatív csodák ezt a valószínűséget [...] majdhogynem a bizonyosság szintjéig emelik”⁹⁶).

A fenti megközelítésből érezhetjük, hogy a természetes vallás – épp identitása, épp a kinyilatkoztatáshoz való fentiekben leírt viszonya miatt – mintegy irányul a kereszténységre: abban leli fel a meglévő igazság-töredékek teljességét, az igaz vallásosság letisztultságát és pontosságát.⁹⁷ Ugyanakkor látnunk kell, hogy a keresztény vallás Newman szerint nem egyszerűen a természetes vallások beteljesítője, legtökéletesebb formája, hanem egyszerűen – miként azt a vallások történeti elemzése is mutatja – az egyetlen olyan vallás, amely üzenetét minden ember felé meg tudja fogalmazni.

Newman számára a kinyilatkoztatás nem filozófiai okfejtés, nem is vallásos szövegek gyűjteménye, hanem olyan tekintéllyel adott tanítás, amely önmaga hitelességét tá-

⁹³ Tudnunk kell, hogy a kinyilatkoztatás (*revelatio*) fogalma viszonylag későn bukkan fel a tanítóhivatali teológiában. Az első egyetemes zsinat, amely alkalmazza, az I. Vatikánium. Éppen ezért nem kell csodálkoznunk azon, hogy a XIX. század második felében e szónak a számunkra már rögzült teológiai jelentése mellett számolnunk kell egyfajta filozófiai és vallástudományi értelemmel is. A II. Vatikánium annyiban igyekezett letisztítani a terminológiát, hogy elkülönítette a kinyilatkoztatást (*revelatio*) mint üdvrendi-teológiai fogalmat a kinyilvánítástól (*manifestatio*). Ez utóbbi állhat filozófiai, vallástudományi értelemben is. A kinyilatkoztatás teljessége a *revelatio christiana*, a Krisztus személyében adott kinyilatkoztatás, ld. II. Vatikáni Zsinat, *Dei Verbum* dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról, nr. 4.

⁹⁴ GA 386.

⁹⁵ Ld. uo. 118.

⁹⁶ Uo. 439–440.

⁹⁷ Uo. 404–405.

masztja alá, nincsen szüksége külső bizonyítékokra. „A kinyilatkoztatás totalitás, evidencia, egyetemesség, amelyet önmaga támaszt alá...”⁹⁸ – írja teológiája kapcsán R. Fisichella.

„A megígért kegyelmet nem azért kaptuk, hogy többet tudjunk, hanem hogy jobban cselekedjünk [...] Arra tanít, hogy kik vagyunk, hová megyünk, mit kell tennünk, és hogyan kell azt megtennünk [...] Semmit sem mond nekiünk azért, hogy beszéljen hozzánk, a Szentlélek sem Szent Igéjében, sem a lelkiismeretünkben nem ennek megfelelően lép fel. [...] Az ember hajlamos többre tartani a tudást, mint a szentséget...”⁹⁹

A krisztusi kinyilatkoztatás igazságának vannak külső jelei, amelyek a kutató-vizsgálódó emberi szellem számára felmutatják annak valószínűségét, hogy valóban természetfeletti eredettel állunk szemben. Ezeknek a jeleknek a legnemesebb formája a tulajdonképpeni csoda, ami Newman szerint valami módon elengedhetetlen a kinyilatkoztathoz.¹⁰⁰ „A kinyilatkoztatás, vagyis Isten közvetlen üzenete az emberhez, már önmagában véve is bizonyos fokig csodaszerű karakterrel bír. [...] És akár csak maga a kinyilatkoztatás, úgy a kinyilatkoztatás evidenciái is többé-kevésbé csodaszerűnek foghatók fel. [...] Azt is mondhatjuk, hogy – röviden szólva – a kinyilatkoztatás egy evidenciája sem meggyőző, ha nem viseli magán a csoda ismertetőjegyét.”¹⁰¹ Nem arról van itt szó, hogy a csoda lenne a kinyilatkoztatás lényege, hanem sokkal inkább arról, hogy amennyiben *revelatio revelatával*, valóban isteni kinyilatkoztattással találkozunk, akkor azt saját lényegéből fakadóan, mintegy szükség-szerűen olyan jelenségek fogják kísérni, amelyek meghaladják a természet rendjét. Nem önmagukban ezek a csodák jelentik a kinyilatkoztatás biztosítékait, evidenciát, de mégis ezek által juthatunk közelebb a bizonyosság megragadásához.¹⁰²

A kinyilatkoztatás sajátos természete – természetfölötti eredet és csodás jelek fellépése – a tudomány számára nem megközelíthető, éppen ezért akármennyit is fáradozik a tudomány, a saját eszközeivel és rendszereinek keretén belül se cáfolni, se igazolni nem tudja a kinyilatkoztatás igazságát. Azokban az esetekben, amikor a kinyilatkoztatot igazság és a tudományos eredmények ellentmondásba látszanak kerülni, valójában az alábbi lehetőségek valamelyikéről van szó:¹⁰³

- az adott tudományos vélemény még nem nyert bizonyítást;
- nem áll fenn valódi (logikai értelemben vett) *ellentmondás* a kinyilatkoztatot igazság és a tudomány között;
- az ellenállás valami olyasmivel szemben fogalmazódik meg, ami nem is került valójában kinyilatkoztatásra (ld. a Kopernikusz körüli viták – nem az ókori világkép került a Szentírásban kinyilatkoztatásra, hanem az általa közölt isteni igazság; ezért a heliocentrikus világkép nem a kinyilatkoztattással, hanem az annak a *Genézisben* formát adó ókori elképzelésekkel áll szemben).

⁹⁸ FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, 148.

⁹⁹ NEWMAN, J. H., *Sermon 16: The Christian Mysteries*, in ID., *Parochial and Plain Sermons*, vol. 1, Longmans, Green&Co., London–New York–Bombay 1907, 203–214, 203–204.

¹⁰⁰ Ld. NEWMAN, J. H., *Essays on Miracles*, Longmans, Green&Co., London–New York–Bombay 1907.

¹⁰¹ Uo. 6–7.

¹⁰² Hogy egy konkrét példával vázoljuk, miről van szó: Jézus nem azért Isten, mert megszorította a kenyeret a népnek, hanem azért tudta megszorítani a kenyeret, mert Isten. Nem a kenyérszorítás az evangéliumi kinyilatkoztatás forrása, de még csak nem is igazságának garanciája (az maga Isten, a Kinyilatkoztató), mégis e csodás jel közelebb segít, hogy felismerjem az evangélium igazságának valószínűségét. S ha ezt a csodás jelet együtt szemlélem a többivel, akkor végül elérkezhetem annak kijelentéséig, hogy ezen csoda-kumuláció révén már majdhogynem jogom van a krisztusi kinyilatkoztatás igazságát teljes bizonyossággal kijelenteni.

¹⁰³ Ld. NEWMAN, J. H., *The Idea of University*, Longmans, Green&Co., London–New York–Bombay 1907, 467 (ld. az egész fejezetet: *Christianity and Scientific Investigation. A lecture written for the School of Science*, 456–479).

Ez az oka annak, hogy Newman többször is szól arról, hogy a természettel, a dolgok természetes rendjével nem egyező csodás elemek a kinyilatkoztatásban sokszor épp annak igaz voltát támaszthatják alá. Ezen a ponton azonban azt is beláthatjuk, hogy bár a kinyilatkoztatás ténye történetileg–kritikailag, vagy akár filozófiailag bizonyítható, alátámasztható, ettől még a kinyilatkoztatás tartalma mint olyan (vagysis a hívő, reális beleegyezés tárgya) visszautasítható.¹⁰⁴

Newman korának úttörőihez tartozott abból a szempontból, hogy a kinyilatkoztatás és a vallás kapcsán alkalmazta a történeti elemzés módszerét, komolyan számot vetett a történetiséggel mint alapvető kategóriával. Így jutott el egy kivételesen fontos fogalomhoz, a *developmenthez*, a fejlődéshez.¹⁰⁵ Ezzel megvilágította a kinyilatkoztatás és a hagyomány viszonyát – a kinyilatkoztatásból mint eredeti, magyszerű eseményből növekszik a történelem során a hagyományba foglalt fejlődés, amely egyszersmind gazdagodást, elmélyülést is jelent. Sok kifejezés, fogalom, amely a teológiatörténet során merült fel, valójában nem más, mint a kinyilatkoztatásban már magyszerűen adott igazság kibontakozása.¹⁰⁶

Newman végezetül minden történeti, teológiai és filozófiai szempont számbavétele után eljut arra a megállapításra, hogy a természetfölötti kinyilatkoztatás egyértelműen a zsidóságban és a kereszténységben lelhető fel, ám ez utóbbi azt a maga teljességében hordozza. Mindent megvizsgálva a következőket írja: „*Igazolva látom magam, amikor azt mondom, hogy a kereszténység vagy Istentől való, vagy még soha nem kaptunk kinyilatkoztatást.*”¹⁰⁷ A kereszténység elemzésekor pedig központi fontosságú lesz a tény, hogy a kinyilatkoztatásnak történeti és nyelvi karaktere van. Ennek okán megőrzése és továbbadása elválaszthatatlan az egyház intézményétől,¹⁰⁸ azon belül is a tévedhetetlen tanítóhivatal meglététől.¹⁰⁹ A *Zsidókhöz írt levélre* hivatkozva kifejti: „*Mindent hit által kapunk: nem csak a Szentírást, vagy a hagyományt, hanem mindkettőt; és ezért nincs az Írásnak, vagy a prófétának, evangélistának stb., vagy a hagyománynak olyan szava, ami ne lenne az Egyház hangja vagy szava. Azonnal ölelj magadhoz mindent, amit Isten kinyilatkoztatott, mihelyst tudod, hogy kinyilatkoztatott dolgról van szó.*”¹¹⁰

7. APOLOGETIKA

Newman hitvédelmét a *Dizionario di Teologia Fondamentale* úgy írja le, mint egyfajta *egzisztenciális dialektikát*.¹¹¹ Ez a kifejezés a filozófiai irodalomban S. Kierkegaard kapcsán jelent meg, aki magában a létezően feltételezett dialektikus feszültséget:¹¹² egzisztenciánk

¹⁰⁴ Ld. GA 410.

¹⁰⁵ Ld. NEWMAN, J. H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green & Co., London–New York–Bombay 1909.

¹⁰⁶ Vö. GUNTON, C. E., *A Brief Theology of Revelation* (The 1993 Warfield Lectures), T&T Clark, Edinburgh 1995, 85.

¹⁰⁷ GA 431.

¹⁰⁸ Ld. NEWMAN, J. H., *Essays Critical and Historical*, B. M. Pickering, London 1871.

¹⁰⁹ Ld. NEWMAN, J. H., *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk*, 322–323.

¹¹⁰ NEWMAN, J. H., *Sermon Notes*, Longmans, Green & Co., London–New York–Bombay 1913, 316.

¹¹¹ Ld. DTF 827k.

¹¹² Ezen a ponton szembehelyezkedik Hegel dialektikájával. A kierkegaardi dialektika ugyanis nem elvont-fogalmi természetű, hanem „egzisztenciális”, az érzelmeknek, az emberi valóságnak a dialektikája akar lenni – ld. PINOMAA, L., art. *Dialektik V.* (Neuere Theologie), in *HWPPh* 2, 224–226, 224.

célja az, hogy önmagunkká legyünk; én nem az vagyok, aki vagyok, hanem az, akivé válok¹¹³ – az *egzisztencia* nem más, mint az *egzisztálás*. Akkor vagyok, aki vagyok, ha szüntelenül megharcolom a harcot, hogy önmagam legyek.¹¹⁴ Ehhez azonban gondolkodnom kell, ám gondolkodásom csak akkor lényegi, ha annak tárgya lényegi kapcsolatban áll egzisztenciámmal. Végző soron a gondolkodó a létező, és a létező a gondolkodó.¹¹⁵ A kierkegaard-i örökség visszhangra talált a keresztény hittani irodalomban. Az ortodox teológiában az egzisztenciális dialektika fogalmát N. Berdjaev munkálta ki, amennyiben a dialektikus feszültséget Isten és ember viszonylatában vizsgálta: az ellentétpár a szellem és a természet. Az ember nagy döntése arra vonatkozik, hogy a természet (a valóság objektummá tétele), vagy Isten (a megistenülés, az istenemberi gondolat) felé fordul.¹¹⁶ A protestantizmuson belül jelent meg a dialektikus teológia. K. Barth abból indult ki, hogy Isten se nem szellemi, se nem természeti erő, hanem minden erők, minden energiák „krízise”. Így Isten világa elkülönül az ember bűnök és szembenállások világától; teljességgel túl van az emberi nemek és igenek kategóriáin.¹¹⁷

A fenti értelemben nem jelenik meg Newmannél az egzisztenciális dialektika – bár igaz, hogy nem követi a hegeli dialektika rendszerét, ám ettől még nem a kierkegaard-i nyomdokokon halad. Számára is fontos az egyén, a konkrét ember, ám nem feltételez elementáris feszültséget az emberi személy egzisztenciájának konstitúcióján belül. Ugyanakkor a berdjaevi–barthi dialektika sem az ő útja, ahol a feszültség a természet és a szellem/kegyelem, az objektíváló értelem és az istenemberi létalkotmány között áll fenn. Newman a hitről való gondolkodásában és apologetikus módszerében egy olyan induktív metodológiát fogalmaz meg, amely a konkrét emberi életállapotból indul ki. Számára a keresztény hitben az ismerés és a nem ismerés, a kétely és a bizonyosság dialektikája válik kitapinthatóvá, az a nagy folyamat, amelynek révén a szkeptikus, kereső ember hívővé válhat.

Mint láthatjuk, Newman kiindulópontja nem az elvont okoskodás, nem is egyfajta konceptuális érvrendszer (mint a korra jellemző katolikus apologetikában), hanem a *real man*, a valós, egyszerű ember, akiből írásaiban a teológia *partnere* lesz. Az egyéni tapasztalattól, a kételyektől és a kérdésektől jut el az apologetika útjain a keresztény hit bizonyosságáig, egyetemességéig.

Newman úttörő azon a téren is, hogy a tapasztalatot pszichológiai szinten is értelmezi, de nem reked meg egyfajta külsődleges pszichologizmusnál. Sokan joggal nevezik őt a XIX. századi Szent Ágostonnak, az emberi lélek nagy tudósának. A párhuzam anynyiból is helytálló, hogy a *Vallomások* könyvébe foglalt megtérés-elbeszéléshez, hitvalláshoz hasonlítható több szempontból *Apologia pro vita sua* című írása.¹¹⁸ Mindazonáltal megfigyelhetjük, hogy írásaiban Newman elszórtan, ritkán idézi a hippói püspököt kisebb előadásokban, vázlatokban, szinte mindannyiszor másokkal együtt felsorolás jelle-

¹¹³ Ld. LANGE, F. de, *Becoming One Self. A Critical Retrieval of «Choice Biography»*, in *Journal of Reformed Theology* 1 (2007), 272–293, 287.

¹¹⁴ Az embernek ez az „önmagává válása” három fázison – esztétikai, etikai, vallási – keresztül teljesül be, ahol is minden fázis között az átmenetet egyfajta ugrás, egyfajta logikailag-elvontan meg nem alapozott és meg nem alapozható döntés teszi lehetővé. Ez tulajdonképpen a bátorság ahhoz, hogy az ember önmagává legyen – ld. PINOMAA, L., art. *Dialektik V.*, 224.

¹¹⁵ Ld. OMINE, A., *Das Problem der Reflexion bei Kierkegaard und Fichte*, in *Subjektivität (Fichte-Studien 7)*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta (GA) 1995, 59–70, 67skk.

¹¹⁶ Ld. BERDJAEV, N. A.–FOSS, B., *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*, Beck, München 1951.

¹¹⁷ Ld. PINOMAA, L., art. *Dialektik V.*, 225.

¹¹⁸ Magyarul megjelent: NEWMAN, J. H., *Apologia pro vita sua*, Európa, Budapest 2001.

gűen; legnagyobb műveiben nem találkozunk Ágoston nevével vagy tőle vett idézetekkel. A közöttük lévő rokonság, a kérdésfelvetések közelsége, a válaszkérés szinergiája valójában a két nagy teológus hasonló lelki karakteréből fakad, ám nem tapintható ki közöttük a szövegek alapján egyfajta közvetlen hatásvonal.

Newman írásaiban számot vetett a történelemmel és az etikával is, ezek tapasztalataira építette fel rendszere fontos tartóoszlopait. Ezzel a műveiben fellelhető metafizikai diskurzusnak is új alapot vetett.¹¹⁹ A történelem mint teológiai kategória (a kinyilatkoztatás, a hit és a vallás történetisége, a *development* fogalma) értékelése terén Newman előfutára volt a XX. századi teológiának.

Végső elemzésben eljut arra a következtetésre, hogy hinni minden ember számára szükségszerűség, hiszen csak egyetlen igazság létezik. Erre utal a személyes emberi tapasztalat is: az igazság keresése, a mindannyiunkban meglévő büntudat és létünk, egzisztenciánk konkrétsága.¹²⁰ Az ember mindezen személyes élménye által végül szembekerül a misztériummal, s itt nem tehet mást, mint megadja magát, meghajol a Titok előtt: ez a *surrender of reason*, az ész önmegadása. Newmannál ez nem passzív, rabszolgai, tehetetlen alárendelődés, hanem az az állapot, amikor az ember már végigjárta az értelem minden útját (ld. az egzisztenciális dialektika kapcsán elmondottakat), s így jutott el az engedelmes meghajlásra, a totális beleegyezésre Isten előtt az imádásban.

Ez a megközelítés, ez a látásmód volt az oka annak, hogy oly egyértelműen síkra száll a túlságosan filozófiai istenképek ellen. A deizmus és a panteizmus a korban a tanítóhivatal részéről is elítélésben részesült. Ugyanakkor Newman a (sokak által egyfajta filozófiai kereszténységnek tartott) teizmussal is szembeszállt: úgy gondolta, hogy ennek az álláspontnak az istenfogalma papírizú, olyan, mint egy holt lapra vetett, tintával írt logikai levezetés.¹²¹

Mint láthatjuk tehát, a newmani apologetika legfőbb célja nem az volt, hogy egyes támadásokra, egyes részletkérdésekre külön-külön válaszokat adjon, hanem valóban szeretett volna megfelelni az 1Pét 3,15-ben foglalt globális elvárásnak: értelmes választ akart adni *mindenkinek*, aki a hite, a hite által benne élő reménység lényege, *alapja* felől kérdezi őt. Írásaiban, beszédeiben nagyon fontos, hogy valóban *mindenki* felé fordul. Ha kell, a legmagasabban képzett tudósokkal szállt vitába, ha szükséges, a közélet harcterein, újságok hasábjain, nyílt és privát levelezés fegyvereivel küzdött – ám mindvégig azt tartotta szem előtt, hogy amiről beszél, az mindenkire szól. Az általánosan emberitől, a tapasztalattól indult ezért hát el, hogy elvezethessen az érvelés, a következtetés, az értelmi beláttatás útjain ahhoz a hithez, amely képes valóban *mindenkihez* szólni: a kereszténységhez.

8. TANÍTÓHIVATAL, PÁPAI TÉVEDHETETLENSÉG

Írásunk végén röviden szólnunk kell egy speciális kérdéskorról, a tanítóhivatalról és a pápai tévedhetetlenségről, amely Newman korában igen heves vitákat váltott ki az egyházon belül és kívül, különösen is Nagy-Britanniában, ahol az anglikánokkal való állandó viták még inkább kiélezték a helyzetet. Az I. Vatikánum dogmájára sokféle reakció érkezett. Egyesek azt várták, hogy a pápa tévedhetetlenségére hivatkozva a *Syllabus* átala-

¹¹⁹ R. Fisichella szerint ezzel elővételezi M. Blondel nagy kísérletét a *L'Action* című műben – ld. DTF 827.

¹²⁰ Ld. DTF 828.

¹²¹ Vö. DIERSE, U., art. *Theismus*, in HWPh 10, 1056.

kul az örökre és visszavonhatatlanul elítélt tanok jegyzékévé, egyfajta dogmaerejű, kőbe vésett kánonná (így pl. Manning érsek, az angliai katolikusok lánglelkű, Newmannal szemben gyanakvó, s ezért sokszor kifejezetten ellenséges vezére). Mások pedig éppen ennek veszélye miatt helyezkedtek szembe a *Pastor Aeternus*ban foglalt dogmával (katolikus és anglikán értelmiségiek, de még politikai-közéleti szereplők is). Végül – miként azt a teológiatörténet megmutatta – egyik pártnak sem lett teljességgel igaz a viták azonban társadalmi méretet öltöttek. William Gladstone angol miniszterelnök egy politikai pamfletjében kifejtette, hogy aki elfogadja a pápai tévedhetetlenséget, az nem lehet egy modern állam lojális polgára, hiszen vakhítt, teljes engedelmisséget, egyfajta középkori hűségesküti tesz egy idegen hatalom, egy külső tekintély előtt. Newman nyílt levélben¹²² fejtette ki álláspontját, amelyet Norfolk hercegének címzett.¹²³ Ez a levél valódi ékkőnek számít: pontos, kifinomult, csiszolt. Mélyelemzésben foglalkozik a hittel, a lelkiismerettel, a dogmákkal, az egyházi valósággal. Igyekszik mindenki előtt érthetően, világosan, egyszerűen, de mégis meggyőző erővel és megingathatatlan bizonyossággal feltárni a helyes katolikus álláspontot (mint említettük, sokszor akár a „romanizmus”, a „pápahűség” terén túlzó katolikusok ellenében is).

„A Syllabusnak tehát nincs dogmatikus ereje; nem külön-külön részleteiben, hanem a maga egészében lett hozzánk címezve, és az engedelmisség, nem pedig a hit aktusával kell azt fogadnunk a pápától.”¹²⁴ „A Syllabus egy lista, vagy még inkább egy index a pápa enciklikákban és más megnyilatkozásaiban kifejezett «proskripcióiról», egy raisonné index [...] amelyet a pápa parancsára állítottak össze, a Krisztus nyája iránti atyai gondoskodása okán, és amelyet államtitkára révén intézett a püspökökhöz. Azonban egyáltalán nem fogadhatjuk el mint de fide, dogmatikus dokumentumot [...] A Syllabus értéke a hivatkozásaiban rejlik; de ezzel Mr. Gladstone bizonynyal igen kevésre megy.”¹²⁵

Kettős tehát a cél: egyfelől kikerülni az extrém (ultramontán) értelmezések angol variánsait (mint pl. H. E. Manning érsek), másfelől megvédeni a helyesen értelmezett romanitás elvét (a miniszterelnök ellen). Newman az I. Vatikánum előtt erősen aggódott, mert sokan egyfajta túlzó tévedhetetlenségi dogma elfogadtatására esküdtek fel (Manning érsek is fogadalmat tett erre), amely azt eredményezte volna, hogy végül a pápa mindennemű megnyilatkozása infallibilisnek minősült volna. Nagy örömeire szolgált, hogy ez nem történt meg („... nem kapták meg...”).¹²⁶

Mindazonáltal az angliai közbeszédben, lelkipásztori levelei révén Manning tovább erőltetette a maga szélsőséges dogmaértelmezését a Zsinat után is. Amikor egy W. Mas-

¹²² Megjelent: in NEWMAN, J. H., *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. 2, Longmans, Green&Co., London–New York–Bombay 1900, 179–378.

¹²³ Henry Fitzalan-Howard, Norfolk 15. hercege (1847–1917). Családja római katolikus volt, ily módon ők voltak a legmagasabb rangú katolikusok Nagy-Britanniában, hiszen a Fitzalan-Howard család feje mint Norfolk hercege volt a hercegek (*duke*) között a *Premier Duke*, a rangelső herceg (a királyi család tagjait leszámítva), és Arundel earljeként az earlok között is az első. Norfolk 15. hercege egy ideig kormányzati funkciót is vállalt, ám híressé filantrópiája révén vált. A család nemzedékeken át latba vetette gazdagságát, társadalmi státuszát és befolyását, hogy javítson a katolikusok helyzetén a szigetországban. Henry Fitzalan-Howard is számos alkalommal fellépett, hogy a katolikusok jogilag minden szempontból egyenjogú állampolgárrá váljanak, emellett pedig sikerüljön leküzdeni a társadalmi előítéleteket. Newman a tisztelet és megbecsülés jeleként címzi hozzá, ajánlja neki nyílt levelét Gladstone miniszterelnök pamfletje ellenében. Az előszóban kifejti, hogy a levél tartalmának felelőssége nem a herceget terheli, hanem őt magát, hiszen a saját gondolatait foglalta írásba.

¹²⁴ Uo. 281.

¹²⁵ Uo. 283; vö. SULLIVAN, F. A., *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Paulist, Mahwah (NJ) 1996, 143.

¹²⁶ Ld. SULLIVAN, F. A., *Creative Fidelity*, 176.

kell nevű konvertita pap arra kérte Newmant, lépjen fel nyilvánosan a főpap ellen, válaszában a nagy teológus kifejtette, hogy véleménye szerint mindez csak az adott időre jellemző túlzások sora, amelyek apránként elcsitulnak. Ennek kapcsán Newman kifejti:

„Nem erőltethetjük a dolgokat. A Zsinat sem erőltethet dolgokat – a Schola Theologorum, az egész Egyház hangja diffuzív, idővel hallatja meg magát, és a katolikus ösztönök és ideák asszimilálódnak és harmonizálódnak a kereszténység credendájába és a hívek élő hagyományába...”¹²⁷

„Mindezen kérdések a teológiai iskola kérdései – és idővel a teológusok megvalósítják majd a dogma kifejtését, miként a bíróságok is kifejtik a parlamenti döntések értelmét és kihatásait.”¹²⁸

Newman több helyütt – például a Gladstone-nak írt válaszában is – hangsúlyozta, hogy a dogmák hívek számára való értelmezését végző teológusoknak szeretettel és az igazság iránti elkötelezettséggel kell előre haladniuk.¹²⁹ Ha így cselekednek, akkor tesznek eleget azon kötelességüknek, amellyel úgy a híveknek (a teológia az egyházban), mint a nem katolikusoknak (apologetika) tartoznak.

ÖSSZEGZÉS

Szerény írásunkkal szerettünk volna hozzájárulni ahhoz, hogy a magyar teológiai élet is (legalább fő irányvonalaiiban) megismerhesse a katolikus egyház új boldogjának, John Henry Newman bíborosnak a hittudományi munkásságát. Csodálatra méltó életpéldájáról, elkötelezettségéről és hitbéli lángoló odaadásáról könyvek szólnak anyanyelvünkön. Ezért célunk az volt, hogy ezen folyóirat lapjain a talán kevésbé ismert teológiájának magával ragadó frissességét, ma is érvényes és ösztönzést adó gondolatait tárjuk a szent tudományt művelők elé. Nehéz pár oldalon betekintést engedni egy olyan lángelme gondolatvilágába, aki egész életén át írt, alkotott, prédikált, s ebből kifolyólag hatalmas írott hagyatékot hagyott hátra. Mégis bízunk benne, hogy – alapvetően egyik fő műve, a *Grammar of Assent* tematikáját követve – sikerült megragadni a leglényegesebb elemeket.

Boldog John Henry Newman bíborosi jelmondata a következő volt: *Cor ad cor loquitur* – a szív a szívhez szól. Ekként fordult Isten az ember felé a kinyilatkoztatásban, és ily módon igyekezett a nagy angol teológus is átadni ennek a kinyilatkoztatásnak a hitét. Pascalhoz hasonlóan fáradozott a szív érveinek (*raisons du cœur*¹³⁰) feltárásán, ám mindvégig úgy, hogy egy percre sem tévesztette szem elől: a szív érvei ezek, de mégis csak *érvek*, vagyis az értelem, a kutató elme, a bölcsélet és az emberi gondolkodás számára valami módon megragadható valóságok. Úgy véljük, munkássága bebizonyította, hogy szólhat a szív úgy a szívhez, hogy közben az értelem is szól az értelemhez. A keresztény hitben emberi érzés, tapasztalat, érzelem és értelem csodálatos egységet alkot. Newman bíboros tanítása így különösen is időszerű napjainkban, amikor az emberi valóság sokszor oly távolinak érzi magától az isteni. Tőle megtanulhatjuk, miként adjunk értelmesen számot hitünkről (vö. 1Pt 3,15), s miként jussunk el a valóság útjain nem hívő, más-képpen hívő embertársainkhoz, akikhez maga Krisztus küld minket (vö. Mt 28,19).

¹²⁷ Ld. *Letters and Diaries*, 25:284; idézi: SULLIVAN, F. A., *Creative Fidelity*, 177.

¹²⁸ Levél Sir William Henry Cope-hoz 1871. december 10-én; idézi: WARD, W., *The Life of John Henry Cardinal Newman. Based on His Private Journals and Correspondence*, vol. 2, Longmans, Green & Co., London–New York–Bombay 1912, 556 (*Appendix to Ch. 31*).

¹²⁹ Ld. SULLIVAN, F. A., *Creative Fidelity*, 180.

¹³⁰ „*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas*” (Pascal).

■ JOSEPH RATZINGER – XVI. BENEDEK:

A Názáreti Jézus – *A jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig*

Fordította: Martos Levente Balázs

Szent István Társulat, Budapest 2011. 288 oldal.

XVI. Benedek pápa a háromkötetesre tervezett művének második részét jelentette meg, melyben – miután az első kötet beszámolt Jézus nyilvános működéséről és tanításáról – Jézus földi életének legdöntőbb időszakát, a „nagyheti” eseményeket veszi sorra, melynek célja, hogy az olvasót eljuttassa a reális, a valódi Jézussal való találkozásra. Az előszóban XVI. Benedek vázolja azokat a „szaktudományok” oldaláról érkezett meglátásokat, melyek az első kötetrel összefüggésben fogalmaztak meg tartalmi vagy módszertani észrevételeket. A Szentatyá külön is hangsúlyozza Martin Hengel, Peter Stuhlmacher és Franz Mußner nevét, akik értékes bátorítást jelentettek. Emellett Joachim Ringleben protestáns teológus személyét, illetve *Jesus* (2008) című művét emeli ki, aki számára „ökumenikus testvérként” állt mellette Jézus személyének és üzenetének megértésében. XVI. Benedeknek ez az ökumenikus, széles látókörű tájékozódása a keresztények közötti alapvető közös missziót képes szolgálni. Jelen munkájában a pápa figyelembe vette Marius Reiser új exegetikai meglátásait, s kijelenti, hogy ő nem egy „Jézus-életrajzot” akart írni, hanem inkább történeti és lelkeségi összefüggésben igyekezett megrajzolni Jézus alakját és megfogalmazni pontos üzenetét. A pápa műve kétféle hermeneutikát követ: egyfelől a hit, másfelől pedig a történelem hermeneutikáját. Ezek segítségével lehet az evangéliumok Jézusára tekinteni. A kötetet Martos Balázs, a Győri Hittudományi Főiskola Újszövetség-tanára fordította magyarra.

A történeti Jézus-kutatás immár több mint kétszáz éves múltra vezethető vissza, Reimarustól (1694–1768) egészen XVI. Benedek papáig. XVI. Benedek stílusa a keresztény közösségek, a zsidóság vagy más érdeklődők számára is kapcsolatot jelenthet, mivel élvezhető, logikus konklúziókkal teli írás született a Názáreti Jézus személyéről, akit hívő keresztényként közelít meg, és ismereteit, személyes hitbeli meggyőződését ajánlja az olvasónak. Jóllehet a kötet nem az Egyház hivatalos tanítása, ám a pápa személye, az ő tudományos felkészültsége sokak számára – és épp a vitatott kérdések mély elemzése révén – bátorító és erősítő lehet. A racionalista és a pozitivisták előítéletek gyakran rövidre zárták a párbeszéd lehetőségét, és a kortárs modern exegézist is befolyásolták. A pápa a kereszténység történeti alapjának kérdését érinti, mely Jézus messianizmusára vonatkozik. Sok szentírásmagyarázó forradalmárnak, erkölcsi mesternek, eszkatologikus

prófétának, idealista rabbinak vagy a társadalom peremére szorultak iránti szociális harcosnak ábrázolta Jézust. A pápa világosan elemzi a királyi és a papi messianizmust Jézussal összefüggésben, mely létrehozza a lélekben és az imádságban való imádás új istentiszteletét. Sok kérdést foglal el fejtegetései között a megváltás és a bűnökért való áldozat, és kimutatja, hogy az irgalom és az igazságosság miképp fér meg egymás mellett az Isten által óhajtott szövetségben.

XVI. Benedek vizsgálja azt a feltételezést is, mely szerint Jézus egy prófétai hivatással felruházott világi lett volna, mivel nem tartozott a templom papi arisztokráciájához, így a papság gondolata is teljességgel idegen lett volna tőle. A Szentatya itt a *Zsidóknak írt levélre* támaszkodva fejt ki Krisztus főpapi voltát, és kimutatja, hogy ez a tanítás mennyire illeszkedik a jánosi és a páli teológiához. Érdekes rész a kötetben a feltámadással kapcsolatos magyarázat történeti és eszkatológiai dimenziójának vizsgálata, kapcsolódása a testi léthez és az Egyházhoz. A pápa mintegy „kénytelen” kizárni egyes exegeták felvetését, mely szerint a test a sírban maradt, s bár az nem a feltámadás igazolása – melynek nem volt emberi tanúja –, de hangsúlyozza, hogy a sír üres volt, s ez mégis egy transzcendens esemény következtében egy, a történelemben hagyott feltételezett jel. Jézus feltámadása döntő változást hoz, egyfajta minőségi ugrást, az emberi létezés megnyilvánulásának új lehetőségét, de teljesen kapcsolatban van a testi valósággal, ám szabad mindazoktól a korlátoktól, amelyeket emberként mi ismerünk. Feltámadásának történeti jelentősége az első keresztény közösség tanúságtételében mutatkozik meg, mely megalkotta a vasárnap (az Úr napja) hagyományát mint a feltámadt Krisztushoz való tartozás azonosító jelét.

Péter utóda a Názáreti Jézusról szóló könyvének második részével is testvéreit kívánta megerősíteni a hitben, mely azonban nyilvánosságra kerülésével egy valóságos közvetítést hajt végre, egyfelől a kortárs és a patrisztikus exegézis között, másfelől az oly szükséges párbeszédben szentírásmagyarázók, teológusok és lelkipásztorok között. A pápa írása tulajdonképpen felhívás a kereszténység lényegéről folytatandó dialógusra a gyökereit kereső világban, ahol a vallási hagyományok gyakran csak nagy nehézségek árán tudják közvetíteni az új nemzedékeknek az emberiség vallási bölcsességének örökségét.

Az új Jézus-kötet kilenc fejezetből áll (*Bevonulás Jeruzsálembe és a templom megtisztítása, Jézus eszkatologikus beszéde, A lábmosás, Jézus főpapi imája, Az utolsó vacsora, Getszemáni, Jézus pere, Keresztre feszítés és sírba tétel, Jézus feltámadt a halálból*), melyeket megelőznek a Szentatya bevezető szavai, és lezárnak azok a kitekintő gondolatok, melyek a mennybeemenetelre és a második visszatérésre vonatkoznak. A kötetet bibliográfia zárja, mely az első és második részhez felhasznált irodalmat, valamint az egyes fejezetekhez külön-külön tartozó szakirodalmat sorolja fel. Amint már a könyv megjelenése előtt közzétett három rövid részletből kiderül, a leglátványosabb érdeklődést a Szentatyanak azon kijelentése váltotta ki, mely elveti a zsidók általános felelősségét Jézus haláláért. Ezt az álláspontot azonban már a II. Vatikáni Zsinat is megfogalmazta, amikor a *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatban kimondta, hogy „a zsidó hatóságok és párhíveik követelték Krisztus halálát, de nem lehet minden akkori zsidónak vagy éppen a mai zsidóságnak a rováására írni azt, amit vele kinszenvedésekor műveltek” (NA 4).

Kránitz Mihály

■ PINCKAERS, SERVAIS TH.:

Katolikus erkölcsstan

(Erkölcsteológiai Könyvtár 9. Sorozatszerkesztő: Tarjányi Zoltán)

JEL Könyvkiadó, Budapest 2010. 142 oldal.

Servais Th. Pinckaers (1925–2008) nemzetközileg elismert, jelentős erkölcsteológus *La morale catholique* címmel 1991-ben megjelent műve most magyar nyelven is elérhető. A kötet a bevezetést követően nyolc fejezetben lényegre törően szól a katolikus erkölcsstanról: a bibliai gyökerek bemutatása után a különböző történelmi korok szerinti problémavilágot, majd szisztematikusan a szabadság és boldogság, a Szentlélek és az új törvény, valamint a természet-törvény és a szabadság témakörét tárgyalva, könyvvégi szómagyarázattal ellátva.

Az evangéliumi források című I. fejezetben a kezdeti erkölcsstani katekézisiről, a hegyi beszédről, a Rómaiaknak írt levél „paraklézisé”-ről, a többi erkölcsi tanítást tartalmazó szövegről (1Kor, Gal, Ef, Fil, Kol, 1Tesz, Jak, 1Pt, 1Jn) és Szent Pál erkölcsi tanításának két pilléréről olvashatunk.

A II–V. fejezetek által az egyházatyák (különösen Szent Ágoston) erkölcsstana, a nyugati teológia klasszikus korszaka (Szent Tamás: a jóság és az erények erkölcsstana), a modern kor erkölcsteológiai kézikönyvei (pl. Liguori Szent Alfonz: *Theologia moralis*) és a II. Vatikáni Zsinat utáni keresztény morális ismertetésére kerül sor, érintve a természettudományok és az etika viszonyát, illetőleg az önmagukban rossz cselekedetek és az egyetemes törvények kérdését is.

Pinckaers a katolikus erkölcsstani gyökerekhez hűen és a megújulás követelményeinek megfelelően adja elő: szoros kapcsolatban a Szentírással, a Szent Hagymánnyal, az értelem által megismert természet-törvényre is figyelemmel. Az igazi lelkiismeretről írva: „mindig igényes, miként az evangélium ösvénye keskeny és meredek – szemben a könnyű és széles úttal. Az igazi lelkiismeret ugyanakkor azoknak, akik engedelmessé válnak, olyan békét és örömet biztosít, melyet kívülről semmi nem zavarhat meg...”

A Szabadság és boldogság című VI. fejezetben a Szerző kifejti: „A minőségi választás szabadságából egy olyan erkölcsstani megközelítés következik, amely közvetlenül a tökéletes jó és a boldogság vizsgálatával foglalkozik, mint ami döntő kérdés az egész emberi élet irányultsága és különösen az erkölcsi minőségek kialakítása ügyében. Felépítésében azokra az alapvető erényekre támaszkodik, melyek megerősítik a szabadságot, tökéletesítik a cselekedetet, mindeközben pedig nem hanyagolják el az ezekkel szembenálló hibák, vétkek és bűnök vizsgálatát sem. Kiegészül továbbá a törvény nevelő szerepének tanulmányozásával, s olyan művé áll össze, melyben szilárdan egyesül a bölcsesség, a szeretet, olykor a kényszer is, melyet a rossz elleni harc tesz szükségessé. Eme szabadság-felfogás teljes összhangban van a keresztény kinyilatkoztatással. Az igazságra és a jóra való természetes hajlam magának Istennek a műve, aki saját bölcsessége és jósága hasonlóságára formálja az embert, s belső mesterként meghívja, hogy növekedjék a teremtő szabadságban való részesedésben. Az Istennel való kapcsolat velünk született és belsőleges; személyiségünk lényegéhez tartozik, miként a boldogságra és a szeretetre való vágyakozás is. Ez a kapcsolat egyáltalán nem mérsékli az ember szabadságát, sokkal inkább megalapozza azt: az ember minél egyenesebb és őszintébb szívvel nyílik meg Isten művére, annál inkább megtapasztalja azt, hogy kiteljesedik benső szabadsága, miként Szent Pál tanítja. Ennek megfelelően könnyű Isten felszabadító tettéről számot adni, melyet a Szentírás elbeszélése szerint a hívők szívében Isten a Szentlélek által hajtott végre népe érdekében.” „Az erkölcsnek és a boldogságnak az öröm közvetítésével történő össze-

egyeztetése véleményünk szerint fontos feltétele a morális megújításnak. Ha meg akarjuk szilárdítani, szellemi természetünk újra felfedezése által felül kell vizsgálnunk szabadságról vallott felfogásunkat. Ezen az alapon kezdhetjük el újra felépíteni a keresztyény erkölccsant. Két kiindulópontot javasunk ehhez a munkához: az Evangélium szellemének megfelelően engedjük, hogy az erkölccsant területén is újra működhessen a Szentlélek; majd pedig természetes hajlamaink feltárása révén erősítsük meg a természettörvény tanítását.”

A Szentlélek és az új törvény című VII. fejezetben bemutatásra kerül, hogyan fejti ki hatását a Szentlélek a keresztyény ember életében. Az evangéliumi törvényről szólva: „Belső avagy belénk oltott törvényről van szó, mely nem más, mint a Szentlélek kegyelme, melyet a Krisztusban való hit révén kapunk meg, s amely a szeretet által fejti ki hatását. Ebben rejlik legfontosabb eleme, továbbá erejének, dinamizmusának a forrása. ...” „Az új törvény hasonlít a természettörvényhez, melynek szintén belül van a gyökere, s ez az új törvény válik majd a Lélek által belénk oltott szeretet szabályává.” – külön kitérve a felebaráti szeretetre, a hegyi beszédre, a szentségekre és az egyházi intézményekre.

A természettörvény és a szabadság című VIII. fejezet keretében a jóra való természetes hajlam, a lét megőrzésére való természetes hajlam, a házasságra való hajlam, az igazság megismerésére való hajlam, a közösségben való életre irányuló természetes hajlam témaköre, és a természettörvénynek az erkölcsi nevelés szakaszai szerinti szerepe is elénk tárul.

Pinckaers könyvének konklúziója: a virrasztó erkölccs; „Csípőtök legyen felövezve és égjen a lámpásotok. Hasonlítsatok azokhoz az emberekhez, akik urukra várnak, hogy mihelyt megérkezik a menyegzőről és zörget, rögtön ajtót nyissanak neki.” (Lk 12,35-36) „Virrasztó szolgálként a katolikus erkölccsant is gondosan megőrizte lámpáját azóta, hogy az Úr rábízta az Evangélium lángját.” – amelyhez e művével is jelentősen járult hozzá a neves Szerző.

Hámori Antal

Traduction Oecuménique de la Bible (TOB)

Cerf, Paris 2010.

2010 végén a Biblia ökumenikus francia fordítása látott napvilágot. Az első megjelenés (1975) óta a franciaországi Bibliakutatás Ökumenikus Csoportja (AORB) gondozza a szöveget, s mára egy korábbi, 1988-as javítás és áttekintés után immár a második, teljesen revideált, bevezetőiben és jegyzeteiben megújult ökumenikus fordítású Szentírást tarthatjuk a kezünkben. A jelen kiadásnak az újdonsága a katolikus és a protestáns részvétel mellett az ortodoxok belépése a közös munkába. A korábbi kiadásokban nagyon lehatárolt volt az ortodox részvétel, ám az új kiadás jelenlegi megvalósításában kiemelt szerepük volt egyfelől bizonyos szentírási helyek magyarázatánál, másfelől pedig az ortodox egyházak liturgiájában használt deuterokanonikus könyveknek a Szentíráshoz való csatolásánál. Hat ilyen könyvről van szó, melyek nem szerepeltek a korábbi kiadásokban: *Ezdrás 3. és 4. könyve*, a *Makkabeusok 3. és 4. könyve*, *Manassze imája*, valamint a *151. zsoltár*. Az új könyveket egy hosszú ismertetés vezeti be, mely egyúttal eligazít az ószövetségi kánon és a *Septuaginta* fordításának a világában. A hat, ilyen összeállításban még nem szereplő könyvet a hagyományos katolikus deuterokanonikus könyvek után helyezték el.

A franciaországi Bibliikus Ökumenikus Tanács 2008 áprilisában döntött a hat új könyv szerepeltetéséről az eddig ismert ökumenikus bibliafordításban, egyetértésben

a párizsi Szent Szergej Ortodox Teológiai Intézet javaslatával és a Bibliatársulatok Világszövetségének (*The United Bible Societies*, UBS) a támogatásával. Itt egy rendkívüli egyháztörténeti megnyilvánulás tanúi lehetünk, mely meghatározó lesz az ökumenizmus számára, mivel ilyen jellegű Szentírás még nem jelent meg. Az Ó- és az Újszövetség között elhelyezkedő deuterokanonikus szövegek két részt alkotnak: először a katolikus és az ortodox egyházak számára is közös deuterokanonikus műveket, majd egyedül az ortodox egyházak által elismert deuterokanonikus könyveket.

A deuterokanonikus könyvek előtti általános bevezetés, majd az egyes könyvek előtti külön ismertetés pontosítja, hogy a keresztény egyházak saját hitükben, imájukban és liturgiájukban milyen helyet biztosítanak az egyes deuterokanonikus könyveknek. Az összeállítók fontosnak tartották, hogy a Biblia olvasói ebben az ökumenikus fordításban jobban megértsék, hogy miként jöttek létre a zsidó írások, és hogyan állt össze az a gyűjtemény, amelyet a keresztények Ószövetségnek neveznek. Az új, francia fordítású ökumenikus Bibliát két szempontból is mérföldkőnek tekinthetjük a keresztény egység útján, egyfelől mivel az ortodox egyházakban használt és az Ószövetséghez sorolt könyveket is magában foglalja, másfelől pedig egy sikeres együttműködés gyümölcseként megszületett ökumenikus módon lefordított Biblia annak a jele, hogy a keresztények egy jelentős kérdésben képesek összefogni, és a Krisztus által kívánt egységről tanúságot tenni.

Az új fordítású ökumenikus, francia nyelvű Bibliában (TOB) az egyszerűség kedvéért nevezték „deuterokanonikus”-nak a katolikus és az ortodox Szentírásban szereplő, de a protestáns kiadásban nem található „többletkönyveket”. A hat műnek ugyanaz a helyzete, mint a katolikus Bibliában található, deuterokanonikusnak nevezett könyveké. Mindegyiket olvasásra hasznosnak és engedélyezettnek tartották (*anagignoszkomena*). Érdemes felidézni, hogy *Ezdrás 3. és 4. könyve*, valamint *Manassze imája* egészen a XX. századig a latin *Vulgata* függelékében szerepelt.

Ezdrás 3. könyve (3Ezdr) az eredeti arámból görögre való fordítása, mely kiegészíti a *Krónikák* és *Ezdrás–Nehemiás* írásait. Felidézi a babiloni fogság végét és a Jeruzsálembé való visszatérést. *Ezdrás 4. könyve* (4Ezdr) három független szövegnek az összeállításából keletkezett, és csak az orosz ortodox bibliákban szerepel. A központi része (3–14. fejezetek) *Ezdrás apokalipszise* címen ismertek, és a Kr. u. 1. század végéről származnak. Az első három fejezetben Ezdrás Istennel vagy az ő angyalával folytat párbeszédet, a három következő fejezet pedig szimbolikus látomásokat ír le: egy gyászoló asszonyt, egy sast és egy messiási tulajdonságokkal rendelkező embert. Az utolsó fejezetben Ezdrás helyrehozza a szent iratokat. A latin változat egy mára elveszett görög szövegen alapul, mely az eredeti semita fordításból készült. Az 1–2. és a 15–16. fejezetek a Kr. u. 2–3. század utólag beillesztett és latinra fordított keresztény iratai. A *Makkabeusok 3. könyve* (3Makk) a jeruzsálemi templom Kr. e. 70-ben való elpusztítása előtt készült görög nyelven, és elbeszéli, hogyan mentette meg Isten a zsidókat Alexandriában, amikor a király parancsára leitatott elefántokat küldtek rájuk, hogy eltapossák őket a hippodromban. A *Makkabeusok 4. könyve* (4Makk) Kr. u. 1. vagy a 2. században görög nyelven keletkezett, mely mint bölcsességi irat azt szeretné kimutatni, hogy „a jámbor értelem magasabb rendű a szenvedélyeknél”, s a zsidó vértanúk–Eleazár, a hét testvér és anyjuk – példáját hozza fel (vö. 2Makk 6–7). *Manassze imáját* a Kr. e. 2. és Kr. u. 1. század közötti időben állították össze görög nyelven, mely bűnbánattal és bizalommal fordul az isteni irgalom felé. Ez a rész szorosan kapcsolódik a 2Krón 33,12–13-hoz, ahol a gonosz Manassze király imádkozik Istenhez babiloni fogsága idején. A *151. zsoltár* a görög *Septuaginta* irataiban szerepel, és egy héber változatát Qumránban is megtalálták, a *Zsoltárok-tekercs* végén. (Vö.

Apokrif zsoltárok: 11Q Psalmi, in *A qumráni szövegek magyarul* [ford. Fröhlich Ida], PPKE BTK–SZIT, Piliscsaba–Budapest 2000, 467–468.) Ez a „ráadászsoltár” mintegy dávidi hitelesítésként tekinthető a 150 zsoltár gyűjteményéhez. Felidézi Dávid harcát Góliáttal, és az Istentől való kiválasztottságát.

A Biblia francia nyelvű ökumenikus fordításának másik kiemelkedő teljesítménye a közös fordításra való vállalkozás. A harminckilenc általánosan elfogadott könyv mellett az Ószövetség keresztény kánonja változatos történelmet élt át, hol elfogadva, hol elvetve a deuterokanonikus könyveket. A katolikus, a protestáns és ortodox jelenlegi álláspontok mindegyike mellett szólnak érvek, ugyanakkor nyitva maradnak az együttműködés lehetősége előtt is. A Szentírás közös fordításának keretében a felekezeti közötti megegyezések során a deuterokanonikus könyveket külön egységben az Ó- és az Újszövetség közé helyezték. Ez a megoldás a régi protestáns bibliakiadások számára is kedvező, és megadja az értékelés szabadságát is. A Biblia ökumenikus fordításának első kiadásától kezdve érvényesült ez a beosztás, mely egyúttal biztosítja a hagyományos héber kánon és a deuterokanonikus *corpus* közti világos megkülönböztetést.

A megegyezések szerint tehát a deuterokanonikus részben a teljes görög *Esztert* található, mely erőteljesen különbözik a héber *Esztertől*. *Dániel* görög betoldásait azonban a szöveg folyamatába illeszkedik azokon a helyeken, ahová természetes módon elhelyezhetők. Ami a *Sirák fia könyvét* illeti, a legrövidebb szöveg szerepel, amint azt a főbb görög kéziratokban található, számolva ugyanakkor a héber és a szír változatokkal is.

Az ortodox deuterokanonikus könyveknek az ökumenikus szentírásfordításba való bevétele az új ökumenikus francia fordítású Biblia a keresztény egységet kívánja erősíteni. Katolikusok, protestánsok és ortodoxok így megismerhetik a „másik” könyveit, a „másik” ószövetségi kánonját, mely most a francia nyelvű Bibliában mindenki számára elérhető. Tekintse bárki ezeket a könyveket deuterokanonikusnak vagy apokrifnek, olvasásuk során új felfedezéseket tehet a Kr. e. 2. és a Kr. u. 2. század közötti palesztinai zsidóságról, valamint a diaszpóra zsidóságáról. A Szentírás többi részének a megértését is elősegítik, különösen annak a környezetnek a megközelítését, amelyben Jézus és a tanítványai éltek. Nagyon sok újszövetségi állítást is megvilágítanak, például a démonológiáról és a feltámadásról. Végül nem elhanyagolható az sem, hogy történeti, liturgikus és kateketikai használatuk mellett mély hatást gyakoroltak a kultúrára, a művészetekre és a mindennapi életre.

Az új fordítású és az ortodox egyházak által is elfogadott francia nyelvű ökumenikus fordítású Szentírás hasznos lehet a keresztény egyházak tagjai számára, Isten Szavának jobb és elmélyültebb megértéséhez.

Kránitcz Mihály

■ DOLHAI LAJOS:

A szentségek teológiája

Szent István Társulat, Budapest 2011. 383 oldal.

A szerző, Dolhai Lajos, az Egri Hittudományi Főiskola rektora, a PPKE Hittudományi Karának magántanára, immár három évtizede tanít dogmatikát. Szakterülete a szentségek és a liturgia teológiája, azon belül is kutatásainak fő irányai az ige és a szentségek kapcsolata, a *Missale Romanum* könyörgéseinek elemzése, valamint az egyházatyák liturgiaértelmezése. A most napvilágot látott műve mintegy kiérlelt összefoglalása és tanácskönyv formájában való közreadása eddigi kutatói és oktatói tevékenysége legfontosabb

eredményeinek. Amint a kötet bibliográfiája meggyőzően mutatja, a szerző az elmúlt évtizedekben számos monografikus művével, tanulmányával és szakcikkével gazdagította már eddig is a szentségek katolikus teológiáját. Örvendetes tény, hogy Cserháti József és Gál Ferenc önálló, összefoglaló szentségtani munkái (Cserháti József, *Az egyház és szentségei*, 1972; Gál Ferenc, *Az egyház kegyelmi rendje*, 1981) után mintegy negyven, illetve harminc évvel, valamint Gánóczy Sándor szentségtani bevezetésének magyar nyelvre fordítását (*Bevezetés a katolikus szentségtanba*, 2006) követően néhány esztendővel a szentségek teológiájáról egy átfogó, a legújabb tanítóhivatali dokumentumokat és teológiai megfontolásokat is magába építő művet olvashatunk magyar teológus tollából. Dolhai Lajos most megjelent dogmatikai szentségtanának első része bevezetést ad a szentségtani reflexió történetébe és vázolja a szentségtani alapfogalmak tartalmát. Ennek az általános bevezetésnek külön értéke, hogy sokoldalúan és árnyaltan taglalja a szentségek krisztusi alapításának kérdését, nagy hangsúlyt fektet a Szentléleknek a megdicsőült Krisztussal együttműködő szentségi cselekvésének a kiemelésére, részletesen tárgyalja az ige és a szentségek kapcsolatát tekintettel a katolikus-protestáns szempontok különbségeire, de az ökumenikus közeledés lehetőségeire is. Külön fejezetet szán a szerző a szentelményeknek, valamint a szentségi üdvrend jellemzésének, melyet a kötet végén kiegészít a szentségi üdvrend belső kapcsolatainak a megmutatásával. A szerző a tankönyv második részében dolgozza ki az egyes szentségek teológiáját. A *Katolikus Egyház Katekizmusát* követve csoportosítja és tárgyalja a szakramentumokat: a beavatás, a gyógyulás, és a közösség szolgálatának szentségei sorrend szerint. Az üdvtörténeti-hermeneutikai dogmatika módszerét alkalmazva előbb az illető szentség biblikus megalapozásával foglalkozik, utána áttekintést ad a teológiai reflexió és tanítóhivatali megnyilatkozások dogmatörténeti kibontakozásáról, majd rendszerező összefoglalást ad a szentség kegyelmi hatásairól, végül a szentséggel kapcsolatos gyakorlati kérdéseket tárgyalja lelkipásztori, jogi illetve antropológiai természetű megfontolások mentén. Könyvében végig érezhető az ökumenikus szempont fokozott érvényesítése (különösen: I.5, I.9, II.1.1.4.6, II.1.2.6.3). Hasznos szempontnak bizonyul a szerzőnek az a tárgyalási módja, hogy minden egyes szentség bemutatását az illető szakramentum liturgikus-teológiai elnevezéseinek elemzésével indítja. Ebben is érzékelhető a KEK szemléletmódjának hatása a műben. Dolhai Lajos egyetemi tankönyv formájában megírt szisztematikus szentségtanának erényei közé tartozik a dogmatikai és a liturgikus szempont szerves egysége, az ökumenikus párbeszéd eredményeinek kritikai számbavétele, valamint a lelkipásztori és kánonjogi szempontokra utaló gyakorlati jellegű megfontolások beépítése a kötet gondolati ívébe. Mindezek eredményeként egy olyan egységes mű jön létre, melyet nemcsak a teológus és hittanár hallgatók, de a lelkipáztorkodásban résztvevő papok és világi munkatársak is nagy haszonnal forgathatnak. A most megjelent szentségtan további erénye az, hogy az egyház szentségi-liturgikus tradíciójának tanúságtételét rendkívül gazdagon dokumentálja. A tankönyv tanítását és tanulását megkönnyíti a legfontosabb tanítóhivatali szövegek tipográfiaiilag világosan kiemelése, az összehasonlító táblázatok alkalmazása, valamint a kötet végén a szentségtani hittételek összefoglalása és a szentségek katolikus tanításának vázlatos összefoglalása.

Puskás Attila

SCHÜTZ ANTAL:

Pedagógia

(Szerkesztette: Kuminetz Géza)

Szent István Társulat, Budapest 2010. xxx. oldal.

A XX. századi magyar teológia kimagasló alakja volt Schütz Antal, akinek dogmatikai és bölcseleti írásai mind a mai napig a hittudósok és a diákság alapvető fontosságú olvasmányát képezik. Ugyanakkor jóval kevesebbet tudunk a piarista szerzetesről, a nevelőről, arról a tehetséges tanárról, aki Würzburgban pszichológiai doktorátust is szerzett, és aki nem csak hittankönyvek írójaként, de a tanári gyakorlatban is foglalkozott a fiatal korosztály nevelésével. Életpályájának méltatlanul elfeledett dimenzióját képezi pedagógiai munkássága. A Szent István Társulatnál Kuminetz Géza lelkiismeretes szöveggondozásában, előszavával és záró, értékelő tanulmányával jelent most meg – először! – Schütz Antal tanári, professzori pályájának egyik kivételes csúcspontja, mondhatni megkoronázása: a *Pedagógia* című, eddig kiadatlan műve.

Schütz 1948-ban vetette papírra e kötetet gyorsírással. A kézirat halála után a piarista rend archívumába került, majd 1965-ben a provinciális kérésére Sima János volt teológiai tanár gépelte le a szövegét. Ezt követően újabb évtizedek következtek a levéltár egyik kartotékjában, mígnem most előttünk áll a könyv.

Azt eddig is tudtuk, hogy a második világháború végéig, a kommunista hatalomátvételig a katolikus nevelők, pedagógusok kimagasló szerepet tölthettek be hazánk közéletében és az egyetemi oktatásban (gondoljunk csak Tóth Tihamér vagy Marczell Mihály nevére). Ugyanakkor már a két világháború közén nyilvánvalóvá vált, hogy a pedagógia ideológiák harcának is tere. A Bölcsészettudományi Karról eltávolították az addig ott nevelélméletet tanító szerzeteseket, paptanárokat. Az ott újonnan bevezetett képzési rend szellemi háttere szükségessé tette, hogy a Hittudományi Kar önálló pedagógiai képzést indítson, amely a keresztény világnézet talaján áll. Schütz maga is jelentkezett kisebb lélegzetvételű írásokkal, tanulmányokkal a keresztény nevelés kérdésköre kapcsán (ld. a *Magyar életerő*, *Az Ige szolgálatában* és az *Eszmék és eszmények* című köteteket), és foglalkozott a neveléstörténettel is. Ez utóbbi vizsgálódásainak ékes példája a *Pázmány mint nemzetnevelő* című tanulmánya. Most kiadott *Pedagógia* című műve nem csak terjedelme okán haladja meg ezeket, hanem azért is, mert ebben a könyvében összefoglaló, lehetőség szerint a nevelés teljes területét felölelő elméleti és gyakorlati alapvetést kívánt adni.

Ha végigtekintjük a főbb fejezeteket, láthatjuk, miként valósul meg ez a széles látókör és szintézisre törekvés. Az első, a témakörbe bevezető *Nevelés és neveléstudomány* című fejezet (13–61) után átgondolt rendben halad előre a szerző. A *Testi nevelés* (62–85) kérdésével kezd, hiszen csakis ez adhat alapot arra, hogy a szellemi terhelést is hordozni képes gyermekek, fiatalok növekedjenek családjainkban, iskoláinkban. Ezután következik *A gondolkodó ember nevelése* (86–176), amelyben Schütz foglalkozik a tanítással és a tanulóssal, az elméleti képességek fajtáival, fejlesztésével, valamint a tanítás konkrét anyagával. A szerző gondolatvilágának érzékenysége és napjainkig ható frissessége tükröződik vissza *A Szív nevelése* (177–204) címet viselő fejezetben, hol a legfontosabb emberi érzelmekkel (hogy csak párat említsünk: alázatosság, kegyelet, fájdalom, öröm, bátorság, szeretet) s az azokhoz kapcsolódó nevelői kihívásokkal találkozunk. A tartós alapok, a lényeges emberi elemek kimunkálása lehetővé teszi, hogy a gyermekben, a diákban kifejlődjön a mindig több, a mindig jobb után való vágyakozás. *A törekvő ember nevelése* (205–247) kapcsán olyan kérdésekről olvashatunk, mint a jellem kiforrása, formálása, az aszkézis fontossága, az akarat és a fegyelem szerepe, vagy éppenséggel a nemiség kapcsán

felmerülő nehézségek. A cél nem más, mint hogy kialakuljanak a nevelő gondjaira bízott fiatalban azok az erények, amelyek aztán meg tudják alapozni felnőtt keresztény életet. Csakis az így kiművelt emberfő válhat nemzetünk, társadalmunk, egyházunk építő tagjává, miként erről a kultúrára való nevelést taglaló *Az alkotó és alakító ember nevelése* (248–270) című rész szól. Számos igen aktuális kérdés felmerül itt, mint a test, a beszéd, az írás, a zene, a kézügyesség, a technika, a művészetek. A nevelés akkor igazán sikeres, ha esztétikai műveltséget is képes átadni a diáknak.

A pedagógia természetesen és szükségszerűen megfelelő keretek között tud a leghatékonyabbá válni. Schütz ezért értő szemmel vizsgálja meg a *Nevelő intézmények* (271–330) kérdését. Világosan felmutatja, hogy a nevelés a legtágabb értelemben vett szociális folyamat. Szól az iskolatípusokról, előnyeikről, kihívásaikról, szerepükről, a korban igen haladó módon a nőnevelés fontosságáról, az olykor rosszindulatúan félreértelmezett, napjainkban sokak által tabuként kezelt nemzetnevelésről, végezetül pedig legáltalánosabban az emberiség neveléséről. A gondolati ívet *A pedagógia története rövid áttekintésben* (331–352) című fejezet zárja. Függelékben találunk még egy írást a katolikus nevelés problematikájáról (353–359), emellett Schütz mutat néhány tanításmintát, ahogy ma mondanánk: óravázlatot (360–370).

A kötetet a szöveget sajtó alá rendező Kuminetz Géza professzor *Schütz Antal ismeretlen arca: a pedagógiatudós* (371–419) címet viselő tanulmánya zárja, amelyben alaposan, értő szemmel végighalad a nagy művön, kommentálja, értékeli azt, és felmutatja sajátos aktualitását. Összegzésében rámutat, hogy előttünk áll a nevelés százada, s ebben a feladatban a katolikus nevelésre, a katolikus iskolák intézményi hálózatára kivételes felelősség hárul. Schütz Antal bölcs, a nevelés gyakorlatában jártas kötete segíthet abban, hogy a ránk váró feladatot keresztény szellemmel és a legmagasabb szakmai szinten végezzük el.

Török Csaba

■ SZABÓ FERENC:

Új távlatok

Válogatott irodalmi, művelődéstörténeti és teológiai tanulmányok
Éghajlat Kiadó, Budapest 2011. 512 oldal.

Amikor az ember mérlegre tesz egy emberi, tudományos pályát, nehéz dolga van. Miként lehet összegezni sok évtized munkáját? Hogyan lehet a tárgyi teljesség igénye nélkül, de mégis a lehető legnagyobb eszmei hűség igényével felrajzolni valakinek az arcélét, akinek élete igen jelentős részét az írás tette ki? És hogyan összegezzünk egy művekben lenyomatot hagyó *curriculum vitae*-t, amikor a személy, aki mindemögött áll, egyszerű teológus, költő, író, rádiós újságíró?

Szabó Ferenc jezsuita szerzetes idén ünnepli 80. születésnapját, s e jeles évforduló kapcsán jelent meg az Éghajlat Könyvkiadónál *Új távlatok. Válogatott irodalmi, művelődéstörténeti és teológiai tanulmányok* című kötete. Olyan újabb tanulmányok ezek, amelyek próbálják a neves jezsuita szerző munkásságában a hazatérés utáni két évtizedet egybefogni (ld. Előszó, p. 5). A vaskos (512 oldalas) kötet hármastagolást mutat, amely mind tematikájában, mind stílusában tükrözi magának Szabó Ferencnek sokarcú szellemét: I. Irodalom, II. Művelődéstörténet, III. Teológia.

Szakfolyóiratunk szempontjából természetesen a III. rész a leginkább érdeklődésre számot tartó, azonban röviden szólnunk kell az első két részről is. Az elsőben fellelhető írások (előadások, tanulmányok, esszék) hűek ahhoz a gondolathoz, amelyet Pierre Em-

manueltól kölcsönöz Szabó, s amellyel az 1994-es Budapesti Tavasz Fesztivál egyik konferenciabeszédét kezdte meg: „Biztos vagyok abban, hogy a hit a világ tavaszát jelenti, amint az ateizmus a telet. [...] Mert a tavasz hirdetése is hivatás: részvételünk az egyetemes teremtő Aktusban” (Nyitány, p. 7). A jezsuita szerző értő tekintettel vizsgálja, elemzi a modern és a posztmodern kor képét. Az irodalomban, a legmélyebben emberit megszólaltató művészi szóban egyfajta *locus theologicus*-t lát. A kortárs ember, annak kultúrája, szellemi valósága olyan hely, ahol a hit tavasza megszülethet, legyen mégoly kemény is a tél. A legnevesebbeket (Pascal, Baudelaire, Rimbaud, Claudel, Gide, Valéry, Emmanuel, Saint-Exupéry, Nietzsche, Babits, József, Illyés, Dsida, Vas) taglaló írások mellett találkozunk ebben a két világháború közének irodalmát meghatározó Prohászkaival, vagy a polihisztor Dienes Valériával is.

A második rész (Művelődéstörténet) két fő csoportra tagolódik. Az elsőben találkozunk azokkal a tanulmányokkal, amelyek Szabó kiterjedt és évtizedes Pázmány-kutatásának eredményeit ismertetik. A korkép, a Pázmány-recepció története és értékelése mellett nagyon értékesek azok az oldalak, ahol a nagy magyar bíboros teológiai munkásságának értelmezésével találkozunk (Pázmány Péter, az európai szellemáramlatok közvetítője, 217–231; Pázmány, Szent Tamás értelmezője, 232–242; A sztoicizmus befolyása Pázmány prédikációira, 243–255). Mindez előre mutat egy még meg nem írt Pázmány-monográfia felé, amely nem csak a történeti tényekre, vagy a forráskritikára korlátozódik, hanem a teológus Pázmányt képes teológiai szinten és módszerrel bemutatni (hasonlóan szerzőnk már megjelent Prohászka-monográfiájához). A második blokk a *Jesuitica* címet viseli – itt kifejtést nyer a jezsuita iskoladrámák értelmezése, a barokk szellemiség és stílus szellemtörténeti háttere és egy sajátos jezsuita „dráma-elmélet” is.

A kötet harmadik része (Teológia) elevenünkbe vágó kérdéseket taglal. A szellemi-filozófiai körkép (Isten halála – avagy Isten időszerűsége, 299–314) után tematikus fejezetek következnek, mindannyiszor egy-egy Szabó által már hosszú évek óta ismert és ismertett teológusról, vagy teológiai relevanciájú gondolkodóról (Ricoeur, Rahner, de Lubac, de Chardin). Hosszabban elemzi Joseph Moingt SJ krisztológiáját (három alfejezetben, 373–405), amely nagy visszhangot váltott ki a nemzetközi teológiai világban. Emellett olyan hittudományi érdekességekkel is találkozunk itt, mint a feltámadás és a kozmosz átalakulásának kérdése (406–419), vagy Keresztes Szent János munkássága (430–441) és a szentignáci lelkigyakorlatokból ismert „érzékek alkalmazása” nevű elmélkedési mód leírása, bemutatása (442–449). Két záró fejezet foglalkozik az archaikus népi imádságok teológiaiságával, azok értelmezési lehetőségeivel (450–456 és 457–477).

A kötetet – a Casaroli bíboros halálára írt rövid megemlékezés után – bő húsz oldalnyi jegyzetanyag, bibliográfiai jegyzék zárja.

A cím programadó: *Uj távlatok*. Abban az évben adja kötetének ezt a címet Szabó Ferenc, amikor megszűnt a *Távlatok* című folyóirat, amelytől személyes életének és munkásságának elmúlt két évtizede nem választható el. A cím utalhat arra, hogy a kötetben olyan írásokat olvashatunk, amelyek a *Távlatok*ban még nem jelentek meg, de mutathatják egyszersmind – és bizonyos az a fontosabb – azt az eltökéltséget, amely a most nyolcvan esztendőss jezsuitában ott él: haladni előre a kötetből is kirajzolódó úton, hirdetni a „hit tavaszát”, s mindezt úgy, hogy nem csak hiteles hangon, de teológiai igénnyel, szaktudományos komolysággal szólaljon meg. Sok erőt kívánunk hozzá – *ad multos annos!*

Török Csaba

■ SZENNAY ANDRÁS PROFESSZOR ÚR KÖSZÖNTÉSE 90. SZÜLETÉSNAPIJÁN

Szennay András 1921. június 2-án született Budapesten. Gimnáziumi tanulmányait ugyanitt, a bencés gimnáziumban végezte, majd 1939-ben belépett a bencés rendbe. 1946-ban szerezte meg teológiai doktorátusát (tézise: *Egyházmegyéink liturgikus sajátosságai a középkor végén*. Vö. *A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának diszsertációi, 1863–1993*. szerk. Somorjai Ádám, Márton Aron Kiadó, Budapest 1993, 144.), majd előbb Kelemen Krizosztom főpát titkára, később oroszvári káplán és a budapesti bencés gimnázium hittanára lett. A szerzetesrendek 1950-es betiltása után kikerült a rendi keretből, alkalmi munkákat végzett, és az Egyetemi Templomban kántorizált. Hamarosan a Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia könyvtárosaként talált hivatásához illőbb feladatkört az egyházban. Könyvtártudományi diplomát is szerzett. Könyvtárosként hozzájutott a legfrissebb teológiai irodalomhoz: Daniélou, Lubac, Congar írásaihoz, és első cikkeit is hamarosan megírta az alaposan feldolgozott, a teológiával új szempontok szerint foglalkozó külföldi szakirodalom alapján. Az 1960-as évek elejétől már olvasta Karl Rahner és Joseph Ratzinger munkáit. Teológiai példaképeinek Heinrich Fries (1911–1998) német teológust és Franz König (1905–2004) bécsi érseket tekintette. Az ekkor lejegyzett *A hittudomány alapvetése* című monográfiája csak harminc év után, 1995-ben jelent meg nyomtatásban. 1965-ben pályázat révén került az Alapvető Hittan Tanszék élére, ahol a II. Vatikáni Zsinat szellemében igyekezett átadni az egyház teológiáját. 1965 és 1988 között papnövendékek és világi hívek sokaságát oktatta, s közben gyűjteményes kötetekben adta ki tanulmányait a *Teológia és élet* (1966), *Rejtőző istenség* (1969), *Hitünk sodrában* (1974), valamint az *Isten vándorló népe* (1982) köteteket. A teológiai karnak kétszer is dékánja lett, 1973-tól pedig két ciklusra is pannonhalmi főpáttá választották. A Radó Polikárp által indított, évi négy alkalommal megjelenő *Teológia* folyóiratnak kezdetben Gál Ferencsel együtt főmunkatársa, majd 1971-től 1995-ig felelős szerkesztője volt. Alszeghy Zoltán jezsuita professzor a magyar teológiáról írt összegző írásában, 1975-ben elismerően szólt a *Teológia* folyóiratról (Vö. ALSZEGHY, Z., *Bevezetés a teológiába*, Teológiai kis könyvtár I/1, Róma 1975, 93.). Mint dékán, 1985-ben a Pázmány Péter által alapított egyetem háromszázötven éves fennállása alkalmából ünnepséget szervezett az Eötvös Loránd Tudományegyetem részvételével. Éveken át szervezte a Teológiai Tanulmányi Napokon teológusok és papok továbbképzését 1971 és 1991 között. Ő volt a szerkesztője a második *Teológiai évkönyvnek* (1992), melynek különféle szerzőktől megjelent tanulmányai a szélesebb olvasóközönség számára is megmutatták a teológia gazdagságát. Nyíri Tamás mellett részt vállalt a budapesti Levelező Tagozat elindításában, ahol 1978-tól kezdve világi hívek százai foglalkozhattak a hit tudományával.

1988-ban lemondott katedrájáról, de publikációival tovább tanított, oktatótt. 1991-ben, főapáti megbízatásának második ciklusa végén visszavonult; nem jelöltette újra magát. Nyugállományú professzorként, emeritus főapátként jelentek meg *A kereszt titka* (1992, 2. kiadás 2006), *Urunk mikor eljön* (1993), *Nyitott kapuk egyháza* (1995) *A hittudomány alapvetése* (1995) *Visszatekintés. Válogatás az elmúlt negyedszázad interjúiból, előadásaiból* (2001) című önálló kötetei, és még számos tanulmánya, írása tanulmánykötetekben és folyóiratokban. Teológiai tanári munkája során célkitűzése volt a *nova et vetera* átadása, mely egyszerre jelentette „az Istenbe vetett bizalom alapját” és a „krisztusi igazságok tárházát” (Vö. SZENNAY, A., *Visszatekintés*, Pannonhalma 2001, 18–19.). A *Teológia* folyóirat szerzőinek és olvasóinak jókívánságait tolmácsolva: *Ad multos annos!*

Kránitz Mihály
Főszerkesztő

■ A Teológia Tanárok Konferenciájára 2011-ben január 24-én, 25-én és 26-án került sor *Az Eucharisztia ünneplése és teológiája* témakörben. Előadást tartott: Fodor György: *A pászka ünneplése az Ószövetségben és a mai zsidóságban*; Tarjányi Béla: *Az Eucharisztia alapítása és az (új) szövetség kötése a szinoptikusoknál*; Kocsis Imre: *Az Eucharisztia és az Egyház titka a páli levelekben*; Takács Gyula: *Az Eucharisztia a János-evangéliumban és a Jelenések könyvében*; Perendy László: *Az első értekezés az Eucharisziáról. Szent Cyprianus karthágói püspök 63. számú levele*; Orosz Atanáz: *Az Eucharisztia Szent Maximosz Hitvalló Misztagógiája tükrében*; Bolberitz Pál: *Aquinói Szent Tamás tanítása az Eucharisziáról*; Puskás Attila: *Jézus Krisztus eucharisztikus jelenlétének értelmezései*; Dolhai Lajos: *Az Eucharisztia mint a szentségi üdvrend középpontja*; Kránitz Mihály: *Az Eucharisztia titka az ökumenikus párbeszédben*; Liszkai Tamás: *Divina Commedia. Az eucharisztikus akció rituális dramaturgiája*; Baán István: *A bizánci liturgia Eucharisztia-szemlélete*; Kajtár Edvárd: *A papi eucharisztikus lelkiség alakulása a 9. században és a ma kihívásai*; Szuromi Szabolcs Anzelm: *Az Oltárszentség őrzésére és a szentmisen kívüli tiszteletére vonatkozó hatályos latin liturgikus fegyelem címmel. Két-két előadás után lehetőség nyílt hozzászólásokra, párbeszédre.*

■ A második félév első kari ülésére február 28-án került sor. A dékán kezdeményezésére a kari ülés úgy döntött, hogy az őszi szakmai napon a *Familiaris Consortio* pápai körlevél 30. évfordulója alkalmából morálteológiai és szociáletikai témák fognak szerepelni.

■ A március 15-i ünneppsorozat keretében a Magyar Köztársaság Érdemrend középkereszt a csillaggal polgári tagozata kitüntetését *Bolberitz Pál*, a Magyar Köztársaság Érdemrend lovagkeresztje polgári tagozata kitüntetését *Kránitz Mihály*, karunk professzorai vehették át.

■ Május 17-én a Hittudományi Kar régi hallgatóit hívta meg, hogy együtt idézzék fel az alma mater múltját és a jelenre is kiható életerejét. *Az egyházért – hűséggel a pápához* címmel Alumni-konferencia keretében Szuromi Szabolcs Anzelm rektorhelyettes előadásában a hazai és a nemzetközi katolikus teológiai felsőoktatásban értelmezte a Hittudományi Kar szerepét, majd Tarjányi Zoltán dékán a jelenlegi képzésekről adott átfogó ismertetést. Ezt követően főtisztelendő Marton Zsolt és Szotyori-Nagy Ágnes volt napali tagozatos teológushallgatók, valamint Endrész Katalin volt levelező tagozatos hallgató idézték fel emlékeiket. A találkozó lezárásaként Kránitz Mihály professzor vezette a kerekasztal-beszélgetést a Hittudományi Kar korábbi tanáiról.

- Május 20-án a Passauban került sor a XI. Német–Magyar Teológiai Konferenciára *Kereszténység – Egyház – Vallási pluralizmus* címmel. Az előadók között szerepelt Hans Mendl, Albert-Peter Rethmann (Institut für Weltkirche und Mission vezetője, Frankfurt), Kránitz Mihály és Bolberitz Pál. A konferencia a vallási pluralizmus témáját két szempontból közelítette meg: 1. a német és a magyar társadalomban, főként a fiatalok körében a vallási pluralizmus milyen jelenségei figyelhetők meg, mérhetők, ez milyen kihívást jelent a teológia oktatásában, a gyakorlati lelkipásztori szolgálatban, és a katekézisen; 2. az egyház missziós tudatának teológiai elmélyítésére milyen lehetőségek vannak.
- A Kari Tanács június 1-jén tartja meg évi rendes ülését.
- 2011. június 12-én az egyetemi templomban *Te Deum* zárja a tanévet. A doktorrá avatásra június 24-én, a levelező képzés diplomaosztó ünnepségére pedig június 25-én kerül sor.

MAGYAR SION

ÚJ FOLYAM



V. (XLVII) ÉVFOLYAM
1. szám

ESZTERGOM - POZSONY (BRATISLAVA)
2011

MEGVÁSÁROLHATÓ:

a **STEPHANUS KÖNYVESHÁZBAN**

(1052 Budapest, Kossuth L. u. 1.)

és

a **SZENT ADALBERT KÖZPONTBAN**

(2500 Esztergom, Szent István tér 10.)

Megrendelés, előfizetés:

info@szentadalbert.hu

Plébániáknak kedvezményes előfizetés

2011-re: 2500 Ft

További információ:

<http://magyarsion.szentadalbert.hu>

A MAGYAR SION

legújabb számának tartalmából:

ERDŐ PÉTER:

Egy vélt paradigmaváltás illúziója

KUMINETZ GÉZA:

A papnevelés aktuális kérdései

HARMAI GÁBOR:

Ahogy én megkönyörültem rajtad...

*– A Mt 18,28b fordítása és a szívtelen
szolgáról szóló példabeszéd értelmezése*

KORÁNY KORNÉL:

A természettudományok teljesítőképességéről

MISKEI ANTAL:

*Gondolatok a keresztény Magyar Királyság
intézményének létrejöttéhez*

ZUZANA LOPATKOVÁ:

*Vallási helyzet a 17. század első felében
a mai Szlovákia területén*

SZTANKOVICS ERIKA:

*Tomek Vince szerepe a Magyarországi
Szent Adalbert Társulat létrehozásában
(A Társulat megalakulásának
70. évfordulójára)*

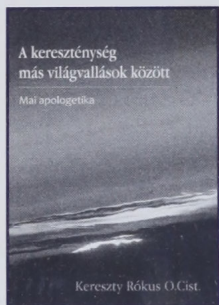
BEKE MARGIT:

*Madarász István kassai megyéspüspök
(1884–1948)*

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM:

*A Kassai Egyházmegye közigazgatásának
változásai 1918 és 1982 között*

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT



KERESZTY RÓKUS

A kereszténység más világvallások között – Mai apologetika

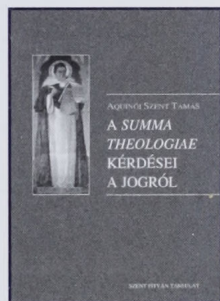
Az emberekben egyre erősebb a vágy, hogy szembenézzenek az élet alapvető kérdéseivel, de kielégítő válaszok híján gyakran elbizonytalanodnak a vallási sokrétűség útvesztőjében. Kereszty Rókus apologetikája bemutatja a nagy világvallásokat, összehasonlítva azokat a kereszténységgel. Végül ez alapján bizonyítja a keresztény hit igazságát, s mindezt a II. Vatikáni Zsinat tanításának megfelelően: bemutatva a vallások közötti párbeszéd lehetőségét és feladatait, ugyanakkor felhívva a figyelmet az Egyház missziós küldetésére a más vallások között. 264 oldal, puhafedeles. **Ára: 2200 Ft.**

AQUINÓI SZENT TAMÁS

A Summa Theologiae kérdései a jogról

„Tamás a tudósnak és a szentnek csodálatosan összehangzó tökéletessége. Mélységes hit és alázatosság, imádság, munka, a kereszt tövében való eszmélődés, a lélek benső békéje, egyensúlya teszik személyét és munkáját naggyá. ... A középkornak ő a legvilágosabb, legegységesebb elméje; rendszerében benne él a gyökeres átgondoltság, a módszer alaki tökéletessége, az összes problémákat átfogó egyetemesség. Alig van modern társadalmi, bölcséleti kérdés, melyre ő már választ ne adott volna ezelőtt hétszáz évvel.” (Szabó Szádok)

284 oldal, puhafedeles. **Ára: 2900 Ft.**



KÁLMÁN PEREGRIN

Dokumentumok Grósz József kalocsai érsek hagyatékából 1956–1957

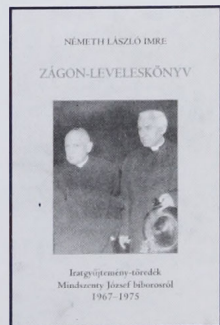
A közölt dokumentumok világosan megmutatják, hogy az 1956–1957-es év fordulópont volt a Magyar Katolikus Egyház és a szocialista rezsim viszonyában. A kötet számos, eddig nem ismert dokumentumot hoz napvilágra, ajánljuk mindazoknak, akik nem csupán belügyi jelentések, hanem belső, egyházi források alapján szeretnék megismerni a múltat, és akik meg akarnak erősödni abban a felismerésben, hogy az egyház elsősorban nem szociológiai csoport, hanem teológiai valóság, Isten – viharoktól ostromolt – népe.

696 oldal, puhafedeles. **Ára: 2800 Ft.**

NÉMETH LÁSZLÓ IMRE
Zágon-leveleskönyv

Iratgyűjtemény-töredék Mindszenty József bíborosról, 1967–1975

A Szent István Zarándokház hűségesen őrzi Zágon József irathagyatékát, amelynek az egyik legfontosabb része kerül most az olvasó kezébe. Ez a levelezés tükrözi Zágon József őszinte ragaszkodását a vértanú sorsú, sokat szenvedett bíboroshoz – helyenként a vatikáni diplomácia kritikáját is. A közölt iratokból és levelekből kitűnik, hogy Mindszenty bíborost tisztelte, tőle telhetően fáradzott érdekeinek védelmében, és ezért a nehéz helyzetekben, még a meg nem értés kockázatát is vállalva fejtette ki véleményét, hogy hűségesen szolgálja Egyházát. 156 oldal, puhafedeles. **Ára: 1600 Ft.**

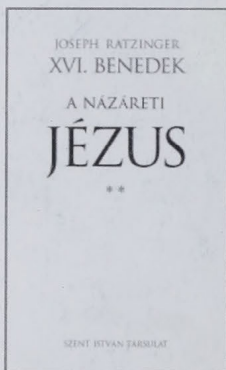


SZENT ISTVÁN TÁRSULAT, 1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049. Fax: 317-0974

POSTAI RENDELÉS: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-MAIL: vevoszolgalat@stephanus.hu; STEPHANUS INTERNETES KÖNYVÁRUHÁZ: www.stephanus.hu

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT



JOSEPH RATZINGER – XVI. BENEDEK

A NÁZÁRETI JÉZUS

MÁSODIK RÉSZ

A jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig

„Végre nyilvánosság elé tárhatom a Názáreti Jézusról szóló könyvem második részét. Hálával veszem tudomásul, hogy az exegézis módszertanát és hermeneutikáját, az exegézist mint történeti s ugyanakkor teológiai szaktudományt illető vita az új irányokkal szembeni, helyenként tapasztalható elzárkózás ellenére lassan megélnkül.

Az első résszel kapcsolatos reakciók előre sejthető sokféleségét látva nagyra értékelttem az exegézis olyan kiváló mestereinek bátorítását, mint az időközben sajnos hazaköltözött Martin Hengel, illetve Peter Stuhlmacher vagy Franz Mußner, akik nyomatékosan biztattak kísérletem folytatására és a megkezdett mű befejezésére.

Világosnak tűnik számomra: a történeti-kritikai értelmezés kétszáz év exegetikai munkájával elérte azt, amit lényege szerint elérhetett. Ha a tudományos magyarázat nem kívánja újabb és újabb feltevésekben kimeríteni, teológiai értelemben pedig elveszíteni jelentőségét, akkor új módszertani lépésre kell elszánnia magát: újra fel kell fedeznie teológiai szaktudomány mivoltát anélkül, hogy feladná történeti jellegét... Fel kell ismernie, hogy a hit helyesen kifejtett hermeneutikája megfelel a szövegnek, s módszertani egységbe kapcsolható egy olyan történeti hermeneutikával, amely tudatában van korlátainak...

Természetesen mindig maradnak vitatható részletek. Reményeim szerint mégis megadatott úgy megközelítenem Urunk alakját, hogy az segítségére lesz minden olvasónak, aki szeretne találkozni Jézussal, és hinni őbenne.”

288 oldal
Ára: 3400 Ft

Joseph Ratzinger
XVI. Benedek

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 Budapest, Veres Pálné utca 24. Telefon: 318-6957; 317-1049; Fax: 317-0974

Postai rendelés: Szent István Társulat Vevőszolgálati Iroda, 1364 Budapest, Pf. 277.

E-mail: vevoszolgalat@stephanus.hu • Stephanus Internetes Könyvárúhá: www.stephanus.hu

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLV. ÉVFOLYAM, 2011/1–2.

Ára: 800 Ft