

Teológia

FODOR GYÖRGY

Ki a „Nagy Tanács” angyala?

HANKOVSZKY TAMÁS

Az idő és a történelem keresztény felfogása

KRÁNITZ MIHÁLY

A misszió és az új evangelizáció kihívásai az ökumenében

NÉMETH NORBERT

Misztériumteológia Odo Caselnél, és teóriájának jelentősége a keresztény beavatás mai gyakorlatában

PERENDY LÁSZLÓ

„Mint testben a lélek” A Diognétoszhoz írt levél szentségfogalma

PUSKÁS ATTILA

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

RÓZSA HUBA

A házasság és a család a bibliai hagyományban

SZUROMI SZABOLCS ANZELM

A temető mint szent hely

TÖRÖK CSABA

*„Ismerd meg önmagadat!”
A fundamentális teológia kiindulási pontjának kérdése*



Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLV. évfolyam, 2011. 3–4.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
PERENDY LÁSZLÓ

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

FELELŐS KIADÓ
TARJÁNYI ZOLTÁN DÉKÁN

A FELÜGYELŐBIZOTTSÁG TAGJAI

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

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

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

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS VEZETŐ
FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA
KOCZKA ETELKA KRISZTINA

ÁRA: 800 FT
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1500 FT

KÉSZÜLT
A PRIME RATE NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ
DR. TOMCSÁNYI PÉTER

TARTALOM

- **FODOR GYÖRGY:** Ki a „Nagy Tanács” angyala?
– lz 8,23b–9,1–6 (LXX: 9,1–7) **145–150**
- **HANKOVSKY TAMÁS:** Az idő és a történelem
keresztény felfogása **151–159**
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** A misszió és az új evangelizáció
kihívásai az ökumenében **160–170**
- **NÉMETH NORBERT:** Misztériumteológia Odo Caselnél,
és teóriájának jelentősége a keresztény beavatás
mai gyakorlatában **171–176**
- **PERENDY LÁSZLÓ:** „Mint testben a lélek”
A *Diognétoszhoz írt levél* szentségfogalma **177–182**
- **PUSKÁS ATTILA:** A politeizmus dicsérete?
Megjegyzések a monoteizmussal szembeni
kritikákhoz – II. rész **183–196**
- **RÓZSA HUBA:** A házasság és a család
a bibliai hagyományban **197–228**
- **SZUROMI SZABOLCS ANZELM O. PRAEM.:**
A temető mint szent hely **229–234**
- **TÖRÖK CSABA:** „Ismerd meg Önmagadat!”
A fundamentális teológia kiindulási pontjának
kérdése **235–248**
- **DOKUMENTUM**
ÚJ EVANGELIZÁCIÓ A KERESZTÉNY HIT ÁTADÁSÁRA
A *Lineamenta (2011) kérdései* **249–256**
- **KÖNYVSZEMLE**
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O. PRAEM.:
Egyházjogi metodológia **257–258**
SZUROMI SZABOLCS ANZELM O. PRAEM.:
Szemponatok a katolikus egyház jogrendjének
működéséhez **259–260**
KERESZTY RÓKUS O. CIST.: *A kereszténység*
más világvallások között **260–261**
ELKE ENDRAB: *Erfolgreich mit Calvin.*
Ein Wegweiser für ein gutes Leben **261–262**
JUTTA KOSLOWSKI: *Die Einheit der Kirche*
in der ökumenischen Discussion. Zielvorstellungen
kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog
263–264
VELASIO DE PAOLIS: *La vita consacrata nelle Chiesa* **264–265**
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK** **266–267**

Ki a „Nagy Tanács” angyala?¹

Iz 8,23b–9,1–6 (LXX: 9,1–7)



Manapság már alig akad olyan bibliakutató, aki a Szeptuaginta fordítás (LXX) és a maszoréta szöveg (TM) közötti eltéréseket azzal magyarázza, hogy a *a)* fordítók nem tudtak jól héberül és/vagy görögül, *b)* a fordítók nem voltak elég felkészültek és/vagy pontatlanul végezték munkájukat. Mint látni fogjuk – anélkül, hogy ez képezné a jelen tanulmány központi témáját –, a LXX egyes könyvei különböző időben (helyen?), különböző körülmények között, különböző fordítók által születtek meg.

Minket sokkal inkább érdekel az a több évtizedes szakmai vita, melynek tárgya: vajon tényleg jelentős szerepet játszott-e a görög fordítás a messiási –, s azon belül is a királyi messiási – eszme végső fejlődési szakaszát illetően?²

J. Coppens azon kutatók közé tartozik, akik szerint a LXX jelentősen hozzájárult a királyi messiási várakozás felerősödéséhez a Kr. e. II.–I. században. Az általánosan elfogadott a biblikus kutatásban, hogy a perzsák irányította Jehud tartományban háttérbe szorult a királyi üdvösségközvetítő jelentősége. Coppens szerint ezután – többek között – éppen a LXX fordítói emelik magasra a királyi messiás zászlaját, amelynek legfőbb jellemzői a következők: *a)* ez a messiás emberi, mindazonáltal transzcendens tulajdonságokkal is rendelkező üdvösséghez *b)* az eszkatológikus korban jön el és megvalósítja Isten uralmát a földön *c)* legtöbbször és szűkebb értelemben a messiásvárás egy dávidi lezármazotthoz kapcsolódik.³

A kutatók másik csoportja viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy a Szeptuaginta nem egységes fordítás, következésképpen nem számolhatnak következetes teológiai hangsúlyokkal minden egyes könyvben. J. Lust konkrét helyekre utal (pl. Iz 9,5–6; Iz 42,1), ahol azt láthatjuk, hogy a LXX gyengíti vagy elkerüli a lehetséges messiási értelmezést.⁴

¹ Ez a tanulmány eredetileg „Rewriting Tendencies in Is-LXX 9,1-7” címmel hangzott el előadásként a Károli Gáspár Református Egyetem által megrendezett ‘*Rewritten Bible Conference*’ során 2011. 07. 11-én.

² A téma kutatástörténetét és az eltérő álláspontokat illetően lásd: LUST, J., ‘Messianism and the Septuagint’, in: *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*, ed. K. Hauspie (BETL 178), University Press – Peeters, Leuven 2004, 9–26., valamint: KNIBB, M. A., ‘The Septuagint and Messianism: Problems and Issues’, in *The Septuagint and Messianism*, ed. M. A. Knibb (BETL 195), University Press – Peeters, Leuven 2006, 3–19.

³ COPPENS, J., *Le messianisme royal: Ses origines, son développement, son accomplissement* (LD 54), Les éditions du Cerf, Paris 1968, 11–15. Ezt a definíciót J. Lust is átveszi megjegyezve, hogy más meghatározás is lehetséges, vö. LUST, J., ‘Messianism and Septuagint’, 10.6. lábjegyzet.

⁴ LUST, J., ‘Messianism and Septuagint’, 10–12. Óvatos véleményét osztja többek között: HARL, M., ‘Les Divergences entre le Septante et le text massorétique’ in DORIVAL, G. – HARL, M. – MUNNICH, O., *La Bible grecque des Septante*,

Köztudott, hogy a ’messiás’ szó az Ószövetségben a felkent dávidi uralkodóra, majd a fogság utáni szövegekben – a felkent főpapra vonatkozik, mint személyre. A későbbiekben – az intertestamentális korban minden bizonnyal – azonban ezt a kifejezést a végidőben érkező üdvösséghezóra vonatkoztatják mind a zsidó, mind a keresztény hagyományban.

A ’végidővel’ és a ’végső dolgokkal’ (eszkaton, eszkatológia) kapcsolatos fogalmi vitát csak annyiban kívánjuk érinteni, amennyiben a továbbiak megértéséhez szükséges.

Az eszkatológia lényege egy olyan jövő meghirdetése (legtöbbször a próféták által) és várása, amely Isten műve és a végérvényesség jegyeit viseli magán. Ez az eszkatológia hozhat ítéletet és üdvösséget (akár egyszerre is, kinek-kinek érdeme szerint). Az ószövetségi eszkatológia organikus fejlődésének folyamatát figyelembe véve azon – többséget alkotó – kutatók véleményéhez csatlakozunk, akik szerint: jöllehet a végső üdvösség a világfeletti Isten tette, ez a mű ebben a világban, ebben az üdvtörténetben veszi kezdetét (nem zárva ki az egymástól minőségileg különböző „két korszak” eszméjét).

Az eszkatológia nem azonos az apokaliptikával (ez utóbbi késői jelenség az Ószövetség teológiájában). ’Akut eszkatológiának’ is nevezhetnénk, amely zárt rendszer, s amelyben már megkezdődött a végső harc előre megírt forгатókönyve Isten és az istenellenes erők között. Isten győzelme után kozmikus értelemben is új világkorszak következik, amely mindenestől és véglegesen átalakítja az előző korszakot. Az apokaliptika egészen egyedi teológiai, műfaji és stílusbeli karakterisztikumokkal rendelkezik.⁵

A fogalmi tisztánlátás miatt azt is meg kell jegyeznünk, hogy bár az eszkatológia és a messianizmus számos ponton érintkeznek egymással és hatnak egymásra, e két teológiai eszmének eredetileg önálló hagyománytörténete van, ami – többek között – abban nyilvánul meg, hogy remekbeszabott eszkatológikus szövegeket találunk – üdvösségközvetítő (messiás) nélkül! (Vö. pl. Iz, 66,18–22.)

Amikor az elemezendő izaiási szövegre fordítjuk figyelmünket, szem előtt kell tartanunk: a LXX szövegei a hellenisztikus zsidóság vallásos erőterében, annak szellemi-társadalmi miliójében keletkeztek, s mint ilyenek, számos ponton magukon viselik a re-interpretáció (relecture, rewriting) jegyeit. Olykor ezek segítik az egyes könyvek fordításának időbeli meghatározását. Iz-LXX keletkezésének ideje a kutatás mai állása szerint a Szeleukida-korszak, beleértve az elhúzódó Makkabeus szabadságharc idejét is (Kr. e. II. sz. közepe és a II. sz. második fele).⁶

Nem tudjuk, milyen héber szöveget használt(ak) Iz-LXX fordítója (vagy fordítói). Lehetséges, hogy a mi TM-szövegünkötől néhol eltérő héber ’Vorlage’ volt a fordítás kiindulópontja. Azt sem tudjuk minden esetben teljes bizonyossággal eldönteni, vajon a TM-től eltérő variánsok már a ’Vorlage’ héber szövegében adottak voltak-e, vagy a fordítótól származnak? Közismert tény a biblikus kutatásban, hogy a hellenisztikus korban

Éditions du Cerf, Paris 1988, 201–222. JOBES, K. H., – SILVA, M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, Baker Academic; Paternoster, Carlisle 2002, 96–97; E.Tov szerint azokban a görög könyvekben fordulnak elő leggyakrabban változtatások a héber szöveggel szemben, amelyek „szabad”-fordítás jellegűek (whose translation is ’free’ in character). TOV, E. *Die griechischen Bibelübersetzungen*, in ANRW II. 20.1 (1987), 147.

⁵ Az ószövetségi eszkatológia és apokaliptika átfogó kutatástörténetéhez lásd: RÓZSA, H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest 2001, 25–39; FODOR, GY., *Az eszkatológia fogalma az Ószövetségben*, in *Studia Biblica Athanasiana* 2 (1999), 5–34.

⁶ LUST, J., *Messianism in the Septuagint: Isaiah 8,23b-9,6(9,1-7)*, in *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*, 165; Datálása alapvetően támaszkodik R. Hanhart kutatásaira, vö. HANHART, R., *Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung. Jesaja 9:1(8,23)–7(6)*, in *I.L. Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World*, (eds.) A. ROFÉ – Y. ZAKOVITCH, Rubinstein, Jerusalem 1983, 331–346.

az ószövetségi iratoknak nem volt szigorúan rögzített szövege (egyfajta 'textus receptus'-a), még Qumránban sem. A bibliai könyvek egyes 'kópiái' gyakran eltérnek nem csak a ma ismert maszoréta szövegtől, hanem egymástól is.⁷

Érdemes megemlíteni, hogy a qumráni Iz-tekeres (1QIs^a) és a többi ott talált Izaiás-kézirat gyakorlatilag megegyezik a TM szövegével, következésképpen az általunk vizsgált Iz-LXX eltérő olvasataihoz nem nyújt támpontot.⁸ Qumránra egyébként is jellemző a 'proto-maszorétikus' szövegek túlsúlya.⁹

Az izaiási perikópa héber és görög szövegének magyar fordítása a következő:¹⁰

Iz 8,23b–9,1–6 (TM)

8,23b Egykor megalázta az Úr Zebulon földjét. De az eljövendő napokban megdicsőíti majd a Tenger útját, a Jordánon túli vidéket, a pogány nemzetek tartományát.

9,1 A nép mely sötétségben jár, nagy fényességet lát. Akik a halál országának árnyékában laknak, azoknak világosság támad.

2 Nagy ujjongással töltöd el őket, kitörő örömet adsz nekik. Úgy örülnek majd színed előtt, ahogy aratáskor szoktak örülni, s ahogy akkor örülnek, amikor a zsákmányt osztják.

3 Mert terhes igáját, a vállára nehezedő rudat, sanyargatója botját összetöröd, mint Midián idejében.

4 Mert minden harcban viselt sarut, minden vérben forgatott ruhát elégetnek, s tűznek lesz martaléka.

5 Mert gyermek születik, fiú adatik nekünk, s az ő vállára kerül az uralom. Így fogják hívni: Csodálatos Tanácsadó, Erős Isten, Örök Atya, Béke Fejedelme.

Iz 9,1–7 (LXX)

9,1 Egy időre. Ezt fogja tenni először, gyorsan fogja tenni. Zabulon vidéke, Nef-talimnak földje, (a tenger felé) és a többiek, a tengerparton lakók, és a Jordánon túl(i) (föld), a pogányok Galileája, Júdea tartományai,

2 A sötétben járó nép, lássatok egy nagy fényt, a halál vidékén és árnyékában lakók, egy fény fog felragyogni rátok.

3 A nemzetek egy igen nagy része, amelyet visszahoztál örömedben, ők örvendezni fognak színed előtt, mint amikor az aratáskor örvendeznek, s mint amikor a zsákmányt osztják szét.

4 Mert el fog vétetni az iga, ami rajtuk fekszik és a nyakukon lévő vessző, (mert) az adóbehajtóknak vesszejét széttörte az Úr, mint a Midián elleni napon.

5 Mert minden csalással megszerzett köntöst és (minden) harácsolással megszerzett ruhát vissza fognak fizetni és azt fogják kívánni: bárcsak tűz égette volna el őket.

⁷ ALEXANDER, P. S., 'The Bible in Qumran and Early Judaism', in *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, ed. A. D. H. Mayes, Oxford, University Press, 2007, 41.

⁸ Akkor sem, ha az 1QIs? a Kr.e. 125–100 közötti időben, tehát az Iz-LXX fordítással közel azonos időben keletkezett. vö. STECK, O. H., *Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIs?)*, (STB 173/1), Stuttgart 1998, 17–18.

⁹ E. Tov szerint a qumráni bibliai szövegek hatvan százaléka nevezhető 'proto-maszorétikusnak'. Mindössze öt (!) százalék együtt a 'pre-samaritánus' és 'széptugintális' (elő-)szövegek aránya, a fennmaradó kéziratok nem sorolhatók semmilyen 'rokonságba'. TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 1992, 115–116.

¹⁰ A héber szöveg magyar fordítását a Szent István Társulat (Budapest 2005.) Biblia-kiadásából vettük át. A görög szöveg alapjául J. Ziegler kritikai kiadását vettük alapul: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Göttingensis editum, vol. XIV. Isaias*, Göttingen 1967., felhasználva J. Lust angol fordítását: LUST, J., 'Mes-sianism in the Septuagint: Isaiah 8,23b–9,6 (9,1–7)', 156–158.

6 Messzire kiterjed majd uralma, és a békének nem lesz vége Dávid trónján és királyságában, amelyet megerősít és megszilárdít a jog és az igazság által. Mostantól mindörökké ezt teszi a Seregek Urának feltő szeretete.

6 Mert gyermek született nekünk, és fiú adatott nekünk, akinek a vallán nyugszik az uralom, és hívatni fog az ő neve: Nagy Tanács angyala, mert én fogok hozni békét az uralkodókra, és békét és épséget öneki.

7 Nagy az ő uralma és az ő békéjének nincs határa Dávid trónján, és ő királyságát fel fogja állítani és meg fogja szilárdítani igazságosság és jog által mostantól mindörökké. Seregek Urának buzgósága fogja (meg) tenni ezeket.

Bár a perikópa kezdetét s teológiai kiindulópontját illetően komoly nézeteltérések vannak a kutatók s az egyes Biblia-fordítások között, mint látni fogjuk, mindez nem befolyásolja érdemben e tanulmány központi kérdését: ki is a 'Nagy Tanács' angyala?

A TM Iz8,23b-hez képest az Iz-LXX 9,1-ben feltűnő, hogy az utóbbiban nem találjuk meg az 'egykor – de az eljövendő napokban' kifejezések időbeli, ellentétes tartalmú kettősségét (antitézisét). A hangsúly nélküli 'ποιει' értelmezhető imperativus-ként, de prófétai jövő értelmű Ind.Praes. Imperf.-ként is. Figyelembe véve a perikópa záró mondatában található 'ποιπει' (fut) igét, joggal gondolhatunk arra, hogy a szóban forgó szakasz első és utolsó mondata inklúziót alkot.¹¹ De akárki is (a nép vagy maga Isten?) az alanya az első mondatban található igének, határozottan érezhető a LXX-fordítás jelen idejű eszkatológikus karaktere, amely tovább erősödik a következő versekben.

Az Iz-LXX 9,1 vers második jelentős eltérése a héberhez viszonyítva a földrajzi nevekben, azok többletében található. Ezek közül a legfontosabb a 'τα μερη της Ιουδαιας' (Júdea tartományai), amelynek semmilyen támpontja sincs a héber szövegben. Úgy tűnik, hogy a görög szöveg kitágítja az eredetileg az északi országrészhez (Izrael) intézett orákulumot a júdai királyság irányába is.¹²

A görög szöveg 2. versében az első héber perfectumot (Pl.3.) görög fordító parancsoló-módban (Pl.2.) fordítja: ἴδετε = nézzétek; a másik héber perfectumot pedig futurumban (Sg.3.): γαμψει = fel fog ragyogni. Akárhogy is gondolkodunk a két görög igealak közötti időviszonyról, egy biztos: a múlt idejű héber igealakok jelen/jövő idejű fordításai aktualizálásra utalnak.

Az Iz-LXX 3. versét illetően csak a legfontosabb variánst kívánjuk megemlíteni: a vers első felében (TM): „Nagy ujjongással töltöd (helyesen: töltötted –perf.) el őket' helyett a görögben ez áll: 'akiket visszahoztál örömdben'. Ez a mondat Hanhart véleménye szerint a Galileában üldözött zsidók megszabadítására vonatkozik: 'Akkor (Makabeus Simon) fogta a galileai és az arbattabeli zsidókat asszonyaikkal és gyermekeikkel, valamint minden vagyonukkal együtt, és nagy örömben Júdeába vitte őket' (1Makk

¹¹ LUST, J., 'Messianism in the Septuagint: Is 8,23b–9,6 (9,1–7)', 160–161.

¹² LUST, J., 'Messianism in the Septuagint: Is 8,23b–9,6 (9,1–7)', 161: 'Ez a kiegészítés a hellenisztikus kor és Palesztina történelmi színterére irányítja figyelmünket. A 'μερος', mint 'tartomány', a szó technikai értelmében, különösen jól dokumentált számunkra a papiruszokból'. 'This addition transports us into the historical arena of Palestine and Hellenistic times. the use of 'μερος', in the technical signification of 'district' is particularly known from the papyri.'

5,23). A görög szókészlet nagyon közel áll az Iz-LXX 9,3-hoz és ténylegesen hatással lehetett a fordítóra (vö. még: 3Makk 7,19).¹³ Míg az Iz-LXX 9,1 versben a megszólítottak körének földrajzi kibővítése arra enged következtetni, hogy kezdetét veszi Izrael területi integritásának visszaállítása, mint eszkatológikus esemény, a 9,3 versben az üldözött és szétszórt nép újra-egyesítéséről értesülünk. Ez utóbbi szintén része az eszkatológikus várakozásnak.

Az Iz 9,4–5 versek görög szövegében tovább fokozódik az aktualizáló tendencia és az eszkatológikus feszültség: az adóbehajtók vesszejét már eltörte az Úr (aoristos), de az iga és a járom csak később fognak eltávolíttatni (pass. divinum-fut.).¹⁴

A héber szövegben található, az (asszír) katonai erőszakra utaló kifejezések a görögben eltűnnek, helyettük a társadalmi és pénzügyi kizsákmányolásra találunk egyértelmű utalásokat. Ennek a nyomornak felszámolását már megkezdte az Úr. A sanyargatók mindent vissza fognak fizetni.¹⁵

Az Iz 9,6 (LXX) vers tartalmazza a legnehezebb variánst a héber szöveggel szemben. Míg a TM-ben egy (valószínűleg trónra lépő) gyermek-király csodálatos titulusokat kap, a Szeptuagintában csak egyet: 'Nagy Tanács angyala' (μεγαλης βουνης ἄγγελος). Az valószínű, hogy a fordító próbálta elkerülni, hogy az 'Erős Isten' trónnevet egy emberi személyre vonatkoztassa. De miért illesztette be az 'angyal' szót és mi a „Nagy Tanács”?

Az isteni 'tanács, akarat' (βουνη) héber Izaiásban is fontos fogalom, de a görögben még hangsúlyosabb. Van der Kooij – megvizsgálva a szó LXX-beli kontextusait – megállapítja: 'Ezek a helyeken az a meggyőződés tükröződik vissza, hogy a prófécia azt hirdeti meg, ami már jóval korábban eldöntetett és kinyilvánított'.¹⁶

Az isteni tanács (βουνη), amit helyesebb lenne 'határozat'-tal fordítani, három különböző tartalommal rendelkezhet a) ítélet Izrael felett b) az idegen hatalmak (jelen esetben a Szeleukidák) megsemmisítése c) üdvösség Izraelnek.¹⁷

Vajon elfogadhatjuk-e Lust azon véleményét, hogy Iz-LXX 9,6 csökkenteni akarja a 'Nagy Tanács' angyalának jelentőségét azáltal, hogy az Úr kijelenti: 'Én hozok majd békét...'?¹⁸ Schaper szerint nem, mert az Iz-LXX 5–6 verseknek más olvasása és tagolása is lehetséges:

Izrael népe beszél az 5a versben: 'Mert gyermek született nekünk...', majd a 'Nagy Tanács' angyala átveszi a szót (szintén oratio recta-ban): 'Én hozok majd békét...'; ezután Izrael népe folytatja: 'Békét és épséget neki' (ti. a 'Nagy Tanács' angyalának).¹⁹

¹³ HANHART, R., *Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung*, 342–344.

¹⁴ 'Az Úr már adott egy jelet: megtörte az adóbehajtók erejét, de a végső szabadításra még várni kell. A történelmi háttér rejtélyes. A már megtörtént események leírása a Szeleukida uralom és a Makkabeus-felkelés idejére enged következtetni.' 'The Lord already gave a sign: He has broken the power of the tax collectors, but the final liberation from oppression is still to come. The historical background is enigmatic. The description of the events in the past seems to be to the period of the Seleucid domination, and to the Maccabean revolution.' HANHART, R., op.cit., 344–345.

¹⁵ Kik a sanyargatók? Minden valószínűség szerint a szeleukida uralkodókra és a velük kollaboráló zsidó vezetőkre (pl. főpapokra) kell gondolnunk.

¹⁶ VAN DER KOOIJ, A., 'Zur Theologie des Jasajabuches in der Septuaginta', in *Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik*, ed. H. GRAF REVENTLOW (VWGT 11), Gütersloh 1997, 16.

¹⁷ VAN DER KOOIJ, A., op.cit., 16–17.

¹⁸ LUST, op.cit., 161.

¹⁹ SCHAPER, J., 'Messianism in the Septuagint of Isaiah and Messianic Intertextuality in the Greek Bible', in *The Septuagint and Messianism*, ed. M.A. KNIBB, Leuven 2006, 374.

²⁰ VÖ. TROXEL, R. L., 'Isaiah 7,14–16 through the Eyes of the Septuagint', in *ETL* 79 (2003), 20.

Akár elfogadjuk ezt az olvasatot, akár nem, véleményünk szerint sem kívánta csökkenteni a fordító az üdvösséghezó (gyermek) jelentőségét. Egyrészt kizárólag az ő joga és feladata, hogy kihirdesse az Úr tanácsát (határozatát), másrészt éppen ezen határozat kihirdetésének közvetlen eredménye az ő örök királyi uralma Dávid trónján. (v.7).²⁰

Az isteni határozatot (üdvösség Izraelnek, ítélet az elnyomóknak) kihirdető 'angyal' nem csak királyi (eszkatológikus uralkodói), hanem főpapi méltósággal és tulajdonságokkal is rendelkezik – állítja Van der Kooij.²¹

Végezetül azt is megállapíthatjuk, hogy a héber Izaiás egyértelműen földi gyermek-királyával szemben a görög szöveg a 'Nagy Tanács' angyala titulussal vertikális dimenziót is biztosít a szóban forgó üdvösségközvetítő számára. Földi személyek, akik mintegy angyalivá válnak és az idők végén eszkatológikus szerepet kapnak – jól ismert toposz-ok Qumránban (Mózes redivivus: 4Q374, 4Q377; Illés redivivus: 4Q521, 4Q558; a menyenyi 'angyalként' megjelenő Melkizedek a 11Q Melch-ben stb.).²²

Nem csak az angelus interpret, hanem más angyalok is komoly szerephez jutnak a korabeli apokaliptikában, mindenekelőtt Mihály. Dániel könyve és az Iz-LXX közel egyidőben keletkeztek. Ha belegondolunk Mihály angyal végidőbeli szerepébe (vö. Dán 11,21; 12,1), vagy távolabbról az 'Emberfia' mennyei-földi tulajdonságaira és végidőbeli szerepére, nem tűnik erőltettnak, ha párhuzamokat találunk az előbbieket és a 'Nagy Tanács' angyalának bemutatása között.

Figyelembe véve Qumránnak és a Dániel könyvének angyal és/vagy angyal-jellegetű szereplőit, feltételezhetjük, hogy az ugyanabban a szellemi-vallási miliőben és időben dolgozó Iz-LXX fordítót befolyásolták korának tipikus teológiai gondolatai.

Összefoglalva, és megkísérelve választ adni a címben feltett kérdésre elmondhatjuk: a 'Nagy Tanács' angyala üdvösségközvetítő. Ebben a funkcióban szerepe nem több és nem kevesebb, mint az ószövetségi üdvösségközvetítőké általában, hiszen mindig és mindenütt maga Isten az, aki dönt s aki megvalósítja az üdvösséget közvetítője által. A 'Nagy Tanács' angyala kilétének és feladatának bemutatásában több teológiai 'szál' fut össze. A földi (emberi) eszkatológikus királyeszmén túl találunk egy mennyei 'szálat' is, amit mindenképpen kapcsolatba hozhatunk a korabeli zsidó vallási áramlatokkal. Az sem kizárt, hogy az Iz-LXX gyermek-királya főpapi (igaz tanító, aki ismeri a próféciák eszkatológikus titkait²³ ?) tulajdonságokkal rendelkezik.

De ne hagyjuk ki a 7.v.-t sem (LXX). Az eszkatológikus király 'nagy uralmának' nem lesz 'határa' (όριον). Tehát nem csak időben, mint a TM-ben, hanem térben sem. Megvalósul a három legfőbb ószövetségi eszkatológikus 'követelmény' is: béke, jog és igazságosság.

Bízunk abban, hogy az elemzett izaiasi orákulum LXX fordítása nem csak az adott kor társadalmi és vallástörténeti háttérének jobb megértéséhez járul hozzá, hanem az Újszövetség teológiai előtörténetének kis szegmenséhez is.

²⁰ Tézisét az Iz-LXX 22,15–25 (Sebna-Eljakim funkció-csere) egységgel kívánja igazolni, nehezen érthető és vitatható módon, bár a kontextuális (a görög Izaiást a görög Izaiással és a LXX többi rokon passzusával értelmezi) megközelítés előremutató. VAN DER KOOIJ, op.cit., 374–375.

²¹ XERAVITS, G., *Átalakuló hagyományok*, Budapest 2003, 70–81; 83–91.

²² VAN DER KOOIJ, op.cit., 17–19.

Az idő és a történelem keresztény felfogása

A kereszténység időélményének és történelemfelfogásának legalább három rétege és forrása van. Egyrészt (1.) a keresztények is részesei az idő azon tapasztalatának, amely az egész emberiség vallásos közkincsének tekinthető és a primitív vallásoktól a világvallásokig gyakorlatilag mindenhol megtalálható. Másrészt (2.) a keresztény idő- és történelemszemlélet zsidó gyökerekkel rendelkezik, végül (3.) a Krisztus személyébe és jelentőségébe vetett hitből is fakadtak a történelemre vonatkozó sajátos belátások. A történelem teológiájában tehát a speciálisan keresztény jegyek nem egyszerűen felváltották a zsidó vonásokat, mint ahogy az összetéveszthetetlen zsidó látásmód sem küszöbölte ki, hanem magába integrálta az idő általános vallási megközelítésmódját. Ennek eredményeképpen a kereszténységben összetett, sőt antinomikus időfelfogás alakult ki, amelyet egyszerre jellemez a ciklikusság és a linearitás, a történelem beteljesedtségének tudata és a beteljesülésre való várakozás. A legjobban tesszük, ha a három fő aspektust egyesével vesszük szemügyre.

1.

Mircea Eliade nyomán¹ megállapíthatjuk, hogy a vallásosság az idő sajátos tapasztalatával jár együtt. Ez legtisztábban az archaikus vallásokban érhető tetten, ahol a sokrétű teológia és a kifinomult spekuláció még nem fedte el és nem módosította a vallásos időérzékelés alapmotívumait. Az archaikus népek kultúráit vizsgálva nyilvánvalóvá vált, hogy az idő számukra nem homogén. Életük két szinten játszódik: egyrészt a profán, másrészt a szent időben, vagyis az ünnepek idejében, amely újra és újra megszakítja a köznapok sorát. A kétféle idő között ontikus különbség van: az ünnep és a köznap nem ugyanabba az időfolyamba tartozik. A szent idő a profán idő egyik esemény-pontjával sem állítható az előbb-utóbb-együtt viszonyba, hanem más dimenziót testesít meg. A profán idő múltra, jelenre és jövőre tagolódik, és megfelel a modern deszakralizált világ gyakorlatilag egyetlen idejének. A szent idő – az istenek, a kultúrateremtő héroszok kora – viszont változatlan, időtlen és minden örökké történik benne. Annnyira különbözik a profán időtől, hogy csak analógiásan mondható időnek. Ennek ellenére lehetséges az átjárás a két szféra között: az ünneplő ember átléphet az időtlenbe, és ott az istenek „kortársává” válhat. Az ünnep lényege éppen az, hogy kiemelkedünk a profán időből, „vissza” vagy

¹ ELIADE, M., *A szent és a profán* (ford. Berényi, G.), Európa, Budapest 1987, 61–106.

még inkább „át” oda, ahol az eredet gazdagságával lehet feltöltődni. Az ünnep nem emlékezés vagy valaminek gondolatban való felidézése, hanem valóságos újraélése, megismétlése annak, ami „valaha” (a szent időben) megtörtént.

Az átlépés a profán időből és szférából a szentbe az *ismétlés* által valósul meg. Azáltal, hogy újra végrehajtják azokat a cselekedeteket, amelyeket az istenek *in illo tempore* tettek. Az „ismétlés” persze ebben az összefüggésben félreérthető kifejezés. Akkor értjük jól, ha úgy tekintjük, hogy a „későbbi” cselekedet nem a hasonlóság, hanem az azonoság viszonyában áll a „korábbival”, a mintaadóval. A megismételt cselekedetnek külső megjelenése formájában semmiben sem kell különböznie a mindennapi aktusoktól, mégis a szertartásba ágyazottság és a szentségtől átítatott légkör metafizikai „átlényegülést” eredményez.

A kereszténységben – zsidó örökségként – módosított formában él tovább ez az archaikus időkonceptió. Az „eredet ideje”, tehát a vallásilag jelentős, léttel telített idő immár nem valami *mitikus* ősidőbe helyezendő, tehát nem az időegyenestől független, „a mellett” létező tartományba, hanem a *történelem* egy jól meghatározott pontjába.² Ha ugyanis Isten valóban emberré lett, akkor a szentség, a teljesség többé már egyáltalán nem a világon kívül keresendő, hanem közénk jött, ebbe a térbe és ebbe az időbe.

Bármilyen mélyrehatóak is legyenek a teológiai következményei annak, hogy a szent idő a kereszténység számára nem különül el a történelemtől, hanem annak tartományába esik, az archaikus vallásos időélmény a kereszténységben is megőrződött. Legalábbis a katolikusok számára például az ünnepek továbbra is ismétlést jelentenek, csakhogy nem egy időn kívüli esemény megismétlését, hanem egy olyanét, amely a történelem egy korábbi időpontjában játszódott le. Leginkább azokét a napokét, amikor Isten Jézusban kitüntetett módon is jelen volt a földön. Emellett például adventben megismételjük Isten népének ószövetségi várakozását a Messiásra, továbbá az egyház évszázadai alatt bekövetkezett, a szentek életéhez kötődő példaszerű eseményeket. A katolikus egyházi év – nem feledve, hogy a jelen is az üdvtörténet egzisztenciálisan páratlan jelentőségű pillanata – úgy tagolja az időt, hogy minden napot az üdvtörténet valamelyik központi hajdani eseményéhez rendel, és éppen ezzel, az ünnepi ismétléssel segíti a hívőt, hogy megfelelhessen a jelen kihívásainak. Ezenfelül pedig Jézus halálának és feltámadásának ünneplésével a szentmisében napról napra jelenvalóvá teszi a világban Krisztust.³

Ezek az ünnepeken nem az időben való egyszerű visszatekintés, emlékezés történik, hanem ismétlés.⁴ Amikor például valaki nagybőjtben bűnbánattal és böjtöléssel készül a húsvéti eseményekre, akkor ezt nem azért teszi, hogy jobban tudjon *emlékezni* arra, ami Poncius Pilátus alatt történt, hanem azért, mert fel akar készülni arra az eseményre, ami, bár kétezer éve már megtörtént, most ismét meg fog történni a hívővel. Számos példát lehetne még felhozni. Hadd említsem egyedül Faludi Ferenc, XVIII. századi jezsuita költő *A feszülethez* című versét, amelyet *Keresztények sírjátok* címmel ma is éneklünk. A szöveg azt állítja, hogy Jézus szenvedését „Aki látja és nem sír, / Élő hittel az nem bír.” Nem az emlékezést, az élénk fantáziát, még csak nem is az empátiát, hanem a hitet, a vallásosságot kéri számon ez az ének. A nagypénteki ünnepen ma részt vevő

² Vö. ELIADE, i. m. 104–105. „Idő” szócikk, in *Biblikus teológiai szótár* (szerk. Léon-Dufour, X. et al.), Budapest, Szent István Társulat, 1986, 551.

³ Vö. SCHILSON, A., *A liturgia a misztériumok hatékonyságának és jelenlétének helye* (ford. Török, J.), in *Communio* (2002/2), 3–19; itt: 8; NOCKE, F.-J., *Részletes szentségtan* (ford. Válóczy, J.–Varga B., J.), *A dogmatika kézikönyve II* (szerk. Schneider, Th.), Vigília, Budapest 1997, 235–396; itt: 309.

⁴ CASEL, O., *A liturgikus ünneplésről* (ford. Dobszay, L.), in *Communio* (2002/2), 20–32; itt: 22–23.

vallásos ember ugyanis a szertartás alatt nem a XXI. században van, hanem az események kortársává válik, és azért kell sírnia, mert éppúgy, mint az apostolok, nem ismeri a *jövőt*: nem tudhatja, hogy Jézus ügye nem vallott végérvényesen kudarcot, hiszen harmadnapra dicsőségesen fel fog támadni. A hívő tehát nem visszaemlékezik Jézus kivégzésére, hanem jelen van azon.

Mindez persze a keresztény időfelfogásnak csak az egyik aspektusát jelenti. Elvétjük az idő és a történelem keresztény felfogásának antinomikus teljességét, ha túlhangsúlyozzuk ezt az aspektust. Ez történt például Kierkegaard esetében, aki állítja ugyan a szent idő történelmi jellegét,⁵ de az egész történelemből csak egyetlen kitüntetett pontot, Jézus életének szent idejét hajlandó jelentőségteljesnek elfogadni. Azt az időt pedig, amely elválaszt bennünket Jézustól, Kierkegaard értéktelennek, jelentéktelennek tekinti. Szerinte Krisztus „földi jelenléte sohasem válik múlttá, így aztán mind elmúltabbá sem – ha egyáltalán van még hit a földön, mert ha nincs, akkor persze máris hosszú idő telt el azóta, hogy élt.” A hívőnek ugyanis „éppoly egyidejűnek kell lennie az ő jelenlétével, mint a korabelieknek: ez az egyidejűség a hit feltétele, közelebből meghatározva pedig maga a hit.”⁶ Kierkegaard valójában azt a követelményt fogalmazza meg, hogy éljünk állandóan az ünnepekben, és nem akar tudomást venni a hétköznapiak realitásáról. Azáltal szünteti meg a szent és a profán váltakozásából adódó ciklikusságot, hogy elvitatja a profán, vagyis a hétköznapi létjogosultságát, sőt létét. Úgy vélem, a Krisztussal való egyidejűségnek az ünnepekben és az imádságban átélhető valóságát feltétlenül el kell ismerni, de egy teljesebb keresztény időtapasztalat alapján tiltakozni kell az ellen, hogy a történelemnek a minket Jézustól elválasztó szakasza az üdvösség, vagyis az Istennel való kapcsolat szempontjából jelentéktelen, hétköznapi életünk pedig egyenesen illegitim lenne. Egy teljesebb, de bonyolultabb időfelfogás a ciklikusságot nem úgy haladja meg, hogy megtagadja a profán hétköznapiakat, hanem úgy, hogy felértékeli, vallásilag jelentőssé teszi őket.

2.

A hétköznapi és a történelmi idő felértékelésének gondolata a kereszténység zsidó gyökereiből származik. Az ószövetségi időélmény ugyanis két komponensből ötvöződött össze. Egyrészt a zsidóság sem szakított teljesen az imént vázolt archaikus vallásos időszemlélettel és megőrizte az ünnep, vagyis a szent események megismétlésének hitét. Amikor például a *Misna* úgy rendelkezik, hogy „minden időben mindenki tekintse kötelességének, hogy úgy nézzen magára, mint aki maga vonult ki Egyiptomból”,⁷ akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a zsidóság is ismeri a szent múlttal való egyidejűség lehetőségét. Az ünnepek állandó ismétlődése pedig bizonyos mértékig ciklikus struktúrát ad az időnek.

Van azonban az időélménynek egy másik, sokkal jelentősebb eleme is. Ez pedig azt eredményezi, hogy a zsidó időszemlélet *alapszerkezetét* mégsem a ciklikusság szabja meg. Az idő a zsidók számára már csak azért sem lehet alapvetően ciklikus, mert az az idő, amelyet a visszatérő ünnepek megszakítanak, nem áll olyan éles ellentétben az ünnep

⁵ KIERKEGAARD, S., *Filozófiai morzsák* (ford. Hidas, Z.), Göncöl, Budapest 1997, 20.

⁶ KIERKEGAARD, S., *A keresztény hit iskolája* (ford. Hidas, Z.), Atlantisz, Budapest 1998, 15. Vö. 79–83., KIERKEGAARD, S., *Filozófiai morzsák*, 90–91, 133.

⁷ Idézi: VÁRNAGY, A., *Liturgia*, Lämpás, Abaliget 1995, 23.

szent idejével, mint az archaikus felfogás véli, és így nem válhat uralkodóvá a jelentős és a jelentéktelen pillanatok ciklikus váltakozásának élménye. A szent és a profán éles szembenállását az tompítja, hogy egyrészt az ünnep alkalmával megismételt szent idő nem mitikus, a szokványos időfolyamon kívül eső valóság, hanem éppúgy történelmi jellegű, mint a hétköznapi sora, másrészt az ünnepek közötti időszakok is megszentelt idők.

Teljes összhangban azzal az általános vallási képzzel, hogy az időt az teszi szentté, hogy benne az istenség van jelen, a zsidóság azért értékelte fel az Eliade terminológiájával profánnak nevezett időt, mert egyáltalán nem érzékelte profánnak, Istentől elhagyottnak. Az idő egésze szent, mert minden pontján lehetőség van az Istennel való találkozássra. Az ószövetségi időfelfogás e második, döntő komponense szerint egyáltalán nem kell hátat fordítani a mindennapi élet világának, hogy kierkegaard-i módra folytonosan az idő egy múltbeli pontján váljunk egyidejűvé az Istenséggel, de még csak nem is kell kivárni, míg a visszatérő ünnepek újra jelenvalóvá teszik az Istent az emberek világában, mert ő állandóan megtapasztalható a nép életében megnyilvánuló történelmi tettei által. Az Ószövetség népe Istent a történelem urának hitte, és a történelmi idő eseményeiben, a háborús sikerekben vagy vereségekben, a személyes jólét vagy balsors tapasztalatában élte át a vele való kapcsolatot. Az istenkapcsolat ideje tehát éppen annyira a hétköznapi jelen, mint a múlt.

Mindazonáltal hiba volna alulértékelni Isten múltbeli nagy tetteinek jelentőségét a későbbi nemzedékek szempontjából, hiszen az atyák történetéhez való kötődés a nép identitásának egyik alapja, és mert az ünnepek rendszere és a gondosan ápolt hagyomány továbbra is az egyes ember élményvilágába építi a múltat. Ám a zsidó valóságtapasztalat és időélmény legjelentősebb vonása mégis az itt és most közegében megvalósuló, tehát jelenbeli és evilági istenkapcsolat lehetőségének hangsúlyozása.

Az ószövetségi időkonceptiót nagyban meghatározza, hogy az időt strukturáló istenkapcsolat az ember és az Isten *szabadságából* fakadó bonyolult összjáték eredménye. Az, hogy szabad felekről van szó, azzal jár, hogy az egymást követő események kiszámíthatatlanok, egyediek és megismételhetetlenek, és így minden pillanat soha vissza nem térő sajátos, történelmi lehetőség. Ezért van az, hogy az időre vonatkozó döntő tapasztalatot nem annyira a hajdani példaszerű események ismétlése uralja, hanem inkább az ember bűn és megtérés között ingadozó cselekvése és Isten ezzel összefüggő mindig új közbelépése a világban. Az idő, amelynek érzékelése és mérése a benne végbemenő változások segítségével történik, így már nem csak és elsősorban nem kozmológiailag, a természeti jelenségek ciklikus váltakozása segítségével fogható fel, hanem historizálódik.⁸ Két szabad partner interakcióinak következményeként előálló mindig új események folyamaként jelenik meg.

Az idő ószövetségi teológiájának alapvető belátása éppen az, hogy létezik valódi újdonság. Nemcsak valóságos, de változatlan, időtlen múlt van és változékony, de lényegtelen jelen, mert az idő előre ki nem számítható újszerű események soraként élhető meg. S mivel nemcsak az ünnep, de a hétköznapi is eredendően az Istennel való kapcsolat közege, ezért a történelem minden pillanata szent. Ez a történelmi idő felértékelését jelenti. Azt a tudatot hozza magával, hogy a történelem lényeges, a múltból ki nem számítható, arra nem redukálható események színtere. Az ember üdvösségének sorsa a jelenben dől el, ezért minden perc morálisan jelentős.

⁸ BULTMANN, R., *Történelem és eszkatológia* (ford. Bánki, D.), Atlantisz, Budapest 1994, 33–38.

Mivel a történelemben létezik valódi újdonság, az Ószövetség népe nemcsak a múltba visszpillantva tájékozódik, hanem előretekint az új eseményekből kibontakozó jövő felé is. A jövőre irányultság a zsidó időfelfogás karakterisztikus jegye. A választott nép történetét végigkísérik az ígéretek, kedve az Ábrahámnak adott ígérettől, a megígért országon át a Messiásra vonatkozó ígéretig. Ezek és az Istentől kapott próféciák arra engedtek következtetni, hogy Istennek valamilyen terve van a néppel, amelyet a történelem folyamán akar megvalósítani, és ezért az események irányítójaként, uraként lép fel. Az Ószövetség azonban egyszersmind a nép hűtlenségének és az isteni vezetésnek való ellenállásának a történeteként is olvasható. A történelem tehát olyan célra irányul, amely az isteni vezetés, az emberek hűtlensége, illetve a büntetés és a megbocsátás dialektikájában valósul meg. Ezért a próféták üzenete mindig egy nyitott alternatívát vázol fel, és azzal számol, hogy az embernek hatalmában áll választania jó és rossz között. Hogy ténylegesen mi fog történni, az nem eleve meghatározott. Az embereknek van módjuk elkerülni azokat a katasztrófákat, amelyeket a próféta kilátásba helyez. Ilyen módon az isteni terv beteljesülése, a történelem célba érése, vagyis az üdvösség, nemcsak Istenen, hanem az emberek engedelmségén is múlik.⁹

A kereszténység számára az ószövetségi időfelfogás több aspektusa is meghatározó jelentőségűnek bizonyult. Először is az, hogy az Ószövetség általános elhatárolódása a mitológiától a mitikus ősidő koncepciójának elvetését eredményezte, ennek következtében pedig az egyedül valóságosnak elismert történelmi idő töltődött fel azzal a jelentőséggel, amelyet az archaikus koncepcióban a szent idő hordozott. A keresztények számára is minden pillanat az Istennel való együttlét megragadott vagy elszalasztott lehetőségét rejti magában, így minden pillanat az üdvösség történetébe ágyazódik. A másik döntő pont, hogy az idő immár nem egy kör képét ölti, hanem egy egyenesét. Nyitva hagyhatjuk a kérdést, hogy olyan egyenesre kell-e gondolnunk, amelynek kezdete és vége van, vagy inkább mindkét irányban végtelen időt kell elképzelnünk,¹⁰ az ugyanis egyértelmű, hogy a Biblia szerint a teremtéssel valami elkezdődött, ami egy meghatározott cél felé tart. Az első keresztények ezt a célt Jézus Krisztussal látták elérkezni, mert úgy találták, hogy ő azonos az ószövetségi ígéretek Messiásával.

A bevezetőben a keresztény idő- és történelemfelfogás három forrását említettem, amelyek közül a második a zsidó örökség volt. Erről azonban az eddig elmondottakkal még csak részben adtam számot. A Krisztus születését megelőző mintegy két évszázadban kialakult ugyanis egy olyan látásmód a zsidóságon belül, amely főképp apokrifekben maradt ránk, de megjelenik néhány kanonikus írásban is, és nagyban meghatározta az első keresztények gondolkodását. Ez az úgynevezett apokaliptikus időfelfogás nagyban különbözik az Ószövetség évszázadait végigkíséző prófétikus történelemértelmezéstől, amelyet a meglévő isteni terv ellenére is a nyitott jövő gondolata jellemezett, lévén az üdvösség és a végső beteljesedés a nép engedelmségének a függvénye. Az *apokaliptó* görög ige viszont azt jelenti, hogy felfedni, leleplezni. Az apokaliptikus irodalomban a jövő történéseinek leleplezéséről, hatásos képekkel való ábrázolásáról van szó. Ez csak azért lehetséges, mert az apokaliptikus felfogás szerint a jövő eleve meghatározott, előre tudható, hiszen kimenetele nem függ az emberi szabadságtól. Isten az ember döntésétől függetlenül valósítja meg céljait. A végcél sem az ember és az Isten interakciójából, két

⁹ TAUBES, J., *Nyugati eszkatológia* (ford. Mártonffy, M.–Miklós, T.), Atlantisz, Budapest 2004, 301.

¹⁰ CULLMANN, O., *Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet* (ford. Huszti, K.), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2000, 76.

szabadág kiszámíthatatlan összjátékából bontakozik ki, mintegy szerves, történelmi fejlődéssel, hanem ezen elképzelés szerint a történelemnek mintegy vége szakad, és egy belőle logikusan nem következő, mondhatni természetfeletti módon, isteni hatalommal megvalósított új korszaknak, *eón*nak (vagy *aión*nak) adja át a helyét.¹¹ Az apokaliptika jövőképe tehát nem történelmi. A két eón, a bűnös emberi szabadságtól meghatározott múlt és jelen, illetve a közelinek képzelt, isteni jövő éles ellentétben állnak egymással. A mostani eón ítélet alá esik, a jelenlegi világ elpusztul, és egy új világnak adja át a helyét.

Ha Isten már ítélte a világról és döntött a jövőjéről, akkor az ember viselkedése, legyen az jó vagy rossz, a világ sorsán már nem változtathat semmit. Az egyes embernek legfeljebb annyi lehetősége marad, hogy megtéréssel és cselekedeteivel azokhoz csatlakozzon, akik számára ez a vég üdvösséges lesz. Ezért az apokaliptikus felfogásban az egyén sorsa elválik a népétől, és mindenki pusztán önmagáért lesz felelős.¹²

3.

Jézus Krisztus és első követőinek képzetvilágára az ősbibliai ószövetségi időkonceptió mellett az apokaliptikus elgondolások is hatottak. A *Jelenések könyvének* és a *Máté-evangélium* 24. fejezetének apokaliptikus víziói vagy az apokrifek azt mutatják, hogy a régi eónt lezáró kozmikus katasztrófák gondolata utat talált a keresztény közösségekbe is. Egy másik példa lehetne az a két eón éles szembeállításához illeszkedő gondolat, hogy nincs valódi folytonosság Isten régi és új népe között, és a választott nép helyét a személyes megtérés és nem a származás alapján szerveződő új közösség veszi át. Hasonlóképpen az apokaliptikus hatásnak tulajdonítható, hogy az időt az első keresztények is két ellentétes részre osztották és az új korszak beköszöntét az egészen közeli jövőbe, vagy mint János és Pál teológiája, egyesén a jelenbe helyezték. A mértékadó keresztény időfelfogás azonban, ahogy teltek a Krisztus utáni évtizediek és századok, egyre kevésbé lehetett mindenestül apokaliptikus, mégpedig azért nem, mert az apokaliptikus várakozások nem teljesültek.

Jézus követőinek beléje vetett hite alapján, amely az ő eszkatologikus és messiási öntudatán alapult, kezdetben kézenfekvő volt úgy látni, hogy Jézus fellépésével és nyilvános működésével a végső idő immár nem várat tovább magára, hanem Jézus tetteiben máris annak első mozzanatai nyilvánulnak meg, és ezeket hamarosan követni fogják az apokaliptikus forgatókönyv további eseményei is. Jézus valóban valami gyökeresen újat hirdetett szóban és tettben: az Isten országát. Az Isten országa az apokaliptikus szemléletben az új eónnak, a világ gyökeresen új állapotának felel meg, szemben a bűntől, betegségtől és haláltól uralt régi eónnal. Az ördögűzések és beteggyógyítások annak a fordulatnak a földi realizációi, amelyről Jézus számol be, és amely saját eszkatologikus öntudatának alapjaként is szolgálhatott: „Láttam a Sátánt: mint a villám, úgy zuhant le az égből.” (Lk 10,18) Jézus minden bizonnyal úgy érezte, hogy a Sátán hatalmának megtörése és az az egyedülálló közelség, amelyben önmagát érezte az Atyához,¹³ egy új korszak kezdetének a jele: „Ha én az Isten ujjával üzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már közel van hozzátok az Isten országa.” (Lk 11,20)

Jézus az Isten országát a már igen és még nem dialektikájában szemlélte, és folyamatosan növekvő valóságnak tekintette. Erre utalnak az olyan dinamikus képek, mint

¹¹ BULTMANN, R., *Történelem és eszkatológia*, 41, 53.

¹² TAUBES, J., *Nyugati eszkatológia*, 309; BULTMANN, R., *Történelem és eszkatológia*, 54–56.

¹³ RAHNER, K., *A hit alapjai*, Agapé, Szeged 1998, 208.

a magától növekvő vetés vagy a mustármag (Mk 4,26–32). Ezzel együtt valószínűleg ő is osztozott tanítványainak abbéli hitében, hogy az ország teljes megvalósulása már a küszöbön áll. Máté evangélista például a következő szavakat adja Jézus szájába a tanítványok szétküldésével összefüggésben: „Bizony mondom nektek: nem járjátok végig Izrael városait, amíg el nem jön az Emberfia.” (Mt 10,23) Egy másik helyen pedig: „Bizony mondom nektek: az itt állók közül némelyek nem hálnak meg, amíg nem látják az Emberfiát, amint eljön országában.” (Mt 16, 28)

Bár az „Isten országa”-fogalom később kiszorult a keresztény igehirdetésből, és ezzel párhuzamosan a szintén apokaliptikus csengésű „Emberfia” megnevezés is, az őskeresztények ébren tartották a közeli világvége reményét. S mivel minden jelentős dolognak Krisztussal kell összefüggenie, a várva várt beteljesedést Krisztus második eljövételének hitével kötötték össze, ezt pedig nagyon közelinek gondolták. Erre utalnak Pál levelei is, amelyekből az derül ki, hogy hitt benne, hogy ő maga még életben lesz a parúzia idején. A tesszalónieknek például így ír: „Az Úr tanítása alapján [...] ezt mondjuk nektek: Mi élők, akik az Úr eljöveteleig megmaradunk, nem előzzük meg az elhunytakat. [...] Először a Krisztusban elhunytak támadnak fel, azután mi, akik életben maradtunk.” (1Tessz 4,15–17)

A parúzia azonban váratott magára, és ezzel súlyos hitbéli válságot okozott. Hogyan lehet fenntartani a Jézusba mint eszkatologikus megváltóba vetett hitet, ha a világban gyakorlatilag semmi nem változott? Hogyan lehet hinni a Sátán hatalmának megtörésében, ha továbbra is vannak bűnök, köztük súlyosak is, ha továbbra is van betegség és halál? Római Szent Kelemennek az I. század utolsó éveiben a korintusiakhoz írt levele már foglalkozik a kételkedőkkel, akik „azt mondják: Mindezeket még atyáink idejében hallottuk, és íme, megöregedtünk, de semmi sem teljesebben be számunkra belőle”.¹⁴ A kicsivel későbbi Péter második levele szerint pedig előre lehetett tudni, hogy „az utolsó napokban csúfondáros gúnyolódók fognak fellépni, akik... azt mondják: »No, hol van (Krisztus) megígért eljövele? Amióta atyáink meghaltak, minden marad úgy, ahogy a teremtés kezdetétől volt.«” (2Pét 3,4) Az első igehirdetők a csüggedés ellen például az okos és a balga szüzekről szóló példabeszéddel (Mt 25,1–13) vagy a későn érkező urát ébren váró szolga ideáljával (Lk 12,36–38) érveltek. Újra és újra hangsúlyozták, nem ismerjük Krisztus visszatérésének, az Úr napjának idejét. „Legyetek hát készen, mert az Emberfia abban az órában jön el, amelyikben nem is gondoljátok.” (Mt 24,44) A második *Péter-levele* szerzője pedig azt állítja, hogy a várakozás csak a mi szempontunkból tűnik hosszúnak, valójában azonban nem az: „Főképp egy dolog ne kerülje el figyelmeteket, az, hogy egy nap az Úr előtt annyi, mint ezer év, ezer év pedig annyi, mint egy nap.” (2Pét 3,8) A csüggedés mellett a keresztény közösségekben még évszázadokig újra és újra zűrzavar támadt, amikor valamilyen számítások vagy jelek arra engedtek következtetni, hogy végre elérkezik a parúzia. Ezért írta Pál a tesszalónieknek: „Urunk, Jézus Krisztus eljövetelel [...] illetően ne veszítsétek el rögtön józanságotokat, és sem lelki kinyilatkoztatás, sem állítólag tőlünk eredő mondás vagy levél ne ijesszen meg benneteket, mintha az Úr napja már küszöbön állna.” (2Tessz 2,1–2) Aztán amikor a meghirdetett parúzia, az új eón, az Isten országának beteljesedése mégsem érkezett el, mindig nagy csalódás lett úrrá a közösségeken.¹⁵

¹⁴ Római Szent Kelemen levele a korintusiakhoz (ford. Ladocsi, G.), in *Apostoli atyák (Ókeresztény írók 3)*, Szent István Társulat, Budapest 1980, 120.

¹⁵ TAUBES, J., *Nyugati eszkatológia*, 99.

Így a Krisztus második eljövételére való intenzív várakozásnak az idők folyamán szükségképpen alább kellett hagynia. A keresztények fokozatosan beilleszkedtek a világba, társadalmi és politikai tényezővé váltak, sőt egyes helyeken még a parúzia elhalasztásáért is imádkoztak.¹⁶ Ez a változás azonban csak nagyon lassan következett be. Fontos tudnunk, hogy amikor az Újszövetség iratai keletkeztek, még jelentős hatást gyakorolt az apokaliptikus időszemlélet, amelyet (ahogy a teológia mondja) a „közelre várás” jellemzett, és amely utólag az adott korhoz kötött elgondolásnak bizonyult. Ezért ha az idő keresztény teológiáját akarjuk felvázolni, akkor komolyan kell vennünk a keresztény hagyomány más forrásait is. A parúzia elmaradása már az újszövetségi teológusoktól is azt követelte, hogy az apokaliptikus világgépen kívül más támpontokat is keressenek.

Ebből a szempontból is figyelemreméltó, hogy bár nem teljesültek a Krisztus második eljövételére vonatkozó elvárások, mégis szilárdan fennmaradt a Jézus messiási mivoltába vetett hit. S mennél jelentősebbnek látszott a názáreti Jézus alakja a világ sorsa szempontjából, a keresztények annál kevésbé tekinthettek egyedül a jövőbe, annál inkább számításba kellett venniük, hogy a sorsukat meghatározó jelentős események legalábbis részben már megtörténtek. Ezért az egyébként is egyre bizonytalanabb jövő várását ki kellett, hogy egészítse a közeli, de egyre távolodó múltba való visszapillantás és ennek a múltnak az emlékezetben tartása. Ezen a ponton találta meg a helyét a kereszténységben a szent idő archaikus koncepciója is – igaz módosított formában, hiszen a történelem egy eseménye lett szent idővé. A ciklikusan visszatérő ünnepek alkalmával a hívők időről időre újraélhették a szent eseményeket. A kereszténység így hidat vert a szent múltba, amelyből a hétköznapok során táplálkozni kívánt. Hiába várakozunk azóta is Krisztus második eljövételére, a mai keresztényeknek sem szabad elfelejteniük, hogy a világban már megtörtént az üdvösség szempontjából legjelentősebb esemény. A már igen és a még nem állapotában élünk, még ha ez az állapot hosszabbra is nyúlik, mint az Újszövetség szerzői közül bárki gondolta volna.

A zsidó apokaliptika, amely abban a tudatban bontakozott ki, hogy a Messiás még nem érkezett meg, minden további nélkül intenzív várakozással fordulhatott a jövő felé, hiszen mindazt, amit várt, a közeli jövő egyetlen, az addigi történelmet lezáró eseményétől remélte. Számára a teremtéssel kezdődő idő csak két részre oszlik: a Messiás előtti és utáni korra. A keresztényeknek azonban fel kellett adniuk az idő ilyen kettéosztott képét, és tudván, hogy a Messiás már eljött, de azt sem feledve, hogy van valami, amire még várakoznunk kell, az időt eggyel több tagra osztották. A teremtéstől Krisztusig, Krisztustól a parúziáig és a parúziát követő időre. A két szélső korszak teológiai értékelése nyilvánvaló volt. Az első korszak előkészület volt a Messiásra, az utolsó pedig az üdvösség ideje lesz. A teológiai, sőt egzisztenciális probléma abban áll, hogy mit kezdjünk az újszövetségi várakozásokhoz képest kínosan hosszúra nyúló közbeeső időszakokkal, saját korunkkal.

Azért nehéz erre válaszolni, mert a teológiának hosszú ideig semmi mondanivalója nem volt erről az időről. Láttuk, hogy az újszövetségi szerzők még alig-alig realizálták ennek a köztes történelmi időnek a problémáját, és az egyházatyák korában is inkább annak a tudata dominált, hogy Krisztus beteljesítette az időt, vagyis megtörtént a történelem legutolsó jelentős eseménye is, ami pedig még hátra van, az mindenestül Isten ke-

¹⁶ „Könyörgünk a császárokért is, az ő hivatalaikért, hatalmasságaikért, a világ jólétéért, az állam békéjéért, a vég elhalasztásáért.” TERTULLIANUS, *Védőbeszéd* (ford. Városi, I.), in *Tertullianus művei* (Ókeresztény Írók 12), Szent István Társulat, Budapest 1986, 127.

zében van. Szent Ágoston *Az Isten városáról* című munkája például, amely több száz oldalon tárgyalja Isten és az ember közös történelmének kibontakozását, gyakorlatilag említés nélkül hagyja a Krisztus feltámadása utáni időszakot.¹⁷ Legkésőbb a XVIII. század óta azonban, mióta Európa felfedezte a történelem egyetemes jelentőségét, a keresztényeknek is szembe kell nézniük a Krisztustól a parúziáig terjedő történelem értelmét firtató kérdéssel.

A teológiai magyarázat szintjén talán úgy számolhatunk el vele legkönnyebben, ha Oscar Cullmann hasonlatával élünk.¹⁸ Egy háborúban gyakran már évekkel a végső győzelem, az ellenség fegyverletétele előtt megvívják a döntő ütközetet, amely az egész háború kimenetelét eldönti – jóllehet a harcot tovább kell folytatni egészen a „győzelem napjáig”. Ilyen, a háború kimenetelét eldöntő győzelekként tekinthetünk Jézusnak az Atyához mindhalálig hűséges életére és feltámadására is. Ő egyszer s mindenkorra eldöntötte a világ sorsát, még ha a jó győzelmének teljes megvalósulása esetleg évezredek várát is magára.

Cullmann hasonlata eligazítást adhat abban az egzisztenciális kérdésben is, hogy mi a teendője a hívőnek a „győzelem napjáig” hátralévő időben. Bár a legfontosabb ütközetet Krisztus már megvívta, az *imitatio Christi*, vagyis az ismétlés jegyében tovább kell harcolnunk azokért a célokért, amelyekért Jézus is síkra szállt. Ahogy zsidó vallásának megfelelően Jézus a történelemben megvalósuló üdvösséget kívánta előmozdítani, úgy a keresztényeknek is felelősséget kell vállalniuk a világ üdvösségéért. Ehhez érdemes feléleveníteniük az ószövetség évszázadait végigkísérő történelemfelfogás két aspektusát. Egyrészt, hogy jóllehet Isten a történelem ura, cselekvését az ember tetteihez igazítja, és ezért a világ sorsa az ember és az Isten szabadságának interakciójában dől el. Másrészt, hogy bár visszatekinthetünk a szent múltba, és előre a ránk váró vigasztaló jövőbe, mindezekelőtt a jelenre kell koncentrálnunk, mert a jelen az Istennel való találkozásnak éppoly kitüntetett közege, mint a múlt és a jövő. A kereszténység számára az egész idő szent.

¹⁷ Vö. LÖWITH, K., *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei* (ford. Boros, G.–Miklós, T.), Atlantisz, Budapest 1996, 218.

¹⁸ CULLMANN, O., *Krisztus és az idő*, 79.

A misszió és az új evangelizáció kihívásai az ökumenében

BEVEZETÉS

Az ökumenikus mozgalom kezdettől fogva kapcsolódott a misszióhoz és az evangelizációhoz. Az ökumenikus mozgalom egy missziós konferencia keretében indult el (Edinburgh, 1910).¹ A II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) – mellyel a római katolikus egyház is csatlakozott az egység helyreállítói közé – megállapítja, hogy az egység szorgalmazása az egész egyház gondja, mégpedig azért, mert a megosztottság ellentmond Krisztus akaratának – „Legyenek mindnyájan egy!” –, botrányt jelent a világ előtt, és így sérül a minden ember felé szóló evangélium hirdetése.² Miután a zsinat kimondja, hogy az ökumenikus mozgalom a Szentlélek kegyelmének ihletésére keletkezett, mintegy önkritikát gyakorolva önmagát is felszólítja a megújulásra, hogy helyreálljon az egység Krisztus minden tanítványa között.³ A zsinatot előkészítő időszakban az egyik első szervező intézményként jött létre az egységtitkárság (1960), mely azonnal kereste a kapcsolatokat – a zsinatra való meghívás útján – a többi egyházi közösséggel, hogy a protestánsok által megkezdett egységtörekvésbe a katolikusok is bekapcsolódjanak.⁴

Az elmúlt ötven évben az egyházak megtapasztalták a közös munka és a közös imádság gyümölcsseit. Még számos tényező fékezi a teljes egység azonnali megvalósítását. A keresztség, a Szentírás és a kegyelmi élet kölcsönös elismerése „ígéretes ajtót” nyitott valamennyi egyház számára, egymás megismerésére, bár nagyon eltérő a helyzetük.⁵ VI. Pál pápa az idők jelei között említi az ökumenikus munkát, és azt kéri, hogy lelki és gyakorlati síkon a katolikus hívek is ismerjék fel ezt a kegyelmi időt, és vegyék ki részüket az egység mielőbbi megtalálásának feladataiból.⁶

¹ STANLEY, B., *The World Missionary Conference – Edinburgh 1910*, Eerdmans, Grand Rapids Mich. 2009.

² *Unitatis redintegratio* (1964), 1, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 251. (A II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiból való idézetek a továbbiakban innen.)

³ Vö. *Lumen gentium* (1964), 8 és *Evangelii nuntiandi* (1975), 15.

⁴ XXIII. János pápa utolsó szavai (*Ut omnes unum sint*), melyeket halála előtt mondott, szintén kifejezik a katolikus egyház egységvágyát. A boldog emlékű pápa az egységért ajánlotta fel életét. Vö. ADORNATO, G., *Paolo VI. Il coraggio della modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 102.

⁵ *Unitatis redintegratio*, 3: „A katolikus egyház látható keretein kívül is szép számban és kiemelkedő módon meglehetnek azok az alkotóelemek vagy javak, amelyeknek együttese építi és éltezi magát az egyházat... Akik hisznek Krisztusban, és szabályszerűen részesültek a keresztség szentségében, már bizonyos – jóllehet nem tökéletes – közösségi kapcsolatba kerültek a katolikus egyházzal.”

⁶ Vö. *Unitatis redintegratio*, 1: „A történelem ura... árasztani kezdte napjainkban az egység utáni vágyakozás kegyelmét.” Az elért ökumenikus eredményekről lásd: KASPER, W., *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, Continuum, London 2009.

VI. Pál pápa és a II. Vatikáni Zsinat számára is a keresztények közötti egység helyreállítása elsődleges feladatként szerepelt. 1963. szeptember 29-én, a zsinat második ülésének megnyitóbeszédében a pápa alázattal kért bocsánatot Istentől és más keresztény testvéreitől a szakadást kiváltó katolikus bűnökért, és szólított fel a viták és a feszültségek okozta sebek fájdalmának elfelejtésére, az igazi testvéri béke elérésére, mindezt az evangélium melletti közös tanúságtétel érdekében, hogy egymás spirituális értékeinek elfogadásában megvalósulhasson Krisztus szándéka, mert „ami az embernek lehetetlen, az az Istennek lehetséges” (Lk 18,27).⁷

Az elmúlt évtizedek keresztény egységtörekvésének a tapasztalatai megmutatták, hogy katolikusoknak és protestánsoknak együtt kell működniük az evangélium hirdetésében.⁸ Katolikus részről a zsinatot követően számos olyan tanítóhivatali megnyilatkozás született, mely programmá tette valamennyi keresztény számára a missziót és az evangélium hirdetését. Az első mérföldkő e tekintetben VI. Pál pápa *Evangelii nuntiandi* (1975) kezdetű apostoli buzdítása, az ehhez szorosan kapcsolódó *Redemptoris missio* 1990-ben II. János Pál pápától, valamint az első és második *Ökumenikus Direktórium* (1967–1970, 1993), melyet kiegészített II. János Pál pápa *Ut unum sint* (1995) kezdetű ökumenikus körlevele, melyben a katolikus elkötelezettség és a keresztény egységkeresés páratlan módon megnyilvánul.⁹

• Egy új fejezetet nyit az Új Evangelizáció Pápai Tanácsának felállítása (2010), és az a lendület, amely a II. Vatikáni Zsinattól kezdve jellemzi a katolikus egyházat, hogy megfogalmazza módszereit és céljait egy elvilágiasodott Európa számára. 2012-re XVI. Benedek pápa püspöki szinódust hívott össze, melynek témája „Az új evangelizáció a keresztény hit átadására”.¹⁰ Ebben az összefüggésben mintegy felkiáltásnak is értelmezhetjük II. János Pál pápa utolsó írásainak egyikét a kereszténység jövőjéről, mely *Az egyház Európában (Ecclesia in Europa, 2003)* címet viseli.¹¹

Mivel az evangélium újbóli hirdetése olyan országokban, melyek a kereszténységet egyszer már befogadták – de attól a modern civilizáció következtében eltértek – szinte sürgető és szükségszerű. Ezért a katolikus egyház azt kívánja, hogy „a hívek kezdeményezései karöltve haladjanak protestáns testvéreink kezdeményezéseivel”.¹²

⁷ Vö. *Solenne inizio della seconda sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Allocuzione del Santo Padre Paolo VI* (29 settembre 1963: *La ricomposizione dell'unità fra tutti i cristiani – Unitatis reintegratio inter universos christianos*): http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii_it.html. (A kutatás ideje: 2011. október 13.) Lásd még: ACERBI, A., *Paolo VI. Il papa che baciò la terra*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 89.

⁸ Vö. *Charta Oecumenica* (2001), in *Theologiai Szemle* (2001/3), 172–176.

⁹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, SZIT, Budapest 1995.

¹⁰ Vö. a szinódus előkészítő dokumentumot: SINODO DEI VESCOVI XIII. ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, Lineamenta, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

¹¹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, SZIT, Budapest 2003.

¹² UR 24. Lásd még: 2007-ben a Hittani Kongregáció *Tanbeli feljegyzés az evangelizáció néhány szempontjáról* címmel adott ki egy rövid, mindössze négy kis fejezetből álló dokumentumot, mely az evangélium hirdetésének antropológiai, ekkleziológiai és ökumenikus szempontjait elemzi. Vö. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Doctrinal Note on some Aspects of Evangelization*, Catholic Truth Society, Publishers to the Holy See, London 2008. Lásd még: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_en.html.

1. AZ EVANGÉLIUM HIRDETÉSE OTT, AHOL KRISZTUS ÉS AZ Ő TANÍTÁSA ISMERETLEN

Krisztus szerepe egyetemes, nem korlátozódik csupán a föld egyetlen területére. Az evangelizáció azonban különböző lehet, aszerint, hogy milyen körülmények között megy végbe az evangelizáció, a *missio ad gentes*, mely azok felé irányul, akik nem ismerik Krisztust. Tágabb értelemben az általános lelkipásztori munkára vonatkozik, mivel az „új evangelizáció” kifejezés sajátosan az azokkal való foglalkozást jelenti, akik nem gyakorló keresztények. Az új evangelizációnak VI. Pál pápát követően II. János Pál adott hangsúlyt, aki tapasztalva, hogy ősi keresztény országokban „megkereszteltek egész csoportja vesztette el az eleven hit erejét, mivel már nem vallja magát az egyház tagjának, s mert életükben eltávolodtak Krisztustól és az evangéliumtól. Ebben az esetben – fogalmaz Boldog II. János Pál pápa – szükséges egy új evangelizáció (*nova evangelizatio*) vagy egy ismételt evangelizáció (*iterata evangelizatio*).¹³

A II. Vatikáni Zsinat határozottan kijelentette, hogy „Krisztus minden tanítványának vállalnia kell a hiterjesztésnek reá eső részét”.¹⁴ Ezen a ponton a zsinat arra kéri a világi hívőket, férfiakat és nőket, hogy tegyenek tanúságot Krisztus mellett, tanúskodjanak életükkel és szavukkal a családban, a társadalomban és munkahelyükön. Feladatuk, hogy ismerjék az evangelizálásra váró nép kultúráját, tisztítsák meg és örködjének felette, sőt a kor áramlataiba bekapcsolódva azokat Krisztusban tökéletesítsék, hogy „a krisztusi hit és az egyház élete már ne legyen idegen a társadalmakban, hanem kezdje el azt átjárni és átalakítani”.¹⁵ Különleges feladata a világi hívőknek, hogy azok között terjessze a krisztusi hitet, akikkel életük és foglalkozásuk összehozza őket. Ez – fogalmaz a zsinat – különösen is kötelességük, mert a legtöbb ember csak világi társától hallhatja az evangéliumot és ismerheti meg Krisztust.¹⁶ A zsinat utáni pápai megnyilatkozások az evangelizálást az egyház sajátos feladatai között említik.¹⁷

II. János Pál pápa az egész egyházat figyelmezteti arra, hogy még mindig vannak olyan területek, ahol szükséges az elsődleges missziós tevékenység. Végző soron az egyház határtalanul hirdeti az evangéliumot, s ebben a politikai korlátok sem akadályozhatják meg. Bár vannak friss, lendületes és fiatal egyházak – Ázsiában, Afrikában, Dél-Amerikában és Óceániában –, de még ott is léteznek kiterjedt nem evangelizált területek. Még számos nép van, amely nem fogadta be az evangéliumot, és nincs helyi egyháza sem.¹⁸ Ezekben az országokban elsődleges evangelizációról kell újra beszélnünk.

A más népek, hagyományok, kultúrák, vallások képviselőivel való találkozás során felmerül az inkulturáció gondolata, vagyis az evangélium beépítése a népek kultúrájába. Ez egy nagyon időigényes folyamat, és nem csupán külső alkalmazkodásról van szó, mert ez az egyes emberi kultúrák evangéliummal való átítatását jelenti, a kereszténység meggyökereztetését a tőle eltérő kultúrkörökben.¹⁹

¹³ II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris missio* körlevél (1990), 33, SZIT, Budapest 1991, 45.

¹⁴ *Ad gentes* (1965), 23.

¹⁵ Uo. 21.

¹⁶ Uo.

¹⁷ *Evangelií nuntiandi*, 14: „Az egyház létjogosultságát éppen az evangelizálás adja.” *Redemptoris missio*, 20: „Az egyház az egész emberiség üdvének szentsége.” *Ecclesia in Europa*, 45: „Az egyház az evangelizálásért létezik.”

¹⁸ II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris missio*, 37. Ezen a ponton hívja fel a figyelmet II. János Pál pápa arra, hogy keresztény hagyományú országokban is vannak olyan vidékek, embercsoportok és nem evangelizált területek, melyek sajátos misszióra szorulnak.

¹⁹ Uo. 52.

A más vallásokkal való párbeszéd szintén része az egyház evangelizáló küldetésének. Mivel Isten minden embert hív – és az üdvösség egyedül Krisztustól származik –, ezért a misszió természetes módon irányul azokra az emberekre, akik nem ismerik Krisztust és az ő evangéliumát.²⁰ Az evangelizáció itt valójában nem jelent mást, mint a remény hirdetését. Ennek része az Isten szeretetének az irántunk, és a mi szeretetünknek Isten iránt való bemutatása. Az evangelizáláshoz hozzátartozik, hogy beszéljünk a gonosz misztériumáról, szóljunk az imádságról, az egyház iránti szeretetről és a szentségek vételéről.²¹

Az új evangelizáció során számolni kell azzal is, hogy világszerte terjedőben van az a szemlélet, hogy elegendő a technikai fejlődés és a gazdasági növekedés, hogy „az ember emberibbé váljék”.²²

2. AZ ÚJ ÖKUMENIKUS MISSZIÓ-PARADIGMA KIHÍVÁSAI

David J. Bosch (1929–1992) *Paradigmaváltások a misszió teológiájában* című összefoglaló művében kiemelt helyet biztosít a párbeszéd és a misszió kapcsolatának.²³ A holland protestáns szerző szerint bár a misszió és az evangelizáció szorosan összetartozik, mégsem ugyanaz. Nem szinonimák, de szorosan kapcsolódnak egymáshoz, mind a teológiában, mind pedig a gyakorlatban.²⁴ A misszió az egyház küldetése a világhoz szeretetre, szolgálatra, igehirdetésre, tanításra, gyógyításra és szabadításra. Az evangelizálás pedig a misszió lényegi eleme. Az igazi helyes evangelizálás az egyház missziójába ágyazódik be.²⁵

Bosch alapvető meglátása, hogy sohasem szabad egy nem keresztény népet vagy akár csak egy személyt előfeltételekkel megközelíteni. Az első szükséges magatartás, hogy „jó szívvel fogadjuk el a különböző vallások létezését”.²⁶ A II. Vatikáni Zsinat ezen a területen nagyot alkotott, amikor a nem keresztény vallásokról (*Nostra aetate*) és a vallásszabadságról (*Dignitatis humanae*) adott ki dokumentumot. Mindez a katolikus egyház megnyílását jelentette a többi vallás felé, és a párbeszédre való készséget.

Az elmúlt ötven év „új népvándorlásának” köszönhetően gyakorlatilag nincs olyan ország Európában, ahol ne tartozna a mindennapi tapasztalathoz más vallások követőinek a jelenléte. Bosch felfogásában ebből következik kiindulópontként az első követelmény: a különböző vallások létezésének elfogadása. Az új misszió egy másik sajátossága lesz a nem keresztény vallások tagjaival való folyamatos dialógus. Ez pedig elkötelezettséget jelent. Az „élő” vallások, az „élő” hitek természetesen különböznek a keresztény vallástól és hitfelfogástól. A párbeszéd nem jelentheti a saját önazonosság feladását. Épp ellenkezőleg, a felek mindegyikének elkötelezetten kell képviselnie vallási

²⁰ Uo. 55.

²¹ Vö. VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 28.

²² *Redemptoris missio*, 59.

²³ BOSCH, D. J., *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Harmat Kiadó–Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet, Budapest 2005, 441–444. A 62 évesen motorbalesetben elhunyt Bosch a dél-afrikai holland református egyház tagjaként 1971-től tanított missziológiát Pretoriában, és szerkesztette a *Theologia Evangelica* című lapot.

²⁴ BOSCH, D. J., *Paradigmaváltások a misszió teológiájában* (A misszió mint evangelizálás: 377–385). A 2012. évi szinódus munkadokumentuma szinonimaként értelmezi az új evangelizációt és a missziót. Vö. SINODO DEI VESCOVI XIII. ASSEMBLEA GENERALE, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, 10, Lineamenta, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 44.

²⁵ Uo. 377.

²⁶ Uo. 441.

nézetét. A harmadik elvárás a tudatos magatartás az új evangelizáció területén az a meggyőződés, hogy „nem az ürességbe indulunk, hanem az előttünk járó Istennel fogunk találkozni”. Ebből a közeledésmódból természetes módon következik a negyedik igény: a misszióban és az evangelizációban részt vevők alázata, mert a keresztyén hit végső soron kegyelem. Ezért a krisztusi és a Szent Pál-i felszólításnak, „Legyetek alázatosak!” (vö. Mt 10,16; 1Tessz 5,11) természetesnek kell lennie. Korábban sajnos gyakran előfordult, hogy a vallási türelmetlenség feszültséget, háborúkat és életáldozatokat követelt. Krisztus keresztyéjére tekintve – mely minden misszió zászlaja – azonban egyértelmű, hogy az alázat a hit lényegéből fakad. Mily gyakran elfelejtette az egyház a missziója közben, amit az első missziót megindító Szent Pál apostol tapasztalt meg, hogy „amikor gyenge vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,10)! A misszió következő, ötödik követelménye, hogy felismerjük a különböző vallások saját belső tartalmát és külső felépítését, és azt, hogy alapjában különböző kérdéseket tesznek fel. Az új evangelizációnak a misszió során ezért, akár Európában, akár a világ többi részén, más-más módszerrel kell az iszlámhoz, a hinduizmushoz vagy éppen a buddhizmushoz közelednie.

David J. Bosch hatodik megállapítása, hogy az új ökumenikus-missziós tevékenységben a dialógus nem helyettesítheti a missziót.²⁷ Az egyháznak szüntelenül hirdetni kell Krisztust, mivel ő „az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6).²⁸ Bár a vallási pluralizmus azt feltételezi, hogy minden vallás egyenértékű, a keresztyénségnek vallania kell, hogy minden ember Krisztusban találja meg a vallásos élet teljességét. A dialógus tehát, bár része az evangelizáló küldetésnek, csupán egyike az egyház pogány missziójának tevékenységei között.²⁹ A párbeszéd egyenrangú személyeket feltételez, a vallásközi párbeszéd esetében azonban a tanítás tartalmával kapcsolatban nem lehet egyenlőségről beszélni, és az emberré lett Istent, Jézus Krisztust sem lehet a többi vallásalapítóval egy szinten említeni. A keresztyén misszióknak ezen a ponton Péter apostol rendelkezését kell alkalmaznia, hogy amikor a hithirdetők a keresztyén reményről szólnak a kérdezőknek, azt „szelíden, tiszteletet tanúsítva és jó lelkiismerettel tegyék” (1Pét 3,16).³⁰ Isten „kinyilatkoztatásának Igéje által végérvényesen, teljességében feltárta önmagát”. A keresztyén hit tehát nem mondhat le arról a meggyőződéséről, hogy Isten határozott eszkatologikus döntéssel küldte el Jézus Krisztust az emberek közé, s „a krisztusi üdvrend mint új és végleges szövetség sosem múlik el, és már semmiféle új nyilvános kinyilatkoztatást nem kell várunk a mi Urunk Jézus Krisztus dicsőséges eljöveteleig.”³¹

3. A VILÁGMISZIÓ IRÁNTI FELELŐSSÉG

Valamennyi keresztyén egyháznak kell összefognia ahhoz, hogy az evangélium terjedjen, és Krisztus szándéka szerint minden emberhez eljusson. Mint keresztyének, a missziót az evangelizáció részének tekintjük, a másik ember felé irányuló lépésnek. Ebben testésül meg az evangéliumi gyakorlat, mely a kereszt nagy jele alatt az egész emberiség szolgálá-

²⁷ Vö. a *Nostra aetate* zsinati nyilatkozat megjelenésének 25. évfordulóján kiadott dokumentumot: PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (1991), vö. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html.

²⁸ NA 2.

²⁹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Redemptoris missio*, 55.

³⁰ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus*, 22, SZIT, Budapest 2000, 40–42.

³¹ *Dominus Iesus*, 5.

tában áll. Az elmúlt évszázadok evangelizációja bizonytalan eredményeket hozott, mivel a felekezeti nézeteltérések ki is oltották az elért sikereket. Ezen a téren is szükséges a „megtérés” a megújított missziós hivatás „körültekintő” magatartásának elsajátítására. Itt elengedhetetlen, hogy a keresztyény a szív szemével – *ubi amor, ibi oculus* – tekintsen körül, vagyis közelre és távolra, a Krisztushoz való hűségben tervezve és az emberi valóságot figyelembe véve. Korunk megosztott és törékeny világában egyedül a másikat tisztelő, és a békét és kiengesztelődést hozó misszió az egyetlen legitím és kívánatos modell. Nem élnünk többé sem az illúzió, sem pedig az előítéletek világában. Ezért a „Menjetelek el az egész világra, és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek!” jézusi felszólítás (Mk 16,15) valamennyi keresztyény erőfeszítését feltételezi, illetve a másik ember, valamint történelmi múltjának megismerését, hogy őt az evangélium Istenének életprogramjába hívja meg.³²

1975-ben az Egyházak Világtanácsának ötödik nagygyűlésén – melynek Nairobi (Kenya) adott otthont – a misszió és az evangelizáció összefüggésében a következő öt követelményt fogalmazták meg: 1. Felismerni az ember magára hagyatottságát: az Újszövetség alapján a misszió címzettjei nem névtelen férfiak és nők, hanem személyesen kell őket megszólítani, és Krisztust hirdetni, mert különben vétkeikben hálnak meg. 2. Bízni az igazságban és hinni Isten evangéliumának az erejében. 3. Meggyőződéssel hirdetni Jézus Krisztus egyetlen üdvözítői voltát, s mellette értékelni a többi vallásban meglévő igazságot is. 4. Átérezni az evangelizáció sürgető voltát. 5. Személyesen lélekben megtapasztalni Jézus Krisztust, mert az igehirdetők lelki szegénysége ma a legnagyobb akadály az evangelizáció előtt.³³

1974 októberében Rómában a III. Általános Püspöki Szinódust hívták össze „Az evangelizáció a modern világban” címmel VI. Pál pápa idején, mely kimondta, hogy a minden néphez szóló evangelizációs küldetés az egyház missziójának lényegét alkotja. A szinódusra meghívták a methodista Philip Pottert, az Egyházak Világtanácsának főtítkárárt, aki beszámolt arról, hogy az ökumenikus mozgalom épp az evangelizáció követelményeiben találta meg alapját, a keresztyények közötti egységre való felszólítást. Az EVT szellemében az evangelizáció az ökumenikus mozgalom legkiemelkedőbb tevékenysége.³⁴

Egy évvel később 1975-ben látott napvilágot VI. Pál pápa apostoli buzdítása az *Evangélium nuntiandi*, mely egyúttal meg is fogalmazza az evangelizációs munkát. „Az evangéliumot hirdetni korunkban kétségkívül nemcsak a keresztyény világ számára fontos, de az egész emberiség javát is szolgálja. Az evangelizáció azokhoz a mai emberekhez szól, akik tele vannak ugyan reménnyel, de mégis félelmek és szorongások között élnek.”³⁵

A szinódusi irat ezután kimondja, hogy az evangéliumot hirdető egyház ősmintája maga az evangéliumot hirdető Krisztus: „Krisztus Urunk maga tesz tanúságot arról, mi a küldetése.” Így olvassuk Szent Lukácsnál: „Hirdetnem kell az Isten Országá evangéliumát” (Lk 4,43). Ez a kijelentése igen fontos, mert Jézus egész küldetését, feladatát magában foglalja: „ezért jöttem” (uo.). E szavak teljes értelmét akkor látjuk, ha egybevetjük Krisztus Urunknak azzal a kijelentésével, amelyben magára alkalmazza Izajás próféta szavait: „Az Úr Lelke rajtam, azért kent fel engem. Ő küldött, hogy a szegényeknek hir-

³² AEBISCHER-CRETTOL, M., *Vers une ecumenisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 2001 (*Mission et évangélisation: embûche et objectifs*: 120–121).

³³ Az EVT nagygyűlésén Nairobian elhangzott tételeket az angol John Stott, evanglikál vezető fogalmazta meg. Vö. *Edinburgh to Salvador. Twentieth Century Ecumenical Missiology. A Historical Study of Ecumenical Discussion on Mission* (szerk. Philip, T. V.), CSS & ISPCK, Delhi 1999, 117.

³⁴ *Edinburgh to Salvador*, 114–116.

³⁵ VI. PÁL pápa, *Evangélium nuntiandi*, 1, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, SZIT, Budapest 1986, 511.

dessem az evangéliumot” (Lk 4,18; Iz 61,1). Jézus maga mondja, hogy az Atya azért küldte: „hirdesse az örömhírt városról városra”.

Jézus maga volt a legtekélyesebb „kommunikátor”,³⁶ üzenetközvetítő.³⁷ Ez a megjelölés a VI. Pál pápa idején keletkezett *Communio et progressio* című lelkipásztori instrukcióból (1971) származik, mely kimondja: „A földön élő Krisztus volt a legtekélyesebb kommunikátor. Megtestesülése által teljesen azonosult azokkal, akikhez a küldetés szölt, és az üzenetet nemcsak szavaival, hanem egész emberi életével is közvetítette. Belülről szólalt meg, saját népe köréből. Az isteni üzenetet félelem és megalkuvás nélkül hirdette. Ugyanakkor viszont alkalmazkodott népe beszéd- és gondolatvilágához: saját korának stílusában szólalt meg.”³⁸

Ebből a jézusi magatartásból fakad az egyház útja is, mely az egész társadalmat szeretné áthatni az evangélium szellemével, s elvégezni az evangéliumi üzenetnek a társadalmi valósággal való szembesítését.³⁹ A szociális kompendium kifejti, hogy a társadalom újraevangelizálása mindenekelőtt az evangélium hirdetését követeli meg. Ez tárja fel az embert önmagának, és ez kell, hogy legyen a társadalmi valóság értelmezési elve is. A társadalmi dimenzió nem az egyetlen az evangélium hirdetésére számára, és ez akkor is megállja a helyét, ha nem mindig sikerül a társadalmi realitások és az evangélium összehangolása.⁴⁰ A kompendium kifejti, hogy az egyház társadalmi tanítása már eleve és önmagában is az evangelizálás eszköze. Ez hozzátartozik az egyház evangelizációs küldetéséhez, és része a keresztyén üzenetnek.⁴¹ Ezt az evangelizációs gyakorlatot láthatjuk megvalósulni a Francia Katolikus Püspöki Konferencia 1994-ben dokumentumában. *A hit hirdetése a mai társadalomban* című jelentés II. János Pál pápa nyomdokain haladva ajánlja a hit megújító erejét az egész francia társadalomnak.⁴² Az eredeti cím jobban kifejezi az új evangelizáció mai formáját – *proposer la foi dans la société actuelle* –, mely felajánlja (*proposition*), nem pedig kényszeríti a hitet a korábban már evangelizált keresztyéneknek.

II. János Pál pápa 1998. október 11-én Strasbourgban az Európa Parlamentben tett látogatásakor utalt a keresztyén hit helyére a történelemben: „A modern Európa a keresztyénség humuszából merítette alapját, amelyet sokszor szem elől vesztek a keresztyénség századai alatt. Ez irányítja alapvetően a közéletet. Arról az alapról beszélek, melyet először Krisztus mondott ki „a császárnak, ami a császáré” és „az Istennek, ami Istené” megkülönböztetéséről (Mt 22,21).⁴³ Épp a másodikról, az Isten felé megnyilvánuló kötelességről feledkezett meg Európa. A boldog emlékű pápa az európai egyházhoz intézett iratában sürgető kéréssel fordul e földrész egyházához: „Légy olyan egyház,

³⁶ Vö. BISSOLI, C., *Gesù Cristo, il „perfetto comunicatore”* magyarázatát: *Teologia fondamentale* III (a Cura di Giuseppe Lorzio), Città Nuova, Roma 2005, 223–227.

³⁷ LAMBIASI, F.–TANGORRA, G., *Gesù Cristo comunicatore. Cristologia e comunicazione*, Paoline, Milano 1997.

³⁸ A Tömegkommunikáció Pápai Tanácsának kiadványa a *Communio et progressio* című lelkipásztori határozat. Vö. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar/communioetprogressio-1.pdf>. Lásd még: *Egyházi megnyilatkozások a médiáról. Inter mirifica. Communio et progressio. Aetatis novae*, a Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája–Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, Budapest 1997.

³⁹ Vö. Az Igazságosság és Béke Tanácsának dokumentuma: *Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, 526, SZIT, Budapest 2007, 265.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Vö. *Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, 67.

⁴² FRANCIA KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *A hit hirdetése a mai társadalomban – Levél a francia katolikusokhoz, Vigilia* Kiadó, Budapest 1998. Lásd még a püspöki konferencia legfrissebb feljegyzését a világiak egyházi küldetéséről: *Les laïcs en mission ecclésiale en France: quelques repères pour aujourd’hui*, in *Documentation Catholique* (20 février 2011), 200–205.

⁴³ *A hit hirdetése a mai társadalomban*, 69.

mely imádkozik, Istent dicséri, elismeri az ő abszolút elsőbbségét, és örvendező hittel magasztalja őt. Fedezd föl újra a misztérium iránti érzéket: alázatos hálával éld át a misztériumot, s meggyőződéses és másokat is magával ragadó örömmel tanúskodj róla. Ünnepeled Krisztus üdvösségét: fogadd be mint olyan ajándékot, ami szentségi jellé tesz, és alakítsd az életedet Isten előtt kedves lelki áldozattá (vö. Róm 12,1).⁴⁴

4. A BEFELÉ IRÁNYULÓ MISSZIÓS KÉSZSÉG

Az egyház missziós küldetése során nem szabad megfélekedezni a belső misszióról, mely a hitre való folyamatos nevelésben áll, szemben a kifelé megnyilvánuló missziós küldetéssel. A misszió első formája az *Ad gentes* felé irányuló hirdetés, a második a szó szoros értelmében vett lelkipásztori tevékenység, a harmadik formája pedig ott fordul elő, ahol a megkereszteltek egész csoportjai veszítették el az élő hitet. Itt beszélünk újraevangelizálásról.⁴⁵ A második, a befelé irányuló esetben az egyház nem győzi hangsúlyozni a család szerepét, mely mint kisegyház (*ecclesiola*) arra hivatott, hogy a remény evangéliumát a szeretet megnyilvánulásával tegye láthatóvá. Ezt hangsúlyozza Boldog II. János Pál pápa is az európai kereszténység megújítása érdekében: „Családok, legyetek azok, akik vagytok! Isten szeretetének eleven megjelenítői vagytok: az a küldetésetek, hogy őrizzétek, nyilvánítsátok ki és közöljétek a szeretetet, amely eleven visszhangja és tükröződése annak a szeretetnek, mellyel Isten az emberi nemet, valamint az Úr Krisztus az ő menyasszonyát, az egyházat szereti.”⁴⁶ A családokról szóló gondolatait a hegyi beszédből ismert megszólítással alkalmazza a keresztény családra és feladataira: „Ti vagytok az élet szentélye! Ti vagytok a társadalom alapja! Ti legyetek a remény evangéliumának hiteles tanúi!”⁴⁷

A megújulást belülről kellene kezdeni, mert csak így lehet felkészülni Európa sok területén az újpogányságot valló személyek evangelizációjára. Az új evangelizáció munkatársainak a liturgia ünnepléséből és a szeretet gyakorlásából kell meríteniük saját személyes hitük küldetését és szellemi képzésüket. Ezt az igényt biztosítja a különböző életállapotú és életkorú hívőknek megfelelő katekézis és lelki vezetés.⁴⁸

A belső megújulás egyik pótolhatatlan feltétele a teológiai feladat hangsúlyozása. Keresztény növekedésünk során kevésbé számolunk a tanításban való jártassággal, pedig „benső és elszakíthatatlan kapcsolat van az evangelizálás és a teológiai reflexió között”. Az Istenről szóló pontos tanítás a már keresztény hívőt is bevezeti Krisztus üzenetének elmélyült megértésébe.⁴⁹

Az egyházban lévő belső misszió magában foglalja a testvéri és meggyőződéses ökumenikus együttműködést. Az evangelizálás sikere ugyanis nagymértékben függ a keresztények egységétől, mert az erről való tanúságtétel Krisztus minden tanítványának feladata. Az ökumenikus mozgalom a XX. század második felében kormányzó pápák szerint a Szentlélek nagy ajándéka, melyet az európai földrésznek adott.⁵⁰ A kereszté-

⁴⁴ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 69.

⁴⁵ Vö. NÉMET, L., *Az Ad gentes határozat (1965) magyarázata*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából, 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002, 402.

⁴⁶ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 94.

⁴⁷ Uo. 94.

⁴⁸ Uo. 50.

⁴⁹ Uo. 52.

⁵⁰ Uo. 17.

nyek egysége megfelel az Úr parancsának – „Legyenek mindnyájan egy!” (Jn 17,21) –, mert erre az evangelizáció hitele és Európa egysége miatt is szükség van.⁵¹

Máig ható tanítás és útmutatás, amelyet Boldog II. János Pál pápa fogalmazott meg a keresztények közös missziójáról: „Az evangelizálás feladata magában foglalja az egymáshoz való közeledést és a keresztények együtt haladását, melynek belülről kell fakadnia; az evangelizálás és az egység, az evangelizálás és az ökumenizmus elválaszthatatlanok egymástól.”⁵²

Az evangélium hirdetésének szükséges és sürgető volta miatt így szól II. János Pál pápa az egyházhoz, melynek sajátos kegyelme, hivatása és legmélyebb identitása az evangelizálás: „Európai egyház! »Új evangelizáció« feladata vár rád! Találd meg újra a lelkes igehirdetést! Itt, a harmadik évezred elején halld meg azt az esengő szót, mely az első évezred elején hangzott föl, amikor Pál apostolnak látomásban megjelent egy macedón férfi és hívta: »Jöjj Macedóniába, és segíts rajtunk!« (ApCsel 16,9)”

5. AZ ÚJ EVANGELIZÁCIÓ KORSZAKA

A II. Vatikáni Zsinatot követő társadalmi, kulturális és intézményes válság az egyházat sem kímélte. VI. Pál pápa ezért bevezette az evangelizáció fogalmát a katolikus missziós teológiába.⁵³ A keresztények egységét sürgető pápa az „ökumenizmus chartájának” is nevezett beszédében, melyet a zsinat második ülése kezdetén mondott, kifejezte a kortárs világgal való párbeszéd pontosságát is. Jóllehet a Szentlélek segítségével az egyház belső ereje élteti a keresztényeket. Nekik az egyház alkotórészeinek élő kovászként és az üdvösség eszközeiként missziós elkötelezettséggel kell a társadalomban jelen lenni. A Krisztustól kapott parancs értelmében pedig fáradhatatlan lelkesedéssel kell hirdetni az evangéliumot az emberi nemnek.⁵⁴

A misszió és az evangelizáció az egyház életének szerves része lett. Az európai területen a gyors fejlődés a korábban keresztény szellemű országok eltávolodását eredményezte az evangéliumi értékektől. A biztonság és a jólét valamint a fogyasztói társadalom a keresztények kényelmét is szolgálta, akik gyakorlatilag lemondtak az evangéliumi radikalizmus hirdetéséről, s ezzel a keresztény hit és élet összekapcsolásáról. Szinte megszűnt az „Élet evangéliumát” továbbadó lendület és Európa egy „csöndes aposztázia” mellett asszisztál.⁵⁵ Sajnálatos módon a vallási értékek iránti közömbösségnek a „gyümölcssei már

⁵¹ Uo. 30.

⁵² Uo. 54.

⁵³ VI. PÁL pápa, *Evangelii nuntiandi*, 18: „Evangelizálni! Az egyház számára ez a szó annyit jelent, hogy vigye el a Jó Hírt az emberiség minden csoportjához, és az evangélium benső erejével alakítsa át az embereket... Az evangelizálás célja, hogy létrehozza ezt a benső átalakulást.” A misszió és az evangelizáció kapcsolatáról lásd: NÉMETH, L., *Az Ad gentes határozat (1965) magyarázata*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából, 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megvalósulása* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002, 401–402.

⁵⁴ Mentre, con l'aiuto dello Spirito Santo, animando sempre più il suo vigore interiore, la Chiesa si distingue e prende le distanze dalla società profana da cui è circondata, allo stesso tempo si presenta come fermento vivificante e strumento di salvezza della stessa comunità umana, e così pure scopre e corrobora l'impegno missionario a lei assegnato, che è un suo dovere capitale, volto ad annunciare con instancabile ardore il Vangelo al genere umano, qualunque sia la sua condizione, secondo il comando ricevuto. Vö. *Solenne inizio della seconda sessione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Allocuzione del Santo Padre Paolo VI* (29 settembre 1963, 7: *Dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo*): http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii_it.html. (A kutatás ideje: 2011. október 13.)

⁵⁵ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 9.

láthatóak” főleg a fiatal nemzedék életében, mert az európai társadalom és ezzel együtt az Európai Unióhoz tartozó országok többsége ismét rászorul egy új püünkösd kiadására, az evangélium új módokon való, hiteles és életet átalakító hirdetésére, mely fellobbantja a minden emberben szunnyadó isteni szikrát, az Istenhez való tartozás vágyát.

II. János Pál pápa prófétaí hangan figyelmeztette az egyház tagjait, és valójában egész Európát arra a jelenségre, hogy a „szekularizmus lassú és folyamatos kibontakozása azzal fenyegeti a keresztény értékeket, hogy a múlt pusztá emlékeivé válnak.⁵⁶ A ma élő emberek már nem képesek beépíteni mindennapi életükbe az evangélium üzenetét, mert maga a társadalom utasítja el a keresztény életfelfogást. Ilyen környezetben egyre nehezebb megélni a Jézusba vetett hitet.⁵⁷

A második Európa-szinódust (1999. október) követően II. János Pál pápa 2003-ban kiadta *Az egyház Európában* kezdetű apostoli buzdítását, mely az egyházban élő Jézus Krisztust a remény forrásaként mutatja fel Európa számára. Miután a remény kihívásait tárja Európa egyházai felé, a boldog emlékü pápa a Krisztushoz való visszatérést jelöli meg megoldásként Európa jövője számára. Európa és az egész világ számára Krisztus a remény forrása, és „az egyház a csatorna, melyen keresztül folyik és szétoszlik a Megváltó átszúrt szívéből áradó kegyelem”.⁵⁸ Az új evangelizáció mintái megtalálhatók az egyház történelmében, ahol a megújulásban számtalan olyan formát találunk, amely alkalmazható a jelen helyzetben. A középkorban a templom állt a város középpontjában. A társadalmi élet a természetfölötti valóságban találta meg a saját beteljesedését. A mai nagyvárosok központja nem a lelki, a szellemi, az isteni, hanem az agyi és a pénzügyi. A modern városok központját ma a bevásárlóközpontok, a plázák és a bankok foglalják el. A posztmodern kor emberének antropocentrizmusa kiszorítja Istent a közéletből, és öntudatlanul valami másnak, a szórakozásnak, az utazásnak vagy a munkálzásnak és a számítógép hatalmának teszi ki magát, illetve észrevétlenül teszi rabszolgává önmagát.⁵⁹

II. János Pál pápa már húsz évvel ezelőtt felhívta a figyelmet arra, hogy a pap hivatása, hogy az egyház életében a közösség építője legyen. Arra kell törekednie, hogy ő legyen a misszió és a dialógus előmozdítója. Szinte égjen a vágytól, hogy mindenki üdvösségét hirdesse, főként a többi egyház vagy keresztény felekezet testvérei között.⁶⁰

Az új evangelizáció mai központjai azok a plébániák lehetnek, ahol élő a hitelet. Messzire kisugárzó lelkiségi központokat kell létrehozunk. Ugyanakkor nem szórhatjuk szét a lelkipásztori jelenléteket a régi struktúrák alapján, és nem köthetjük magunkat a régi társadalmi struktúrához sem.⁶¹

Az EVT-hez tartozó Hit- és Egyházszervezet Bizottság 2006-ban dokumentumot tett közzé, mely teológiailag foglalja össze a vallások közötti keresztény tevékenységet, és szempontokat ad egy békés egymáshoz való közeledéshez is.⁶² Az első kritérium, melyet a vallások közötti párbeszédhez a dokumentum megállapít, hogy az emberek találkozása

⁵⁶ Uo. 7.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 18.

⁵⁹ Vö. BÉKÉS, G., *Egyház a Lélek erőterében. Alapvető egyháztani témák a II. Vatikáni Zsinaton*, Bencés Kiadó, Panonhalma 1999, 192–193.

⁶⁰ II. JÁNOS PÁL pápa, *Pastores dabo vobis. Apostoli buzdítás a papképzésről* 18 (1992), SZIT, Budapest 1995, 34.

⁶¹ Vö. KASPER, W.–DECKERS, D., *A hit szíve. Egy életút tapasztalatai*, Vigilia Kiadó, Budapest 2009, 150. Kasper bíboros kijelenti: „A misszió az egyházi élet alfája és ómegája, de ahhoz, hogy a lelkünket jobban áthassa a misszió, nagyobb vallásos lelkesedésre és mélyebb vallási meggyőződésre van szükség.” (Uo. 149.)

⁶² *Részvétel Isten missziójában a kiengesztelődésért* (A Hit- és Egyházszervezet tanulmányi dokumentuma), Luther Kiadó, Budapest 2008.

azért lehetséges, mert mindenkinek közös az emberi természete, mely Isten képmását hordozza magán. A második feltétel a vallások találkozásánál egymás őszinte meghallgatása, a másikkal nyújtott figyelem. A harmadik elem a vallások közötti párbeszédben az eltérések bátor feltárását jelenti. Ez a bizalmat és az emberi méltóságot növeli a felekben. Végül utolsó irányvonalként a tanúságtétel merül fel, melyhez szükségesek a vallási közösségek között lévő hidak, a vallások közti tanácsok kiépítése, s így nemcsak alkalmilag, hanem folyamatosan mehet végbe a misszió, egymás megismerése és az evangelizáció.⁶³

A 2012-re tervezett általános püspöki szinódust előkészítő munkadokumentum hangsúlyozza, hogy az új evangelizáció és a misszió szinonim fogalmak. Az új missziós tevékenységben nem elég a korábbi pasztorális rutin, mert új feladatok és új megoldások jelentkeznek. Kitágul az egyház horizontja, az evangéliumot szeretné hirdetni, s ehhez akár az újrakezdés képességére, és a megszokott határok átlépésére is szükség van.⁶⁴

II. János Pál pápa ennek a tevékenységnek az újdonságát már két évtizede kifejtette. „Ma különösen is sürgető az új evangelizáció feladata, mely Isten egész népét arra készíti, hogy új buzgalommal új módszereket és új nyelvet találjon az evangélium hirdetésére.”⁶⁵ Ahhoz, hogy az egyház egésze eljusson egy új evangelizáció tudatosítására, az elkövetkezendő püspöki szinódus minden keresztény hívőt megszólít, kérve véleményüket az új missziós program kidolgozásához.⁶⁶

A korábban már misszionált országok újra-megszólításához minden keresztény elkötelezettségére szükség van, mivel „a különböző karizmák és felelőségek kölcsönösen kiegészítik egymást”. A II. János Pál pápa által is sürgetőnek nevezett feladatra következetesen készülni kell: „A különbözőség (*diversitas*) és a kölcsönös kiegészítés (*complementaritas*) által minden egyes világi Krisztus-hívő kapcsolatba kerül az egész testtel, és följajnlja neki a maga szolgálatát.” Ezért a folyamatos képzés egyének és közösségek számára is elengedhetetlen lesz. A megbízatás a helyi egyháztól érkezik, a lelkipásztorokat segítő világi hívők munkájához.⁶⁷ Ahhoz, hogy az új evangelizációt végbe tudjuk vinni, számolni kell azzal, hogy Európában egy új antropológiai, posztmodern helyzet alakult ki. Erdő Péter bíboros, aki az Esztergom–budapesti főegyházmegyében 2007-ben városmissziót tartott – Bécs, Párizs, Lisszabon és Brüsszel után –, az európai nagyvárosok keresztényeinek tudott példát adni, Krisztus örömhírének mai hirdetésére.⁶⁸ Erdő bíboros – aki az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának az elnöke – rámutat arra, hogy az emberek az új információkat új módon fogadják be. Az egyháznak ebből tanulnia kell, mivel egy új kommunikációs nyelvet kell elsajátítania. Keresni kell az új kifejezési lehetőségeket az új evangelizáció számára, olyan kifejezési lehetőségeket, amelyek biztosan elérnek a címzettek szívéhez.⁶⁹

⁶³ Résztétel Isten missziójában, 108–109.

⁶⁴ SINODO DEI VESCOVI XIII. ASSEMBLEA GENERALE, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, 10, Lineamenta, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 44.

⁶⁵ II. JÁNOS PÁL pápa, *Pastores dabo vobis. Apostoli buzdítás a papképzésről* 18 (1992), SZIT, Budapest 1995, 35.

⁶⁶ A püspöki szinódus elődokumentumának (*Lineamenta*) a helyi egyházakhoz kiküldött kérdéseit lásd a jelen teológiai folyóirat 249–256. oldalain.

⁶⁷ *Note de la commission épiscopale pour les ministres ordonnés et les laïcs en mission ecclésiale*, in *La Documentation Catholique*, 201.

⁶⁸ Vö. *Városmisszió 2007. Emlékfüzet*, Új Ember Kiadó, Budapest 2007.

⁶⁹ Vö. ERDŐ, P., *Az elvek és az élet dinamikája az új antropológiai helyzetben: Válaszkeresés korunk kihívásaira*, in *XVI. Benedek – Erdő Péter írásai (Történelmi és európai dilemmák a 21. század elején II)*, Pázmány Egyetem eKiadó, Budapest é. n., 25–34.

Misztériumteológia Odo Caselnél, és teóriájának jelentősége a keresztény beavatás mai gyakorlatában¹

A címválasztás is arra utal, hogy a caseli misztériumtan kimutathatóan formálta „a keresztény kultusz teológiájának”² (katekumenális jellegű szentségi teológiának) a II. Vatikánum során kialakult arculatát. Nehéz vállalkozás egy komplett doktori tézist néhány sorban visszaadni úgy, hogy ne sérüljön a témavezetés íve, a kiindulási kérdésre adott válasz meggyőző és következetes bemutatása. Szinte lehetetlen kísérlet egy minden részletre kiterjedő könyvet megírni Casel teológiai életművének értékeléséről. Ez a cikk mindössze arra vállalkozik, hogy a források felhasználásával igazolja azt, hogy caseli misztériumtannak döntő szerepe volt a katekumenátus intézményének visszaállításában és a zsinati szentségi teológia arculatának kialakulásában.

Az értekezés központi problémája a misztérium-teológia sajátos kérdése: miképpen válik jelenvalóvá itt és most Krisztus üdvtörténeti tette? Erre a kérdésre Johann Hermann (Odo) Casel (1886–1948) teológiájában találtam meg az adekvát választ, akinek az élete így összegezhető: monasztikus tapasztalat és teológiai reflexió. Szerzetesként életének forrása a liturgia volt, amit nemcsak tanult és tanított, hanem amiből élt. Casel nemcsak bencés szerzetes és teológus volt, hanem volt benne egy kiolthatatlan és rajongó szeretet a klasszikus antikvitás és a vallástörténet iránt. Meg kell jegyezni azt is, hogy Casel 1922 és 1948 között (egészen haláláig) a Herstelle-i Szent Kereszt Kolostor lelki atyja volt, ahol a bencés nővérek maguk között így szólították: „*Mystagogus nobis et pater*”.

2010-ben, Casel teológiájának forrásait kutatva, megismertem a Maria Laach-i apátságban (Abt-Herwegen-Institut, Németország) azt a virágzó spirituális és kulturális atmoszférát, amely Casel egész misztériumszemléletének az ihletője volt. Bepillantást kaptam a XX. századi német liturgikus mozgalom bölcsőjébe és legfontosabb központjába, Maria Laach bencés apátságába, ahol a legelső szentmisémet éppen a kriptában ünnepeleltem, pontosan azon a helyen, ahol 1921. augusztus 6-tól – B. Neunheuser nosztalgikus és lelkes visszaemlékezése szerint³ – tartották ugyan még latinul az ún. „*Krypta-Messe*”-t, azonban a szerzetesek ekkor már a hívekkel szemben miséztek, és bizonyos részeket németül imádkoztak jóval a II. Vatikáni Zsinat előtt. A Bonn közelében

¹ Németh Norbert doktori tézisének rövid tartalmi összefoglalója, amelyet a római Gergely Egyetemen 2011 májusában védett meg és publikált.

² Vö. GRILLO, A., *A liturgia születése a 20. században*, Pannonhalma 2006, 253.

³ Vö. NEUNHEUSER, B., *Die „Krypta-Messe” in Maria Laach. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gemeinschaftsmesse*, in LuM 28 (1961), 70–82. A „Krypta-Messe”-ről részletesebb leírást lásd: PECKLERS, K. F., *Liturgia*, Brescia 2007, 121–122.

található apátságban végzett kutatási időszak alatt volt módom alaposan megismerni a misztériumteológia rendelkezésre álló, teljes irodalmát. Meggyőződésem szerint ez a forráskutatás és eredményeinek felhasználása növeli a dolgozatnak az értékét. Az *Abt-Herwegen-Institutban* őrzik Casel hétfőnként megtartott liturgikus konferenciájának több ezer oldalas, az 1923 és 1948 között vezetett éves lelkigyakorlatainak kéziratos anyagát is.

Casel mindennapos monasztikus tapasztalatából született meg a teológiaiul reflektált tézise, hogy Krisztus üdvörténeti tette a liturgiában számunkra is elérhető, élő valóság. Casel teóriájának korabeli, de máig érvényes aktualitása – amelyet XVI. Benedek pápa „a XX. század leggyümölcsözőbb teológiai tézise”-ként értékel⁴ – abból adódik, hogy rámutatott arra, hogy a keresztény hit esszenciája, Krisztus cselekvésének a múltat, a jelent és a jövőt átfogó és megalapozó emlékezete kitapinthatóan jelen van az egész Egyház és az egyén liturgikus cselekvésében.

Odo Casel két doktori értekezése – az elsőt Rómában írta *Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr* címmel (1913), a másodikat a bonni egyetemen védte meg *De philosophorum graecorum silentio mystico* címmel (1919) – alapvetően a kettős érdeklődését igazolja: a teológiai és a filozófiai.

Casel alaptétele, hogy a kereszténység kezdeteitől fogva nem titkolta a szimpátiáját és a fogékonyságát a pogány misztériumvallások iránt. A korai egyház ezt a vonzódást alkalmasnak ítélte arra, hogy ezek a formák hordozzák az új, keresztény tartalmakat. Ez a fajta, a pogány kultuszok irányában meglévő rokonszenv visszaköszön a keresztény szó- és fogalomhasználatban, persze már úgy, hogy új értelmet kaptak az eredetileg pogány misztériumokban alkalmazott kifejezések. Másrészt Casel azt is világossá tette, hogy a pogány és a keresztény misztériumok, és azok szóhasználata között tartalmi és jelentésbeli szinten komoly különbség van⁵. A bencés teológus fáradhatatlanul érvelt emellett, hogy a keresztény kultusznak elsőbbsége van a pogány kultusszal szemben. Persze ez a magyarázat nem minden tekintetben és nem mindenki számára meggyőző. Casel nem azt állítja, hogy a keresztény kultusz a pogány misztériumvallásokból fejlődött ki. Mindössze arról van szó, hogy a kereszténység felhasználta a pogány világ néhány klasszikus misztériumának elemét, hogy saját liturgiáját gazdagítsa olyan módon, hogy az eredeti, evangéliumi jelentést ne homályosítsa el, hanem még jobban kifejezze és felragyogtassa. Casel ezeket a pogány kultuszokat a kereszténységre felkészítő iskolának tekintette.⁶

Casel és Maria Laach mint virágzó szellemi és lelkiségi központ szerepének teológiatörténeti értékelése nyilvánvalóvá teszi jelentőségüket a liturgikus mozgalomban. Casel misztériumtanának a forráselemzése (ó- és újszövetségi, valamint patrisztikus) segítheti a kutatót abban, hogy világossá váljék az a nagyszabású caseli vállalkozás, amellyel a keresztény rítust (kultuszt) a hit alapjaiba integrálja. Casel misztériumtanának a forrásait vizsgálva fény derül arra a nem elhanyagolható teológiai erőfeszítésére, amellyel magát a liturgiát mint forrást fedezi fel és értelmezi. A teológiatörténetet alaposan szemügyre véve annak lehetünk tanúi, hogy évszázadokon át teljesen megfeledkezett a teológiai reflexió a rituális tapasztalatról, ami nem a „rubrikát” jelenti, nem is a „hogyan kell ünnepegni a szentséget” kérdésre kíván válaszolni, hanem a liturgikus ünneplés alanyára, tárgyára és okára világít rá. Casel tézise a liturgia és a teológia egymásra találását segítette

⁴ J. RATZINGER, J., *Opera omnia*, XI, trad. it., *Teologia della liturgia*, Roma 2011², 221. Vö. UÖ., *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising 1966, 5. (*Die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts, die Mysterientheologie Odo Casels*)

⁵ Vö. CASEL, O., *Liturgia come mistero*, Napoli 2002, 101.

⁶ *Vorschule Christi*, vö. CASEL, O., *Liturgia come mistero*, 35.

elő, kitörést abból a zsákutcából, amelyben a liturgia a teológia funkciója volt csupán. Casel nagy kísérlete volt, hogy újraintegrálja a rítust mint adottságot a hit és a teológia alapjaiba. Ez a vállalkozás a szimbólumok világát, az alkalmazott nyelvet és a kultikus cselekvést kívánta újra beépíteni a hit fundamentumába, amely a keresztény hitnek integráns része volt a kezdetektől a patrisztika koráig. Ezután a vallásos ember kultikus élményeit a teológia marginálisnak és jelentéktelennek tekintette. Casel a patrisztikus forrásokhoz visszatérve értelmezi magát a liturgiát „fons”-nak, annak misztériumos és antropológiai tapasztalataival együtt. Ezzel a bencés teológus a hit és a kultusz, a kinyilatkoztatás és a rítus eredendő kapcsolatát állítja.

A caseli misztériumteológia legbátrabb vállalkozása, hogy miként állítja párhuzamba a keresztény kultuszt a pogány misztériumvallásokkal (Déméter, Dionüszosz, Atis és Kübelé, Mitrász, valamint Ízisz és Ozirisz kultusza). A kultusz két, gyökeresen különböző típusa között analógiát tételez fel. Casel mindig világosan hangsúlyozta, hogy a pogány és a keresztény kultuszok között nem deriváció, hanem analógia van, aminek az alapja az emberi természet maga.⁷ A tanbeli hasonlóságok pedig nagyrészt visszavezethetők az emberiség lelki, szellemi egységére, amely törekvésekben, vágyakban, cselekvésekben sokszor azonos módon nyilatkozott és nyilatkozik meg. A keresztény kultikus misztérium egyedi, és nem a pogány kultuszoknak köszönheti az eredetét, de a misztériumvallások egyfajta felkészülést (*Vorschule Christi*) jelentettek a kereszténység számára.

Casel misztériumtanának a csúcspontja Jézus húsvéti üdveseményében áll, amely a Krisztus-misztérium magja is. Ennek jelenné kell válnia a liturgiában, hogy itt és most beléphessünk a misztériumba, hiszen ez a kultikus misztérium nem más, mint egy eszköz ahhoz, hogy a keresztény kapcsolatba léphessen Krisztus misztériumával. Krisztus misztériuma, amely egyszeri és egyedi, valóságosan végbement történelmi esemény, nem tud megisméltódni, nem tud megújulni, hanem szentségileg válik jelenné ugyanaz a misztérium a liturgiában. Ennek a jelenlétnek a különleges értékét a vallásos életre gyakorolt hatása adja meg. „*Das Mysterium ist immer ganz.*”⁸ A szentmisében szentségileg jelen van Krisztus egyetlen áldozata. A megváltó tett jelenvalóvá tétele szakramentális módon történik, az üdvtett létezésének természetes módja bővül egy új, a létezésnek szakramentális módjával.⁹ Ez nem okoz semmi változást az eredeti műben, meghagyja annak, ami valójában, mégis ezen az új módon lesz számunkra jelenvalóvá és elérhetővé, azért, hogy itt és most bele kapcsolódhassunk.

Casel felismerése azt teszi világossá, hogy a rítus jelentősége (teológiailag és antropológiailag) vitathatatlan a benne részesülő keresztény ember számára. A rituális cselekvés egy interakció Isten és az ember között. A keresztény kultusz az Istennel alkotott közösségnek olyan eseménye, amely a jelenben történik, és formálja azokat, akik benne tevékenyen ünnepelnek („*participatio actiosa*”). Ez a keresztény liturgia a „fons” alapadottságából fakadóan feltételezi a beavatást, amelynek teológiai megalapozását Casel az egyházatyáknál találta meg. A zsinat éppen az ő inspirálására tanulta újra és fogalmazta meg, hogy a liturgia a teológiának és a hitnek is a forrása,¹⁰ vagyis a liturgia nem egy szertartáskönyvnek az élettelen szövege, hanem egy kultikus cselekmény, amely jelenné teszi Krisztus egyetlen misztériumát, amelybe a beavatással belépve már nincsen külön

⁷ Vö. CASEL, O., *Liturgia come mistero*, 100, 104.

⁸ CASEL, O., *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960, 96.

⁹ Vö. CASEL, O., *Mysteriengegenwart*, 174–175.

¹⁰ Vö. SC 10.

krisztológiai és antropológiai akció, hanem a keresztény Krisztussal együtt képes cselekedni („*miterwerben*”).

Külön figyelmet igényel Casel misztériumtanának a teológiai hatástörténete is, hiszen kimutatható XII. Piusz enciklikáira és a II. Vatikánusra, valamint az utána megújuló szentségi teológiára gyakorolt jelentős hatása. Casel, akinek teológiai jelentőségét bírálói is elismerik, korunk egyházképére nagymértékben hatott, elsősorban a *Mystici corporis* és *Mediator Dei* kezdetű enciklikákra. A *Mediator Dei*, a liturgikus mozgalomnak a *magna chartája*, egy nagy „igen” a hivatalos egyház részéről a mozgalomra, perze némi óvatosság és intellektus kíséretében, amellyel a pápa bizonyos veszélyekre kívánta felhívni a figyelmet. Burkhard Neunheuser (Casel tanítványa és rendtársa) szerint mesterének az első reakciója az volt az enciklika megjelenése után, hogy ez pontosan miatta és neki íródott pápai megnyilatkozás. A XX. században rendszerint egy pápai írás nem lép direkt dialógusba egy konkrét teológussal, ám Casel mégis az ő tézisének pápai elismerését látta benne, perze akadtak olyan bírálói, akik a pápai kritika célkeresztjében az ő teóriáját vélték felfedezni.¹¹ Mindenesetre 1947. december 17-én kelt levelében¹² Casel így ír: „Talán sohasem olvashatnánk ezt az enciklikát, ha nem lett volna a liturgikus mozgalom és a kultikus misztériumhoz (rítushoz) való visszatérés.”

A *Mediator Dei* – megnyugtató harmóniában a caseli tézissel – így tanítja Krisztusnak a liturgiában való misztériumos jelenlétét: „*in omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus eius Conditor*”,¹³ és hozzáteszi, hogy Krisztus az eukarisztiában „*id agit, quod iam in Cruce fecit*”.¹⁴

A *Sacrosanctum concilium* liturgikus konstitúció sok ponton emlékeztet minket Casel teóriájára. Például a SC 7. pontja azt a caseli tant idézi, hogy a tevékeny részvétel által a keresztény Krisztussal, Krisztusban és Krisztus által a liturgiában „együtt-cselekszik” a „Fővel”. „[A liturgiában] érzékelhető jelek jelzik, és a maguk sajátos módján meg is valószínűsítik az ember megszentelését, és Jézus Krisztus misztikus teste, vagyis a fő és a tagok együtt, teljes értékű, nyilvános istentiszteletet mutatnak be [...] minden liturgikus ünnepelés, mint a pap Krisztus és az Ő teste, az Egyház műve, kimagaslóan szent cselekmény.” A SC 61. pontja szintén harmonizál Casel tanításával: „Krisztus szenvedésének, halálának és föltámadásának húsvéti misztériumából [...] ered minden szentség [...] ereje.” (SC 61)

A liturgikus év zsinati értelmezésében igazolva látható, hogy Casel tézise kiállta az idők próbáját. A SC 102. pontja ugyanis így tanít: „Az esztendő folyamán pedig Krisztus egész misztériumát kibontja a megtestesüléstől és a születéstől kezdve a mennybemene-telen és pünkösdön át az Úr boldog reménnyel várt eljöveteleig. A megemlékezés a megváltás misztériumait az időben megjeleníti, s ezáltal az Úr erényeinek és érdemeinek gazdagságát föltárja a híveknek, hogy meríthessenek belőle és betelhessenek az üdvösség kegyelmével.”

A caseli doktrína eredménye az is, hogy a II. Vatikáni Zsinat az üdvtörténeti-szentségi megközelítésmódot alkalmazza, amikor az egyházra és a liturgikus önkifejeződésre reflektál (vö. LG 8). Továbbá az is a misztériumtan teológiai hatása, hogy a zsinati dokumentumokban nemcsak az egyéni és szubjektív spiritualitás szempontjai jelennek meg, hanem egy közösségi, külső és objektív dimenzió is kifejezésre jut. A zsinat előtti egyházkép (*societas perfecta*) esetén szóba sem került Krisztusnak és az egyháznak a misztikus

¹¹ Vö. AAS 39 (1947), 524; EE 6, 438–439.

¹² Vö. HILD, J., *L'encyclique „Mediator Dei” et le mouvement liturgique de Maria-Laach*, LMD 14 (1948), 15–29, 16.

¹³ AAS 39 (1947), 528. EE 449.

¹⁴ AAS 39 (1947), 548. EE 494.

kapcsolata (XII. Piusz pápa enciklikáin kívül), amelybe a *participatio actuosa* vonja bele a keresztényt. Ennek a tevékeny részvételnek a patrisztikus megalapozásával és a pogány misztériumvallásokba beavatottak ünneplését és a személyes életükre gyakorolt hatását vizsgálva Casel komoly teológia befolyást fejtett ki mind a *Mediator Dei*, mind a *Sacro-sanctum concilium* tanítására, sőt a zsinat utáni szentségi gyakorlatra is, aminek legekleltánabb példája az OICA dokumentuma. A tevékeny részvétel a liturgiában a „Fővel” valódi egységbe kapcsolja a beavatottat. Ez a jelenség a pogány kultuszok világának drámai megjelenítésében is tetten érhető, ahol a résztvevők nem pusztán passzív szemlélői voltak az ókori drámáknak, hanem ők is aktívan alakították a darabot. A cselekmény tehát az ókori pogány világ színházaiban az istenek, színészek és a nézők közös tette volt. Ezzel a láthatatlan világ, az istenek szférája került a színpadra, megnyerve őket maguknak, hogy ezáltal, valamiképpen a jóindulatukat kiérdemelve, felvételt nyerhessenek halandó létük ellenére a látható és korlátozott világukból az ő „isteni” világukba. Analóg módon, ám sokkal teljesebb és megvalósultabb formában, a szentségekben, és különösen a Krisztus misztériumának a szentmisében történő megünneplésében az ember örökös vágya eléri ezt a pogány kultuszokban addig megvalósíthatatlan és elérhetetlen célját, Isten társa lesz az ember és vele ünnepel.

Az olvasó könnyen megvádolhat azzal, hogy túlzottan elfogult vagyok Odo Casel teológiájával szemben, és ez az írás nem ad objektív és összefoglaló képet a bencés teológiai életművéről. Egyrészt elkötelezett vagyok a Maria Laach-i misztériumteológia mellett, másrészt tisztában vagyok azzal is, hogy ennek az írásnak a keretei nem engedik meg, hogy részletes kritikai bemutatását adjam Casel teóriájának. A teljesség igénye nélkül öt nagyobb bírálójának egy-egy kritikai észrevételére szeretnék még kitérni. Elsőként J. B. Umberg kritikája figyelemreméltó, aki különböző történeti és spekulatív szempontokat érint a caseli misztériumfelfogással kapcsolatosan. Umberggel szemben Casel abból a Szent Tamás-i tézisből indul ki, hogy a „*Sacramentum est in genere signi*” (STh III, q.60, a.1). Ennek a jelnek a tulajdonságai pedig „*rememorativum, indicativum et prognosticum*”,¹⁵ míg Umberg csak annyit állít, hogy a szentségi jel pusztán informál az általa hordozott tartalomról.¹⁶ B. Poschmann bírálata Szent Tamás eukarisztiatanának értelmezését felhasználva érvel Casellel szemben, míg Casel szilárdan állítja, hogy nemcsak a szenvedő Krisztus, hanem Krisztus szenvedése (áldozata) is jelenvaló az eukarisztiában (nemcsak „*Christus passus*”, hanem a „*Passio Christi*” is jelen van). G. M. Hanssens az első, umbergi kritikát gondolja tovább úgy, hogy a pogány és a keresztény kultusz közötti kapcsolatot igyekszik tisztázni. Említést érdemel a Casel és K. Prümm közötti disputa is, mely Prümm részéről Casel szentírási és patrisztikus érvelésnek a teljes megkérdőjelezését jelenti.¹⁷ Egész vitájuk a misztérium szó filológiai és teológiai jelentésének eltérő értelmezéséből fakadt. Meg kell jegyezni, Casel filológus is volt – ezen tudományágban szerezte második doktorátusát Bonnban –, míg Prümm nem ismerte ebben a mélységben a filológiát. Végül számolni kell G. Söhngen konstruktív kritikájával is, amely a misztériumi jelenlét magyarázatának egymástól eltérő módjaira összpontosít. Söhngen szerint a misztérium lényegében „*mysterium repraesentatum*”, míg Casel számára kicsit pontosabban megfogalmazva a misztérium „*mysterium repraesentans*”.¹⁸

¹⁵ STh III, q.60, a.3. Vö. KILMARTIN, E. J., *The Catholic tradition of Eucharistic Theology: Towards the Third Millennium*, in *Theological Studies* 55 (1994), 407–409.

¹⁶ Vö. CASEL, O., *Mysteriengegenwart*, in *JLw* 8 (1928), 145–224, 149.

¹⁷ Vö. PRÜMM, K., „*Mysterion*” von Paulus bis Origenes, in *ZKTh* 61 (1937), 391–425.

¹⁸ Vö. SÖHNGEN, G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1937, 1940², 62–67.

Ezen kritikai észrevételek után szeretnék rámutatni Casel teológiájának arra a hiányosságára, amely miatt a német teológusnak nem sikerült meggyőzően igazolnia a kereszténység abszolút fölényét a pogány misztériumvallásokkal szemben. Mivel Casel nem fektetett hangsúlyt arra, hogy pontosan és következetesen megmagyarázza a rítus, a szimbólum, a misztérium pogány és keresztény értelmezése közötti alapvető és lényeges különbségeket (világos és érthető fogalmakkal), Caselt olvasva emiatt van az az érzésünk, hogy elmulasztotta megválaszolni, milyen módon lehetséges a kereszténységnek a minőségi többlete a pogánysággal szemben. Éppen ezért többen is vádolták Caselt azzal, hogy a pogány misztériumokból vezeti le a keresztény kultusz misztériumát. Továbbá a Casel misztériumtanában jártas olvasó joggal találja hiányosnak a misztériumi jelenlétben az idő problematikája kapcsán az időbeliségnek egy figyelmes és világos kifejtését. Ebből is számos félreértés fakadt Casel kritikusi között. Nagyon nehéz egy reális képet adni a caseli teológiáról, nemcsak azért, mert roppant termékeny teológus volt, hanem azért is, mivel hiányos a teológiastruktúrája, valamint nem konzekvens és világos a fogalmainak a használata és azok értelmezése a különböző műveiben.

Legtöbbször fontos mérlegelni azt a szempontot, hogy egy teológiai életműben tetten érhető-e az inspiráló mondanivaló, esetleg egy megragadható konkrét „haszon” egy meghatározott teológiai, pasztorális közeg számára. Erre sikerült rábukkannom Casel teológiájának tanulmányozása közben. Ezért alkalmazom – kellő módon megindokolva – a caseli misztériumtant a magyar teológiai és pasztorális helyzetre, különös tekintettel az idehaza 1999 adventjétől kötelezően érvénybe lépő *Felnőttek katekumenátusa* című dokumentumra¹⁹ vonatkozóan.

A Krisztussal való találkozás az egyházi, liturgikus közösségben válik konkrétta. Casel számára a liturgia mindig az Istennel való kommunikáció kitüntetett pillanata és eseménye²⁰. Ilyen értelemben a tevékeny részvétel, amely a misztériumtan gerincét képezi, nemcsak egy individuális feladatot jelöl ki, hanem mindig közösségi dimenziója is van (OICA 7. 41).²¹ Ennek a feladatnak a közösségi természete a keresztény beavatás specifikuma, amely nemcsak a Krisztus misztériumába való betagozódást jelenti, hanem egyúttal az egyházba is bekapcsol (vö. LG 11), ahol minden beavatott cselekvő részvétellel hivatott.

A tevékeny részvételből következik, hogy „a Völegény és a menyasszony, a Fej és a tagok együtt tevékenykednek”.²² Ebbe a közös isteni és emberi akcióba a felvétel a keresztény beavatásban történik, amely mindenekelőtt ajándék a keresztény életre vágyódnak. Az ember nem tudja magát az egyház tagjává tenni, hanem Isten teszi azzá az egyházi közösséggel együtt. Az ember nem belép az egyházba, hanem az Isten és az egyház együtt befogadják nagyon gazdag és drámai elemekkel díszített rítusok segítségével, amelyeket a kereszténység mint formákat vett át a pogány misztériumvallások iniciációs kultuszaiból, és alkalmazta azokat, megtöltve keresztény tartalommal. A katekumenátus rítusainak beszédes és szimbólumokban gazdag világa szeretné kimozdítani az egyoldalúan adminisztratív és pusztán „szentségkiszolgáltató” gyakorlatából a mai pasztorális praxist.

¹⁹ *Felnőttek beavatása a keresztény életbe* (MKPK), Budapest 1999.

²⁰ Vö. CASEL, O., *Il mistero del culto cristiano*, 39; Uő., *Fede, gnosi e mistero*, 191, 195.

²¹ Vö. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 55.

²² Uo. 40.

„Mint testben a lélek”

A *Diognétoszhoz írt levél* szentségfogalma

A közelmúltban ez a különös mű ismét a patrisztikai kutatások középpontjába került. Charles E. Hill könyve¹ például újabb, meggyőzőnek tűnő érveket hoz fel a polükarpósi szerzőség mellett. Az *Ad Diognetum* szerzőjének és keletkezési időpontjának meghatározásában belső, tartalmi érvek is jelentős szerepet játszanak, például a szentségről, illetve a Szentlélekről alkotott fogalma is.

A ἅγιος szó a legtöbb szövegkiadásban öt helyen szerepel a *Diognétoszhoz írt levél*ben. Először a 7,2-ben a λόγος jelzőjeként:

ἀλλ' αὐτὸς ἀληθῶς ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης καὶ ἀόρατος θεός, αὐτὸς ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσεν καὶ ἐγκατεστήριξεν ταῖς καρδίαις αὐτῶν.²

Másodszer a 9,2-ben, ahol egyértelműen Isten Fiára vonatkozik. Ez a rész himnikus hangnemben szól a Fiú megváltó művéről:

αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο,
αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν,
τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων,
τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν,
τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων
τὸν ἀφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν
τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν.³

Szintén himnikus jellegű a vitatott szerzőségű 11. fejezet egy része, többek között a 11,4–5, ahol a ἅγιος kétszer, többes számú ragozott alakokban fordul elő, és a híveket jeleníti. A levél szerzője a Logoszról állítja a következőket:

¹ HILL, C. E., *From the Lost Teaching of Polycarp. Identifying Irenaeus' apostolic presbyter and the author of Ad Diognetum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 186), Tübingen 2006.

² WENGST, K. *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet* (Schriften des Urchristentums, Zweiter Teil), Darmstadt 1984, 324.

³ Uo. 330.

οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς,
 ὁ καινὸς φανείς
 καὶ παλαιὸς εὐρεθεὶς
 καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίῳ καρδίαις γεννώμενος.
 οὗτος ὁ αἰεί,
 σήμερον υἱὸς λογισθεὶς,
 δι' οὗ πλουτίζεται ἐκκλησία
 καὶ χάρις ἀπλουμένη ἐν ἁγίοις πληθύνεται...⁴

A ἅγιος szó ötödik előfordulási helye a szintén vitatott szerzőségű 12. fejezetben (12,8–9) található, ahol az egyházban, az új paradicsomban beteljesedő megváltásról van szó. A hangvétel ismét himnikus: οὗ ξύλον φέρων καὶ καρπὸν αἰρῶν τρυγήσεις αἰεὶ τὰ παρὰ θεῶ ποθούμενα,

ὧν ὄφρις οὐχ ἄπτεται
 οὐδὲ πλάνη συγχρωτίζεται
 οὐδὲ Εὐα φθείρεται,
 ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται
 καὶ σωτήριον δείκνυται
 καὶ ἀπόστολοι συνετίζονται
 καὶ τὸ κυρίου πάσχα προέρχεται
 καὶ καιροὶ συνάγονται
 καὶ μετακόσμια ἀρμόζεται
 καὶ διδάσκων ἁγίους ὁ λόγος εὐφραίνεται,
 δι' οὗ πατὴρ δοξάζεται
 ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἁμήν.⁵

A szentek itt nyilvánvalóan a keresztények, akiket a Logosz örvendezve tanít.

Johannes Jacobus Thierry véleménye szerint azonban van egy hatodik hely is a levélben, ahol nem ἅξιοις-t vagy ἁξίως-t, hanem szintén ἅγιοις-t kell olvasnunk. Ez a mondat a 11,1: Οὐ ξένα ὁμιλῶ οὐδὲ παραλόγως ζητῶ, ἀλλὰ ἀποστόλων γενόμενος μαθητῆς γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν τὰ παραδοθέντα ἁγίοις ὑπηρετῶ γινομένοις ἀληθείας μαθηταῖς.⁶ Véleményét többek között azzal támasztja alá Thierry, hogy a 11. fejezet teljesen a Logoszról, a tanítómesterről szól, aki a szentek szívében van jelen, és a szentekben megsokszorozódik a kegyelem. Thierry ide köti a 12. fejezet mondanivalóját is, amely szerint az egyház az új paradicsom, amelyben együtt van jelen az élet fája és a tudás fája. Ezt a paradicsomot már nem lehet elveszíteni. Ebben nyilvánul meg leginkább az Atya dόξα-ja, akit a Logosz dicsőít, akinek viszont nagy örömet szerez a szentek tanítása. Thierry még mással is alátámasztja elgondolását. Kétségtelen, hogy ez a mű rengeteg újszövetségi reminiscenciát tartalmaz. Véleménye szerint ez a hely is ilyen. Szerinte a 11,1-ben található τὰ παραδοθέντα ἁγίοις kifejezés a *Júdás-levél* 3. versére épít: ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἀπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει.⁷

⁴ Uo. 336.

⁵ Uo. 340.

⁶ *The Epistle to Diognetus* (Textus Minores, 33) (ed. Thierry, J. J.), Leiden 1964, 21.

⁷ THIERRY, J. J., *The Logos as Teacher in Ad Diognetum* XI, 1, in *Vigiliae Christianae* 20 (1966), 146–149.

A ἄγιος tehát elsősorban Isten kimondott szavának, Igéjének illetve Fiának tulajdonsága. Ő a tanítás révén közli szentségét a hívekkel, akik – befogadva ezt a szentséget – maguk is szentté lesznek.

Kérdéses, hogy a 7,2-ben a λόγος kifejezés értelmet, kimondott szót vagy a megtestesült Igét jelenti. Lewis Bostock Radford mindhárom lehetőséget megvizsgálja. Nem tartja valószínűnek, hogy ezen a helyen a gondolkodás képességét jelentené. Jelenthet „tanítás”-t: erre utalhat az „elültetni” kifejezés. Azonban jelentheti a megtestesült Igét is: erre utal az ἀπεριόρητος („felfoghatatlan”) jelző, ami a későbbi teológiában (például Aranyoszájú Szent Jánosnál) kizárólag Istenre vonatkozatható. Radford szerint nem okvetlenül kell alternatívákban gondolkodni (személytelen szó vagy megtestesült Ige), hanem elképzelhető a *János-evangélium* teológiájának a hatása is, amelyben a kinyilatkoztatató személy és a kinyilatkoztatás tartalma között azonosság áll fenn.⁸ Henry G. Meecham szerint sem zárja ki egymást ez a két jelentés. Emlékeztet arra, hogy a *Praedicatio Petri* (Alexandriai Kelemen, *Sztrómateisz* I 29,182) is „Törvénynek és Igének” nevezi az Urat. Meecham úgy véli, hogy a személytelen jelentés valószínűbb, és a 7,1-ben szereplő „pusztán emberi misztériumok”-kal állítja szembe a szerző az Isten által megszilárdított, nem mulandó szót. Azonban ebben az esetben is beszélhetünk a jánosi teológiával való rokonságról.⁹

A 9,2-ben tehát egyértelműen Isten Fiát jelzi a ἄγιος. A Róm 5,6–7-re való utalás világos: Ἐτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν.¹⁰ A gondolati és nyelvi párhuzam egyértelmű a *Tit* 3,4–5-tel is.¹¹ Noha a *Diognétoszhoz írt levélben* a Krisztus szó nem szerepel, joggal beszél Joseph T. Lienhard a mű krisztológiájáról. A 9,2 is jól szemlélteti, hogy ebben az esetben nem a krisztológiai címek a fontosak, hanem azok a cselekedetek, amelyeket az Atya és a Fiú végbevisz.¹²

11,4–5-ben tehát kétszer szerepel a ἄγιος szó. Az egyszerre új és ősi Ige a szentek szívében állandóan ifjúként tevékenykedik: „Ő az, aki kezdettől fogva volt, aki újként jelent meg, aki ősinek bizonyult, aki mindenkor ifjúként születik a szentek szívében. Ő az örök, akit ma Fiúként ismerünk meg, aki gazdagítja az egyházat, és az egyszeri kegyelem megsokszorozódik a szentekben, megértést ad, megvilágosítja a misztériumokat...”¹³ Érdekes párhuzam található az *Acta Petri* 20. fejezetében: „*hunc magnum et minimum, formosum et foedum, iuvenem et senem, tempore adparentem et in aeternum utique invisibilem*”. A katekézis során tehát maga az Ige tanít, ő segít a misztériumok megértésében, és ezzel közli szentségét. A levél szerzője szerint tehát a szentség közlésének fontos eszköze az oktatás.

A 12,8–9-ben ismét a szentek oktatásáról van szó, ami az egyházban zajlik. Az Igének nagy örömet szerez a szentek tanítása: διδάσκων ἁγίους ὁ λόγος εὐφραίνεται...

⁸ RADFORD, L. B., *The Epistle to Diognetus* (Early Church Classics, 11), London 1908, 68–69.

⁹ MEECHAM, H. G., *The Epistle to Diognetus* (Publications of the University of Manchester 305, Theological Series, 7), Manchester 1949, 118.

¹⁰ *Novum Testamentum Graece et Latine* (eds. Nestle, E.–Aland, B.), Stuttgart 2005, 417.

¹¹ Andreas Lindemann alaposan megvizsgálja azt a kérdést, hogy az *Ad Diognetum* 9. fejezete valóban a páli megigazulástan átvételét jelenti-e, mint ahogyan Walther Eltester állítja. Terminológiai egyezéseről Lindemann szerint nem beszélhetünk, azonban felismerhető a szerzőnek az a törekvése, hogy a páli szótérológia lényegét a hellenizált környezet és vallásosság kategóriáival mutassa be. Lindemann szerint ezt a vállalkozást siker koronázza: LINDEMANN, A., *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (Beiträge zur historischen Theologie, 58), Tübingen 1979, 347–348.

¹² LIENHARD, J. T., *The Christology of the Epistle to Diognetus*, in *Vigiliae Christianae* 24 (1970), 280–289, 286.

¹³ *Levél Diognétoszhoz* (ford. Vanyó, L.), in *Apostoli atyák* (ÓÍ 3, szerk. Vanyó, L.), Budapest 1988², 368–378, 377.

R. Hugh Connolly többek között erre a részre támaszkodva törekszik annak bizonyítására, hogy Hippolitosz a szerzője az utolsó két fejezetnek. A *Dániel könyvéhez írt kommentár* négy könyvének mindegyike rövid doxológiával zárul, amelyeket különböző bevezető rész előz meg. A *De Antichristo* is doxológiával zárul, amelynek bevezetése letagadhatatlanul hasonlít a *Diognétoszhoz írt levél*éhez: προσδεχόμενος τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, ἐν ᾗ ἀναστήσας τοὺς ἅμα ἁγίους ἅμα σὺν εὐφρανθήσεται δοξάζων πατέρα, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. Connolly arra hívja fel figyelmünket, hogy maga a doxológia teljesen azonos, a bevezető részben pedig három olyan elem is található, amely mindkettőben jelen van: a „szentek”, vagyis a hívek említése, a Fiúnak, illetve az Igének örvendezése és az Atya dicsőítése a Fiú által.¹⁴

Térjünk át most annak a kérdésnek vizsgálatára, hogy történik-e utalás a műben a Szentlélekre. Különösnek tűnhet, hogy még a πνεῦμα szó sem található, még kevésbé a πνεῦμα τὸ ἅγιον-t. Egy II. századi műben ez a jelenség azonban többek szerint nem meglepő. Szerepel viszont a χάρις szó, mégpedig kizárólag a 11. fejezetben. Amint már korábban idéztük, a 11,5-ben ezt olvassuk a Logoszról:

οὗτος ὁ αἰεὶ,
σήμερον υἱὸς λογισθεῖς,
δι' οὗ πλουτίζεται ἐκκλησία
καὶ χάρις ἀπλουμένη ἐν ἁγίοις πληθύνεται...¹⁵

A 11,6–7-ben háromszor szerepel a χάρις:

εἶτα φόβος νόμου ἄδεται
καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται
καὶ εὐαγγελίων πίστις ἰδρύεται
καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται
καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ.
ἦν χάριν μὴ λυπῶν ἐπιγνώσῃ, ἃ λόγος ὁμιλεῖ δι' ᾧ βούλεται, ὅτε θέλει.¹⁶

Tehát a próféták és az egyház χάρις-át említi a szerző, továbbá arról beszél ebben a himnikus hangvételi részben, hogy a χάρις megsokszorozódik a szentekben. Ugyanakkor szerző említi a νόμος-t és az ἀποστόλων παράδοσις-t is. Henry G. Meecham megfigyelése, hogy az *Evangeliumok*, a *Próféták* és a *Törvény* Theophiloszhoz az *Autolükoszhoz* c. művében (III 12) is együtt található, illetve Jusztinosz *I. Apológiájának* (66. fej.) számlolója szerint felolvasásuk szintén az eucharisztikus összejövetel részét képezte, tehát a keresztyén tanítás forrásaiként szerepelnek.¹⁷

Horacio E. Lona részletes elemzésében az Isten Lelke kifejezés szinonimájának tekintti a χάρις-t. Ebbe az irányba mutat két idézet összetevése is. Az 1Pét 1,10-ben a következőt olvassuk: περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν προφηται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες. A másik kapaszkodópont a *Barnabás-levél* 5,6:

¹⁴ CONNOLLY, R. H., 'Ad Diognetum xi-xii', in *The Journal of Theological Studies* 37 (1936), 2–15, 10.

¹⁵ WENGST, K., i. m. 336.

¹⁶ Uo. 338.

¹⁷ MEECHAM, H. G., i. m. 138–139.

οὐ προφητῆται ἀπ’ αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν. Lona szerint itt a χάρις nem az igehirdetés tartalma, hanem az igehirdetés feltétele, vagyis a Lélek, aki a prófétákat az igehirdetésre alkalmassá teszi. Míg az 1. Péter levélben a προφητῶν χάριν *genitivus obiectivus*, a Barnabás-levélben *genitivus subiectivus*. Az *Ad Diognetum* 11,6-ban a *Próféták* szembe vannak állítva az *Ószövetség* könyveinek másik nagy korpuszával, a *Törvénnel*, ami Lona szerint üzenetük, igehirdetésük pneumatikus eredetére utal, tehát arra, hogy a Lélek szól általuk.

A Lélek tevékenységére utal a 6. vers utolsó szava, a σκιρτᾶ kifejezés is. A *Mal* 3,20-ban az istenfélőknek jövendőli meg a próféta, hogy az örömhír hallatán ugrándozni fognak, mint a kötelékeiktől megszabadított kisborjak: σκιρτήσατε. A *Lk* 1,44-ben (ἔσκιρτησεν) és 6,23-ban (σκιρτήσατε) ugyanez az ige fejezi ki az üdvösség eljövetele által kiváltott gondtalan örvendezést, amely a Lélek működésének hatása.

A Lélek tevékenységére utal a ἦν χάριν μὴ λυπῶν kifejezés is. Az *Ef* 4,30-ban a Szentlélek megszorításától óvja Szent Pál a híveket: μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ. Ez a kifejezésmód annyira egyedi, hogy az *Ef* 4,30 és az *Ad Diognetum* 11,7 között közvetlen kapcsolatot kell feltételeznünk. Ha a fentiekhez még hozzávesszük a 11,5-ben található χάρις ἀπλουμένη ἐν ἁγίοις πληθύνεται kifejezést is, akkor még egyértelműbben kitűnik, hogy a hívek közösségében magát az életadó erőként működő isteni Lelket jelöli a szerző a χάρις szóval. Lona szerint azonban arra a kérdésre, hogy miért nem szerepel ebben a műben a πνεῦμα kifejezés, nem lehet választ adni. Azonban nem egyedülálló jelenség a korai keresztény irodalomban, hogy Lélek szó helyett a Lélek egyik tevékenységét használja a szerző magának a Léleknek a megnevezésére. Az 1. *János-levél* több helyen πνεῦμα-ként említi a Lelket, a 2,20-ban és 27-ben viszont χρίσμα-nak nevezi, tehát a Lélek egyik tevékenységével, a felkenéssel azonosítja.¹⁸

Tehát nyomós érvek hozhatók fel amellett, hogy e tulajdonságok és tevékenységek arra utalnak, a χάρις itt a Szentlélek szinonimájának tekinthető. Erről így vélekedik José Pablo Martín is, aki egyik tanulmányában azzal a kérdéskörrel foglalkozik, hogy az első keresztény századok irodalmában milyen formában jelenik meg a Lélek és az Egyház kapcsolata.¹⁹ Az *Ad Diognetum* kapcsán ő is leszögezi, hogy a műben a χάρις a πνεῦμα szinonimájaként szerepel. Ebből a megállapításból kiindulva teszi meg a következő lépést: ez a kegyelem doktrinálisan és nyelvtanilag is azonosítható az ἐκκλησία-val. A következő parallelizmus ugyanis hendiadiszot alkot: πλουτίζεται ἐκκλησία καὶ χάρις ... πληθύνεται... Erre vonatkoznak a következő nőnemű egyes számú participiumok: παρέχουσα, φανεροῦσα, διαγγέλουσα, χαίρουσα. Az Egyházzal azonosított kegyelem az Atya titkainak (πατρὸς μυστήρια) feltárása során az utolsó aktus. A teremtés és az eszkaton által határolt időkeretben tevékenykedik a Logosz (11,1–4). A teljes folyamat egyes elemeihez köthető nevek: 1. πατήρ, 2. λόγος-υἱός, 3. χάρις-ἐκκλησία.

Martín szerint a 11,2–5 arról szól, hogy a misztériumnak a történelemben való megjelenése során az örök Ige Isten Fiaként válik ismertté. A 11,5 utáni rész pedig azt állítja, hogy a kiáradó kegyelem nem más, mint az Egyháznak a történelemben való megjelenése, kibontakozása, megnyilvánulása, mégpedig a *regula fidei*-k és az atyák hagyományai által. A műnek elsősorban a 11. fejezete tanúskodik arról, hogyan jelenik meg – embrionális állapotban is éretten – az a gondolat, amely az egyházzal történő teológiai

¹⁸ LONA, H. E., *An Diognet* (Kommentar zur frühchristlichen Apologeten, 8), Freiburg in Br. 2001, 327–329. Lona megjegyzi, hogy a *Pistis Sophia* 61-ben a kegyelmet kifejezetten πνεῦμα-nak nevezi a szerző.

¹⁹ MARTÍN, J. P., *Il rapporto tra Pneuma ed Ecclesia nella letteratura dei primi secoli cristiani*, in *Augustinianum* 20 (1980), 471–483.

reflexió keretébe illeszti a kibontakozó trinitológiát, összekötve a krisztológiát a pneumatológiával, összeolvastva az eszkatológiát és a kozmológiát, megjelenítve a teremtés az üdvösség kibontakozó egységét.²⁰

Ugyanakkor véleményem szerint az is valószínűsíthető, hogy az a nevezetes rész (6,1), amely a keresztényeknek a világban betöltött szerepéről szól (ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχῆ, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί) valamiképpen szintén a Lélek jelenlétére, sajátos tevékenységére utal. Noha itt a ψυχῆ kifejezést találjuk, az alkalmazott kép azt szemlélteti, hogy az Egyház tagjai, vagyis a szentség hordozói révén van jelen az éltető, világfenntartó, transzcendens Lélek.

Horacio E. Lona mutat rá, hogy a második szofisztika korában milyen aktuális kérdés volt a hatalmat gyakorlók és a nép viszonyának elemzése. Többek között Türoszi Maximosz és Iszokratész is hasonló képet alkalmaz a vezetők, illetve az alkotmány szerepével kapcsolatban. Iszokratész így fogalmaz a *Panathenaicus* 138-ban: πᾶσα πολιτεία ψυχῆ πόλεως ἐστὶ, τοσάντην ἔχουσα δύναμιν ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις. A társadalmi figyelem központjában levő téma megpendítésével az *Ad Diognetum* szerzője tehát méltán számíthatott a hallgatóság figyelmére. A kép alkalmazásával megfogalmazott üzenet lényege: a keresztények privilegizált helyet foglalnak el a világban, amely végeredményben nekik köszönheti fennmaradását és működőképességét. Isten szentségének hordozóiként a „szentek” jelenléte a világban biztosítja a Lélek jelenlétét. Az üldözések ténye, a lelket szorongató κόσμος ellenségessége éppen azt szemlélteti, hogy a Lélek a világhoz képest transzcendens valóságként van jelen a keresztények, az egyház révén, amely valóság ugyanakkor életet is ad a világnak.²¹

²⁰ Uo. 477–478.

²¹ LONA, H. E., i. m. 207–210. A kérdéssel kapcsolatos további irodalom: LUONGO, G., *Il ruolo del cristiano nel mondo. Ad Diognetum VI 10 e il motivo della diserzione*, in *Annali dei Facoltà di Lettere Napoli* 16 (1973/74), 69–79; NOORMANN, R., *Himmelsbürger auf Erden. Anmerkungen zum Weltverständnis und zum „Paulinismus“ des Auctor ad Diognetum*, in *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirchen. Festschrift Ulrich Wickert* (ed. Wyrwa, D.) (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 85), Berlin–New York 1997, 199–229; NORELLI, E., *I cristiani «anima del mondo»*. *L'Ad Diogneto nello studio dei rapporti tra cristianesimo e impero*, in *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino* (eds. Dal Covolo, E.–Ugnione, R.) (Biblioteca di Scienze Religiose, 117), Roma 1995, 53–73; RIZZI, M., *La cittadinanza paradossale dei cristiani (Ad Diognetum 5–6). Le trasformazione cristiane di un τόπος retorico*, in *Annali di Scienze Religiose* 1 (1996). Magával a *Diognétoszhoz írt levéllel* nem foglalkozik, de jó összefoglaló képet ad az ókor pneumatológiájáról: VANYÓ, L., „Lélek az Isten” (Jn 4,24). *Pneumatológia a patrisztikus korban*, Budapest 1994.

A politeizmus dicsérete? Megjegyzések a monoteizmussal szembeni kritikákhoz

II. RÉSZ

1. ERŐSZAKOS MONOTEIZMUS?

Ha egy vallás szent könyveiben sok szó esik az erőszakról, önkéntelenül is az a kép alakulhat ki, hogy egy erőszakkal átitatott vallásról van szó. Ilyen benyomása támadhat az olvasónak, ha az ószövetségi könyvek közül jó néhányat a kezébe vesz. Így aztán könnyen adódhat az elszórt következtetés, hogy az ószövetségi választott nép monoteista vallása erőszakos jellegű vallás. Az ószövetségi monoteizmus és az erőszak kapcsolatának kérdését két szempontból szeretnénk a következőkben megvizsgálni. Először röviden azzal a kérdéssel foglalkozunk, hogy az ószövetségi szövegek mit mondanak az egyetlen Istennek az emberi erőszakhoz való viszonyáról általában, ahogyan ez a tanúságtétel az ószövetségi könyvek kánoni sorrendjében kirajzolódik előttünk. Ezután azt a kérdést boncolgatjuk, hogy miként kell helyesen értelmezni azokat a szövegeket, amelyek az erőszak alkalmazását összefüggésbe hozzák Izrael monoteista hitével, Isten egyetlenségének megvallásával. Ez utóbbi téma tárgyalásánál kikerülhetetlen lesz utalnunk az ószövetségi monoteizmus kialakulásának a történetére is.

1. 1. Az Ószövetség Istene és az erőszak

Az Ószövetség könyvei bár különböző korokban keletkeztek, s közülük jó néhány még nem a tiszta monoteizmus háttéréből íródott, mégis a kánon részeiként egységes egészc állnak össze, párbeszédet folytatnak egymással, és hozzájárulnak az egészet átszövő monoteista mondanivalóhoz. Ha ezt az egységes kánoni egészt tekintjük, akkor Istennek az emberi erőszakhoz való viszonyulásáról egy fokozatosan mélyülő megértés képe bontakozik ki előttünk.¹ A bibliai őstörténet elbeszélése szerint az első bűn az emberi kapcsolatokban egy erőszakos cselekedet, Káin versengésből megöli testvérét, Ábelt (Ter 4). Isten válasza erre az, hogy Káinnak a száműzöttség, Nod földjére kell bujdosnia Édenből, de védelmet kap Istentől: aki megölné Káint, annak hétszeres büntetéssel kell számolnia. Az itt kilátásba helyezett megtorlás erőszak alkalmazását jelenti ugyan, de a kez-

¹ Összefoglalásunk nagy vonalakban Norbert Lohfink tanulmányát követi: LOHFINK, N., *Erőszak és monoteizmus az Ószövetség példája alapján*, in *Mérleg* (2003/4), 396–405. Bővebben lásd: Uő., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, QD 96, Freiburg 1983.

detleges társadalmak fejlődésében az állam kialakulása előtt a vérbosszú jogi intézményének pozitív szerepe volt. Meghatározta, hogy ki gyakorolhatja és milyen mértékben, s ami a legfontosabb, az erőszak alkalmazásától elrettentő hatása volt. Az erőszak megfékezése érdekében alkalmazott erőszaknak számított. A továbbiakban a bibliai őstörténet a földön elhatalmasodott emberi erőszakot nevezi meg a vízözön okának. A mértéktelen gonoszság láttán határozza el Isten, hogy elpusztítja a megromlott emberiséget (Ter 6,11–14). Ez döntő különbség az ókori politeista mítoszok vízözön-elbeszéléseihez képest, ahol az istenek irracionális haragja vagy a közöttük támadt konfliktusok vezetnek a katasztrófához. A bibliai történet csúcspontja a teremtő Isten ünnepélyes nyilatkozata, mellyel lemond a jövőre nézve ehhez hasonló erőszakos büntetésalkalmazásáról, feltétlenül igenjét mondja ki a vízözön utáni újjáalkotott, megtisztított teremtésre, szövetségben kötelezi el magát mellette (Ter 9,8–17). A bibliai vízözön-elbeszélés mondanivalója arra irányul, hogy eloszlassa a félelmet egy kiszámíthatatlan isteni haragtól.² A vízözön utáni emberiség felé elhangzik az isteni figyelmeztetés, hogy ha valaki egy ember életét kioltja, annak életét emberek fogják kioltani, mert az ember Isten képmására teremtett (Ter 9,6). Itt ismét megjelenik az a gondolat, hogy az erőszak megfékezésére elfogadható törvényes eszközként az erőszak alkalmazása, ám ennek az ellenerőszaknak a mértéke már jobban korlátozott, mint a korábbi vérbosszú esetében (vö. Káin), egyenlő mértékűnek kell lennie az elkövetett gonosztettel. A bibliai őstörténet mondanivalója tehát így foglalható össze: az erőszak megfékezéséhez sajnos erőszakra van szükség. Ez az első állomás azon az úton, hogy milyen lépéseket kell tenni az erőszak leküzdésében.

A második lépés az isteni kiválasztás története. Isten kiválasztja az igaz Noét, majd Ábrahámot, aztán Izraelt: az egyetemes emberiség történelmén belül egy külön történetet indít el (Ter 12,1–3). Az erőszak által átjárt összemberi társadalomban saját népet alkot magának azzal a céllal, hogy általa megáldhasson minden nemzetet. Izraelnek hivatásul adja a helyes istenismeret és életrend élését, valamint közvetítését a nemzetek felé, mely kivezet az erőszak világából. Isten egy nép átalakulása révén akarja legyőzni az erőszakot. A próféták erre a hivatásra figyelmeztetnek, leleplezik az erőszakot, a bűnt és meghirdetik a könyörületet, a kiengesztelődést. A prófétai igehirdetésben felszökken az eszkatologikus béke látomása is, melyet Isten valósít meg majd a végidőben. A kardokból ekevas lesz, a lándzsákból szőlőmetsző kés (Mik 4,1,4; Iz 2,2–4). Az Isten szíve szerinti végidőbeli Izrael maga mögött hagyva az erőszakot, az igazságosság és béke közösségeként, Isten hegyére, a Sionra vonzza a nemzeteket, akik az élő Istenhez járulnak, hogy tőle tanulják meg a békét.

Az erőszak leküzdésének útján a harmadik lépés, melyet Izraelnek meg kell tennie: annak fokozatosan kiérlelt belátása, hogy jobb áldozatnak lenni, mint erőszakos győztesnek. Az erőszakot önmagában sem az arányos ellenerőszak, sem a bűnből való állandó megtérés, sem Isten parancsolataihoz, az igazságossághoz való folyamatos igazodás, de még a végidőbeli egyetemes békére és kiengesztelődésre vonatkozó isteni ígéretbe vetett remény sem tudja egyedül legyőzni. Az erőszak és gonoszság megtörése szükségessé teszi az ellenerőszakra való lemondást, sőt a helyettesítő áldozatot, melyben az ártatlan a gonosz helyére lép, helyette szenved és közbenjár érte. Ez a belátás az ártatlanul szenvedő igaz panaszzsoltáraiban kezd körvonalazódni, majd Deutero-Izajásnál az Úr szen-

² ZENGER, E., *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, in *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreine Gott* (szerk. Walter, P.), Herder, Freiburg 2004, 44.

vedő szolgájáról szóló 4. énekben (Iz 52,13–53,12) éri el legszebb és legmélyebb megfogalmazását. Annál a prófétánál, aki egyszersmind Isten egyetlenségének, és a tiszta monoteista hitnek legkiemelkedőbb meghirdetője.

1. 2. Isten egyetlensége és az erőszak

Az ószövetségi Szentírásban találunk több olyan szöveget, melyben arról olvasunk, hogy Jahve és az ő tisztelői háborús történetek szereplői, sőt úgy tűnik, hogy Jahve egyetlenségének, kizárólagosságának megvallása megkövetel erőszakos cselekményeket híveitől. Ilyen szövegek többek között a *Józsué könyvében* található elbeszélések a honfoglalás során végrehajtott harci és erőszakcselekményekről, a *Birák könyvében* a királyság kora előtti időszak bemutatása, a két *Sámuel-könyvben* Saul és Dávid háborúi a filiszteusok ellen, a *Királyok könyvében* Illés akciója Baál prófétái ellen, a Kiv 15-ben olvasható hálaadó himnusz az egyiptomiak felett aratott győzelemért, mely hős harcosnak nevezi Jahvét (Kiv 15,2), az isteni parancsra elkövetett erőszak-alkalmazás legitimálása a MTörv-ben. A legsokkolóbbak az ún. „háborús átokbetöltésről”, a „chéremről” szóló szakaszok (MTörv 1–3, Józs 6,21; 8,26; 10,28–30; 11,21), miszerint a legyőzötteket és tulajdonukat meg kell semmisíteni a győztesek Istenének felajánlott áldozat gyanánt.

Ezen vallási indíttatású erőszak-alkalmazásról szóló bibliai szövegek értelmezésére vonatkozóan a vallástörténeti és biblikus tudományok eredményei alapján a kutatók között nagyfokú egyetértés uralkodik a következő megállapításokban. (1) Történetileg nem bizonyítható, hogy a bibliai szövegekben leírt erőszakcselekmények valóban megtörténtek és abban a formában, ahogyan azokat mintegy öt évszázaddal az események után irodalmilag ábrázolták. A kutatók azt valószínűsítik, hogy valójában nem történeti tények leírásáról, hanem olyan később keletkezett erőszak-retorikáról van szó, mely az irodalmi megfogalmazás korában élőkhöz intézett teológiai-politikai célzatú történelemértelmezést tartalmaz. (2) Történetileg bizonyítható, hogy az ókori hadviselésnek sok esetben része volt a meghódított városok lakóinak kiirtása a győztesek istenének bemutatott áldozatként. Például a moábita király, Mésa Kr. e. IX. századból származó feliratán az áll, hogy az izraeli Nébó város meghódításakor a város 7000 fős lakosságát Astar-Kemos isten számára bemutatott chérem gyanánt irtotta ki. Ez a tény arra mutat rá, hogy még ha fel is tesszük, hogy Izrael a honfoglalás során gyakorolta volna a chérem cselekményét – ami történetileg egyáltalán nem bizonyítható – ez nem feltétlenül sajátos monoteista Jahve hitéből következett, hanem egy elterjedt ókori háborús szokásnak az alkalmazása lehetett.³ (3) A vallási motívumokkal összefüggő erőszakcselekményekről szóló bibliai szövegek többségének a keletkezési ideje és történeti háttere az izraeli-júdeai középkirályság kora, a Kr. e. VIII–VII. század, amikor Izrael és Júda államát az asszír birodalom elnyeléssel és katonai agresszióval fenyegette. Az északi királyság, Izrael elveszítette önállóságát és az asszír birodalom egy tartományává vált, Júda pedig adófizető vazallusa lett Asszíriának. Ebben a helyzetben a bibliai szövegek erőszak-retorikájának célja az volt, hogy a múltbeli dicsőséges győzelmekről szóló történetek elbeszélésével az ellenséges világbirodalom túlerejétől való félelemmel szemben megerősítse az izraelitá-

³ Vö. MÜLLER, H.-P., *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab*, in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (Hg. Kaiser, O.), Bd I., *Historisch-kronologische Texte III*, Gütersloh 1985, 646–650; LOHFINK, N., *Krieg und Staat im alten Israel* (Beiträge zur Friedensethik 14), Barbüttel 1992; ZENGER, E., *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, 61.

kat és felébredesse bennük Jahve megmentő segítségébe vetett reményt. E célt úgy valósította meg ez a retorika, hogy múltbeli háborús-erőszakos-diadalmas eseményekről szóló történeteinek elbeszélése során átvette és követte a közel-keleti háborúfelfogás általános vallási értelmező sémáját, mely szerint a háborúk igazi és fő szereplői az egymással harcoló népek istenei. Ennek értelmében egy isten hatalmát és istenségét az igazolja, ha minél diadalmasabb és mindent elsöprő győzelmet arat az ellenségek felett. A bibliai háborús elbeszélések erőszak-retorikájának tehát kettős célja volt: a választott nép lelki-vallási megerősítése a katonai fenyegetettség helyzetében és Jahve istenségének, isteni hatalmának az erőteljes hangsúlyozása.⁴ E vallási-teológiai és politikai ellenállás azonban azon az áron történt, hogy az erőszak-retorika révén a bibliai istenképre rávetültek egy erőszakos isten vonásai.

Az eddigi vallástörténeti megfontolások eredményeként tehát leszögezhető, hogy bizonyos ószövetségi szövegekben megfogalmazódó erőszak-retorika nem közvetlenül a Jahve-hit monoteizmusából fakad, hanem a Közel-Keleten egy általános elterjedt teológiai háború-értelmezés átvételéből és e koncepció ellenkező előjelű alkalmazásából. A bibliakutatók egy része azonban egy lépéssel még tovább megy ennél a megállapításnál. Egyrészt arra hívják fel a figyelmet, hogy Izrael Jahve-hitének elméleti monoteizmusa egy hosszabb történeti folyamat eredményeként alakult ki és fogalmazódott meg a maga tisztaságában. Az erőszak-retorikát tükröző ószövetségi szövegek ennek a folyamatnak ahhoz a közbülső állomásához tartoznak, melynek Jahve-hitét monolátriának, gyakorlati monoteizmusnak, illetve nem reflektált monoteizmusnak nevezik.⁵ A Jahve-hitnek erre a formájára az jellemző, hogy egyedül és kizárólag Jahvét tisztelik Izrael Isteneként, de még nem reflektálnak elméletileg arra kérdésre, hogy vajon léteznek-e más istenek. Nem hisznek más istenekben, de nem is tagadják létüket, illetve azok semmit sem jelentenek Izrael számára. Mivel még nem zárják ki más istenek létének lehetőségét, tere lehet az általánosan elterjedt közel-keleti teológiai háború-koncepció legalábbis módosított átvételének, mely mindig istenek harcaként is fogja fel a háborúkat. Következésképpen, az ehhez a teológiai háború-koncepcióhoz kötődő erőszak-retorika átvételére éppen azért kerülhetett sor, mert Izrael még nem jutott el a tiszta, elméleti monoteizmushoz.⁶

A reflektált, elméleti Jahve-monoteizmus majd csak a babiloni fogság alatt alakul ki és fogalmazódik meg, elsősorban Deutero-Izajás és a papi írás szövegeiben. A bibliakutatók egyre általánosabban elfogadottá váló álláspontja szerint a reflektált és elméleti monoteizmus kifejezetten kritikus az erőszak minden formájával szemben, sőt a háborús

⁴ Amint Erich Zenger rámutat, az asszír hódítással szembeni eszmei ellenállás fejeződött ki a jeruzsálemi királyság teológiai értelmezésében is, melynek során a jeruzsálemi királyi udvarban az asszír királyságteológiát alkalmazták Jahvéra és a júdeai királyra. Jahve átvette Assur-isten szerepét és úgy jelent meg, mint aki világalumni igényének megvalósításával a jeruzsálemi királyt bízza meg (vö. Ps 2 királyzsoltárt). Ezt a meglepő királyságteológiai értelmezést erősíthette meg az a történelmi tény, hogy Kr. e. 701-ben Jeruzsálemnek sikerült ellenállnia az asszír támadásnak, melyet Jahve csodálatos megmentő beavatkozásaként ünnepeltek. ZENGER, E., *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, 50.

⁵ Izrael monoteizmusa kialakulásának kérdésköréhez lásd Rózsa Huba cikksorozatát: RÓZSA, H., *JHWH az egyetlen Isten* (I. rész), in *Teológia* 39 (2005), 3/4, 137–152; *JHWH az egyetlen Isten. A monoteizmus Izrael vallástörténetében* (II. rész), in *Teológia* 40 (2006), 67–84; *JHWH az egyetlen Isten. A monoteizmus Izrael vallástörténetében* (III. rész), in *Teológia* 40 (2006), 161–184; BRAULIK, G., art. „Monotheismus”, in *LThK*, Bd. 7, 424–426; SCHMIDT, W. H., art. „Monotheismus”, in *TRE* 23, 237–248.

⁶ Meg kell azonban jegyezni, hogy már a középkirályság korában keletkezett szövegek némely szakaszában is feltűnik az a gondolat, hogy Jahve lemond a büntetésről, vissza fogja jogos haragját (vö. Óz 11,1–11), jósága és könyörületessége cselekvésének döntő indítéka (Kiv 34,6k).

erőszak felülmúlásának, megszűnésének, a konfliktusok erőszakmentes megoldásának, végül az egyetemes kiengesztelődésnek és békének a vízióját fogalmazza meg. Így pl. a 46. zsoltár fogság után átdolgozott szövege az egy Istent ünnepli, aki véget vet a háborúknak a földön, szétzúzza a harci eszközöket és éppen abban nyilvánul ki isteni hatalma, hogy ő a béke Istene. Az Iz 2,1–5 és a Mik 4,1–5 párhuzamos szövege a végidőben bekövetkező békének a látomását vetíti előre, amikor a nemzetek lemondanak majd az erőszak alkalmazásáról, mert Izrael közvetítésével megismerik az igaz Istent. A fogság alatt, után keletkezett papi írás egyáltalán nem tartalmaz Izrael honfoglalásával kapcsolatban harci, erőszakos cselekményekről szóló történeteket, az őstörténetben egy egyetemes és minden erőszaktól mentes monoteista istenképet fogalmaz meg. Erich Zenger szerint a reflektált monoteizmus erőszak nélküliségének a látószöve az a hermeneutikai horizont, amelyen belül a héber Biblia korábban keletkezett és különböző vallási eszmékkel összekapcsolódó erőszakos cselekményeket elbeszélő szövegeit olvasnunk kell. E szövegek egyfelől szembesítenek az erőszak antropológiai, társadalmi és vallási tényezőivel, így megakadályozzák a mindennapi erőszak elleplezését vagy banalizálását. Másfelől a tiszta, reflektált monoteizmus közegében keletkezett későbbi, erőszakkritikus szövegek fejlettebb teológiája relativizálja a korábbi szövegekben rejlő lehetséges erőszakpotenciált, így létjogosultságát veszti a rájuk való hivatkozás az erőszak alkalmazásának legitimálásához.⁷

2. A MONOTEIZMUS VILÁGIDEGENSÉGE?

A bibliai monoteizmussal szembeni bírálatok egyik visszatérő tétele szerint: míg a kozmoteista szemléletű politeizmus lehetővé teszi az ember számára, hogy problémamentesen beilleszkedve a természeti-társadalmi folyamatokba otthon érezze magát a világban, addig a monoteizmus elidegeníti, hontalaná teszi ebben a világban. Ez a kritika éppúgy megfogalmazódik Nietzsche filozófiájában és a posztmodern gondolkodóknál, mint Assmann vallástörténeti elemzésében. Végző soron a monoteizmus elidegenítő hatásának ugyanazt az okát jelölik meg, amikor állítják, hogy a távoli, transzcendens, egyetlen Istenbe vetett hit leértékeli mindazt, ami az ember tapasztalati világának részeként közel van az emberhez. Ha az egy Isten radikálisan különbözik a világtól, akkor az egyistenhívő ember választani kényszerül: Isten vagy a világ, az egyik melletti döntés csak a másik tagadása által lehetséges. Ennek az alternatívának a felállítása kísértetiesen hasonlít a XIX. századi posztulatórikus valláskritikák logikájához (vö. Feuerbach, Marx), csak azzal a különbséggel, hogy a teizmus vagy ateizmus ellentétének a helyére most a monoteizmus vagy politeizmus alternatívája lép.

A bibliai monoteizmus valóban elidegenítene a világtól és otthontalaná tenne benne? Ez a feltételezés egy szelektív és nagyon egyoldalú szentírásolvasás eredménye. Egy olyan igazolhatatlan értelmezésnek, mely csak azt olvassa ki a bibliai szövegekből, hogy az egyetlen Isten a történelem egyedüli uraként folytonos ön-, világ- és jelenmeghaladásra szólítja az embert, a mindig nagyobb jövő, végül a történelmet felülmúló abszolút jövő, önmaga, mint transzcendens Isten felé. E szelektív értelmezés egy olyan Isten képét rajzolja meg a Bibliából kiindulva, aki abszolút törvényhozóként csak parancsaival

⁷ ZENGER, E., *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, 68k.

fordul az ember felé abszolút engedelmességet követelve tőle. Ez az olvasat nem vet számot a bibliai monoteizmusnak azzal a hitével, hogy az egyetlen Isten egyben teremtő is, aki jónak és szépnek alkotta a világot, aki örömét leli alkotásaiban, aki megáldja az élőket, gondolja a teremtményeket. Nemcsak a teremtésbeszélések, de a teremtészsoltárok himnuszai és a bölcsességi könyvek elmélkedései is az egyistenhívó ember örömét, csodálkozását és háláját fejezik ki az egyetlen teremtő Isten iránt műveinek nagyságáért. A megváltó és a teremtő Isten egy- és ugyanaz az Isten, az egyetlen Isten. A történelemben cselekvő és önmagát kinyilatkoztató egyben a természetben cselekvő és önmagát kinyilatkoztató Isten, aki az ember üdvösségét már itt és most, a világban akarja, s majd történelmen túliban beteljesíti. A monoteizmus, a teremtés és az üdvözítés igazsága elszakíthatatlanul összetartoznak a Bibliában. Ugyanígy lényegileg összetartoznak az egy Isten transzcendenciája és immanenciája is a világhoz való viszonyában. Világtól való gyökeres különbsége nem távolság. Az élet továbbadását folyamatos, de észrevétlen teremtő cselekvése, áldása teszi lehetővé. Bölcsességén, ígétjén és Lelkén keresztül jelen van a világban, a természet törvényeiben, az igazak lelkében, a próféták szavában. Jelen van népe történetének eseményeiben, hol szabadító cselekvésével, hol útmutatással, vezetéssel, hol arcát elrejtve, hol együttérző szeretettel, szenvedéssel. A bibliai monoteizmus által tanúsított egyetlen Isten egyszerre teremtő és szabadító, egészen más és közeli, jelenvaló és eljövendő.

3. A MONOTEIZMUS AZ EGY DIKTATÚRÁJA?

A monoteizmussal szemben megfogalmazott másik rendre visszatérő állítás szerint: míg a politeizmus az élet sokszínűségének, a felfogások pluralitásának és a pluralista demokráciának a metaforája lehetne, mert szerkezetileg megfelel ezeknek, addig a monoteizmus eszméje magában hordja annak veszélyét, hogy az egyformaság, az egyközpontúság, a totalitárius rendszerek létrejöttének kedvez, melyben elveszik a sokféleség, leértékelődik az egyes ember, és az egy diktatúrája valósul meg. Még ha nem is vezet politikai értelemben diktatúrához, eszmei téren a monoteizmus az egy igazság, az egy történelem, az egy norma szellemi diktatúráját eredményezi.

E gyanúsítással szemben mindenképp érdemes észrevenni, hogy a bibliai monoteizmus egyáltalán nem „monomitikus”, vagyis nem egyetlen történetet ismer és ismételget Isten és ember kapcsolatában. Éppen ellenkezőleg, ahogy a *Zsidókhöz írt levél* fogalmaz: „Sokszor és sokféleképpen szólt Isten hajdan az atyákhoz a próféták által...” (Zsid 1,1) A Szentírás sok és sokféle történetet beszél el arról, hogy az egyetlen Isten a legkülönfélébb és állandóan változó, konkrét történeti szituációkban hogyan nyilvánítja ki magát az embernek. Ennek során más és más tulajdonságai tárulnak fel ugyanannak az egy Istennek, a kinyilatkoztatás és annak megértése egyre teljesebbé válik, a korábbi istentapasztalatok újraértelmeződnek, többletjelentéssel telítődnek. A sokféle történet lassan-lassan egyetlen vezérfonalra fűződik fel, arra az üdvtörténetre, melynek középpontja a Krisztus-esemény, de ez a fonal nem szegényíti vagy szinteleníti el a sokféle istentapasztalatot. Elég csak arra gondolnunk, hogy akár ugyanakkor az eseménynek hányféle, lényegét tekintve egységes, de mégis sajátos hangsúlyú és különböző teológiai értelmezése fogalmazódik meg (vö. a négy evangélium). A bibliai kánon képződésének a története önmagában cáfolja a „monomitosz” vádját.

A bibliai egyistenhitben természetesen középponti gondolat az egység és az egyetemesség. Az egyetlen Isten az egész világ teremtője, minden embert saját képmására alko-

tott, ezért mindenki egy és ugyanazon méltósággal rendelkezik; egyetemes üdvözítő terve mindenkire vonatkozik, mely Jézus Krisztus egyetemes megváltói műve és a Szentlélek egyetemes működése révén valósul meg. Az egyetlen teremtő és üdvözítő Isten minden embert egy közösségbe, Isten népébe akar egybegyűjteni, ahol minden megoszlás megszűnik, és leomlanak a nemzeti, kulturális, társadalmi és nemi különbségekből emelt egyenlőtlenségek és ellentétek válaszfalai az emberek között. Mindez azonban nem jelenti a sokféleség és a különbségek megszűnését, éppen ellenkezőleg: Isten népében ki-ki a sajátos, személyes adományaival ajándékozhat meg másokat.

A bibliai egyistenhit egyetemes távlatú. Az egyének (Noé, Ábrahám), Izrael és az egyház kiválasztása mindig a nagy egész kedvéért, az egész emberiség javára történik. Ugyanakkor a bibliai monoteizmus kritikus minden olyan politikai rendszerrel szemben, amely az egységet erőszakkal, a különbségek eltörlésével, manipulációval, vagyis bűnös eszközökkel és pusztán emberi érdekek alapján kívánja létrehozni. Eleve kudarcra van ítélve a nagyhatalmak birodalmi politikája, amely az egynyelvű, egyideológiájú és homogén emberiség kialakítását célozza. E törekvés gógból táplálkozik, a valódi, tartós és üdvös egységet egyedül teremteni tudó isteni hatalom bűnös utánzata. A bibliai őstörténetben olvasható elbeszélésnek a bábéli torony építéséről (Ter 11,1–9) egy ilyen olvasata is lehetséges. Az egész földön egy nyelvet beszélő emberek nagy nevet akarnak maguknak szerezni egy égisz éró torony és város építésével, ám Isten összezavaja a nyelvüket, hogy ne sikerüljön a vállalkozás. Az elbeszélés értelmezhető olyan megkísértés- és bűnbeesés-történetként, mely a nagy birodalmak építkezésének logikáját szimbolizálja, melyek úgy akarnak nagygyá, istenivé válni, hogy politikai érdekeik alapján megszüntetik a nyelvi, kulturális és egyéb különbségeket, uniformizálják az embereket. Isten azonban közbelép, megghiúsítja ezt a törekvést és helyreállítja a népek és nyelvek közötti különbségeket, melyeket a Ter 10 szövege részletesen bemutat. Az egy Isten tehát szembe száll a mértéktelen emberi hatalomkoncentrációval, góg- és bűnös érdekek vezérelte egységesítéssel, ugyanakkor síkra száll a különbségek védelmében. Az egy Isten akarja az emberiség egységét, de egészen másként. Ennek képe és nyitánya, valamint a bábéli torony építésének ellenképe az *Apostolok Cselekedeteiben* olvasható pünködsi jelenet az egyetemes egyház születéséről (ApCsel 2,1–12). A Szentlélektől áthatott apostolok Jézus evangéliumát hirdetik, s a sok különböző nemzetiségű, kultúrájú és nyelvű ember a saját nyelvén hallja és érti az apostolok szavát. Jézus egyetlen örömhírének hallgatása és hittel való befogadása az egy Szentlélek erejében olyan egységet és közösséget teremt az emberek között, mely egyáltalán nem szünteti meg az egységet gazdagító különbségeket és sajátosságokat. Az egyház egységének és egyetemességének képe és maradandó mintája ez.

A keresztény egyistenhit az egyház ezen egységének az alapját a Szentháromság egységében találja meg. A Szentháromság egysége: egység a különbözőségben és különbözőség az egységben; Atya, Fiú és Szentlélek személyi különbsége, a kölcsönös viszonyulások különbsége az egy isteni természet és szeretetetlet egységében. A Szentháromság egy Istennek ez a kommunio-egysége az alapja, célja és mintája az egyház egységének, melybe Isten minden embert kivétel nélkül meghív.

4. A MONOTEIZMUS A SZABADSÁG ELLENSÉGE?

A monoteizmussal szemben megfogalmazott bírálatok harmadik területe az igazság, szabadság, tolerancia kérdésköre. Az igaz/hamis vallás, igaz Isten és bálványok monoteista megkülönböztetése, amelyhez egy kizárólagos vallási igazságigény és elköteleződés járul,

fenyegetőnek tűnik a szabadságra és a toleranciára nézve. Mindenekelőtt azt érdemes tisztáznunk, hogy a bibliai monoteizmus vallási igazságfogalma mit jelent, mi a gyökere az igaz és a nem igaz vallás megkülönböztetésének.

Jan Assmann szerint a kozmoteista politeizmus nem ismeri az igaz és a hamis vallás megkülönböztetését.⁸ A politeista vallások természetes evidencián nyugszanak. Az istenek, a vallási rítusok végzése és az isteni uralkodó uralomgyakorlása együtt biztosítják a kozmosz rendjét, benne a természeti folyamatok és az állami élet rendjét, megóvják a kozmoszt a káoszba való visszasüllyedéstől. Itt az üdvösség egybeesik a fennmaradással, a káosz elkerülésével, az uralkodás hatékonyságával. Ha fennáll a rend, ha megbízhatóan működnek a természeti folyamatok és a társadalmi élet, akkor ez önmagában természetes evidenciát és legitimációt szolgáltat a politeista vallásnak. Ám azok számára, akiknek elnyomást, megaláztatást és a megsemmisülés veszélyét jelenti egy ilyen rendszerben élni, a politeista vallás természetes evidenciája elveszíti erejét. Új, más típusú vallási evidenciára találnak, ha szabadulást, megmenekülést, üdvösséget nyernek ebből a rendszerből. Ez történt a héberekkal, amikor hitük és tapasztalatuk szerint Jahve-Isten szabadulást szerzett nekik Egyiptomból, a rabszolgaság házából. Erre a hit- és üdvtörténeti tapasztalatra épült Izrael vallása, a Jahve-monoteizmus. Ennek a tapasztalatnak a fényében megkülönböztették meg az igaz Istent és a hamis isteneket: számukra az az igaz Isten, akinek megmenekülésüket köszönhetik abból a világból, mely isteneivel és egész vallási-társadalmi berendezkedésével üdvösség helyett a biztos megsemmisülést jelentette. A monoteizmus/politeizmus, az igaz vagy nem igaz vallás megkülönböztetése Izrael számára elsődlegesen nem teoretikus, hanem gyakorlati, etikai és tapasztalati kérdés. A Jahve-hit monoteizmusának alapvető hitvallása Jahve istenségének lényegét ebben a szabadító, megmentő, szabadságot adó mivoltban fogalmazza meg, s ennek következménye, követelménye az Ő egyetlensége és egyetlenségként való tisztelete: „Én vagyok Jahve, a te Istened, én hoztalak ki Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. Rajtam kívül más istened ne legyen” (Kiv 20,2–3; MTörv 5,6).⁹

Az egyistenhitnek ezt a sajátos bibliai formáját nevezi az ószövetségkutatók egy része „etikai monoteizmusnak”.¹⁰ Isten istenségének az a kritériuma, hogy van hatalma és szándéka megmenteni, megszabadítani mindenfajta nyomorúságos helyzetből, melynek az egyiptomi szolgaságból való szabadítás lesz az ősmintája; van hatalma és szándéka az igazságosság és a szolidaritás testvéri közösségének, Isten népének a megalkotására a történelemben. Az exodus tapasztalata, az egyedüli szabadító Isten megvallása, a szövetség-

⁸ Vö. ASSMANN, J., *Mózes, az egyiptomi. Egy emlényom megfejtése*, Osiris, Budapest 2003, 15–21.

⁹ Később, a babiloni fogság idején keletkezett deutero-izajási szövegekben, melyek már a tiszta, elméleti monoteizmust fogalmazzák meg, azaz kifejezetten tagadják más istenek létét (semmik), Jahve istenségének és egyetlenségének továbbra is kritériuma az, hogy egyedül Ő tudja megszabadítani népét a szolgaságból. Más istenek erre képtelenek. E hagyományos kritériumhoz most azonban újabbak is társulnak: Jahve ég és föld teremője, bölcsességében egyedül ő látja és hirdeti előre a jövőbeli eseményeket, a történelem emberi szereplői (Nebukadnezár, Kürosz) végső soron eszközök akaratának végrehajtásában, egyedül ő képes arra, hogy a múltban tett üdvös vagy ítéletes ígéreteit beváltsa. Vö. Iz 41,21–29; 43,10–13.

¹⁰ Erich Zenger felhívja a figyelmet, hogy pl. a 82. zsoltár milyen érzékletesen ábrázolja a politeizmus létjogosultságának megszűnését és a Jahve-monoteizmus etikai természetét. Jahve ítéletet tart az istenek fölött az isteni tanácsban, mert az istenek nem szereznek igazságot a szegénynek, gyengének, özvegynek, hanem a gonoszok érdekeit veszik pártfogásba. Ennek következtében megrendül a föld az erőszak és a jogtalanság terjedése alatt. Mivel a népek istenei csődöt mondtak, el kell tűnniük. Jahve az igazságosság megteremtője lesz, minden népnek, az egész földnek az Istene. Vö. ZENGER, E., *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, 69–73.

kötés, a Tóra adása és az új, Isten népének megalkotása szervesen összetartoznak. Az igaz vallás az igaz, szabadító Istennek a megvallása, tisztelete, az Ő törvényeihez való igazodás, az Ő szándéka szerinti igazságos társadalmi rendben élés. Ezért követi az exodusra és a szövetségkötésre való emlékezést, valamint Jahve egyetlenségének a megvallását, az alaptörvényt a Tízparancsolat (Kiv 20,1–17; MTörv 5,1–21) mint Isten népe jog- és életrendjének alapalkotmánya, melyet kiegészít a Jóbél évre, az idegenekre, az ellenségre, az özvegyekre, a szolgálkra, a királyra, és a konfliktusok igazságos kezelésére vonatkozó parancsok és szociális rendelkezések sora. A Jahve-hit etikai monoteizmusának kritikai ereje van. Az egy Isten szabadító tette és az általa adott alaptörvény mindenkor kritikai mérce, melyhez hozzá kell mérni és igazítani a tényleges társadalmi rendet, a király, a papság, a vezetők és az egész nép magatartását. Az egy és szabadító Isten tisztelete relativizálja a politikai hatalmat, az idegen uralmak elnyomó és ugyanakkor kápráztató erejét, az emberi ideológiákat, a pusztá érdekek és hasznosság szerinti gondolkodást. A prófétai ígéhirdetés állandóan figyelmeztet, leleplez, szembesít: megszűnik Izrael létjogosultsága, ha szellemi értelemben visszatér Egyiptomba. A Jahve-hit monoteizmus etikai gyökerű, fokozottan érzékeny a szenvedésekre és kritikai természetű: különböztet igaz Isten és hamis istenek, igaz vallás és hamis vallás között s ezzel a szabadság új terét alakítja ki. Az igaz és a hamis, az igaz Isten és a nem létező istenek közötti monoteista különbségtétel nem más vallások agresszív és intoleráns leértékeléseként keletkezett, hanem az Isten-lét etikai természetű kritériumának megtapasztalása és meghatározása alapján; eszerint az a valóság méltó az Isten-elnevezésre és a neki kijáró tiszteletre, melynek szándékában áll és képes az (egyetemes) igazságosság megvalósítására. Jan Assmann, a mózesi megkülönböztetés korábban vehemens kritikusa, a viták eredményeként változtatva eredeti álláspontján a következőképpen nyilatkozik a monoteista megkülönböztetés értékéről: „Isten és a világ megkülönböztetése megszabadított minket az adottságok zsarnoki uralmától és evilág kényszerein és hatalmain túl egy másik valóság horizontjait tárta fel, melyek nélkül a globalizáció által megváltoztatott világban sem tudnánk élni.”¹¹

Nyilvánvaló, hogy a bibliai monoteizmus eredendően etikai természetű igazság- és szabadságfelfogása nemcsak a politeista kozmoteizmus természetes evidenciájával, hanem a politeizmus metaforájával önmagát kifejezni akaró kortárs gondolkodás és vallásosság igazság és szabadság értelmezésével is szemben áll, ahogyan az pl. Odo Marquard filozófiájában megfogalmazódik. Ez utóbbi látószögében a szabadság úgy jelenik meg, mint a minden abszolút követelménytől való távolságtartás és a vallási-filozófiai eszmarendszerek érvényesség igényeinek korlátozása az egymással való szembeállításuk által. A vallás itt végső soron a kultúrcikkek sorában az egyik, ízlés kérdése, amolyan hobbi. E szemléletmód szerint egyetlen vallás sem rendelkezhet feltétlen kötelező erővel, igénynyel, követelménnyel; az ilyen irányú törekvéseket éppen a vallások pluralitása révén lehet és kell relativizálni. A politeizmus metaforája éppen ezt fejezi ki a monoteizmussal szemben. Az egyetlen feltétlen valóság itt a feltétlen igénybevétel elől elmenekülő vallási szubjektum és annak szabad és kombinatorikus választása marad; így végső soron nem a vallás(ok) Istenét, hanem a vallási szubjektumot illeti a feltétlen tisztelet. Nem az isteni valóság, hanem a vallási szubjektum kultusza valósul meg. A politeizmus jelenkori dicséretét illetően felmerül a gyanú, hogy a modern-posztmodern ember azért alkot sok istent magának, mert valójában egyikben sem hisz igazán.

¹¹ ASSMANN, J., *Alle Götter sind eins! Das Unbehagen in der Religion*, in *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 214 (2004. szept. 15.), 14. Idézte: in WERBICK, J., *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg–Basel–Wien 2007, 158.

A magát „politeista” természetűnek valló kortárs vallásfelfogás szemmel láthatóan a politikai demokratikus pluralizmus igazság- és szabadságfogalmát alkalmazza a vallási élet tartományára. Amint a pluralista demokráciákban szükség van a politikai ideológiák, programok, pártok hatalmi igényeinek a megosztására, ugyanúgy kívánatos ez a vallások között is. Ahogy a politikai életben az igazság sohasem kizárólag egy helyen található, hanem a különböző igazságigények ütköztetése, megvitatása és kiegyensúlyozása révén lelhető fel, ugyanez érvényes a vallási igazság megtalálására is. Ahogy a politikai életben az egyének szabadsága érdekében szüksége van állandó távolságtartásra a politikai ideológiák igazságigényével szemben, ugyanezzel a távolságtartó magatartással kell viszonyulnia a vallások igazságigényeihez is. E felfogás feltételezi, hogy az igazságigények, jöjjenek bár a vallások részéről, végső soron hatalomlegitimálási stratégiák. Felettből kérdéses azonban, hogy jogos-e az igazság és hatalom kérdésének az ilyen mértékű párhuzamba állítása, sőt azonosítása.¹² Kérdéses, hogy a pluralista demokrácia működésének politikai logikája, igazság és szabadságfelfogása kiterjeszhető-e minden valóságtartományra, s alkalmazható-e a vallásokra.

A hatalommegosztás politikai elve kiterjeszhetőségének korlátait jól jelzi a személyközi kapcsolat és az etika valóságtartománya.¹³ A személyek közötti szeretet éppen abban áll, hogy az, aki szeret, engedi magát feltétlenül igénybe venni a másik által, szabadon elkötelezi magát a másik mellett. A valódi szeretet aktusa mindig hordozza a feltétlenség egy mozzanatát, mellyel a másokra igent mond: a szeretett személy léte önmagában igazoltként, további igazolásra nem szorulóként mutatkozik, olyannak, mely méltó az elfogadásra és megmaradásra. Aki szeret, nem távolságtartó, hanem elköteleződő szabadsággal viszonyul a másikhoz, s ebben nem szabadsága csorbulását, hanem éppen értelmének beteljesedését látja. A szeretett személy létének igazsága kötelező erővel, érvénnyel jelentkezik. Azzal a kizárólagosság-igénnyel lép fel, mely nem hagy teret a hatalommegosztás logikájának, hanem a teljes önbevetést és hűséget követeli meg. Az igazi szeretet ilyen értelemben soha nem „poli”, hanem „mono” természetű.

Az erkölcsi parancs, mely a lelkiismeretben a jó megtételére és a rossz elkerülésére szólít fel, szintén magában hordozza a feltétlenség mozzanatát. A „kategorikus imperatívusz” a feltétlen „kell” erejével bír: a jót feltétlenül, azaz minden körülmények között meg kell tenni, a rosszat feltétlenül, minden körülmények között el kell kerülni. Itt nem alkalmazható a hatalom-megosztás stratégiája, az erkölcsi szubjektumot teljesen igénybe veszi az erkölcsi parancs. Abban a pillanatban, hogy valaki az érdek, a hasznosság, az élvezet stb. szempontja alapján az erkölcsi jó kötelező erejét korlátozza, döntése vagy cselekedete erkölcsi minősítése megváltozik. Az erkölcsi törvényhez tartozik, hogy ha az erkölcsi érték ütközik egyéb értékekkel, akkor feltétlen elsőbbséget élvez. Valójában a pluralista demokrácia működésében sem valósulhat meg a teljes hatalommegosztás, vagyis az egyenlő távolságtartás az egyes álláspontok között. A politikai demokrácia is olyan erkölcsi értékekre épül, melyek abszolút és egyetemesen köteleznek, mint pl. a személy méltóságának, a lelkiismereti és vallásszabadságnak a feltétlensége, az igazság, vagyis az információk megismerésének a joga. Ezek az alapértékek nem lehetnek a politikai játékmák, manipulációk, a többségi érdekérvényesítés, az alkudozások tárgyai, mert alapfeltételei egy szabad és igazságos társadalom felépítésének. Az emberi személy méltóságá-

¹² WERBICK, J., *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, 169.

¹³ Vö. PUSKÁS, A., *Lehetnek-e barátok a metafizika és a szkeptikus filozófia?*, in *Egység a különbözőségben. A 60 éves Bolberitz Pál köszöntése* (szerk. Rokay, Z.), SZIT, Budapest 2002, 137–166.

nak az igazsága feltétlen, nem „poli”, hanem „mono” természetű, nem engedi meg csorbítását vagy tagadását.

A szeretet és az etika tartalmazza tehát az egyetlenség és a feltétlenség mozzanatát: olyan igazságot feltételez, mely feltétlenül és kötelező érvennyel igénybe veszi az embert, s mégsem szünteti meg a szabadságát. Nos, a bibliai monoteista istenhit is hasonló természetű. Isten egyetlenségének megvallása az Ószövetségben Jahve Izrael mellett önmagát teljességgel elkötelező, egyedülálló, szabadító és megbízható cselekvésének a hit-tapasztalatán nyugszik, melyre az egyetlen megfelelő válasz a nép részéről csakis a kizárólagos viszontelköteleződés lehet. A hittapasztalaton alapuló hitvallásból – „Jahve a mi Istenünk az egyetlen” – egyenesen következik, hogy őt teljes szívvel, teljes lélekkel és minden erővel kell szeretni (MTörv 6,4–5; vö. MTörv 11,13–21; Szám 15,37–41) és idegen isteneket nem szabad tisztelni. A „Jahve az egyedüli, az egyetlen” megfogalmazás, ahogy a jegyesi-házassági szimbolika is a szeretet és szeretetvallomás nyelvéhez tartozik (vö. Én 6,8–10), amely a szövetség megtartására és hűségre hív fel. A Jahve és Izrael közötti szövetségről szóló szentírási szövegek történeti háttérét, mintáját és egyben ellenképét az ókori keleti vazallusi szerződések képezik. Ezekben írásba foglalták, hogy a meghódított, leigázott nép köteles „teljes szívből” szolgálni az őt legyőző és rajta uralkodó idegen királyi hatalmat, melynek létét köszönheti. E cinikus vazallusi szerződés és lojalitáskereső politikai jelentéstartalmát változtatja meg gyökeresen, alakítja át szövetségteológiává a bibliai egyistenhit. Eszerint Izrael nem az államnak, nem a királynak, nem idegen uralkodóknak vagy azok isteneinek, hanem kizárólag a szabadító Jahvénak tartozik azzal, hogy „teljes szívvel” szolgálja.¹⁴ A szeretetnek és az etikai elköteleződésnek ez a gyakorlati exkluzivitása nyer aztán elméleti exkluzív jelleget a babiloni fogság alatt, amikor a monolatria reflektált, tiszta monoteizmussá alakul. Az „egyedül Jahve” hitvallás immár azt is jelenti, hogy rajta kívül nem léteznek istenek, egyedül Ő a teremtés és a történelem ura. De vajon ez az elméleti síkon megfogalmazott exkluzivitás nem vezet-e szükségképpen vagy nagy valószínűséggel intoleranciához, erőszakos magatartáshoz?

5. A MONOTEIZMUS SZÜKSÉGGÉPPEAN INTOLERÁNS?

Az ószövetségi Izrael történetében ennek a feltételezésnek éppen az ellenkezőjét figyelhetjük meg. A tiszta monoteizmus, mely elméleti szinten az abszolútság és kizárólagosság radikális igényével fogalmazódott meg, gyakorlati-erkölcsi síkon mégsem intoleranciához, partikularizmushoz vagy erőszakhoz vezetett. Mivel Isten mindenki teremtője, ezért az idegen, a más vallású is testvérnek tekintendő. Jeremiás felszólítja a száműzötteket, hogy imádkozzanak a babiloniaiakért (Jer 29,5–7), azokért, akik elhurcolták őket és azok leszármazottaiért. Éppen az exkluzív, elméleti, egyetemes hatókörű és abszolút igényű monoteista hit tett lehetővé egy új, egyetemes elkötelezettségű etikai magatartást, nyitott meg a felebaráti szeretet parancsolatának egyetemes kiterjedésű teljesítésére. Az egyetlen Isten mindenki teremtője és atyja, kinek irgalma minden emberhez elér (Sir 18,13). Minden ember Isten képére és hasonlatosságára teremtett (Ter 1,26), ezért egyenlő méltóságú előtte mindenki, kicsi és hatalmas, szegény és gazdag (Péld 17,5; 29,13; Jób 31,15; Bölcs 6,7). Az egyistenhit kizárólagossága és egyetemessége erkölcsi

¹⁴ Vö. ZENGER, E., *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (szerk. Söding, Th.), Freiburg 2003, 10–52; itt: 38–43.

univerzalizmushoz és az embertársért viselt feltétlen felelősséghez, a testvériség felismeréséhez vezetett.¹⁵

Az ószövetségi reflektált monoteizmus alakjának történeti vizsgálata tehát azzal a tanulással szolgál, hogy egy feltétlen igazságigénnyel fellépő és ebben az értelemben exkluzív monoteista vallás nem szükségképpen vezet intoleráns magatartáshoz, ami a békét veszélyeztetné, sőt éppen ellenkezőleg: hitbéli alapja lehet egy feltétlen és egyetemes etikai elköteleződésnek. Ha ez így van, akkor a konfliktusok, erőszak és békétlenség forrását nem közvetlenül egy vallás abszolút igazságigényében vagy monoteizmusában kell keresnünk, hanem a vallási tudatban másodlagosan, észrevétlenül és illegitim módon mozgásba lépő, másokkal szemben etnikai, társadalmi, kulturális önazonosságot képző mechanizmusokban. Ezek kritikai megtisztítása részben a teológia feladata.¹⁶

Az ószövetségi monoteizmus az igaz ismeret letéteményesének tudta magát, de nem indult misszióba a „pogány világ” felé. Az egyetlen Isten igaz ismeretének közvetítését azáltal vélte megvalósítani, hogy a Törvény teljesítésével Isten népének új, igazságos, szolidáris, kiengesztelődött közösségi rendjét éli a többi nép elé, s ezzel vonzza őket az egyetlen, élő Istenhez. A keresztény monoteizmus missziós, az egyház a föltámadott Krisztus parancsa alapján minden kor minden népéhez és kultúrájához küldöttnek tudja magát az evangélium hirdetésére. Mivel alapvető vallási meggyőződése, hogy a hit és megtérés kegyelmi ajándék valamint szabad elfogadás gyümölcse, ezért lényegének mondana ellent az erőszakos misszió. Ez nemcsak a jézusi evangélium tartalmával állna szembe, de az Újszövetség által tanúsított egyházi, apostoli misszió példájának is.¹⁷ A keresztény teológia már az első századokban világosan megfogalmazta az erőszakos té-

¹⁵ NEUHAUS, G., *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“*, in QD 175, Freiburg–Basel–Wien 1999, 73; 90–93; 115.

¹⁶ Nem önmagában a vallások és igazságigényeik közötti versengés fenyegeti a békét, hanem a vallásos érzéssel való visszaélés, azzal való tudatos manipuláció a politikai hatalom (és vallási tekintély, vezetés) agitátorai részéről. Ez akkor lehetséges, ha a társadalmi-etnikai-kulturális önmeghatározás lélektani igénye és mechanizmusa összekeveredik a vallási tudatra jellemző önmeghatározás folyamatával, és ez utóbbit saját szolgálatába állítja. Az etnikai-társadalmi identitás, összetartozás kialakításában szerepet játszhat egy külső, fenyegető ellenség képzésének a tudatos-tudattalan mechanizmusa, mely összemosódhat a vallási tudatra jellemző különbségtétellel hívők és nem-hívők csoportja között. A vallás a maga igazságigényével könnyen játékszerévé, áldozatává és ideológiai felépítményévé válhat annak a nem vallási mechanizmusnak, melyben egy csoport önazonosság meghatározása úgy működik, hogy az idegent és a másikat önmagával szembe állítva és önmagától elhatárolva definiálja önmagát. Magában a vallásos tudatban is végbemehet a vallási igazságigény nem tudatos és nem vallási indítékokkal keveredő instrumentalizálása. Gerd Neuhaus ezt nevezi a vallási tudat látens, másodlagos, nem legitim funkciójának, nem tudatos, lehetséges melléktermékének. A teológia feladata, hogy e vallási tudat kritikai elmélete legyen, vagyis, hogy feltárja a vallási tudatnak azokat a nem vallási eredetű mechanizmusokat és érdekeket, melyek tudatlanul és akaratlanul működnek benne, miközben meg van győződve arról, hogy egyedül Istenre és tisztán vallási tartalmakra irányul. Ezt a kritikai, megtisztító reflexiót a teológiának éppen a vallás és Isten kedvéért kell vállalnia. Vö. NEUHAUS, G., *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“*, Freiburg 1999, 75k.

¹⁷ Jézus küldetést adó parancsa (Mk 6,6–13; Lk 10,1–16; Mt 28,19–21) a hegyi beszéd szellemében teljesen elkötelezett az erőszakos magatartástól való tartózkodás mellett, a vendégarbárságra építve kell az evangéliumot hirdetni. Az elutasítás esetén az ítéletet Istenre kell bízni (Mk 6,11). Jézus megfeddi az apostolokat, amikor haraggal és itélkezéssel reagálnak az őt ért elutasításra (vö. Lk 9,51–56). Szent Pál apostol, bár maga sok erőszakot szenvedett (2Kor 11,16–33) és néhol erőteljesen polemizál a pogánysággal és a zsidósággal – különösen azokkal, akik akadályozzák az evangélium hirdetését – sohasem szólít erőszakra. Az apostol missziós tevékenységének módját jól jellemzi az ApCsel 19,35–40 szakasza. Pál kritizálja a politeizmust és Artemisz kultuszát, ám sem magát az istennőt nem becsméri, sem tisztelőit nem sértegeti. 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: 111k.

rítés önellentmondásosságát és összeegyeztethetetlenségét a hittel.¹⁸ Ha a későbbi történelem folyamán ilyenre mégis sor került, az nem a (keresztény) monoteizmus lényegéből, hanem annak ellenére történt. Az idők folyamán a keresztény teológia azt is megtanulta, hogy világos különbséget tegyen a személy és az általa képviselt nézet között. Az Egyház bűnbánatot tartott és bocsánatot kért azokért a múltban elkövetett erőszakos cselekményekért, amikor az igazság érdekében, de a szeretet ellen járt el tévtanokat hirdetőkkal szemben. A keresztény teológia a bibliai monoteista hit és a jézusi kinyilatkoztatás alapján vallja minden egyes személy feltétlen méltóságát és a személy ebből fakadó feltétlen tiszteletét, mely kizárja az erőszak alkalmazását a tévedést hirdető személlyel szemben az igazság védelmében. Ez a feltétlen tisztelet azonban nem vonatkozik a személy által hirdetett tanok tartalmára, ha azok hitbeli tévedéseket tartalmaznak. Ezeknek világos megjelölése az egyház tanítói küldetésének a része.

6. A MONOTEIZMUS KÉPTELEN A PÁRBESZÉDRE?

De vajon a bibliai monoteizmus nem szűkíti-e be a gondolkodást, nem tesz-e alkalmatlanná a tanulásra, más vallású vagy világnézetű emberekkel való párbeszédre? A monoteizmus exkluzív jelzője mindenesetre egy ilyen feltételezést sugallhat, s ezért félreérthető. A bibliai monoteizmus legalább annyira inkluzív, mint exkluzív. Inkluzív egyrészt abban az értelemben, hogy egy olyan tanulási folyamatban fogalmazódott meg és él tovább, mely a legkülönbözőbb történeti szituációkat vonja és foglalja magába. Az egy Isten az atyák Istene; az egyiptomi szolgaságból megmentő Isten; a Jahve nevet Mózesnek kinyilatkoztató és szövetséget kötő Isten; a népét büntető és a babiloni száműzetésbe engedő, de ott is vele levő, onnét is megszabadító Isten; a gonoszság elhatalmasodását megengedő és a hozzá hűséges igazaknak örök életet ígérő Isten. Izrael hosszú történeti utat jár be Istenével, az Egyetlennel, melynek során mind teljesebb istenismeretre jut. A történeti helyzetek változásával mind „több oldalról” ismeri meg Istenét, mind többet

¹⁸ Lactantius keresztény teológus (†325), aki átélte a Diocletianus-féle utolsó nagy keresztényüldözést, és aki megérte a Konstantin-féle türelmi rendelet kiadását (313), így fogalmaz: „A vallást nem lehet rákényszeríteni senkire. Mert a vallás minden másnál inkább önkéntesség dolga, és senkitől sem kikényszeríthető, hogy olyasvalamit tiszteljen, amit nem akar.” *De divina institutione*, 5,19,11 (CSEL 19,463). A késő ókorból, amikor a kereszténység már privilegizált helyzetbe került a Római Birodalomban, nem ismerünk olyan esetet, amikor politeista vallású pogányokat a monoteista keresztény hitre vagy a keresztény kultuszban való részvételre kényszerítették volna. Vö. DASSMANN, E., *Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria*, in *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, 123–142. Sajnálatos módon előfordultak azonban elszórtan olyan erőszakos cselekmények, melyeket keresztények követtek el részben vallási indítékok alapján pogány kultuszhelyek, templomok, sőt más vallású, adott esetben politeista eszméket is valló személyekkel szemben. A leghírhedtebb ezek közül a köztiszteletben álló újplatonikus filozófusnő, Hüpatia meggyilkolása volt Alexandriában 415-ben, melyet fanatikus keresztények (szerzetesek?) egy csoportja követett el. Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, in *Ókeresztény Írók* 1, Budapest 1980, 518, 548, 583. Ez az eset felháborította Konstantinápoly keresztény közvéleményét is. A keresztény történetíró, Szókratész néhány évvel az esemény után így értékelte a történeteket és marasztalta el a szereplőket: „Ez nem kis szégyenére vált Kürillosznak és az alexandriai egyháznak. Hiszen teljesen idegen a Krisztus tanait vallóktól a gyilkosság, a harc és ehhez hasonlók.” SZÓKRATÉSZ, *Egyháztörténet*, in *Ókeresztény Írók* 9, Budapest 1984, 432. A zsidósággal szembeni erőszakos térítésre (kényszerkeresztység), illetve az eretnekséggel megvádolt személyek elleni erőszakra (Priscillianus) több példát is találhatunk a későókorban. Ezekben az esetekben sem a monoteista hitvallásra való erőszakos rábírás volt a cél. Többnyire társadalmi feszültségek levezetésére szolgáltak és a bűnbakképzés mechanizmusa szerint működtek. A pápák (Siricius, Nagy Szent Gergely) elítélték ezeket a tudomásukra jutott erőszakos cselekményeket. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, 517k.

tapasztal meg üdvözítő cselekvéséből és cselekvésének logikájából. Soha nem készül el az istenismerettel, nem birtokolja teljességgel Isten igazságát. A mindenkori új történeti szituációt a múltbeli istentapasztalatok alapján értelmezi, s egyben a régi értelmezéseket az új helyzetben szerzett új tapasztalatok fényében újraértelmezi. Az új folytonosságban van a régivel, de az új szét is feszíti, ki is tágítja a régi kereteit. Izrael szakadatlan párbeszédben áll egyetlen Istenével, a róla szerzett múltbeli tapasztalatokkal és azok értelmezésével, saját üdvösségtörténelmével. Hiszi, hogy egyetlen Istene nagyobb minden elgondolhatónál, s ennek a „nagyobbknak” a folyamatos tapasztalatában halad előre.

Az ószövetségi Izrael monoteizmusa inkluzív abban az értelemben is, hogy e nyitott értelmezéstörténetbe más népek vallási tradíciójának, bölcsességének és történelmi tapasztalatainak bizonyos elemeit is bevonja. A babiloni fogság utáni századok során így, ennek az inklúzióknak a nyomán keletkezik *Jób könyve*, a *Példabeszédek könyve*, a *Bölcsesség* és *Siráknak könyve*. A bibliai monoteizmus története jó példa arra, hogy egy abszolút és egyetemes igazságigénnyel fellépő vallás eleve dialógusban állhat: párbeszédben a múlt és a jelen történelmi tapasztalataival, valamint ezek hitbeli értelmezésével. Éppen ez a veleszületett dialógus, pontosabban az a tény, hogy dialógusban születik meg, teszi alkalmassá arra, hogy párbeszédbe bocsátkozzék más vallási tradíciókkal és tanuljon tőlük. Az exkluzivitás és abszolútság egyáltalán nem jelent dialógusképtelenséget, éppen ellenkezőleg.

Az újszövetségi monoteizmus az ószövetségének a szerves folytatása. Jézusban megjelent Isten teljes igazsága és jósága, mely minden emberi várankozást, előzetes elképzelést messze felülmúlt. Az egyház története során a Lélek vezetésével ebbe az igazságba és jószágba nyer egyre teljesebb bevezetést. Ez az igazság és jószág, Isten Jézusban megjelent jóakarátának igazsága egyetemes és feltétlen. Minden emberhez el akar jutni, mindenkit meg akar ragadni, hogy mindenki Istennel együtt akarja azt a jót, amit Ő mindenki számára akar. Isten igazsága és jósága az előttünk haladó ószövetségi nép és Jézus Krisztus nyomában járva megközelíthető, tapasztalható, élhető; mindig előttünk haladó igazság és jószág, melyet nem birtokolhatunk, mely mindig nagyobb nálunk és mindannál, amit megérthetünk és kívánhatunk. Ez az isteni igazság és jószág semmit nem nyom el abból, ami másoknál igaz és jó, amit mások találtak, vagy ami után mások vágyakoznak. A bibliai monoteizmus egyszerre egyetemes és konkrét monoteizmus. „Az inkluzív, egyetemes igazság egy *különleges* úton, Izrael, Jézus Krisztus és az egyház útján válik megközelíthetővé és konkrétá, amely utat Ő (Isten) épített ki, amelyen Ő cselekedett szabadítóként és jóakarátát – önmagát – kinyilatkoztatta. [...] A bibliai monoteizmus *egy* útnak, egy kihívásnak a monoteizmusa: konkrét monoteizmus, nem a legkisebb közös nevező monoteizmusa, amely csupán azt mondja, amit mások mondanak. A konkrét monoteizmus *ezt* az utat járja és nem másikat. Másokhoz vezető út – persze nem az az út, melynek válogató-békés egyetértésekkel kikövezettnek kellene lennie. Ezen az úton újra és újra ki kell derülnie, hogy mit jelent konkrétan az, hogy Isten igazságának és jóságának a nyomában járunk: egyetértést vagy ellentmondást, megkérdőjelezést vagy önmagunk megkérdőjelezhetővé tételét, idegenség feltételezését vagy az idegen kihívásként értelmezését. Az az eltökéltség, hogy Isten igazságába ezen az úton engedjük bevezetni magunkat, feszültségben áll azzal a készséggel, hogy Isten és igazságát a másokkal, potenciálisan mindenki mással való találkozásban találjuk meg konkrétan. Ám éppen ez a feszültség az egyetemes, de nem totalitárius monoteizmus veleje. Ezt a feszültséget nem szabad feloldani; Isten, az egy Isten fogja eszkatologikusan megoldani.”¹⁹

¹⁹ WERBICK, J., *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, 173.

A házasság és a család a bibliai hagyományban

STATUS QUESTIONIS

A házasság és a család – nemcsak a katolikus értelemben vett vallási, hanem már pusztán a hagyományos polgári formájában is – az európai kultúrkörben elveszítette meghatározó szerepét.¹ A házasság és a család válságához hozzájárul a nemek, illetve az egyneműek kapcsolatáról napjainkban kialakult és egyúttal polgárjogot is nyert szemlélet, amely a férfi és a nő hagyományos, vallásilag és polgárilag elfogadott viszonyát alapvetően két-ségbe vonja. A felsorolt témák nem csupán a magánember személyes életének részei, hanem természetüknél fogva a társadalmi jelenségek is a közösség életét meghatározó tényezők. Ezért a házasság, a család vagy a nemek viszonya megjelenik a szellemi élet és a kultúra számos megnyilvánulásában, s az új felfogás polgárjogot nyer nem utolsósorban a jogalkotásban. A velük kapcsolatos pro és contra érvelések, viták vagy párbeszéddek a nagy nyilvánosság előtt történnek, és befolyásolják a közgondolkodást, benne az egyedi ember szellemi és erkölcsi állásfoglalását.

Mindez társadalmilag olyan helyzetet teremt, amelyben a hívő ember is folyamatosan szembesül a család és a házasság korunkban érvényes felfogásával és gyakorlatával, amely a saját életére, illetve élethalakítására tekintettel szellemi és morális állásfoglalásra kényszeríti. Nincs könnyű helyzetben, mert a közgondolkodással és az általános emberi magatartással ellentétes irányba halad, amikor ma az egyház hitéhez és erkölcsi tanításához ragaszkodva akarja megkötni és élni házasságát. Figyelembe kell venni azt is, hogy a közgondolkodás hatása alól, akár tetszik, akár nem, a hívő ember sem képes teljesen kivonni magát, és adott esetben ilyen helyzettel is számot kell vetnie. A hívő akkor tudja eredményesen vállalni a keresztény házasságot és családot, ha ismeri annak természetét, valódi értékeit és azt a fontos háttérrel, amelyre a keresztény házasságélmény és tanítás támaszkodik.

Amikor a keresztény házasságról és családról beszélünk, akkor tudatában kell lennünk, hogy a róluk szóló egyházi tanítás alapvetően az Ó- és Újszövetség bibliai hagyományára támaszkodik. Értekezésünkben ezért ezt a bibliai alapot akarjuk bemutatni,

¹ A család és a házasság válságának részletes elemzése nem célja értekezésünknek. Erre vonatkozóan bőséges és meggyőző elemzést találunk a témát tárgyaló szakirodalomban. Szemléltetésül mégis felsorolunk néhány jelenséget: a válások egyre automatikusabb gyakorlata és nagy száma; a megkötött házasságokban a házaspárok kölcsönös kifejezett vagy csak egyszerűen tudomásul vett szexuális szabadsága; nők, akik a házasság mellőzésével tudatosan vállalnak gyermeket és apa nélkül nevelik fel; a házasságkötés (polgári és egyházi egyaránt) nélkül élettársi viszonyban, adott esetben tartós kapcsolatban élők egyre nagyobb száma, mert nem vállalják a házasságkötés elkötelezettségét; a családokban vállalt gyermekek alacsony száma.

mert úgy véljük, hogy ennek ismerete képes feltárni a házasság és a család valódi természetét, valamint értékeit. Mint látni fogjuk, az ó- és újszövetségi bibliai tanítás rendkívül átfogó, és kiterjed az élet széles területére. Egyszerre teológiai tanítás a férfi és a nő házasságban kiteljesedő kapcsolatáról, a teológiai tanítás szemléltető eszköze Isten és közössége (Izrael és az egyház) kapcsolatáról, egyszerre tanítás arról, hogy a család Isten üdvtörténeti eszköze ígéreteinek teljesítésére az Ó- és Újszövetségben egyaránt, a család az emberi élet erkölcsi kiteljesedésének kerete a bibliai bölcsességi irodalomban, és a bibliai Izrael jogalkotásának része a családjog, védelmezve ezt a fontos intézményt. A rövid felsorolásból kiderül, hogy a család és házasság témája a bibliai hagyományban nagyon kiterjedt, és több a Bibliából vett szokásos lapos moralizálásnál.

Végül tegyünk hozzá, hogy a bibliai hagyomány ismertetése a házasságról, családról és a nemek viszonyáról azért döntő érvényű, mert a Biblia a kinyilatkoztató Isten tekintélyével rendelkezik, Isten szava az emberiséghez, és érvénye felette áll minden emberi okoskodásnak és megfontolásnak. Ugyanakkor azt is látni fogjuk, hogy ez a bibliai tanítás elég rugalmas, konkrét megvalósulásában már a bibliai idők törvényeihez alkalmazkodott, és lehetőséget ad a jelen kor igényeinek figyelembe vételére is.

Az értekezés témájával kapcsolatban eligazításul két előzetes megjegyzést szeretnénk tenni.

Először: Az előadás címében a házasság és a család mint különálló valóság szerepel. A házasság nem azonos a családdal. A házasság két (monogámia) vagy több (poligámia) különböző nemű személy tartós, egy adott kultúrában vallásilag és társadalmilag legitimizált együttélése/életről, amely magában foglalja a férfi és a nő kapcsolatának helyzetét a házasságban, és azt, hogy a házasság mire irányul. A család a két ember együttéléséből/életről, amelynek befelé (férj, feleség, gyermek) és kifelé (férj, feleség családi vonatkozásai: nagyszülők, sógor stb.) irányuló viszonylatai vannak, ezért a kettőről külön kell beszélni. Ezt alátámasztja az is, hogy a Biblia kifejezetten tanítást ad a házasság isteni alapításáról és természetéről, míg a családra nézve közvetve kell a Biblia szövegéből ismereteket szerezni, amennyiben a bibliai hagyományban folyamatosan jelen van, és ebből az adottságból kell következtetéseket levonni a család jelentőségére.

Másodszor: A házasság és a család az Ó- és Újszövetség viszonylatában új jellegzetességeket ölt, ezért külön beszélünk a házasságról és családról az Ószövetségben, majd pedig külön az Újszövetségben. Ebből a megállapításból majd az is következik – mint majd látni is fogjuk –, hogy a házasságnak és a családnak mindkét szövetségben van közös, ugyanakkor önálló vonása is, vagyis változásnak alávetett mind a kettő.

I. ÓSZÖVETSÉG

1. Házasság az Ószövetségben

1.1. A házassággal foglalkozó szövegek az Ószövetségben

Az Ószövetségben nem találunk kimerítő, katekizmus jellegű, összefoglaló tanítást a házasságról. Az ún. bibliai őstörténet (Ter 1–11) a világ és az ember teremtésével kapcsolatban ad kifejezett tanítást a házasságról a hatnapos teremtéstörténetben (Ter 1,1–2,4a), és az ember és az asszony teremtéséről (Ter 2,4b–25) szóló második teremtéstörténetben. Ezekon túlmenően a többi bibliai szöveg már csak a házasság tényszerűségéből indul ki, és ebből bontakozik ki mondanivalójuk, ami nem minden esetben közvetlen ta-

nító jellegű. Mind tartalmukban, mind pedig műfajukban sokrétűek. A szövegek jelentős része elbeszélő szöveg (maga a két teremtéstörténet is ide sorolható), élethelyzeteket beszélnek el, szereplőik adott esetben a házasságban élő férfiak és nők, és a leírásból lehet az izraelita házasság mivoltára következtetéseket levonni. Erre a legjobb példát a *Teremtés könyvének* elbeszélései adják Izrael ősatyáiról, a pátriárkákról, amelyekből gazdag ismereteket kapunk a pátriárkai család házassági szokásairól s annak tulajdonságairól.² A bibliai szövegek jelentős csoportja a házassággal foglalkozó jogalkotásból ered, és a polgári természetű, valamint a rituális jellegű jogi problémákra ad eligazítást. Találunk próféta szövegeket, amelyek JHWH és népe, Izrael kapcsolatát fejezik ki a házasság szimbolikájában, a bölcsességi irodalomhoz tartozó mondásokat a férfi és a nő kapcsolatáról a házasságban, és annak erkölcsi értékeiről. Végül említsünk meg egy költői szöveget is, az *Énekek énekét*, amely a férfi és a nő szerelmét énekli meg.

A szövegek tehát sokrétűek, és nem minden esetben hozhatók összhangba egymással. Ez az adottság kétségtelen problémát jelent az ószövetségi házasság magyarázatánál. Számolnunk kell azzal a ténnyel is, hogy a bibliai hagyomány a reális életet adja vissza, ami azt jelenti, hogy a férfi és a nő házassági kapcsolatának jó és árnyoldalaival egyaránt találkozunk, és a házasság olyan formája van jelen a bibliai szövegekben, amelynek egyes elemei a keresztény olvasó, és egyáltalán a mai ember számára már idegenek. Mindezek ellenére az ószövetségi házasság összességében egyetemes érvényű értékeket hordoz, és a számunkra idegen elemei is ezeket akarják foganatosítani (pl. a gyermekáldás, utódok biztosítása). Ezért téves lenne az üdvtörténeti múlt már érvényét veszített tanújának tekinteni, amelynek számunkra nincs tanító értékű mondanivalója.

1. 2. Tanítás a házasságról a bibliai őstörténetben

Mint már említettük, az ún. bibliai őstörténetben (Ter 1–11) a világ és az ember teremtésével kapcsolatban találunk kifejezett tanítást a házasságról a hatnapos teremtéstörténetben (Ter 1,1–2,4a), és az ember és az asszony teremtéséről (Ter 2,4b–25) szóló második teremtéstörténetben. Ez a két szövegszakasz a házasság témájában megalapozó karakterű, mert a nemek és a házasság eredetét Isten teremtő akaratára vezetik vissza. Jelentőségüket az Újszövetség is tanúsítja, amennyiben Jézus a házasság felbonthatatlanságának igazolásaként (Mk 10,2–9 párh.) Isten eredeti szándékára hivatkozik, idézve a két teremtéstörténet szövegét (Mk 10,6 – Ter 1,27; Mk 10,7–8a – Ter 2,24).

1. 2. 1. A HATNAPOS TEREMTÉSTÖRTÉNET

A hatnapos teremtéstörténetben (Ter 1,1–2,4a) a hatodik nap teremtéscselekményében egy szerkezetében és tartalmában önálló szakasz foglalkozik az ember teremtésével (Ter 1,26–31).³ A házasság szempontjából a szöveg két alapvető kijelentése fontos, a férfi és a nő teremtése (Ter 1,27), majd a férfinek és a nőnek adott megbízatás (Ter 1,28).⁴

Az ember teremtéséről és mibenlétéről hozott isteni döntés (Ter 1,26. vers) végrehajtása a 27. versben történik: „Isten megteremtette (ברא *bara*) az embert saját képmására (צלם *celem*), Isten képmására (צלם) teremtette (ברא) őt, férfinek és nőnek teremtette (ברא) őket.” Az embernek a világ rendjében elfoglalt különleges helyzete kifejezésre jut abban is, hogy teremtésére a szöveg ismét háromszor is a teremteni (ברא) igét használja.⁵

² PETERSEN, L. D., *Genesis and Family Values*, in JBL 124/1 (2005), 5–23.

³ RÓZSA, H., *Genesis könyve I*, Budapest 2000, 101–102.

⁴ Uo. 106–108.

⁵ Az ige jelentésének részletes kifejtését lásd: RÓZSA, H., *Genesis*, 92–95.

A 27. vers az ember két közelebbi meghatározottságát jelöli meg. Az egyik az istenképiség (צֶלֶם), a másik pedig az ember kétneműsége. Mindkét meghatározottság tartalmát közelebbről majd a 28. vers fejt ki.

A 27. versben az ember és a két nem teremtése párhuzamban állnak egymással, amelyben a házasság szempontjából is fontos tanítás jut kifejezésre:

- Isten képmására (צֶלֶם) teremtette (בָּרָא) őt (אִתּוֹ) (ti. az embert)
- férfinek és nőnek teremtette (בָּרָא) őket (אֹתָם).

A párhuzam első része az ember teremtését, pontosabban az emberi faj teremtését jelenti ki, a párhuzam második része ugyanezt mondja ki, de most az ember teremtését kétneműségében ismétli meg. A „férfi és nő” két szóval jelzett nemi különbözőség együttesen jelzi, hogy mindkét nem részeseül mindabban, amit Isten az embernek adott a teremtésben, jelen esetben az istenképiség adományában. Érdekes megfigyelni, hogy a nemek teremtése egyetlen aktusban történik, nincs időbeli egymásutániség, ami szintén aláhúzza egyenlőségüket.

28. vers két témával foglalkozik, vagyis az ember két meghatározottságának, a kétneműségnek és az istenképiségnek a tartalmát fejt ki közelebbről: „Isten megáldotta őket, és ezt mondta nekik: Szaporodjatok, sokasodjatok, és töltsétek be a földet, és hajtsátok azt uralmatok alá.” A 28a vers az embernek adott isteni áldás az élet továbbadására, vagyis az ember kétneműségéről mondottakat egészíti ki. A 28b vers viszont az ember teremtmények feletti uralmát részletezi, vagyis az ember istenképiségének tartalmát világítja meg. A Ter 1,27–28 versekről összegzően elmondhatjuk, hogy a 27. vers a két nem megteremtéséről beszél, akik emberi méltóságukban egyenlők, mert mindkét nem Isten képmásának hordozója, és a 28. versben mindketten egyenlően, ugyanazt megbízatást kapják a világ feletti uralomra. Ebből alapvetően következik a két fél helyzete a házasságban is. A sokasodásra adott parancs mellett, vele egyenlő szinten ott áll a teremtmények feletti uralomra adott megbízatás is, ami jól kifejezésre juttatja, hogy a férfi és a nő a *Teremtés könyve* 1. fejezetében több mint biológiai értelemben vett pár, inkább szociális természetű partnerség van közöttük.⁶

A 27. és 28. versek teológiai jelentősége az ember teremtésével összefüggésben az alábbiakban értékelhető ki: A bibliai szerzőt az emberrel kapcsolatban az a kérdés foglalkoztatja, hogy honnan az ember, honnan az ember kétneműsége, a nemek eredete. Ezekre ad választ a 27. és 28a vers. Az ember Isten teremtő akaratából lépett a világba. Az ember kétneműsége, a házasság és az élet továbbadása Isten teremtő akaratából ered. Mindkét nem ugyanazon istenképiség birtokosa, tehát emberi méltóságukban egyenlők.

Elhangzik az is, hogy szaporodjanak és sokasodjanak, tehát a kétneműség az élet továbbadásának alapvető eleme. A bibliai szöveg itt ugyan nem beszél kifejezetten házasságról és a két nem egymáshoz való viszonyáról, amely a házasságban jut beteljesedéshez, de az élet továbbadása a bibliai gondolkodásmódban feltétlenül a házasság keretéhez kapcsolódik. Ebből az is következik, hogy a házasság csak a két nem életkapcsolatában képzelhető el.

1. 2. 2. A MÁSODIK TEREMTÉSTÖRTÉNET

A második teremtéstörténet (Ter 2,4b–25) az ember és az asszony teremtését beszéli el képszerű formában. Míg a *Teremtés könyvének* 1. fejezete a hatnapos teremtéstörténetben általánosabban ad feleletet a nemek eredetére, és a termékenységet hangsúlyosan említi, a házasság pedig csupán közvetve található szövegében, addig a *Teremtés könyvé-*

⁶ HAMILTON, V. P., art. *Marriage, Old Testament and Ancient Near East*, ABD 4 (1992), kol. 559–569, 568.

nek 2. fejezete konkrétabban, a férfi és a nő házasságban beteljesedő és minden akadályt legyőzni kész vonzalmára keres magyarázatot; a termékenység kérdése viszont háttérben marad. Az életnek azt a jelenségét kutatja a szerző, amelyről az *Énekek éneke* ezt mondja: „Igen, erős a szerelem, mint a halál, legyőzhetetlen a szenvedély, akár a sír, úgy lobog, mint a lobogó tűz, mint az Úr lángja.” (Én 8,6) Jákob történetében ezt olvassuk Jákob szerelméről Ráchel iránt: „Így szolgált Jákob Ráchelért hét esztendeig, de ez csak néhány napnak tűnt neki, annyira szerette őt.” (Ter 29,30) Az európai ember számára a szerző által vizsgált jelenséget jobban érzékelteti Rómeó és Júlia története. A szerző választ keres az örök „Rómeó és Júlia”-történet okára, mivoltára és eredetére.

A Ter 2,4b–25 három elbeszélésegszférgben bontakozik ki. Isten a föld anyagából megteremti az első férfit (Ter 2,4b–7), majd a paradicsomkertbe helyezi (Ter 2,8–17), végül pedig megteremti az első asszonyt a férfi oldalbordájából. Az első asszony teremtésének az indoka az, hogy nem jó az embernek egyedül lenni, ezért Isten a férfinak megfelelő élettársat teremt (Ter 2,18–25). A házasság számára fontos témára, vagyis a férfi és a nő kapcsolatának titkára és eredetére, honnan van az az adottság, hogy a férfi elhagyja apját és anyját és feleségéhez ragaszkodik (Ter 2,24), ebben a részben kapunk feleletet.⁷

A házasság szempontjából lényeges tanítás az elbeszélés kulcskifejezéseihez kapcsolódik. Az asszony teremtését egy isteni döntés indítja el a segítőtárs teremtéséről: „Nem jó az embernek egyedül lennie. Alkotok neki segítőtársat, aki neki megfelelő.” (Ter 2,18) Az isteni kijelentés, amely szerint nem jó az embernek egyedül lenni, azt jelenti, hogy az ember társas lény. Erre megoldást végső fokon egyedül csak a férfi és a nő közössége képes nyújtani. Az ember igazi társának jellegzetességét két szóból álló héber kifejezés adja meg: עזר כנגדו ('ézer k^enegdo), vagyis „segítő társ, aki neki megfelelő”. Az עזר ('ézer) szó jelentése „segítség, segély, segítő” (Iz 30,5; Oz 13,9; Zsolt 121,1k), és használata az Ószövetségben (21 alkalommal) gazdag árnyalatokkal rendelkezik, adott esetben Isten segítségének kifejezésére is használatos (Kiv 18,4; MTörv 33,7 stb.). Az esetek többségében a reménytelenség és szorongatás idejében történő segítségről van szó. Minthogy itt az עזר szó hímnemű formában fordul elő, s így tágabb értelemben vett segítségről van szó, mindennemű segítőről. Nem lehet a 18. versben az עזר-t azonnal az asszonyra értelmezni, és segítő társnőnek értelmezni, de a szövegösszefüggés alapján a szó végső sorban az asszonyra céloz. A segítőtárs minőségét a כנגדו (k^enegdo) vagyis „aki neki megfelelő”, a kifejezés határozza meg. Az alapszó a נגד (neged), amelynek jelentése „valamivel szemben, átellenében, annak megfelelően”, olyan valakiről van szó, aki egyenrangú, „aki vele egyenrangúan néz szembe”, „aki hozzá illő”.

Mint már mondtuk, a „segítő társ, aki neki megfelelő” kifejezés végső soron az asszonyra céloz, akit Isten teremteni fog, de ebben az összefüggésben egyszerre hangsúlyozza a férfi és a nő egymást kiegészítő polaritását. Mindkét fél egyenrangú, vagyis egyik sem áll felette, illetve alatta a másiknak, és egyik sem teljes a másik nélkül.⁸

Isten a segítőtárs lehetőségét először az állatok teremtésével kínálja fel az embernek, de az ember nem talált bennük magához illő segítőtársra (Ter 2,20). Az ember méltóságának csak olyan segítő lehet megfelelő, aki vele egyenrangú és az emberi méltóság részese. A férfi és a nő viszonyának ezt a lényegi elemét az asszony teremtésének módja jeleníti meg: „Ézért JHWH Isten mély álmot bocsátott az emberre, s amikor elaludt, kivett egyet az oldalbordái közül, s hússal töltötte ki a helyét. Azután JHWH Isten az emberből kivett oldalbordát asszonyjá formálta és odavezette őt az emberhez.” (Ter 2,21–22)

⁷ RÓZSA, H., *Genesis*, 135.

⁸ HAMILTON, V. P., art. *Marriage*, 568 /C.7); OTTO, E., *Theologische Ethik des Alten Testament*, Stuttgart, 1994, 61–64.

Isten az ember oldalbordájából alakítja ki az asszonyt. A két nem lényegi rokonságát az alapozza meg, hogy nő a férfi élő valóságából teremtett. A cselekedet miértjére majd a 25. vers ad megfelelő teológiai választ. Arra azonban nincs egyértelmű magyarázat, hogy miért a bordából teremtette Isten az első asszonyt. Talán a bordából való teremtés fejezi ki a legalkalmasabban a két nem Istentől szándékolt, egymást kiegészítő, egyenértékű valóságát („aki hozzá illő”, „neki megfelelő”: Ter 2,18), amelyet az ember fogalmaz meg, miután Isten az asszonyt hozzá vezet (22. vers).

A férfi örömteli felkiáltásban tör ki az asszony láttán. Az új teremtményben megtalálta a segítő társat, aki neki megfelel és hozzá illő. Ezt a felismerést névadással erősíti meg, amely szószertiségében így hangzik:

„Ez most csont az én csontomból és hús az én húsbomból.

Ez asszony/ember/nek (אִשָּׁה: 'issah) hívatik, mert férfi/emberből (אִישׁ: 'is) vétetett ez” (23. vers).

Az ember felkiáltásának elemzésénél a következő tényezőkre kell figyelni:

A „csontom és húsom” a rokonság és az összetartozás kifejezése az Ószövetségben: „Elmentek Dávidhoz Izrael összes törzsei Hebronba és ezt mondták: nézd, mi a csontod és hússod vagyunk” (2 Sám 5,1; vö. Ter 29,14; Bír 9,2; 2 Sám 19,3 köv. Iz 58,7). Az ember felkiáltása a férfi (אִישׁ: 'is) és a nő (אִשָּׁה: 'issah) szópárt párhuzamba állítja a „csontom és húsom” kifejezéssel. A héber férfi és a nő (אִישׁ: 'is; אִשָּׁה: 'issah) szó hangzásbeli egybe csengése jól kifejezi a két nem közösségét az ugyanazon emberségben. A asszony teremtésének esetében a két párhuzamos fogalompár a férfi és a nő ontológiai kapcsolatát, emberi méltóságban való azonosságát fejezi ki, s ebből következően lehet az asszony igazi segítő társ. Az elbeszélés teológiai tartalma egyedülálló az ókori Keleten abban, ahogyan a férfi és a nő összetartozását átfogó módon előadja: személyes, testi és szellemi kapcsolat, kölcsönös segítség.

Az összetartozást kifejező két párhuzamos fogalompár (férfi–nő; csont–hús) magyarázza a két nem feltartóztatathatlan egymás felé irányulását, amely a házasságban teljesedik be. Ezt a tényállást rögzíti a bibliai szerző értelmező megjegyzése az asszony teremtésével kapcsolatban a 24. versben: „ezért a férfi elhagyja (עֹזֵב 'azab) apját és anyját, feleségéhez ragaszkodik (דָּבַק dabaq), és a kettő egy test lesz”. A megjegyzés aetiológiai természetű, amely a férfi és a nő, tehát a két nem egymás iránti ősi és legyőzhetetlen vonzalmát magyarázza.⁹ A bibliai szerző az asszony teremtésében az emberi lét alapvető rendjét látja megalapozni. Kijelentésével aláhúzza a két nem minden emberi kapcsolatnál erősebb egymáshoz tartását, minthogy Izraelben a nőt vitték a férfi házába, tehát a nő hagyta el apját és anyját és nem a férfi. A szerző szerint a szerelem olyan erős, hogy a férfi még ezt az általános szokást is képes felrúgni. A férfi és a nő között létrejött házasság előnybe kerül a férfi szülők iránti kötelezettségével szemben is.¹⁰

Mivel a férfi és a nő eredetileg egy test voltak a bibliai elbeszélés szerint, ebből fakad az a törekvés, hogy az eredeti állapot helyreálljon: „a kettő egy test lesz”. A neinek egymáshoz rendeltsége tehát a teremtésből következő adottság. A kijelentés nemcsak a

⁹ Victor P. Hamilton arra mutat rá, hogy a Gen 2,24 vers – „ezért a férfi elhagyja (עֹזֵב 'azab) apját és anyját, feleségéhez ragaszkodik (דָּבַק dabaq), és a kettő egy test lesz” – két igéje, az elhagy (עֹזֵב 'azab) és a ragaszkodik (דָּבַק dabaq) alkalmazása szándékos, amely a házasságot, mint szövetséget akarja nyomatékosítani. A két ige bibliai hagyományban az Isten és Izrael között létrejött szövetség összefüggésében használatos. Így az elhagy (עֹזֵב 'azab) ige olyan összefüggésben használatos, amikor Izrael elhagyja az Istennel való szövetségi viszonyát (Jer 1,16; Oz 4,10). A ragaszkodik (דָּבַק dabaq) ige viszont az Istennel való szövetségi viszony hűséges megtartásának viszonylatában használatos (Dt 10,20; 11,22; 13,5; Józ 23,8; 1Kir 11,2) (art. Marriage, 559–569, 568 /C.7).

¹⁰ HAMILTON, V. P., art. Marriage, 568 /C.7.

testi egyesülésre vonatkozik a házasságban, hanem felöleli a két nem összekapcsoltságát a teljes embervolt tekintetében. Kifejezi azt a másik nem befogadását és önátadást követelő törekvést, amely a férfi és a nő egymást kiegészítő különbözőségéből fakad.

Összefoglalva a második teremtéstörténet tanítását, a Biblia a hit igazságaként tanítja, hogy a nemek, a férfi és nő kettőssége, a kettősségből eredő egymásrautaltság, amely a házasságban egymásra találássá válik, Isten teremtő tervéből ered. A nő teremtése a férfi oldalbordájából ezen igazságok képszerű bemutatása. Jól kifejezi az ember természetében megalapozott és a házasságban beteljesedett odaadást, összetartozást. Egyúttal hangsúlyozza a két nem egyenrangúságát, hiszen a nő a férfi valóságából való. Az elbeszélés döntő eleme az asszony teremtésére irányuló „*segítő társ, aki neki megfelelő*” kijelentés, ami egyúttal a házasságban teljeseedik be, és kimondja annak lényegét is belevonva mindkét fél egymást kiegészítő polaritását. A két fél házassági kapcsolata alapvetően erkölcsi és szélesebb életterületet fog át. A második teremtéstörténetben a nemek kettősségéből következő termékenység és életadás háttérbe kerül. Az utódoknak való életadás a „*segítő társ, aki neki megfelelő*” kifejezés a keretbe illeszkedik bele, és a házasságban az életadás csakis ebben a keretben lesz igazán emberi és szellemi cselekedet. Más szóval kifejezve házasság egy szélesebb, alapvetően erkölcsi természetű, a teljes emberi valóságot átfogó kapcsolat, amelyben az életadás is emberi méltóságot nyer.

2. A házasság elemei az Ószövetség bibliai hagyományában

A bibliai őstörténet két elbeszélése a házasságról egy lényegében teológiai természetű magyarázatot nyújt, a teremtő Isten házasságra vonatkozó akaratát, eszményi valóságot mutatja be és a lényegre szorítkozik. A házasság olyan elemeit mutatja be, amelyek érvényesek maradnak a mindenkori ember számára, és a keresztény házasságeszme is rájuk támaszkodik. A többi bibliai szöveg a házasság tényleges, Izrael hétköznapi életében tapasztalt valóságával áll kapcsolatban, és sok szempontból kiegészíti a házasság őstörténetből megismert arculatát. Azonban a részletek ellenére is csak töredékes képet alkothatunk a házasság intézményéről a bibliai korban. Megállapítható az is, hogy az eszményi teológiai természetű tanítás elemeit nem mindig találjuk a házasság hétköznapi megvalósult formájában, sőt kérdéses, hogy egyáltalán mennyire helyezhetők ennek keretébe. Ezért megkülönböztetést kell tennünk a házasságra vonatkozó isteni akarat és rendelkezés, valamint a konkrét házasság között úgy, ahogy azt a bibliai szövegekben találjuk. Ezek előrebocsátásával nézzük meg a házasság intézményének a bibliai hagyományból megismerhető jellegzetességeit!

2. 1. A házasság intézményének formája a bibliai Izraelben

A házasság intézményének vizsgálata sokat elárul arról a felfogásról, amely körülvette azt a bibliai Izraelben. Számot kell azonban vetnünk a bibliai hagyományból szerezhető ismeretek korlátozottságával, amelyek részben az elbeszélések megjegyzéseire, részben pedig a házassággal foglalkozó jogi szövegekre támaszkodnak. A szociális és jogi háttér teljes egészében aligha tárható fel.

Bevezetesként a házassággal összefüggő szóhasználatot vizsgáljuk meg. A bibliai szóhasználatból hiányzik a „házasodik” ige és a „házasság” főnév. A helyette alkalmazott nyelvi megoldás a férfi szempontját képviseli. A házasodás aktusát az „*asszonyul venni magának*” (לקח לו לאשה)(Ter 4,19;11,29; 20,3; 1 Sám 25,39.40.43 stb.) kifejezés adja vissza, és mint látható, a férfi oldaláról történő cselekményt mondja ki. A házasságkötés-

re való felkérés úgy hangzik, hogy „valakit valakinek nőül adni” (1Kir 2,22). A férj neve „úr” (בעל ba'al), szóösszetételben „egy asszony ura”, de lehet „férfi” (איש 'is) és „úr” (אדון 'adon) is. A ba'al és az 'is közötti különbséget úgy határozhatjuk meg, hogy az úr (ba'al) az asszony alárendeltségét és a szigort hangsúlyozza, míg a férj, férfi (איש 'is) ezt az árnyalatot nélkülözi. A feleség megnevezése „nő, asszony” (אשה: 'issah). Egy másik kifejezés, szó szerint a „birtokolt” (בעולה b'e'ulah), a megházasodott vagy eljegyzett nő jelöli (Ter 20,3; MTörv 22,22). A házasságot fogalmilag adott esetben a „szövetség” (ברית b'rit) fejezi ki (Mal 2,14; Péld 2,17), de csak az Ezekiel 16,8 mondja ki szövetségnek az asszonynak esküvel adott kötelezettségét Isten és Izrael viszonyának a házasság szimbolikájával történő ábrázolásában.¹¹

A hivatalos intézményeknek nincs illetékessége a házasságkötésben. A bibliai Izraelben a házasságkötésnek nincs hivatalos rítusa vagy rögzített formája, a házasságkötés a magánszférához tartozott, inkább egy elfogadott hagyomány, szokásjog alapján történt.¹² A házasság létrejöttéhez, „érvényességéhez” nem volt szükség egy vallási intézmény vagy az állami fórum közreműködéséhez. A házassággal kapcsolatos kérdésekbe maguk a házasságra lépő felek, illetve azok szülei, az apák és anyák voltak az illetékesek (lásd Ter 21,21). A vallásos vagy társadalmi – állami vagy kommunális – intézmények szerepe csak a legkevesebbre szorítkozott. A bibliai törvénykezés a házasság olyan kérdéseivel foglalkozott, amelyek a közösség életét is érintették, mint pl. a levirátusi házasság (MTörv 25,5–10; Rut könyve), a hűtlenség esetében végrehajtott eljárás (Szám 5,11–31, a házasság felbontása (MTörv 24,1–4).

A házasság tehát privátjogi természetű volt, szóbeli vagy írásbeli (Tób 7,14) szerződéssel megpecsételt jogi aktus. Ez a szerződés a házasságra lépő páron kívül a két családot is belevonta. A szerződés főtárgya, hogy az asszony apja a leánya fölötti rendelkezési jogot átadja a férjnek, valamint megegyezés arra nézve, hogy az asszony átköltözik a férj házába. A házasság két lépésben jön létre. A szerződés megalapozza a házasság megkezdését, ami azt jelenti, hogy a nő még szülői házában lakik, de már a férfi „asszonya” (2Sám 3,14) és nem csupán jegyese, s ezért szexuális kapcsolata egy kívülálló harmadikkal házasságtörésnek számít (MTörv 22,23). Ez az állapot vagy helyzet a második lépésben az asszony „vevésével”, azaz a férfi házába történő átköltözésével, az „esküvővel” fejeződik be. Az átköltözés azonban már nem eredményez az asszony státusában új jogi helyzetet.¹³

A házassági szerződés egy további tárgya a hozomány vagy jegyajándék (מחר mohar) meghatározása (Kiv 22,15; MTörv 22,29).¹⁴ A gyakran jegyajándéknak nevezett összeg az apósnak történő átadásával köttetett meg a házasság, amelyet a szerződésben rögzítettek. A jegyajándék lehet pénz (MTörv 22,29), de leróható volt szolgálattal vagy egyéb javak adományával is (Józs 15,16k; Bír 1,12k; 1Sám 18,17–27). A jegyadomány szerepét vitatják a kutatók, de nem tekinthető sem az asszony megvásárlásnak, sem pedig a más családba költözés következtében az elvesztett munkaerő jóvátételének. A szerző-

¹¹ LANG, B. (AT)–KIRCHSCHLÄGER, W. (NT), art. *Ehe*, NBL I (1991) kol. 475–479, 471 /I./AT; OTTO, E., art. *Ehe* (II. AT) RGG⁴ 2. Bd (1999) kol. 1071–1073, 1071. A házasságot mint szövetséget G. P. Hugenberger monográfiája részletesen vizsgálja és bizonyítja: *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi* (SVT 52), Leiden 1994, összefoglalóan 12.239–243.

¹² DE VAUX, R., *Les institutions de l'Ancien Testament* I, Paris 1976³, 58–60.

¹³ BONS, E., art. *Ehe* (IV. AT) LThK³ Bd. 3 (1995), kol. 469–470, 469; OTTO, E., art. *Ehe*, 1071.

¹⁴ A jegyajándék (mohar) szerepének részletes bemutatásával, és az asszony helyzetére teremtette jogi állapot a jegyajándék révén lásd PLAUTZ, W., *Die Form der Eheschließung im Alten Testament*, in ZAW 76 (1964), 298–318; OTTO, E., *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994, 51–54.

désben foglalt jegyadomány az asszonyról való gondoskodás szerepét tölti be ártatlan válás vagy megözvegyülés esetén.¹⁵

Mint láttuk, a házasságkötés a férfinek jogokat biztosít az asszony felett, de az asszony nem lett a férfi tulajdona, és jogállása védett. Nem lehet eladni, elzalogosítani, örökségből kizárni. Vagyonnal rendelkezhet, joga van tisztességes ellátásra (ruha és élelem), a házastársi kapcsolatra (vö. Kiv 21,10), és megözvegyülés esetén gondozásra. Ugyanakkor az izraelita házasságban fontos szerepet játszó törvényes örökösök és az apa családját tovább vivő utódok érdekében, a férfinek általános igénye van az asszonyra, ami fordítva nem létezik.¹⁶

A házasságkötés létrejötté és rendezése a szülők, közülük is elsősorban az apa ügye volt, mégpedig a fiú apjáié. Adott esetben a fiú a saját apját kéri, hogy közvetítsen a leány szüleinél (Bír 14,2k). Az apa szerepére vonatkozóan a bibliai elbeszélésekből kapunk számos információt, de ez nem törvényszerű, mert olyan eseteket is ismerünk az elbeszélésekből, hogy a házasság a szülők közvetítése nélkül jött létre.¹⁷ Ugyanakkor az Ószövetség Bibliájában nem találunk olyan rendelkezést, amely az apát kötelezné, hogy feleséget szerezzen a fiának. Ez a szokás azt is jelenti, hogy – a mi szokásainktól eltérően – a házasságot nem előzte meg a két fél ismerkedése, udvarlás, illetve személyes kapcsolat. A család bevonása a házasságkötésbe rámutat arra is, hogy jelentősége túlmutat a két házasságra lépő fél ügyén, és meghatározza családjaik egymáshoz való viszonyát is. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a házasság egész életüket meghatározó eseménnyé vált.

Röviden térjünk még ki az izraelita házasság egy jellegzetes gyakorlatára, a rokonházasság kérdésére. Az Ószövetségben, elvileg legalábbis, az apai rokonságon belül keresték a házassági partnert (endogámia).¹⁸ Az endogámia gyakorlata (de ennek ellentéte az exogámia is) különösen a pátriárkák esetében jól dokumentálható a bibliai hagyományból. Ábrahám a féltestvérét, Sárát vette feleségül (Ábrahám ezt mondta Sáráról: „Különben is ő valóban a húgom, az atyám leánya, de nem az anyám leánya, így lehetett a feleségem” Ter 20,12), Náchor az unokahúgát Milkát (Ter 11,29), Izsák az unokatestvérét Rebekát (Ter 24,15), Jákob két unokatestvérét Leát és Ráchelt (Ter 29,10.12). A pátriárkákon kívül természetesen további példák is találhatók a bibliai hagyományban. A Tób 4,12 tanúsítja, hogy a koraszidóságban a pátriárkák példája a rokonházasságra példaszerű volt: „Óvakodj, fiam, mindenfajta kicsapongástól. Feleséget őseid nemzetségéből végy magadnak. Ne végy el idegen asszonyt, aki nem tartozik atyád törzséhez, mert mi a próféták nemzetsége vagyunk. Noé, Ábrahám, Izsák és Jákob az ősatyánk. Emlékezz csak arra, fiam, hogy ők mind a rokonságunkból vettek feleséget, és áldottak voltak gyermekeikben. Utódaiké lesz – örökségképpen – az ország” (Tób 4,12).

A bibliai Izraelben azonban az endogámia nem volt kizárólagos, és vele párhuzamosan kimutatható az exogámia gyakorlata is.¹⁹ Ézsau két hettita (Ter 26,34) és egy kánaánita (Ter 28,6–9) nőt, József egyiptomi nőt (Te 41,45), Mózes midjánita nőt (Kiv 2,21;

¹⁵ DE VAUX, R., *Les institutions* I, 48–52; BONS, E., art. *Ehe*, 469; OTTO, E., art. *Ehe*, 1072.

¹⁶ BONS, E., art. *Ehe*, 470.

¹⁷ Példák egész sorát lásd a bibliai hagyományban, amikor a házasság a szülők közvetítésével jött létre, s ugyanígy esetek sorát, amelyekben a házasság létrejöttében nincs szerepe a szülőknek. Lásd HAMILTON, V. P., art. *Marriage*, 562–563 / AT C/1.

¹⁸ Endogámiának nevezzük a házasságkötésnek azt a formáját, amikor a házasságra a partnert a saját csoporton belül, mint pl. a nemzetségből vagy törzsből keresik. Exogámiának nevezzük szokást, amikor a házasságra a partnert a saját csoporton, mint pl. a nemzetségen, törzsen kívül keresik.

¹⁹ Az endogámia és exogámia gyakorlatát a bibliai hagyományban bőségesen dokumentálva lásd HAMILTON, V. P., art. *Marriage*, 563–565 (C.2); OTTO, E., *Theologische Ethik des Altent Testament*, Stuttgart 1994, 47–49.

Szám 12,1), Júda egy kánaánita nőt (Ter 38,2), Dávid kalebita és arám nőket (2Sám 3,3), Salamon pedig számos idegen nőt (1Kir 3.1; 11,1; 14,21), Boáz egy moabita nőt (Rut 4,13) vett feleségül. További példák sorát lehetne még említeni, de nem hagyható ki az a tény sem, hogy izraelita nők idegen férfiak feleségei lettek, mint pl. Batseba eredetileg a hettita Úriás felesége volt (2Sám 11,3), vagy Eszter Ahasvérus perzsa király felsége lett (Esz 2,17).²⁰

A rokonházasság, vagyis az endogámia indoka többrétű. Egyrészt azt az igényt tükrözi, hogy egy csoport endogámia révén szeretné megőrizni vallási szokásait, vagy egy család vagy törzs etnikai tisztaságát. Ez a szándék felfedezhető már a pátriárkák esetében is, és ez szándék jut kifejezésre később az idegenekkel való házasság tilalmában is (vö. MTörv 7,3). A rokonházasság gyakorlatára egy más természetű indok is megvilágításul szolgál a Szám 36,10–12-ben rögzített eset, amely az asszony szemszögéből mutatja meg a legmegfelelőbb partnert, az apa férfitestvérének a fiát (az apai oldalról való párhuzamos unokatestvér). A szövegből megtudjuk ennek a gyakorlatnak az indokát is: „*Ahogy az Úr Mózesnek parancsolta, úgy tettek Celofohad lányai... nagybátyjaik fiaihoz mentek férjhez... Tehát József fia Manassze fiainak nemzetségeiből való férfiakhoz mentek férjhez, így örökrészük annak a törzsnek a birtokában maradt, amelyhez atyjuk nemzetsége tartozott.*” (Szám 36,10–12) Ugyanez a helyzet a férfi szemszögéből is. A legmegfelelőbb partner feleségül az apa férfitestvérének a leánya (az apai oldalról való párhuzamos unokatestvér).

Az elmondottak alapján megállapítható a férfi túlsúlya, a pátriárkai családtípus a bibliai házasságban.²¹ A bibliai házasságtípus egyértelműen férfi irányultságú. Jóllehet az őstörténet elbeszélése a házasság isteni rendeléséről hangsúlyozza a két fél, a férfi és a nő egyenrangúságát a házasságban, de már ez az elbeszélés is a férfi szempontját tükrözi, amikor világosan kimondja, hogy házasság a férfi számára jelent örömteli intézményt (Ter 2,21–24), a férfi talál segítőtársat az asszonyban. A bűnbeesés után az asszonynak mondott isteni büntetés is ebben a szemléletben mozog: „*Te férjed után vágyódsz, ő pedig uralkodni fog rajtad.*” (Ter 3,16) A *Példabeszédek könyve* szerint, aki asszonyt talál, szerencsét talál (Péld 18,22), és ezt részletesebben kifejti a derék asszony dicsérete (Péld 32,10–31). Ez elsősorban azokat a vonásokat dicséri, amelyek a férfi szempontjából kedvezőek. Mint korábban említettük, a házasság nyelvi megfogalmazása is egyoldalúan a férfi szempontját, helyesebben cselekedetét fejezi ki az „*az asszonyul vette magának*” kijelentéssel (Ter 12,9; 4,9; 11,29; 20,3; 1Sám 25,39.40.43 stb.), míg ennek a nő oldaláról történő megfelelő kifejezése hiányzik (pl. férjhez ment; hozzáment, feleségül ment hozzá).

A házasságban a férfi és nő viszonyában megmutatkozó alá- és fölérendeltség viszonyában a pátriárkák feleségei a mértékadók, amelyet klasszikus formában fejez ki a bibliai szöveg Sára, Ábrahám feleségének esetében: „*Sára engedelmeskedett Ábrahámnak, és urának ('adon) nevezte őt*” (Ter 18,12 vö. 1Pét 3,6). Ezt a patriarkális szemléletet tükrözi a dekalógus 9. és 10. parancsa (Kiv 20,17; MTörv 5,21), amelyek a feleséget a férfi védett tulajdonságai közé sorolják. Az alá- és fölérendeltség megnyilvánulása az is, hogy a válást kizárólag a férfi indíthatta el, és csak ő adhatott válólevelet (MTörv 24,1–4). Ennek egy másik megnyilvánulása a házasságtöréssel összefüggésben az, hogy a férfi a saját házasságát sohasem töri meg, csak a másét, míg a nő mindig a saját házasságát töri meg.

Ismélt hangsúlyozni kell azonban, mint már ezt korábban láttuk, hogy a feleség nem a férfi tulajdona, és az izraelita törvénykezés védelmezi az asszony emberi jogait és méltóságát.

²⁰ DE VAUX, R., *Les institutions* I, 14–16.

²¹ LANG, B. (AT)–KIRCHSCHLÄGER, W. (NT), art. *Ehe*, 477 /I./AT 3/.

2. 2. A monogámia és poligámia kérdése az Ószövetségben

Az őstörténet két elbeszélésének tartalmi (férfi és a nő egymás iránti elkötelezettsége csak monogámia keretében valósulhat meg) és nyelvtani formájából (a férfi és a nő egyes számban áll) első pillantásra a házasság monogám természetére következtethetnénk, és a bibliai őstörténetben az elbeszélés menete is ezt erősíti meg azzal, amikor megjegyzi, hogy Lámech két feleséget vett (Ter 6,19), mintha ez a jelenség most lépett volna be az emberiség életébe. A két bibliai elbeszélés azonban ezt a feltételezést nem teszi közvetlen kijelentés formájában nyilvánvalóvá. Az ószövetségi hagyomány kifejezetten nem kötelezi el magát sem a poligámiára, sem a monogámiára, nem magyarázza vagy indokolja a házasság monogám vagy poligám természetét, hanem egyszerűen megszokottnak veszi, illetve kijelenti, hogy egy férfinak több felesége van. A királyok több felesége esetében a poligámiát a Biblia azért kifogásolja, mert az idegen feleségek a saját isteneiket is hozták magukkal, és rávették férjüket, a királyt, mint pl. Salamont az idegen istenek kultuszára (1Kir 11,3–8). Hozzá kell azonban tenni, hogy a férfinak több felesége van (polygynia), de Izraelben soha sem létezett olyan helyzet, hogy egy asszonynak több férje lett volna (polyandria).

A monogámiára való irányulás azonban megtalálható a bibliai hagyományban. Ha nem is kifejezetten, de joggal feltételezhető, hogy az egynejűség szokásos volt. Egy sor kijelentést találunk ugyanis az Ószövetség bibliai hagyományában, amely úgy beszél a házasságról, a férfiről és a nőről a házasságban, mintha az monogám lenne²² (vö. Kiv 20,17; 21,5; Lev 18,8.11.14.15.16.20; 20,10; 21,13; Szám 5,12; MTörv 21,13; 22,22; Péld 5,15–19; 12,4; 18,22; 19,13; 21,9; a derék asszony dicsérete Péld 31,10–31; Sir 26,1–4; Préd 9,9; Jób 31,1.9–12; Sir 26,1–4; Tóbiás könyvében az ifjú Tóbiás és Sára házassága (Tób 1,9; 7,2.12k; 8,6–9). A férfi és a nő kizárólagos kapcsolatának értékelésére a házasságban kétségtelen hatással volt JHWH és Izrael szövetségének házassági szimbolikája (lásd Ozeás 1–3; stb.), amelyet a prófétai igehirdetés bontott ki. A témára még részletesebb kitérünk az értekezés során. JHWH szeretete és hűsége népéhez Izrael monoteizmusának szintjén, a házasságtársi szeretet és hűség új, monogám átértékelését hozta magával. Ennek megnyilvánulását találjuk már Malakiás prófétánál a válás elleni isteni kijelentésben (Mal 2,14).

Az Ószövetség bibliai hagyománya esetek során mutatja be a házasság többnejű voltát a pátriárkák esetében: Ábrahám feleségével és Hágárral, Sára szolgálójával él (Ter 16,1–16); Jákob két főfeleségével, Leával és Ráchellel, valamint azok szolgáló leányával, két mellékfeleségével él, Bilhával és Szilfával (Ter 29,15–30; 29,1–30,24); Ézsauk három felesége van (Ter 26,34; 28,9; 36,2); Gedeonnak 70 fia volt, minthogy sok felesége volt (Bír 8,30); Sámuel apjának, Elkánának, két felesége volt, Anna és Peninna (1Sám 1,2–3), Dávidnak hét megnevezett felesége (1Sám 17,17–30; 25,38–43; 2Sám 3,2–5; 5,13–16; 2Sám 20,3); Salamonnak királyi háreme (1Kir 3,1; 11,1–3); Rechabeámnak tizenhét felesége és hatvan mellékfelesége volt (1Kron 11,21). A felsorolt példák hátterében részben a félnomádok nagycsaládjainak szokásos poligám házassági formája áll, másrészt az a szokás, hogy gyermektelenség esetében az utódot a többnejűség révén biztosították. Ide vehetjük még a levirátusi házasságot (MTörv 25,5–10), és azt az esetet, amikor egy házas férfi elcsábított egy szűz lányt, kötelező volt őt jóvátételül jegyajándékkal feleségül venni (Kiv 22,15; MTörv 22,28k).²³

²² HAMILTON, V. P., art. *Marriage*, 565 (C.3).

²³ HAAG, E., art. *Monogamie* (II. Biblisch) LThK³, 7. Bd. 222. old. (1995) kol. 415–417, 415–416.

Ami a feleségek számát illeti, hogy egy férfinak egyszerre hány felesége lehet, a bibliai hagyomány szám szerint nem ad eligazítást. Csupán a *Második Törvénykönyv* egy törvénye beszél egy eset kapcsán arról, hogy egy embernek egyidejűleg két felesége van (MTörv 21,15–17), és más esetben is az Ószövetség szintén két feleségről beszél: Jákobnak két felesége van (Ter 29–30); Sámuel apjának, Elkánának két felesége volt, Anna és Peninna (1Sám 1,2–3). Ebből egyes biblikusok azt a következtetést vonják le, hogy az átlag izraelitának kettőnél aligha lehetett több felesége, ennél többre csak kevésnek volt lehetősége.²⁴ A királyok esetében a nagyszámú feleség a királyi életmód fényéhez tartozott, és biztos, hogy státuszszimbólum jellege volt. Adott esetben az államérdek mekövetelte a feleségek számának növelését, amikor idegen királyok leányait politikai szövetség biztosítása végett az uralkodók nőül vették, például Salamon a fáraó leányát (1Kir 7,8; 9,24). A *Második Törvénykönyv* később visszatartotta a királyokat a nagyszámú feleségtől (17,17).²⁵

Az izraelita törvénykezés számolt a többnejűségből akadó problémákkal, mint például azzal, hogy a férj egyik feleségnek kedvez a másik hátrányára a tőlük született fiúgyermekek örökösödésében. Ezt a törvény megtiltja, hogy a kevésbé szeretett feleség fia hátrányban részesüljön az örökösödésben (MTörv 21,15–17).

Az Ószövetség nem hallgatja el a többnejűségből eredő problémákat. A közös családban élő feleségek rivalizálása, valamint a különböző feleségektől származó utódok versengése jól ismert a bibliai hagyományban. Ábrahám családjában Sára és Hágár ellentéte (Ter 16; 21,9–21), Jákob családjában Lea és Ráchel vetélkedése, minthogy Ráchel irigykedett Leára termékenysége miatt, majd a különböző feleségektől származó gyermekek ellentétei (MTörv 30,1–24). Vagy Sámuel apjának, Elkánának egyik felesége, Peninna kigúnyolta, megalázta a másikat, Annát gyermektelensége miatt (1Sám 1,6). Dávid családjában a különböző feleségektől származó gyermekek, féltestvérek és fél-nővérek rivalizálása és ellenségeskedése a királyi ház szilárdságát veszélyeztette (2Sám 13). Ismert Salamon és féltestvére, Adonija versengése a trónutódlás ügyében (1Kir 1–2).²⁶ A házassági jogi törvényszövegek pedig szintén betekintést engednek a poligám házasság viszonyaiba, amelyekre még külön kitérünk.

A többnejűséget azonban nem szabad erkölcsileg negatív értelemben felfogni, mint például az érzékiség jelét. Több indok is magával hozta a többnejűség gyakorlatát, elsősorban a nagyfokú gyermekhalandóság az ókorban. A házasság intézményében az élet továbbadása és a család fennmaradása feltétlenül döntő szerepet töltött be. A bibliai szemléletmódban a gyermekek sokasága (termékenység) Isten áldásának jele volt, és egyúttal a család nagyszámú volta erőt és tekintélyt jelentett. A többnejűség mindezekre biztosítékot nyújtott.

2. 3. A válás az Ószövetségben

Az ószövetségi házasság további meghatározó jegye a válás lehetősége. Erre vonatkozóan a deuteronomiumi törvénykezés a következő rendelkezést hozza:

²⁴ LANG, B. (AT)–KIRCHSCHLÄGER, W. (NT), art. Ehe, 477 /I./AT 4.); OTTO, E., art. Ehe, 1071.

²⁵ DE VAUX, R., *Les institutions* I, 45–48. A monogámia és poligámia részletes feldolgozását és bemutatását az Ószövetségben a bibliai szövegeken keresztül, és a kérdés kiértékelését lásd PLAUTZ, W., *Monogamie und Polygamie im Alten Testament*, in ZAW 75 (1963), 3–27; OTTO, E., *Theologische Ethik*, 49–51.

²⁶ PLAUTZ, W., *Monogamie und Polygamie im Alten Testament*, 20–26.

¹Tegyük föl, hogy valaki feleséget vesz, együtt hál vele, de aztán nem talál tetszésre nála az asszony, mert valami taszítót (ערות דבר) fedez föl rajta. Válolevelet ír hát neki, kezébe adja, és elbocsátja házából. ²El is hagyja házát, s hozzámegy egy másik emberhez. ³A másik ember azonban szintén elfordul tőle, valólevelet ír, kezébe adja, s elküldi házából. Vagy meghal az a második ember, aki feleségül vette. ⁴Ilyenkor az első ember, aki elbocsátotta, nem veheti el újra feleségül, mert tisztátalanná lett. Ez utálat tárgya volna az Úr, a te Istened szemében, s nem szabad a földet, amelyet az Úr, a te Istened ad neked örökségül, bűnnel terhelned” (MTörv 24,1–4).

A törvény szövegéből kitűnik, hogy válásra csak a férfinak van lehetősége, aki az asszonynak valólevelet ad, és az asszonyt a házasság kötelékéből elbocsáthatja (MTörv 24,1).²⁷ Ezzel a házasság felbontottá válik, s mindkét fél új házasságra léphet. A valólevélben jelezni kell az elbocsátás okát, de a bibliai szövegben a „visszataszító dolog” (דבר ערות 'ervat dabar) nincs közelebből meghatározva, és később Jézus korában ezt az írástudók különféle módokon fejtik ki.²⁸ A valólevél szélesebb körben elterjedt használatára a prófétai hagyomány is utal, amikor Isten és népe, Izrael viszonyáról beszél: „S azt is látta (Júda), hogy elűztem magamtól a hűtlen Izraelt, mert házasságtörést követett el és valólevelet is adtam neki. De hitszegő nővére, Júda mégsem félt, hanem elment, és ő is paráználkodott” (Jer 3,8; vö. Iz 50,1).²⁹

A válás Istennek nem tetsző voltának jelét is megtaláljuk a bibliai hagyományban a fogság utáni időben, amikor elterjedt a gyakorlat, hogy a férfiak elbocsátották idősebb feleségeiket, és fiatalabb nőket vettek el. Ezt a gyakorlatot ítéli el Malakiás, hivatkozva Isten eredeti teremtő szándékára: „S egy másik dolog, amit elkövettek: Könnyeitekkel árasztjátok el az Úr oltárát, sirással és jajgatással, amiért nem tekintek többé az áldozatra, és semmit sem fogadok kedvesen a kezetekből. S azt kérdezitek: „Miért?” Azért, mert az Úr a tanú közötted és ifjúkori feleséged között, akihez hűtlen lettél, noha ő volt a társad, a szövetséggel elkötelezett feleséged. Nemde egy élete van annak, aki testből és lélekből áll? És mi a vágya ennek az egynek? Az, hogy utódai legyenek az Isten által. Tartsátok hát tiszteletben életeteket, és ne légy hűtlen ifjúkori feleségedhez. Mert gyűlölöm a válást – mondja az Úr, Izrael Istene –, és azt, hogy igazságtalansággal borítsa el az ember a ruháját – mondja a Seregek Ura. Tartsátok hát tiszteletben az életeteket, és ne kövessétek el ezt a hűtlenséget!” (Mal 2,13–16) Nincs jele annak, hogy Malakiás a válás lehetőségét, a Második Törvénykönyv rendelkezését hatályon kívül akarta volna helyezni, és prófécijája a nyilvánosság előtt nem is tette kétségessé a válás gyakorlatát. Inkább arról van szó, hogy megkülönböztetést tesz a jogilag éppen még megengedett és az erkölcsileg jó között. Számára erkölcsileg rossz, ha valaki a hosszú éveken át vele élt izraelita feleségét a házasságból elbocsátja.³⁰ Fontos az a tény is, hogy Isten eredeti teremtésbeli szándékára hivatkozik (az „egy test” kijelentésre Ter 2,24), ami később Jézus a házasság felbonthatatlanságáról mondott tanításában ismét megjelenik.

²⁷ A MTörv 24,1–4 szövegének részletes elemzését a kutatástörténet bemutatásával lásd PRESSLER, C., *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws* (BZAW 216), Berlin 1993, 45–62; OTTO, E., *Theologische Ethik*, 54–57.

²⁸ Jézus korában két írástudó, Hillel és Sammaj értelmezték az „ervat dabar” jelentését. A két értelmezési irány elsősorban abban különbözött egymástól, hogy Hillel szerint a férfi bármi okból, kis dologból is elbocsáthatja feleségét. Ezzel szemben Sammaj tartózkodóbb álláspontot képvisel, és súlyosabb okot jelöl meg a válás okául.

²⁹ DE VAUX, R., *Les institutions I*, 60–62.

³⁰ DEISSLER, A., *Zwölfpropheten III*, (NEB), Würzburg 1988, 329.

2. 4. A levirátusi házasság

Az ószövetségi házasság egy másik, az Újszövetségben is említett formája (Mk 12,18–27; Mt 22,23–33; Lk 20,27–40) az ún. levirátusi házasság,³¹ amelyet a deuteronomiumi törvénykezésben találunk:

⁵Ha testvérek laknak együtt, s egyikük meghal anélkül, hogy gyermeket hagyna hátra, az elhunyt felesége ne menjen hozzá egy kívülről, idegen családból való férfihez. Menjen be hozzá a sógora, s vegye el; sógori kötelezettségének eleget téve. ⁶Az elsőszülött, akit (az asszony) szüül, kapja az elhunyt testvér nevét, nehogy kivesszen a neve Izraelben. ⁷Ha azonban a sógor nem akarja elvenni sógornőjét, a sógornő menjen a város kapujához a vének elé, s adja elő: „Sógorom vonakodik testvére nevét fenntartani Izraelben, nem akarja velem szemben teljesíteni sógori kötelezettségét.” ⁸A vének erre hívassák maguk elé, s vonják kérdőre. Ha megjelenik és kijelenti: „Nem akarom feleségül venni”, ⁹a sógornő a vének jelenlétében lépjen oda, vegye le a saruját és köpje szembe e szavak kíséretében: „Ez történjék mindenkivel, aki nem akarja testvére házát fölépíteni.” ¹⁰Az ilyen emberek ez legyen a neve Izraelben: „A meztlábás házanépe” (MTörv 25,5–10).

A házasság elsődleges célja a bibliai Izraelben az utódok biztosítása, a család fennmaradásának rendezett folytatása. Ezért olyan esetben, ha egy asszony megözvegyül anélkül, hogy fiú utódai lennének, az ún. levirátusi házasság intézménye szolgál a helyzet orvoslására. Eszerint az elhunyt férj legközelebbi rokona, rendszeren a testvére, tehát az özvegy sógora (latinul *levir*) arra kötelezett, hogy az özvegyet elvegye feleségül, és egy fiú utódot támasszon neki. Az így született fiúgyermek az elhunyt férj utódának számít, és annak a genealógiai vonalát folytatja. Ezzel biztosított, hogy a család nem hal ki. Abban az esetben, ha az özvegy sógora vonakodik őt elvenni, akkor az özvegy igénybe veheti a helyi bíróságot, a véneket, és azok elé viheti ügyét (lásd még Rut 4,12), bár ezeknek jogi lehetőségük nincs a vonakodó sógort kötelezésére kényszeríteni, jelenlétük tanúskodás. A MTörv 25,5–10 leírt eljárás a sógor sarujának levételével a vének jelenlétében azt jelenti, hogy az özvegy jogot szerez a sorsa feletti rendelkezés szabadságára.³²

A bibliai hagyományban a MTörv 25,5–10-en kívül még két alkalommal szerepel a levirátus törvénye két elbeszélő szövegben (Ter 38; Rut könyve), de a részletekben eltérnek a *Második Törvénykönyv*ben szereplő törvénytől, és eltérnek egymástól is. A MTörv 25,5–10 és a Ter 38 szerint a levirátus sürgető, azaz mihamarabb végrehajtandó, míg *Rut könyve* szerint nem. A MTörv 25,5–10 a levirátus kötelezettségét csak azokra a testvérekre korlátozza, akik együtt laknak; *Rut könyve* szerint a levirátus kötelezettségét a távolabbi rokon is teljesítheti; a Ter 38 pedig kiterjeszti az apósra is. Érdekes az is, hogy a törvény szerint „az elsőszülött, akit (az asszony) szüül, kapja az elhunyt testvér nevét” (MTörv 25,6), de nem ez történik *Rut könyvé*ben Noémi és Boáz esetében, mert a tőlük született fiú, Obed, Boáz nemzetségtáblájában szerepel (Rut 4,21–22).³³

Mindent összegezve, a levirátusi házasság egy családjogi intézmény, amely a család rendezett fennmaradását, valamint gazdasági biztosítását szolgálja, különös tekintettel a

³¹ DE VAUX, R., *Les institutions* I, 63–65. Részletes szövegelemzéssel lásd SCHREINER, S., *Mischehen – Ehebruch – Ehescheidung, Beobachtungen zu Mal 2, 10–16*, in ZAW 91 (1979), 207–228; HAMILTON, V. P., art. *Marriage, Old Testament*, 567–568 (C.6); PRESSLER, C., *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*, a szöveg elemzésével 63–74; OTTO, E., *Theologische Ethik*, 57–61.

³² HAMILTON, V. P., art. *Marriage*, 567 (C.6).

³³ LIPINSKI, E., *Le mariage de Ruth*, in VT 26 (1976), 124–127; HAMILTON, V. P., art. *Marriage*, 567 (C.6); FECHTER, F., *Die Familie in der Nachexilszeit*, 258–265.

megözvegyült feleségre és a levirátusi házasságból született fiúgyermekre mint örökösre. A törvény tehát rendkívül humánus, amennyiben az özvegyet akarja támogatni és róla gondoskodni, valamint a családi váglyont a közvetlen családon belül akarja tartani.

2. 5. A házasság az Ószövetségi jogalkotásban

A házasság az Ószövetség tanítása szerint ugyan Isten teremtő akaratából jön létre, de nem vallási természetű, és a házasság megkötésénél nincs szerepe vallási intézménynek. Ugyanakkor a házasságot Mózes Törvénye szabályozza, azaz bevonta abba a törvénykezésbe, amelyet Isten adott Izrael életének szabályozására, és szorosan kapcsolódik az erkölcsi parancsokhoz, adott esetben rituális természetű előírásokhoz is. Az Ószövetségben a házasságjogi rendelkezések tárgya, abból a célból, hogy az életből adódó vitás kérdéseket rendezzék, de szisztematikus házasságjog nem alakult ki. Ezeknek a jogi szövegeknek végső formája több redakciós tevékenység eredményeként jött létre és ma többségében a *Második Törvénykönyv*ben található (MTörv 21,10–14.15–21; 22,13–29; 24,1–4.5; 25,5–10). Ezekhez a törvényekhez járulnak még a szexuális bűncselekményekre vonatkozó rendelkezések az ún. *Szentség törvényében* (Lev 18; 20) és a *Szövetség könyvében* (Kiv 20,22–23,33).

Ha a házassággal összefüggő törvényeket nézzük, azok rendkívül sokirányúak. Mégis ha a törvényszövegeket nézzük, összességében többségüket a házasságtörés kérdésével foglalkozó jogalkotás teszi ki. A rövid, általános jellemzésen túl nem foglalkozunk részleteiben az egyes törvényekkel, egyedül a házasságtörés kérdésre térünk ki,³⁴ már csak azért is, mert az Újszövetségben is megjelenik az Ószövetség törvényhozása a házasságtörés büntetésére (Jn 7,53–8,11). A dekalógus 6. parancsa mondja ki az apodiktikus jog formájában: „*Ne törj házasságot!*” (Kiv 20,24; MTörv 5,18), s ezzel Isten akaratának megtörését jelenti ki. Ezt az általános tilalmat bontja részleteire deuteronomiumi törvénykezés: (MTörv 22,13–23,15; 23,16–24,5).

Ezek a törvények a következők:

- 1) 22,13–23,15: *egészen a szexualitás témájára* koncentrált
 - 22,13–21: a jegyes (menyasszony) védelme
 - 22,22–29: házasságtörés esetére vonatkozó előírások
 - 22: férfi házas asszonnyal
 - 23–24: férfi jegyben álló nővel
 - 25–27: férfi eljegyzett leánnyal (elhagyott területen)
 - 28–29: férfi nem eljegyzett nővel
 - 23,1: az apa feleségével való házasság tilalma.³⁵
- 2) 23,16–24,5: *törvények, amelyek átmenetet alkotnak a sextum témájára a tulajdon témájára.*

Ezekből törvények a sextumra:

 - 23,18–19: a kultikus prostitúció tilalma
 - 24,1–4: a válás rendezése
 - 24,5: az újonnan házasult mentes egy évig hadba vonulni.

³⁴ GERSTENBERGER, E., art. *Ehebruch*, in NBL I (1991), kol. 479–481, 479–480.

³⁵ A MTörv 22,13–29 szöveget elemzését lásd PRESSLER, C., *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*, 21–43.

A törvények a korabeli élet lehetséges eseteit, sőt a többnejű nagycsalád adottságait is számba veszik. Összességében elmondható, hogy a házasságtörés büntetése a házasság és a család pátriárkális struktúrájának szempontjából nézi a kérdést, és azt akarja védelmezni. Aki egy teljes jogú szabad izraelita jegyesével vagy feleségével hál, az a szabad izraelita érinthetetlen világába nyúl bele, s ezért a bűnös asszonnyal együtt halált érdemel (Kiv 20,17; Lev 20,10; MTörv 22,22–24).

A házasságtörés mibenléte és az elkövető férfi, illetve nő bűnösségének a kérdése rányomja a bélyegét a törvényekre is. A házasságtörés alapvetően a férj jogát, mégpedig a nőre vonatkozó tulajdonjogát sérti meg, amint ez világosan kifejezésre jut a dekalógus 9. és 10. parancsában is.³⁶ A két parancsot egy szövegben idézzük, mégpedig a *Kivonulás* könyvében és a *Második Törvénykönyv* szerinti változatban: „*Ne kívánd meg felebarátod házát. Ne kívánd meg felebarátod feleségét, sem szolgáját, sem marháját, sem szamarát, sem más egyebet, ami az övé*” (Kiv 20,17), „*És ne kívánd meg felebarátod feleségét. És ne sóvárogy felebarátodnak se háza, sem földje, sem szolgálója, sem szolgálja, sem marhája, sem szamara, sem mindazok után, ami felebarátodhoz tartozik*” (MTörv 5,21). Mindkét parancs felsorolja mindazokat a személyeket és javakat, amelyek szabad izraelita tulajdonához tartoznak, köztük a feleséget is.³⁷ A két parancshoz hozzá kell tenni, hogy a 6., valamint 9/10. parancsot a keresztény morális együttesen a sextum kérdéseként tárgyalja, míg az Ószövetség szintjén a 9/10. parancs a 7. parancsal együtt a tulajdonjog megsértését tiltó isteni parancs. Már korábban hangsúlyoztuk, hogy a házasságkötéssel a férfinak jogokat biztosít az asszony felett, de az asszony nem lett férfi tulajdona, és jogállása védett. Ugyanakkor az izraelita házasságban fontos szerepet játszó törvényes örökösök és az apa család-

³⁶ LANG, B., „Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen” Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots, in ZAW (1981), 216–224.

³⁷ A 9. és 10. parancs („*Ne kívánd meg (חמור) felebarátod házát. Ne kívánd meg (חמור) felebarátod feleségét, sem szolgáját, sem marháját, sem szamarát, sem más egyebet, ami az övé*” (Kiv 20,17), „*És ne kívánd meg (חמור) felebarátod feleségét. És ne sóvárogy (אור) felebarátodnak se háza, sem földje, sem szolgálója, sem szolgálja, sem marhája, sem szamara, sem mindazok után, ami felebarátodhoz tartozik*” /MTörv 5,21/) szövegének egybevetése bizonyos különbségeket mutat és vele együtt teológiai jelentésben árnyalatok különbségek is találhatók: A Kiv 20,27-ben első helyen áll az „ház” csak utána a többi (asszony, szolga, marha stb.). – A MTörvt 5,21 viszont kiemeli az asszonyt a tárgyi birtokok sorából, csak utána következik a többi dolog. – A MTörv 5,21 az asszony megkívánásánál a חמור (hamad) igét használja, míg a tárgyi birtokra vonatkozóan az אור igét hitpaél igetörzsben (התאור hitawwa) használja „vagyódni, sóvárogni megkíválni magának, áhítozni” jelentésben). – A két szövegváltozat közül a *Kivonulás-féle az ősi*bb.

A Kiv 20,17 két részből áll:

– Egy parancsoló stílusban megfogalmazott mondatból (17a).

– Egy magyarázó kiegészítésből (17b). A Kiv 17a a felebarát házának megkívánásának tilalmát a חמור (hamad) igével fejezi ki: jelentése *nemcsak a belső kívánság, hanem minden olyan mesterkedés, amely a megkívánt dolog eltulajdonításához vezet. A 17a versben a „ház” fogalma az épületet jelenti, mindenekelőtt a földterületet, amilyen a ház áll. A „ház” tehát az izraelitáknak azt a birtokát jelent, amelyet az Ígélet földjéből birtokol, és ami ő szabad polgárá teszi. A Kiv 20,17a az izraelitáknak azt a birtokát védi, amely őt szabad és teljes jogú polgárrá teszi. A Kiv 20,17 a-ban található ház, a 17b versben bővül, és már nemcsak az örökös birtokot jelenti, hanem mindazokat a személyeket és javakat, amelyek szabad izraelita tulajdonához tartoznak.*

A deuteronomiumi változat *másként* épül fel. A parancsot nem a „ház” és hanem az asszony megkívánásának (חמור) tilalma vezeti be. A „ház” és az asszony között különbséget találunk: a *Második Törvénykönyv* leválasztja a többi tulajdonról, azaz aláhúzza bizonyos mértékben az asszony méltóságát (ember – több, mint a többi tulajdon tárgy!). A kiegészítés a MTör 5,21-ben nem a חמור hanem az az אור igét hitpaél igetörzsben (התאור hitawwa) használja a „vagyódni, sóvárogni megkíválni magának, áhítozni” jelentésben). *Ez a változás a benső megkívánás irányába tolja el a parancsot. A Második Törvénykönyv a szellemi értelmezést hangsúlyozza a 10. parancs esetében.*

Összefoglalás: 9/10. parancs (más tulajdonának kívánásától való védelem, azaz a megkívánás tilalma) a szabad izraelitához tartozó személyek, illetve javak eltulajdonítását védi.

ját tovább vivő utódok érdekében, a férfinek általános igénye van az asszonyra, ami fordítva nem létezik. Amikor a férfi tulajdonjogáról beszélünk, akkor azt az általános igény értelmében hangsúlyozzuk.

A bemutatott szemléletmód meghatározza azt, hogy mit jelent a házasságtörés, s ebből következően azt is, hogy miben áll az elkövető bűnössége, s az milyen következményekkel jár. A házasságtörés a férfi tulajdonjogának megsértése. Ennek a tulajdonjognak a megsértése más következményekkel jár a férfire és más következményekkel a nőre nézve. A férfi minden esetben a másik férfi házasságát sérti meg, a sajátját sohasem, ha a szexuális kapcsolat nem házas nővel történt, nem is követett el házasságtörést, de jóvátételre kötelezett, és a nőt el kellett vennie. Ez azt jelenti, hogy a férfi nem tartozik házastársi felelősséggel a saját felesége irányába. Csak a fogság utáni időből merül fel a férfi házastársi felelősségének kérdése, amivel a feleségének tartozik (lásd Mal 2,14–16).

A házas asszony az, aki minden esetben házasságtörést követ el, és a saját házasságát sérti meg. A házas férfi és nő helyzete tehát nem azonos, a férfi bűnössége egyáltalán nem tekint arra a nőre, akivel házasságban él, a feleség az, aki a férfi kizárólagos jogát, a hűségi kötelezettséget sértette meg a férfi joga irányába.³⁸ Ez azt is jelenti, hogy a törvényszövegekben mindenekelőtt az asszonynak kellett az ártatlanságát igazolni (MTörv 22,13–21; Szám 5,12–31).

A törvény szerint a házasságtörésért a bűnösöknek halálbüntetés, megkövezés járt. A bibliai hagyományban nem találunk kifejezett szövegtanút ilyen büntetés végrehajtásának, de biztosak lehetünk benne, hogy létezett a házasságtörők büntetése, akár a családon belül, akár pedig a jogilag érvényes közösség által (Ter 38,24; Péld 6,32–34 vö. Jn 7,53–8,11).

Az ószövetségi családjogi rendelkezések a házassággal összefüggésben azt igazolják, hogy az izraelita társadalom alapját biztosító házasság integritását rendkívül komolyan vették. A rendelkezések részei annak az életrendnek, amelyet Isten Mózes Törvényében Izrael népének adott. A dekalógus 6. parancsa pedig kifejezetten Isten akarataként mondja a házasság védelmét, és a parancs Isten büntetését vonja maga után.

2. 6. A házasság a prófétai igehirdetésben

Mint már említettük, a bibliai hagyomány a házasságot Isten teremtő akaratára vezeti vissza, de nem vallási természetű, mégis a házasságnak, a férfi és a nő egymás iránti szeretetének és hűségének van vallási jelentősége és vonatkozása. Ez a vonatkozás a prófétai igehirdetésben mutatkozik meg, amikor a próféták Isten Izrael iránti szeretetét a férfi

³⁸ Könnyebb áttekintés végett nézzük meg: *Mit jelent az Ószövetségben „házasságot tömi”* (קָנַן na'af):

1° Előfordulása alapján lehet a házasságtörő
– férfi (MTörv 20,10; Jer 23, 14; Péld 6,32),
– nő (Oz 4,13.14; Ez 16,38; Péld 31,20).

2° Házasságtörés esete fenn:
– házas férfi – házas nővel vagy jegyessel,
– nőtlen férfi – házas nővel vagy jegyessel
Ezekben az esetekben a büntetés halál.

3° Nem számít házasságtörésnek:
– házas férfi – hajadonnal,
– nőtlen férfi – hajadonnal.
Ezekben az esetekben feleségül kellett vennie a hajadont (de szégyenteljes tett).

Hátér: az izraelita házasságmodell: *poligámia*: több feleség lehetséges, így a lehetőség mindig fennáll, hogy a házas férfi azt a nőt elvegye, akivel szexuális kapcsolat történt. (Tehát ha a férfi házas, nem mindig követett el házasságtörést, de a nő, ha házas, minden esetben házasságot tör.)

és a nő, a jegyesek szeretetének képével fejezik ki: Izrael JHWH jegyese.³⁹ Ebből alakult ki a házasság, a férfi és a nő kölcsönös szeretetének és hűségének rendkívül gazdag vallási szimbolikája, amelyben nemcsak a hűség és szeretet, a kizárólagosság, hanem annak ellentéte, a hűtlenség is jelentős szerepet kap.⁴⁰ Hozzá kell azonban tenni, hogy a szimbolikának, JHWH és Izrael kapcsolatának a bibliai hagyományban nincs szexuális vonatkozása.⁴¹ Olyan fogalmak, mint a „féltekenység”, vallási tartalmat nyernek, gazdag árnyalatokkal kifejezve JHWH kizárólagosságának igényét, hogy Izrael csak őt tisztelje.

A szimbolika eredete Ozeás prófétára megy vissza, akinek a saját házassága szimbolikusan feltárja JHWH és népe kapcsolatát. Személyes drámája az élmény közvetlenségével ismerteti meg vele Istennek népe iránti szeretetét és Izrael hűtlenségét. De jelképpé vált élete nemcsak a jelen kiábrándító valóságát, hanem Izrael jövőjét, a megbocsátást és helyreállítást is bemutatja (Oz 1–3).⁴² A szimbolika megjelenik Jeremiás (Jer 31,17–22),⁴³ Ezekiel (Ez 16)⁴⁴ Deutero-Izajás és Trito-Izajás (54,4–8; 62,4–5)⁴⁵ igehirdetésében.

A házasság szimbolikája JHWH és Izrael viszonyában több szempontból is jelentős. Motívumokat nyújt a házasság bibliai teremtéstörténetben leírt alapításának értelmezésére. A házasság szimbolikája JHWH Izrael iránti szeretete a kizárólagosság igényét, azaz a monogámia és az elválaszthatatlanság jegyeit hordozza. A szimbolikának ezen vonásai a bibliai házasság alapításának alapszándékára világíthatnak rá, amely Izraelben, megvalósulásának konkrét formájában a többnejűség és a válás lehetőségét is biztosította. Az ószövetségi házasságszimbolika az Újszövetség irányába is mutat, amennyiben az „egyház Krisztus jegyese”-szimbolika hátterét megvilágítja.

II. A CSALÁD

1. A család az Ószövetségben

Már a házasságról mondtak is előkészítették, hogy az Ószövetség bibliai hagyományában a családkép rendkívül sokrétű voltával fogunk találkozni, amely számos vonásában eltér a keresztény és a modern laikus családmódtól. Az is világos a bibliai hagyomány tükrében, hogy ez a család alapvető szerepet töltött be az izraelita társadalomban, úgy a nyilvánosságban, mint az egyén életében. Feladatai jóval kiterjedtebbek voltak, mint az Újszövetségben, de főképpen a modern korban, amikor a család hagyományos feladatainak jelentős részét a társadalom vette át. Külön figyelmet kell fordítani az ószövetségi család szerepére az üdvtörténetben, amely egyúttal arról is tanúskodik, hogy a család fontos eleme Izrael vallási és erkölcsi életének. Mint a házasság alapításáról szóló bibliai

³⁹ HAMILTON, V. P., art. *Marriage, Old Testament and Ancient Near East*, in ABD 4 (1992), kol. 559–569, 565–567 (C.4); BAUMANN, G., *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart 2000.

⁴⁰ A házasságmetaforika kutatástörténetét, a metaforika magyarázatát és elemeit lásd BAUMANN, G., *Liebe und Gewalt*, 17–90.

⁴¹ HAMILTON, V. P.S., art. *Marriage*, kol. 566 (C.4).

⁴² Ozeás házasságának kérdéseit bővebben lásd BAUMANN, G., *Liebe und Gewalt*, 91–110; RÓZSA, H., *Ószövetség keletkezése II*, Budapest 2002³, 67–70.

⁴³ Bővebben lásd: BAUMANN, G., *Liebe und Gewalt*, 111–141.

⁴⁴ Uo. 142–182.

⁴⁵ Uo. 183–211.

tanítás tanúsítja, a család a teremtő Isten akaratából ered, s ezért Isten különös védelmében részesíti az emberi életnek ezt az alapegységét.⁴⁶

A bibliai hagyomány minden részletében jelen van a család, de a családra vonatkozó tanítást többségében a szentírási szövegek teológiai kiértékelése révén kell levonni. Ha a héber Biblia írásait az izraelita család szempontjából nézzük, akkor elsősorban a *Teremtés könyvének* jelentőségét kell kiemelni, mert ebben a folyamatban a pátriárkák, Izrael ősatyjának három nemzedéke, Ábrahám, Izsák és Jákob családjának életét ismerjük meg,⁴⁷ amely egyúttal az egész bibliai kor családképét is tükrözi.

1. 1. Az ószövetségi családmódel

Az ószövetségi családmódel felépítésében, tagjainak számában és azok egymáshoz való viszonyában, társadalmi helyzetében jóval kiterjedtebb, mint a modern kori család. Az Ószövetségben a család kifejezésére „ház” (בית: bajit) szolgál. Ez a család, amelyre „az apám háza” (בית אבי: bét ’ab) megjelölést is használja a bibliai hagyomány, patriarkális karakterű. Nagycsaládnak nevezhető, tagjainak száma kb. 30 és 50 személy között határozható meg.⁴⁸ Szerkezete jól szemléltethető a *Teremtés könyvében* Ábrahám családtagjai révén. Ennek a családi közösségnek élén áll Ábrahám, mellette található felesége, Sára és mellékfelesége, Hágár, a két feleségtől származó fiai, Izsák és Izmael, hozzátartozik unokaöccse, Lót és annak családja, valamint szolgálai, közöttük a damaszkuszi Eliezer (Ter 15,2), továbbá kipróbált emberei (חניך: hanik Ter 14,14), akiket a bibliai szöveg mint a „házában születettek” határoz meg.

Az izraelita nagycsalád élén áll a családfő, az apa (אב: ’ab), ő képviselte a család tagjait a nyilvánosság előtt. A nagycsalád több nemzedéket is átfoghatott. A családfő mellett álltak a feleség/ek/ (אשה: ’issah), a tőlük született vagy családfő által elfogadott, illetve magáénak elismert gyermekek,⁴⁹ fiak és leányok (בנות, בנינים: banot, banim), de adott esetben más rokonok is, de idetartoznak olyan személyek is, akik nem közvetlenül a családfő és feleségeinek vérségi leszármazottai. A családfő hatalma kiterjed a szolgálakra és szolganőkre (אמהות, עבדים: ’amahot, ’abadim), ezek nem szabad, földbirtokkal nem rendelkező izraeliták, vagy az eladósodást munkájukkal törlesztik. Ide sorolhatók továbbá olyan személyek is, akik életének biztosítását, fenntartását és munkájukat a családfő irányítása alatt álló közösség teszi lehetővé, mint a levita (לוי: lévi), az idegen (גר: gér), és a jövevény (תושב: tošab).⁵⁰ A nagycsalád tehát több mint vérségi kapcsolat, illetve a leszármazás révén létrejött közösség, tagjai és szerepe alapján társadalmi-szociológiai egységnek tekinthető.

⁴⁶ A család szerepének kiváló bemutatását az izraelita társadalomban, mint családtársadalomban lásd FOHRER, G., *Die Familiengesellschaft in: Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen* (1966–1972) (BZAW 155), Berlin 1981, 161–171.

⁴⁷ PETERSEN, L. D., *Genesis and Family Values*, in JBL 124/1 (2005), 5–23.

⁴⁸ GERSTENBERGER, E. S., art. *Familie AT*, RGG⁴ Bd 2. (1999), kol 657–658, 657.

⁴⁹ A család keretébe olyan személyek, gyermekek, is beletartozhatnak, akiket a családfő jogi értelemben akár adoptál, akár sajátjának ismer el (pl. Hágár esete, levirátus MTörv 25,5–10).

⁵⁰ HOFFNER, H. A., art. בית bajit, in ThWAT I., (1973), kol. 636–637 (VI.); A nagycsalád szerkezete a Lev 18,7–16 alapján, a בית אב részletes elemzésével lásd FECHTER, F., *Die Familie in der Nachexilzeit*, (BZAW 264), Berlin 1998, 207–217; A családi struktúra bemutatását a korai Izraelben a terminológia elemzésével LEMCHE, N. P., *Early Israel, Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, (VTS 37), Leiden 1985, 245–274.

Az izraelita törvénykezés egyes esetekben külön rendelkezik arról, hogy ki tartozik még az atya házához. A nagycsalád tehát védelem is családtagok számára. Olyan esetekről van szó, amikor a család nélküli emberek, elsősorban a nők számára a család jelentett menedéket és védelmet. Ezen rendelkezések szerint az a lány, aki nem házasodott meg, az atya házában marad (Szám 30,4), a gyermektelen özvegy (אלמנה 'almanah) és az elvált asszony (גרֹושה g^rusah) visszatér az atya házába (Szám 30,10).

2. 2. A nagycsalád a jogi, vallási-kultikus és társadalmi összefüggésben

A nagycsalád megjelenik úgy is, mint jogi, vallási vagy társadalmi egység. Az ilyen természetű szövegekben a család szerkezete és tagjainak felsorolása hasonló a nagycsalád már ismertetett formájához.

A dekalógus 3. parancsa (MTörv 5,12–15; Kiv 20,8–11) a szombat megtartását a nagycsalád viszonyában határozza meg (MTörv 5,14; Kiv 20,10):

„De a hetedik nap a te Istenednek, JHWH-nak a nyugalom napja. Semmiféle munkát ne végezz azon a napon, se te (a családfő), se fiad, se leányod, se szolgálád, se szolgád, se kapudon belül tartózkodó jövevény. Hadd pihenjen szolgálád és szolgálód hozzád hasonlóan” MTörv 5,14; Kiv 20,10).

A munka tilalma felsorolja a nagycsalád tagjait, és erőteljesen szociális jellegű:

- családfő,
- fia és leánya,
- szolga és szolgáló,
- jövevény (idegen).

Az ünnepek összefüggésében a deuteronomiumi törvénykezésben ez a családi struktúra jelenik meg. Az ünnepeket és az áldozatokat a nagycsalád tagjai a családfővel közösen ülték meg (MTörv 12,17; 14,26; 15,20). A pászka ünnepén atyai házanként (בית אב) és családonként (בית) kell a pászka bányát elfogyasztani (Kiv 20,3.4).

A MTörv 16,1–17 felsorolja a három főünnepet: pászka – mazzót (1–8. vers); hetek (aratás) ünnepe (9–12. vers); sátoros ünnep (13–15. vers). Ezekben a család megjelenik az Úr által kiválasztott helyen (16–17. vers), ez a jeruzsálemi templom, és a hetek, valamint a sátoros ünnep kapcsán felsorolja a család tagjait (11.14. vers), a nagycsalád tagjait a már bemutatott sorrendben. A kultikus ünneplés tehát a családi összetartozás jegyében történik.

A családnak az élet továbbadásán túl rendkívül sokrétű szerepe volt, amely korunkban már teljesen ismeretlen. A család alapvetően nagyobb társadalmi szerepet töltött be, mint ma. A munkamegosztás kisebb volt, ezért számos olyan feladatot töltött be, amely alapvető volt az egyén és a társadalom szempontjából.

A család szociológiai egység: benne nemcsak a vérségi kötelék tartotta az embert, hanem az odatartozás is (szolgák – több nemzedék). A nagycsalád kötelékébe számos ember tartozott – ezt a köteléket csak a tekintély tarthatta együtt.

A funkciók:

- Termelőegység (önellátás jelentősége).
- Egyén védelme: orvosi-ápolási ellátás, öregek eltartása, rendőri-védelmi biztonság.
- Hagyomány átadása: tanítás, a tudás közlése, tapasztalatok őrzése-átadása, nemzeti identitás őrzése, jog.

- Vallás és erkölcs védelme: a szülők adták a választ mindarra, ami kultikus, vallás-erkölcsi vonatkozásban felmerült (Kiv 12,26–28; 13,14–16; MTörv 6,6–9; 6,20–25 stb.) –, ők köztölték JHWH akarátát.
- A sok gyermek: többnejűségből több gyermek, a több feleségtől származó gyermekek közötti rivalizálást a szülői – főként atyai tekintély – tarthatta egységben, és fékezhetette.

A család önfenntartó szerepe tehát széles feladatokat ölelt fel. Ez a magyarázata annak, hogy a családhoz tartozó személyek nagy száma és ereje rendkívül fontos volt.

Ha mindezt figyelembe vesszük, érthetővé válik a bibliai világ családszemlélete. A családhoz való tartozás az élet alapvető eleme, és az egyén helyzetét, súlyát is az határozza meg, hogy melyik családhoz tartozott, vagy melyik családot képviselte, illetve melyik családból álló nemzetséghez tartozott. Az egyén és a család között szolidaritás állt fenn. Teljesen ismeretlen volt a korunkban elfogadott magányos nők és férfiak státusza, és ha valaki kikerült a családból (özvegyek, árvák, hontalanok), helyzete a család segítő ereje nélkül rendkívül nehéz volt.

2. 3. A nagycsalád védelme az izraelita törvénykezésben

A család volt az izraelita társadalom alapja. A nagycsaládban több nemzedék élt együtt, s ebből az együttélésből számtalan erkölcsi és szociális természetű probléma keletkezett. Az izraelita jogalkotás támogatta és védte a család intézményét. emellett azonban a törvények a reális életből keletkező visszaéléseket szankcionálták, és azokat elhárítani törekedtek.

A dekalógus 4. parancsa egy általános értelmű meghatározásban védi a szülőket:

„Tiszteld apádat és anyádat, hogy sokáig élj azon a földön, amelyet JHWH, a te Istened ad neked” (Kiv 20,12); *„Tiszteld apádat és anyádat, amint JHWH, a te Istened parancsolta neked, hogy hosszú életű légy és jól menjen sorod azon a földön, amelyet JHWH, a te Istened ad neked.”* (MTörv 5,16)

A parancs két részből áll: egy parancsból: tisztelet (apodiktikus parancs); és egy ígéretből: „hogy hosszú életű légy”, „jól menjen sorod”.

A parancs alapigéje „tiszteld” (כבד kabad), jelentése „valakit fontosnak tartani, valakinek fontosságát elismerni”. Az emberi közösségben tisztelni valakit, annyit jelent, mint elismerni a neki kijáró szerepet, illetve tisztséget. A parancs felnőttekre vonatkozik, mert azt csak ők teljesíthetik vagy sérthetik meg. Ez azokból az esetekből tűnik ki, amelyek a szülői tiszteletet megsértő emberek büntetését írják elő.

„Aki megüti apját, vagy anyját, azt halállal kell büntetni.” (Kiv 21,15)

„Aki megátkozza apját vagy anyját, az haljon meg. Mivel az apját vagy anyját átkozta, vére visszahull rá.” (Lev 20,9)

„Aki apjával vagy anyjával méltatlanul bánik, azt halállal kell büntetni.” (Kiv 21,17)

„Átkozott, aki apját vagy anyját, nem tiszteli. S az egész nép mondja rá: Úgy legyen.” (MTörv 27,16)

A megtévedt fiú: ha szülők a vének elé viszik, halállal bűnhődjék (MTörv 21,18–21).

A parancs háttere a család társadalmi és vallási szerepe az ókori Keleten. A parancs egy patriarkális társadalomban hangzik el, amely tekintélyi elvre épül. A társadalmi szerepet, feladatokat nem egyéni érdem, hanem a származás, a testülethez tartozás (király, papság, vének stb.) alapján töltötték be, amely isteni eredetű renden alapult. Az Ószövetség intézményei tekintélyen alapultak, ez a tekintély uralta a családokat, és a családi tekintély, a szülői tisztelet megrendülése az Ószövetség egész rendjét veszélyeztette és felborította volna. A szülői tekintély kétségbevonása egyúttal Isten akaratát is elutasítja, mert a parancs Istentől ered. A parancs apodiktikus, tehát feltétlen, azaz kiemelt az egyéni feltételek köréből (nem a viszontszeretet, hanem a kötelesség szintjén érvényesül), nincs indok sem, mert Isten parancsáról van szó.

A dekalógus negyedik parancsa az egyetlen, amely a teljesítéséhez kettős jutalmat ígér, hosszú életet és jó sorsot az Ígéret földjén. Aki tiszteli szüleit és fontosnak tarja őket, elfogadja az általuk képviselt hagyományt, benne Isten akaratát, Isten áldásában részesül.

A jogalkotásban a szülők védelmét biztosító törvényeken kívül (amelyekből néhányat fentebb említettünk) további törvények foglalkoznak a szexuális jellegű visszaélésekkel. Szankciót mondanak ki a család vonatkozásában a házasságtörésre (részletesebben lásd a házasságnál), és a családon belül a családtagok szexuális visszaéléseire (Lev 20,7–21).

Az előírások kitérnek még a szülők kötelességeire is a gyermekek iránt: a szülők feladata a gyermekek nevelése és tanítása a vallás dolgaiban (Kiv 13,8; MTörv 4,9; 6,7.20k; 32,7), valamint általános nevelésük (Sir 30,1–13).

A törvénykezés foglalkozik az örökösödéssel is. Örökséget csak a fiú utódok kaptak, a legidősebb kettős részt kapott (elszülőlttségi jog: MTörv 21,15–17), de a nők örökösödési joga sem kizárt: ha nincs fiúörökös, a leány örököl (Szám 27,1–11, lásd különösen a 7. vers).

2. 4. A család szerepe az üdvtörténetben

Az ószövetségi családnak óriási üdvtörténeti jelentősége volt, mert Isten az üdvösség történetében alapvetően épített a család jelentőségére. Maga a tizenkét törzsből álló Izrael is a Jákob tizenkét fiától származó utódokra épült, és Isten ígéretei is a családra, illetve a családból való leszármazásra építettek (lásd a Dávid házának adott ígéreteket). Ez a magyarázat a Bibliában található számos nemzetségtáblára. A családhoz való tartozás, illetve a családokból létrejött nemzetségek, és a nemzetségekből létrejött törzsek az emberi szolidaritásnak, összetartozásnak alapját biztosították, és az ószövetségi törvénykezés is alapvetően családjogú volt.

III. ÚJSZÖVETSÉG

1. Házasság az Újszövetségben

1. 1. A házasság témája az Újszövetség írásaiban

Az Újszövetség tanítását a házasságról az evangéliumokban és a páli levelekben találjuk. Összességében azonban elmondható, hogy a házasság nem tartozik az evangéliumok vagy a páli levelek elsődleges témáihoz, és a tanítást sem összefüggő tematikus kifejtés formájában nyújtják.

Jézus viszonylag keveset, és alkalmilag nyilatkozik a házasságról, elsősorban akkor, amikor a házassággal kapcsolatos visszás helyzetet kellett tisztázni (lásd pl. a válás esete). Ilyenkor vagy az apostolok vagy ellenfelei tettek fel kérdéseket, és Jézus ezekre válaszolt.

A házasság témájában adott tanítását mindig az Isten országáról szóló igehirdetés összefüggésében tette.⁵¹ Jézus evangéliumokban található tanítása arról tanúskodik, hogy a házasságot értékelte, az élet lényeges és szerves részének tekintette. Ebben a tekintetben – kivéve a válást –, osztozza a bibliai hagyomány és a kor zsidóságának gondolkodásmódját. Amikor a házasságról beszél, alapvetően az Ószövetség tanítására hivatkozik, a házasság isteni alapítására, és azt építi tovább. Pozitív álláspontjából semmit nem von le sem az, hogy ő maga nőtlen volt, sem pedig az, hogy kijelentéseket tett az Isten országáért vállalt nőtleneségről. Tanítványai között is vannak házások (Mt 8,14; 20,20; 27,56; Mk 1,30; 15,40; Lk 4,38; 8,3), a kánai menyegzőn való részvétele (Jn 2,1–12) is a házasság értékeléséről tanúskodik. A házasság értékelését tükrözi az 1Tim 4,1–3, amely egyenesen tév-tannak bélyegzi meg azt az álláspontot, amely elutasítja a házasságot.

Az Újszövetség többi írása – a páli levelekre gondolunk – osztja Jézus felfogását a házasságról, de ebben az esetben is elmondható, hogy a házasságról szóló tanítás alkalmi, azaz a helyi egyházak életében jelentkező problémákra való eligazítás. Ez a körülmény Pál apostol leveleiben világosan kimutatható. Ha egybevetjük a levelek többi témájával, megállapítható, hogy a házasság és a család kérdése ebben az esetben sem elsődleges. A házasságról szóló tanítását összegzően az 1Tessz 4,3–8 és az 1Kor 7,1–40 tartalmazza. Megfontolásaiban megtalálható a zsidó hagyomány hatása, a teológiai reflexió vagy a gyakorlati megfontolás.

Az Ószövetséggel való összehasonlítás azt mutatja, hogy az Újszövetség alapvető kérdésekben módosítja az Ószövetség házasságképét, mégpedig a válást, azaz a házasság fölbonthatatlansága, a monogámia, a házasság kegyelemközlő volta és a házassági etika vonatkozásában.

1. 2. A válás tilalma, a házasság fölbonthatatlansága

Mint már láttuk, Mózes Törvénye megengedte a válást (bővebben lásd *A házasság az Ószövetség részénél*). A házasság felbonthatatlanságának kérdésében, a válás tilalmában Jézus radikálisan szakít az Ószövetség gyakorlatával.

Jézus válással kapcsolatos tanítását⁵² az evangéliumi hagyományban a farizeusokkal folytatott párbeszédben (Mk 10,2–10; Mt 19,3–12) és önálló mondás formájában (Mt 5,31–32; Lk 16,18) találjuk. Jézus egy önálló mondása előfordul még az 1Kor 7,10-ben, amelyben Pál apostol Jézus tanítására hivatkozik. A Mk 10,11–12 feltehetően eredetileg önálló mondás, de Márk a farizeusokkal folytatott elbeszéléshez kapcsolta.

Ezenfelül az Újszövetségben még Pál apostol leveleiben hangzik el Jézus tanítása a házasság felbonthatatlanságáról, az élet hozta helyzetek kérdéseivel kiegészítve. Ez az ún. *privilegium paulinum* (1Kor 7,10–16), második házasság az egyik fél halála után (Róm 7,2–3; 1Kor 7,8.39–40).⁵³

A házasság felbonthatatlansága tanításának alkalmát az a helyzet szolgáltatja, hogy a farizeusok a válólevél kérdésben Jézust próbára akarják tenni, azaz milyen okból bocsáthatja el a férj a feleségét (Mk 10,2–9.11–12; Mt 19,3–9). Jézus válásra vonatkozó egyértelmű kijelentését a Mk 10,11–12-ben találjuk.

⁵¹ LANG, B. (AT)–KIRCHSCHLÄGER, W. (NT), art. *Ehe*, 478 (NT A/1).

⁵² COLLINS, R. F., art. *Marriage*, 570; KIRCHSCHLÄGER, W., art. *Ehescheidung* NBL I. (1991) kol 483–485.

⁵³ A szövegek összefoglaló bemutatását lásd RUCKSTUHL, E., *Hat Jesus die Unauflösung der Ehe gelehrt?*, in (SBAB 3), 1988, 49–68, 50–54; HOFFMANN, P., *Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung*, in *Concilium* 6 (1970), 326–332, 326–330.

²A farizeusok is odamentek és megkérdezték: „Szabad-e a férjnek elbocsátania a feleségét?” Próbára akarták ugyanis tenni. ³De ő kérdéssel válaszolt: „Mit parancsolt nektek Mózes?” ⁴„Mózes megengedte, hogy válólevelet írva elküldjük az asszonyt” – felelték. ⁵Jézus folytatta: „Szívetek keménysége miatt írta ezt a parancsot. ⁶De Isten a teremtés kezdetén férfit és nőt alkotott. ⁷Az ember ezért elhagyja apját, anyját, a feleségéhez ragaszkodik, ⁸és ketten egy test lesznek. Ettől kezdve többé már nem két test, hanem csak egy. ⁹Amit tehát Isten összekötött, azt ember ne válassa szét.” (Mk 10,2–9)

¹⁰Otthon tanítványai ismét efelől kérdezték. ¹¹Ezt válaszolta: „Aki elbocsátja feleségét és mást vesz el, házasságtörést követ el ellene. ¹²Ha pedig a feleség hagyja el férjét és máshoz megy, házasságot tör.” (Mk 10,10–12)

Az evangéliumi elbeszélésben Jézus a teremtő Isten eredeti szándékára hivatkozva érvényteleníti Mózes válásra vonatkozó rendelkezését (Mk 10,2–12; MTörv 24,1). Visszamegy a kezdetekre, idézve a két teremtéstörténet házasságalapításáról szóló tanítását (Mk 10,6=Ter 1,27; Mk 10,7=Ter 2,24). A két teremtéstörténet szerint Isten az, aki a férfit és a nőt teremtette, és a két felet a házasságban összeköti. A házasságban létrejött egység Isten tette. A házasság egységének tartósságát és felbonthatatlanságát tehát Isten teremtő tette alapozza meg, amelynek feloldására az embernek nincs lehetősége. Jézus Isten eredeti szándékára hivatkozva ezért a házasságot felbonthatatlannak mondja ki. Álláspontját legvilágosabban a Mk 10,11 foglalja össze: „Aki elküldi feleségét és mást vesz el, házasságtörést követ el ellene.” Jézus tehát egyértelműen állást foglal a válasz ellen.

A 11–12. versek együttesen azt is világossá teszik, hogy Jézus megszünteti a férfi válólevéllel biztosított előnyét, egyenlő helyzetbe állítja a férfit és a nőt, még ha a jelen esetben ez mindkét fél számára a válásból következő felelősség egyenlőségét helyezi ki-látásba.

Márk a 10,9 kijelentésében – „Amit tehát Isten összekötött (συζευγνυμι), azt ember ne válassa szét (χωριζω)” – a συζευγνυμι ige (összekötni, összeilleszteni, egy igába/járomba fogni, járomtárrá tenni) azt az értelemet teszi nyilvánvalóvá, hogy a házasság a férfi és a nő számára egy közös magukra vett feladat, és közös törekvés/fáradozás ugyanazon cél körül. Ennek a helyzetnek a visszavezetése a kezdetekre, Isten teremtő akaratára, a házasság tartósságát alapozza meg, amelyet az ember nem oldhat fel. A tényállást a χωριζω ige (el/szétválasztani) felszólító módban Jézus szavaiban („ne válassa szét”) még nyomatékosabbá teszi.⁵⁴

A házasság felbonthatatlanságáról tanúskodó szövegek egyértelműek, de Máté evangéliuma szövegének egy fordulata kérdéseket vet fel. Márk és Máté elbeszélése (Mk 10,2–12; Mt 19,3–9) párhuzamosak, azonban Mk 10,11, valamint Mt 19,9 és 5,32) a házasság felbonthatatlanságának kérdésében nem azonosak.

A szövegeket párhuzamba állítva a következő kép áll előttünk:

„Aki elküldi feleségét és mást vesz el, házasságtörést követ el ellene.” (Mk 10,11)

„Mondom nektek: aki elbocsátja feleségét – hacsak nem paráznaság miatt (μη ἐπὶ πορνεύει) –, és mást vesz el, házasságot tör. Aki elbocsátott nőt vesz el, szintén házasságot tör.” (Mt 19,9)

⁵⁴ GNILKA, J., *Das Matthäus-evangelium* 2. Teil (ThKNT), Freiburg im Bg 1988, 153; LANG, B. (AT)–KIRCHSCHLÄGER, W. (NT), art. *Ehe*, 478 (NT A/1).

„*Én pedig azt mondom nektek, hogy aki elbocsátja feleségét – hacsak nem paráznaság miatt (πορνεϊκός λόγου πορνείας) –, okot ad neki a házasságtörésre. S aki elbocsátottat vesz feleségül, házasságot tör.*” (Mt 5,31–32)

Márk szövege (és Lk 16,18) szerint a házasság felbonthatatlansága feltétlen, és nem ismer kivételt, addig Máté minkét szövege megjelöl egy kivételt, szaknyelven az ún. paráznaságklauzula, amelynek fennforgása esetén a válás lehetséges. Az ok mindkét szövegben ugyanaz, πορνεία, azaz paráznaság, amelynek jelentése ebben az esetben a házasságtörés esete is lehet.⁵⁵

Máté evangéliumának változatára számos magyarázat született a biblikus kutatásban,⁵⁶ de eddig nem találtak végérvényes megoldást a paráznaságklauzula létrejöttére.⁵⁷ A kutatók álláspontja megegyezik abban, hogy Jézus egyértelműen elutasította a válást, és a házasság felbonthatatlanságát hirdette.⁵⁸ Tanítását a Mk 10,11 és Lk 16,18 képviseli, míg Máté evangéliumában a paráznaságklauzula Jézus válásról adott tanításának továbbértelmezése az evangéliumi hagyományban, és alkalmazása a hétköznapi élet problémáira az egyházi környezetben.⁵⁹ Az ókeresztény egyházban azonban nem találjuk nyomát a válás bármiféle gyakorlatának.⁶⁰

A házasság felbonthatatlansága kétségtelenül Jézus egyik legkeményebb követelménye, és nemcsak korunkban, hanem már az ősegyházban is problémát jelentett, mint azt a Máté-féle klauzula tanúsítja. Jézus kizárólag Isten akaratára tekintettel hirdette a házasság felbonthatatlanságát, amely a házasságra lépő feleknek komoly feladatot jelent. Alaposabban kell megvizsgálniuk, hogy megfelelnek-e egymásnak, és képesek lesznek-e egymással sírig tartó hűségben élni. Nem szabad elfelejteni azonban azt sem, hogy a házasság a kegyelem forrása, amely Isten segítségét biztosítja a frigre lépő felek számára.

1. 3. Monogámia

Jézus nem beszél közvetlenül a többnejűség tiltásáról és a házasság monogám természetéről. Ugyanakkor a házasság felbonthatatlanságáról mondott tanítása, amelyben Isten teremtmény akaratára hivatkozik, a többnejűséget lehetetlenné teszi, és a házasság monogám természetét feltételezi: „*Isten a teremtés kezdetén férfit és nőt alkotott. Az ember ezért elhagyja*

⁵⁵ A πορνεία jelentésáryalatainak teljes skáláját lásd JENSEN, J., *Does Porneia Mean Fornication?*, NT 20 (1978), 161–184; SCHNACKENBURG, R., *Matthäusevangelium 1,1–16,20*, Würzburg 1991², 57.

⁵⁶ A Máté-evangélium változatának tudományos feldolgozását és kiértékelését összefoglalóan lásd GNILKA, J., *Das Matthäus-evangelium 1. Teil* (ThKNT) Freiburg im Bg (1986), 164–171.

⁵⁷ A számos megoldás közül komolyan csak kettő tekinthető elfogadhatónak. Az egyik szerint a „paráznaság” (πορνεία) illegitim házasság olyan rokonsági fokon állók között, amelyet a Lev 18,6–18 tilt. Az ilyen házasság a zsidó keresztények számára elviselhetetlen volt a vegyes, zsidó és pogány keresztényekből álló egyházakban. Ilyen házasságot pogány keresztényeknek kerülni kellett az apostoli zsinat határozata szerint (ApCsel 15,20–29). Ha kiderülne, hogy egy férfi felesége tiltott rokonsági fokon áll, abban az esetben az asszonyt el kellett elbocsátani. A másik megoldás a zsidó keresztényekből álló egyházakat veszi tekintetbe, mivel a zsidó gondolkodás szerint szent kötelesség volt a házasságtörő asszonyt (a πορνεία házasságtörésnek értelmezve) elbocsátani. Ebben az esetben ugyanis Isten akaratát teljesítették; lásd SCHNACKENBURG, R., *Matthäusevangelium 1,1–16,20*, 56–57; GNILKA, J., *Das Matthäus-evangelium 1. Teil*, 168–169.

⁵⁸ KILLGALLEN, J. J., *To what are The Matthean Exception-Texte (5,32 and 19,9) an Exception?*, in Bib 61 (1980), 102–105; KIRCHSCHLÄGER, W., *Ehe und Ehescheidung – Rückfrage an Bible und Kirche*, in Diakonia 19 (1988), 303–316, 306–310.

⁵⁹ GNILKA, J., *Das Matthäus-evangelium 1. Teil*, 169–170; KIRCHSCHLÄGER, W., art. *Ehescheidung*, kol 484 (II); COLLINS, R. F., art. *Marriage*, *New Testament*, 270 (A.2.).

⁶⁰ BAUER, J. B., *Bemerkungen zu den matthaäischen Unzucht-klauseln (Mt 5,32; 19,9)*, in *Begegnung mit dem Wort* (szerk. Zmijewski, J.–Nellessen, E.), FS für H. Zimmermann, Bonn 1980, 23–33, 31.

apját, anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és ketten egy test lesznek. Ettől kezdve többé már nem két test, hanem csak egy. Amit tehát Isten összekötött, azt ember ne válassza szét.” (Mk 10,6–9.10–12; Mt 13,3–9). Jézus a válás tilalmában a férfit és a nőt azonos mértékben és kölcsönösen a szeretet radikális parancsának kötelezettségébe helyezi, megszüntetve a válólevél teremtette helyzetet, amely egyoldalúan a férfi helyzetét biztosította, míg az a nőt kiszolgáltatta: „Aki elküldi feleségét és mást vesz el, házasságtörést követ el ellene. Ha pedig a feleség hagyja el férjét és máshoz megy, házasságot tör.” (Mk 10,10–12) A házasság kötelékében a férfi és a nő kölcsönösségbe helyezett viszonya megalapozza a házasság monogám formáját.

Az ősegyház, majd az ókeresztény egyház gyakorlata egyértelműen csak a monogám házasságot ismeri (1Kor 7,2–5; Ef 28.33; 1Tim 3,2.12; Tit 1,6). Pál apostol leveleiben bőségesen található a házastársaknak adott intés, amelyből egyértelműen kitűnik a házasság monogám volta abból a beszédmódból, ahogyan a házasségeket inti, és magatartásukat szabályozza (pl. 1Kor7,1–6). A keresztény házasság monogám voltának értelmezésére kétségtelen hatással volt az a szimbolika, amely a házastársak kapcsolatát Krisztus és az egyház kapcsolatával helyezi párhuzamba (Ef 5,22–32).⁶¹

A monogámia és a válás tilalma alapvetően megreformálja a házasság természetéről alkotott felfogást, és lehetővé teszi azoknak az értékeknek a megvalósulását, amelyeket a bibliai őstörténet tanít a házasság alapításával kapcsolatban.

1. 4. A házassági ethosz az Újszövetségben

Az Újszövetségben a házassági ethosz több vonásában megragadható. Az Ószövetség a dekalógus 6. parancsában – „Ne törj házasságot!” Kiv 20,14; MTörv5,18) – a cselekedetre fordítja a figyelmet. Jézus a hegyi beszédben azonban a 6. parancs összefüggését a tetten túlmenően a szándéokra is kiterjeszti (Mt 5,27–30), s ezzel az egész embert bevonja a szexuális etika vonatkozásába (lásd Ef 5,3–5).

Az Ószövetség kifejezi azt a felfogást, hogy Isten népe a szexuális és házassági erkölcsben különbözik a pogányokétól (lásd Tób 8,5–9). Pál apostol osztja ezt felfogást, és felhív a pogányoktól eltérő, evangéliumi szellemű házasságra (1Tessz 4,5 vö. Zsid 13,4), de ezenfelül különböző utasításokat is ad a házastársaknak (1Kor 7,1–6). Az 1Tessz 4,3–8-ban a keresztények házassági erkölcséről ad tanítást, és arra buzdítja a tesszalóniki keresztényeket, hogy a házasságuk megfeleljen keresztény helyzetüknek, azaz annak, hogy Istenhez tartoznak (3. vers). Kerüljék a házasságukban a pogányokra jellemző erkölcstelen életvitelt. A 6. vers több szerző szerint nem az üzleti ügyekben való tisztességre, hanem a házasságtörés kerülésére int.

³Az az Isten akarata, hogy szentek legyetek. Kerüljétek a tisztátalanságot. ⁴Mindegyiketek szentül és tisztességesen éljen feleségével, ⁵és ne szenvedélyes érzékiségben, mint a pogányok, akik nem ismerik az Istent. ⁶Senki se károsítsa meg és ne csalja meg üzleti ügyben testvérét, mert az Úr megtorol minden ilyesmit, ahogy előbb már megmondtuk és kifejtettük. ⁷Hiszen az Úr nem bűnös életre hívott bennünket, hanem szentségre. ⁸Aki tehát az ilyen dolgokat megveti, nem az embert veti meg, hanem az Istent, aki kiárasztotta ránk a Szentlelket. (1Tessz 4,3–8)

⁶¹ HAAG, E., art. *Monogamie* (II Biblisch) LThK³ 7. Bd. (1998), kol. 415–417, 415–416.

Hasonló tartalmú intést találunk az 1Kor 7,2–5-ben, amelyben Pál apostol a keresztény házasság szentségét és erkölcsi integritását hangsúlyozza.

¹A leveletekre ezt válaszolom: Jó, ha az ember asszonnyal nem érintkezik. ²A paráznaság veszélye miatt azonban legyen csak minden férfinak felesége és minden asszonynak férje. ³A férfi teljesítse házastársi kötelességét feleségével szemben, hasonlóképpen az asszony is férjével szemben. ⁴Az asszony testével nem maga rendelkezik, hanem a férje, éppígy a férfi testével sem ő rendelkezik, hanem a felesége. ⁵Ne tartózkodjatok egymástól, legfőljebb közös megegyezéssel egy időre, hogy azt imádsággal töltsétek. Azután térjete vissza egymáshoz, nehogy a sátán megkísértsen benneteket, mivel nem tudtok megtartóztatásban élni. ⁶Ezt engedményként mondom, nem parancsként. ⁷Szeretném ugyanis, ha mindnyájan olyanok volnátok, mint én magam, de hát mindenki saját ajándékát kapta Istentől, az egyik ilyet, a másik olyat. (1Kor 7,1–7)

Azért, hogy a paráznaságot kerüljék, minden keresztény éljen házasságban (3–4. vers). A házaspár ideiglenes szexuális megtartóztatását jóváhagyja (6. vers), és három feltételt nevez meg a megtartóztatás lehetőségére: ha az imádság céljából történik, ha közös megegyezés az alapja, és csak rövid időre. A házaspár között az apostol a patriarkális házasságmodelllel szemben, a férfi dominanciájával ellentétben a férj és feleség egyenlőségét hangsúlyozza (a nő ugyanazon jogokkal rendelkezik a házasság szempontjából: 2–4. vers). Ez az egalitáriánus felfogás érvényesül a fejezet további utasításaiban is (10.12–14.16.32–34. vers) (részleteiben kifejtve lásd a *Család az Újszövetségben* című fejezetnél).

1. 5. A házasság vallási vonatkozása az Újszövetségben

A házasság egy másik, rendkívül fontos és az Ószövetséghez viszonyítva új eleme az Újszövetségben a házasság vallási karaktere, ami azt jelenti, hogy a házasság állapota az Istenhez, illetve Krisztushoz való viszonyba állíttatik. Ez a szempont jelenik meg akkor, amikor Jézus a levirátus kérdésével összefüggésben a házasság helyzetéről beszél a feltámadás állapotában, az eljövendő Isten országában.

Pál apostol a *Korinthusiakhoz írt első levelében* a 7. fejezetben a házasság különböző kérdéseit tárgyalja (a házasság, újraházasodás, szüzesség és tartózkodás a házasságtól, özvegyek), és ezekben a házasságot mindig a hit fényében értelmezi. Az 1Kor 7,7 szerint magát a házasságot karizmának, azaz Isten adományának tekinti.

A végidő közeli eljövetele határozza meg azt, ahogyan az Apostol a házasságot vagy házasságtól való tartózkodást, vagy szüzességet ajánlja: „A közeli nehéz idők miatt azt tartom...” (1Kor 7,26), „Az idő rövid. Ezért, akinek felesége van úgy éljen mintha nem volna... mert elmúlik a jelen világ” (1Kor 7,29.31). A feltámadt Krisztussal való találkozás ugyanis alapvető változást hoz az evilági viszonyokban, így a házasság állapotában is.

Ebbe az összefüggésbe kell állítanunk, ahogyan Jézus a házasság helyzetéről tanít az eljövendő Isten országában. A kérdés összefügg a feltámadással és az eljövendő eszkatologikus állapottal. Jézus a farizeusokkal való vitájában a feltámadásról, akik ellenérvként a levirátusi házasság esetét hozzák (Mk 12,18–24; Mt 22,23–33; Lk 20,27–38), mint ellenérvet, végső argumentumként a következő kijelentést teszi: „Nem azért tévedtek, mert nem ismeritek az Írásokat, sem az Isten hatalmát? Hiszen, amikor feltámadnak, nem nőülnek és férjhez sem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az angyalok az égben.” (Mk 12,24–25) Az Isten országában bekövetkező állapot a feltámadott ember új létmódja, amely az Isten transzcendenciájába való felemelés következménye.

Az Ószövetséghez viszonyítva teljesen új jelenség az Isten országáért vállalt nőtlen-ségre, illetve szüzességre való felhívás. Az Ószövetségben szórványos jelenség, például Jeremiás próféta esetében (Jer 16,1–2). Az Újszövetségben Jézus ad erre vonatkozóan indítást (Mt 19,10–12), és a saját életével példát is szolgáltat a keresztények számára. Az Újszövetségben ezenkívül még Pál apostolnak a *Korintusiakhoz írt első levelében* találunk tanítást a nőtlen-ségről, illetve a szüzességről, amelyben bővebben is kifejti álláspontját a kérdésben, több indokkal megalapozva azt. Egyrészt, mint már fentebb láttuk, a vég-időre való tekintettel tartja kívánatosnak (1Kor 7,7.25–40). Másrészt a Krisztushoz való elkötelezettség szempontjából a szüzesség (vagy nőtlen-ség is) fontos, mert felment a világi élet, nevezetesen a házastársra irányuló gondjaitól, és szabadabb tesz a Krisztushoz való kizárólagos ragaszkodásra (1Kor 7,32–35). Végül az Apostol a saját életállapotát hozza példaként (1Kor 7,7.9).

Jézus és Pál apostol egyaránt isteni adománynak tekinti ennek az állapotnak a válalását, amelyet nem mindenki kap meg Istentől (Mt 19,11; 1Kor 7,7), s ezért nem is kötelező életállapot (1Kor 7,9.36–38). Ezért a jelenség nem szociális vagy társadalmi karakterű, hanem vallási természetű keresztény állapot, anélkül azonban, hogy a család alapvető jelentőségét csökkentené.

Pál apostol az *Efezusi-levelében* Krisztus és az egyház kapcsolatát párhuzamba állítja a férfi és a nő kapcsolatával a házasságban (Ef 5,22–32). A férfi és a nő kölcsönös odaadása egymás iránt a Krisztus egyházához való szeretetét fejezi ki. Ennek a kapcsolatnak a párhuzama erőteljesen aláhúzza a házasság kegyelmi közösség jellegét, egyúttal az egy férfi és egy nő elválaszthatatlan életközösségét az Újszövetségben, amely kegyelmi kapcsolat.

Végül említünk kell egy olyan témát, amelynek előzményei az Ószövetség bibliai hagyományára mennek vissza, és jelentős szerepe van az Újszövetségben is: a házasság szimbolikus kifejezése Isten és a népe között létrejött szövetségnek. Mint már az Ószövetségben láttuk, a prófétai hagyomány a házasságot JHWH és Izrael kapcsolatának szimbolikus kifejezéseként használja (Iz 54,5; Jer 2,2; Oz 1,2–9 stb.). Ennek hatása megmutatkozik az evangéliumi hagyományban, amikor Jézus a saját küldetésének kifejezésére felhasználja a házasságkötés, illetve a menyegző szimbolikáját (Mt 9,15; 22,1–14; 25,1–13). A jánosi hagyomány úgy beszél Jézusról, mint vőlegényről (Jn 3,29; Jel 19,7–9; 21,2.9; 22,17). Pál apostol szintén használja a Krisztushoz való viszony kifejezésére (2Kor 11,2), az egyházat pedig Krisztus jegyeseként mutatja be (2Kor 11,2; Ef 5,31–32). A szimbolika jelentős az egyház, de a keresztény házasság értelmezésének szempontjából is, a férfi és nő egymás iránti kizárólagos helyzetének, fenntartás nélküli szeretetének és hűségének bemutatására.

2. Család az Újszövetségben

2. 1. A szövegtanúk általános jellemzése

Amíg az Ószövetség a házasságról és a családról gazdagabb hagyományanyagot tartalmaz (elsősorban a *Teremtés könyve* és az ószövetségi jogalkotás: a *Második Törvénykönyv*), addig az Újszövetség ebben a tekintetben jóval szerényebb. A családra vonatkozó részletek nem állnak előtérben. Ez érthető az evangéliumok természetéből, amelyek elsősorban Jézus tevékenységéről, majd az *Apostolok cselekedetei* az egyház terjedéséről beszélnek. A levelekben, elsősorban Pál apostol leveleiben már több részletet találunk a házastársaknak és a gyermekeknek adott intésekből a családra vonatkozó eligazításokban. Az el-

mondottak ellenére mégis kimondható, hogy a család jelentősége jelen van az Újszövetség perspektívájában.

2. 2. A család az evangéliumi hagyományban

Az Újszövetség elbeszélő szövegeiben – gondolunk itt az evangéliumokra és az *Apostolok cselekedeteire* – kétségtelenül több részletet találunk családi-rokoni kapcsolatokra, de mélyebben nem térnek ki egy-egy család belső életére vagy családi vonatkozásaira. Amikor az evangéliumok, és egyáltalán az Újszövetség családról adott tanításával foglalkozunk, akkor megfontolás tárgyává kell tennünk azt, hogy maga Jézus is család kötelékében született és élt egészen nyilvános tevékenységéig. Ennek a ténynek különleges nyomatékot ad Pál apostol kijelentése: „Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született.” (Gal 4,4) Mindez arra enged következtetni, hogy a család üdvtörténeti jelentősége az Újszövetségben is megmarad, ugyanakkor Jézus emberi életében is fontos szerepet játszott, és előkészítette küldetésére. Tegyük még hozzá, hogy az evangéliumi hagyomány szélesebb összefüggésben csak a szentcsaládról nyújt ismereteket, bár a rá vonatkozó ismeretünk így is csak töredékes marad.

Az evangéliumok hangsúlyt fektetnek arra, hogy elhelyezzék Jézust az üdvösség történetében, és összekössék az Ószövetségben elhangzott isteni ígéretekkel, többek között a Dávid házához fűződő várakozásokkal. Jézus annak a családnak tagja, amelynek feje a Dávid házából és nemzetségéből való József (Mt 1,16.30; Lk 1,27; 2,4), és Jézus az ő révén tartozik Dávid házához (Mt 1,1–17.20–25).

A családról, amelyben Jézus született és élt, Máté és Lukács az ún. gyermekség-evangéliumában (Mt 1–2; Lk 1–2) nyújt bővebb ismereteket, és szórványosan epizódokat vagy utalásokat az evangéliumok Jézus nyilvános tevékenységéről szóló részeiben. A gyermekség-evangélium elismerten teológiai természetű értelmezése Jézus születésének és gyermekkorának, szövegének kánoni olvasásából mégis megtudjuk, miként látta az apostoli egyház Jézus családjának jelentőségét.

A szentcsalád gondozta, védelmezte és körülvette Jézus életét. Ebben a családban szerezte azokat az ismereteket és tapasztalatokat, amelyek révén belépett az emberi világba. Ekkor, közvetlen közelségben, szerezte meg az emberi életnek azt a gazdag tapasztalatát és szeretetét, amely később megnyilvánult tanításában és az emberekkel való érintkezésében. Lukács evangéliumának megjegyzése a tizenkét éves Jézusról szintén ezt a megállapítást erősíti meg: „Velük ment hát, lement Názáretbe, és engedelmeskedett nekik. ... Jézus meg gyarapodott bölcsességben, korban, s kedvességben Isten és az emberek előtt.” (Lk 2,51–52)

Mária és József a korabeli zsidó család vallásos életét élte, és lelkiismeretesen teljesítették a Törvény előírásait (Lk 2,21–23; 2,41). Az ember Jézus tőlük vette Izrael hitének és vallásgyakorlatának ismeretét. Ebből a szempontból kell értelmeznünk azt is, hogy a tizenkét éves Jézust felviszik Jeruzsálembe a húsvét ünnepére (Lk 2,42). Jézus számára egyéb emberi ismeretek forrása is volt a családja. Ennek egyik jele, hogy az evangéliumokban Jézust az emberek vagy József, az ács fiának mondják (Mt 13,55; Lk 4,22), vagy magát egyszerűen csak ácsnak (Mk 63). A két megnevezés összefüggése rámutat, hogy Jézus foglalkozása ács volt, s az ácsmesterséget a családban, Józseftől tanulta. Emberi arculatán tehát kétségtelenül nyomott hagyott a názáreti ház világa.

Jézus emberi élete számára tehát jelentős volt az a család, amelyben született és nevelkedett. Ebből egyúttal levonható az a következtetés, hogy a család az Újszövetségben is megtartja az Ószövetségből megismert és elismert értékét.

2. 3. Család és családmódel az újszövetségi levelekben

Már az újszövetségi házasságról mondottakból is világos, hogy a házasság, és következésképpen a család az emberi élet értékes és szerves része. Ezen semmit sem változtat akár Jézus, akár Pál apostol az Isten országáért vállalt nötlenségről, illetve szüzességről mondott tanítása. Az újszövetségi hagyomány elutasítja és tévtannak minősíti a házasság elutasítását (1Tim 4,1–3), a házasság és család tekintetében pedig követi az Ószövetségből következő zsidó hagyomány egyértelműen pozitív értékelését. Ezért a levelek parainézise elsősorban a megkeresztelt ember új életállapotának megfelelő megélésére buzdít a családban.

Az újszövetségi bibliai hagyomány értelmezésében ugyanis a házasság, és így a család is, a keresztény ember Istenhez, illetve Krisztushoz való viszonyának vonzatába kerül.

A páli hagyomány leveleiben, és Péter első levelében, az ún. házi táblákban találunk buzdításokat, a keresztény család tagjaihoz, amelyek a férj és feleség viszonyára, a szülők kötelességeire, a gyermekek szülők iránti viselkedésére (Ef 5,21–6,4; Kol 3,18–4,1; 1Pét 3,1–7) valamint az özvegyek magatartására és családjuk iránt kötelességeire (1Tim 5,3–16) adnak eligazítást. Lássunk erre két példát (Kol,318–21; Ef 5,21–6,4):

¹⁸Asszonyok, engedelmeskedjétek férjetekeknek, ahogy illik az Úrban. ¹⁹Férfiak, szeressétek feleséteket, s ne bánjatok durván velük. ²⁰Gyermekek, fogadjatok szót szüleitekeknek mindenben, mert ez kedves az Úr szemében. ²¹Apák, ne keserítsétek gyermekeiteket, nehogy kedvüket veszítsék. (Kol 3,18–21)

²²Az asszony engedelmeskedjék férjének, akárcsak az Úrnak, ²³mert a férfi feje az asszonynak, ahogy Krisztus feje az Egyháznak: testének ő a megváltója. ²⁴Amint tehát az Egyház alá van vetve Krisztusnak, az asszony is mindenben férjének. ²⁵Férfiak, szeressétek feleséteket, ahogy Krisztus is szerette az Egyházat, és feláldozta magát érte, ²⁶hogy a keresztségben szavával megtisztítva megszentelje. ²⁷Ragyogóvá akarta tenni az Egyházat, amelyen sem szeplő, sem ránc, sem egyéb efféle nincsen, hanem szent és szeplőtelen. ²⁸Így a férj is köteles szeretni feleségét, mint saját testét. Aki feleségét szereti, önmagát szereti. ²⁹A saját testét senki sem gyűlöli, hanem táplálja, gondozza, akárcsak Krisztus az Egyházat. ³⁰Mert tagjai vagyunk testének. ³¹Ezért az ember elhagyja apját, anyját, feleségével tart, és a kettő egy test lesz. ³²Nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom. ³³Szeresse hát mindegyikte a feleségét, mint önmagát, az asszonyok meg tiszteljék férjüket. (Ef 5,21–33)

¹Gyermekek, engedelmeskedjétek szüleitekeknek az Úrban, mert így van rendjén. ²Ez az első, ígérettel egybekötött parancs: „Tiszteld apádat és anyádat, ³hogy boldog és hosszú életű légy a földön. ⁴Apák, ne keserítsétek meg gyermekeiteket, hanem neveljétek őket fegyelemben az Úr útmutatása szerint. (Ef 6,1–4)

A két idézetből világos, hogy a családkép patriarkális vonásokat hordoz, és a családfő, a férj iránti engedelmisségre épül (az asszony engedelmeskedjék a férjének, a gyermekek pedig a szülőknek). A családfő iránti engedelmisség azonban nem csupán egyirányú ebben a modellben, mert a családfő, a férfi is kötelezett a felesége és a gyermekei iránt. A családon belüli magatartást, családtagok egymáshoz való viszonyát a keresztény hit szabályozza (Krisztus és az egyház viszonya, a 3. parancs és az Úr utasítása). A feleség kötelességeit és viselkedésmódját is a hagyományos családmódel határozza meg: „Az idős asszonyok... a fiatal asszonyokat tanítsák arra, hogy ragaszkodjanak férjükökhöz, szeressék gyermekeiket, legyenek komolyak, tiszták, háziasszonyok, gyöngédék, a férjük iránt engedelmesek, nehogy

az Isten szavát káromlás érje.” (Tit 2,3–5) Bár az itt vázolt családmódel patriarkális, mégis olyan értékeket képvisel, mint a kölcsönös szeretet, odaadás, tisztelet és méltányosság, amely mindenkor érvényes értékeket képvisel.

Korunk számára különleges kérdés a feleség engedelmessége férje iránt. A patriarkális, tekintélyre épülő családmódel korunkban a személy szabadságára és önállóságára érzékeny szemlélet számára nehezen elfogadható. Ha azonban jobban megvizsgáljuk a háttérben álló bibliai szövegeket, felismerhető, hogy ez a szentírási megalapozottságú módel nyitott a mai beállítottság számára. Az *Efezusi-levél* az asszony férje iránti engedelmességét, és a férj felesége iránti szeretetét Krisztus egyháza iránti szeretetével indokolja. A házastársak egymás iránti kölcsönösen odaadó szeretetre és felelősségre való nyomatékos felszólítása megtalálható valamennyi bibliai szakaszban (1Kor 7,1–9; Ef 5, 22–33; Kol 3,18–19), és feloldja a számunkra idegen alá- és fölrendeltség kérdését.

Ide kell még vennünk Pál a feleség és férj egymás iránti viszonyáról mondott tanítását is, amely hangsúlyozza a feleség férjfel azonos értékű jogait, és túlmegy az Ószövetségből ismert házasságmodell szintjén. A *Korintusiakhoz írt első levelében* a házasság különböző kérdéseit tárgyalja (1Kor 7,1–40). A házaselek között az apostol a patriarkális házasságmodellel szemben, a férfi dominanciájával ellentétben a férj és feleség jogainak azonosságát hangsúlyozza.

‘Ebben a tekintetben a levél fejtegetéseinek sorrendjében a következő megfigyeléseket tehetjük. A házastársi kötelezettségek tekintetében ezt mondja: „*A férfi teljesítse házastársi kötelességét feleségével szemben, hasonlóképpen az asszony is férjével szemben. Az asszony testével nem maga rendelkezik, hanem a férje, éppígy a férfi testével sem ő rendelkezik, hanem a felesége. Ne tartózkodjatok egymástól, legföljebb közös megegyezéssel egy időre, hogy azt imádsággal töltsétek.*” (1Kor 7,2–4) Mint látjuk, a férj és a feleség egymás testére azonos jogokkal rendelkeznek, és a házaselettől való megtartóztatás csak a kölcsönös megegyezés alapján történhet.

Az Ószövetségben a házasság megszakítása, a válás egyoldalúan a férj részéről indulhat ki, aki válólevéllel elbocsátja feleségét. Pál apostol a házasság felbonthatatlanságát tanítja, és a férj és feleség szétválásának mindkét fél oldalról történő egyenlő lehetőségét tagadja: „*A házasoknak pedig nem én parancsolom, hanem az Úr: A feleség a férjét el ne hagyja... A férj se bocsássa el a feleségét.*” (1Kor 7,10–11) Hasonló a helyzet akkor, ha a pogány házaselek egyike megkeresztelkedik. Pál apostol fenntartja a lehetőségét annak, hogy a hívő fél elhagyja a hitetlent, és felbontsa a házasságot. Ilyen házasság esetében az apostol ezt mondja: „*Én mondom, nem az Úr: Ha valamelyik testvérnek hitetlen felesége van, aki kész vele élni, ne küldje el. S ha valamelyik asszonynak hitetlen férje van, és az szívesen marad vele, ne hagyja el férjét. Mert a hitetlen férjet megszenteli felesége, és a hitetlen asszonyt megszenteli férje.*” (1Kor 7,12–14). A hívő félnek, legyen a férj vagy a feleség, egyenlő joga van arra, hogy a hitetlen házaseféllel maradjon vagy elváljon tőle.

Mindezek figyelembe vételével kimondható, hogy a patriarkálisnak nevezett házasság módel semmi esetre sem áll a feleség egyoldalú kiszolgáltatottságának jegyében, a keresztény hit alapján biztosítja a feleség személyi jogait, és nyitott a férfi és a nő viszonyának korunkban elfogadott szemlélete irányába.

ÖSSZEGZÉS

A bibliai hagyomány, az Ó- és Újszövetség együttesen, alapvetően meghatározza a keresztény házasság és család képét. Az Ószövetség Isten teremtő akarataira vezeti vissza a házasságot, és ebből következően a házasság alapítását is. Ebben a bibliai őstörténet teológiai természetű tanítást nyújt számunkra, amelynek elemei az Újszövetségben is érvényesek, és a mai, de a mindenkori ember számára is vállalhatók. Jézus a házasságról (és a családról) adott evangéliumi tanítását az Ószövetségből ismert alapításra vezeti vissza, az abban foglalt magas eszményt vezeti teljességre. Az isteni alapítás kötelező ereje kiemeli a házasságot a mindenkori pusztán emberi, antropológiai, társadalmi vagy akár gazdasági megfontolások köréből. Bár ez az eszmény az élet realitásában valósul meg, és számtalanszor ütközik a véges emberi szándékkal vagy megfontolással, mégis megmarad, mint irányadó mérték, amelyhez visszatérhetünk lehetőséget kapva a megújulásra.

A házasság a családban valósul meg. Ennek konkrét formája az Ó- és Újszövetséget együttesen nézve már a bibliai hagyományban is módosult, feladatai és feltételei a történelem folyamán változtak, mégis a lényegét tekintve végérvényes tanítást nyújt a család kikerülhetetlen voltáról. Az ószövetségi családmodell ugyan számos, tőlünk eltérő vonást mutat, de alapjaiban olyan értékeket hordoz, amelyeket a bibliai kinyilatkoztatás tekintélyével tanítanak. Ezek közül felsorolható a családi közösség ápolása és védelme, gondoskodás a család tagjairól, a gyermekáldás gondja, a szülői tisztelet, amelyek megtanítanak a szolidaritásra, az emberi kapcsolatok gazdagságára és fontosságára. Érdemes figyelembe venni az ószövetségi jogalkotás családokat védő irányulását is. Az újszövetségi családmodell ennek a hagyománynak a folytatója, miközben a család tagjainak egymáshoz való kapcsolatát az evangéliumi szeretet normája alá helyezi.

Amikor az egyház korunkban a házasság és a család fontosságát hangsúlyozza, akkor a szélesebb bibliai hagyományra támaszkodik, amely mögött a teremtő Isten szándéka és akarata áll. Egyúttal hivatkozik Jézus evangéliumi tanítására, úgy, ahogy abban a bibliai kinyilatkoztatás végérvényes formában jelen van. Ezt a tanítást az egyház ma is érvényesnek tartja. A házasság és a családi élet értékvesztésének káros hatásai egyre nyilvánvalóbban mutatkoznak az emberi közösségekben. Éppen ez a tapasztalás teszi nyilvánvalóvá, hogy a bibliai tanítás a házasságról és a családról mennyire értékes és megkerülhetetlen. A keresztények, akik ragaszkodnak a bibliai kinyilatkoztatásban adott isteni tanításhoz, továbbra is érvényesnek tekintik Isten szavát a házasságról és a családról, és saját emberi életükkel kell ennek értékét és gazdagságát tanúsítaniuk.

A temető mint szent hely*

„Loca sacra ea sunt quae divino cultui fideliumve sepulturae deputantur dedicatione vel benedictione, quam liturgici libri ad hoc praescribunt.” Ez a meghatározás vezeti be a hatályos *Egyházi törvénykönyv*ön belül a szent helyek és szent idők témáját (vö. 1205. kán.).¹ Az új *Codex* az 1240–1243. kánonig tárgyalja a temetőkre vonatkozó egyetemes egyházfegyelmet, melyek követik a CIC (1917) rendelkezéseinek tartalmát (vö. Cann. 1205–1206, 1208, 1209–1211), így – a temetési tilalmak kivételével – megfelelnek a kodifikáció előtti kánoni normáknak, melyek közül ki kell emelnünk a C. 13 q. 2 cc. 15, 18; az X 5. 31. 16; a Clem. 3. 7. 2; az Extrav. Com. 2. 1. un.; az Extrav. Com. 3. 6. 2; valamint X. Leó 1516. december 19-én megjelent, *Dum intra* kezdetű konstitúcióját.²

1. SZENT HELY ÉS ANNAK ALAPÍTÁSA

A CIC (1917) rendelkezése szerint (vö. CIC [1917] Cann. 1156–1157) a szent hely státusa elnyerésének konstitutív feltétele az illetékes egyházi hatóság által végzett felszentelés vagy megáldás.³ Az illetékes egyházi hatóság lehet a megyéspüspök, illetve amennyiben exempt szerzetesi intézmény által létesített szent helyről van szó, úgy arra a klerikusi megszentelt élet intézményének vagy apostoli élet társaságának kompetens nagyobb előjárója jogosult. A megáldáshoz vagy felszenteléshez azonban mindenképpen szükséges az ordinárius engedélye, beleértve azokat az eseteket is, amikor erre vonatkozóan a szerzetesi intézmény korábban privilégiummal rendelkezett.⁴ Amennyiben a helyi ordinárius szándékozik egy területén belül működő szerzetesintézmény számára új szent helyet alapítani, úgy szüksége van az adott intézmény nagyobb előjárójának a beleegyezésére. A szent helyek hagyományosan ki voltak véve a világi hatalom joghatósága alól (vö. a templomok, a kápolnák, temetők). A szent helyeknek ez az *exemptiója* az egyház történelme során számos esetben jelentett védelmet nemcsak a keresztények, de más

* Készült Rómában; elhangzott a Magyar Kánonjogi Társaság 2011. október 4-i konferenciáján (Budapest).

¹ Vö. *Codice di diritto canonico commentato*, Milano 2001, 995.

² SZUROMI, SZ. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII–XIII. században* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/4), Budapest 2002, 43–61.

³ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarium*, II. Taurini–Romae 1951⁴, 23–24.

⁴ VERMEERSCH, A.–CREUSEN, I., *Epitome Iuris Canonici cum commentariis ad scholas et usum privatum*, II. Paris–Bruxellis 1954⁷, 328–330.

vallású emberek elleni atrocitások idején. Ez a státus a legtöbb esetben, a középkorban, de még a II. világháború idején is nagyon sokaknak menedéket nyújtott. Jelenleg az egyes országok lelkiismereti és vallásszabadsági rendelkezései, valamint a Szentszék és az egyes államok közötti nemzetközi szintű megállapodások igyekeznek biztosítani a szent helyek sérthetetlenségét, úgy, hogy a szent helyeken belül az egyházi tekintély törvényesen és szabadon rendelkezhesen.⁵

2. A TEMETŐ MINT SZENT HELY

A keresztényeknek kezdetben nem voltak önálló temetői,⁶ azonban a temetési kultuszban eltértek a pogányok temetkezési szokásaitól.⁷ Decius császár 249. decemberi rendeletére meginduló keresztényüldözés⁸ megváltoztatta az addigi keresztény temetkezési gyakorlatot,⁹ amely az egyházi temetők kialakulását jelenti.¹⁰ Ennek ellenére a keresztények is megtartották a római jog előírásait a városon kívüli temetés tekintetében. Az egyházi gyakorlat a IV–VI. században fokozatosan mellőzte a temetésre vonatkozó római törvényeket, így a keresztény temetők megjelentek a városon belül, közvetlenül a templom mellett.¹¹ Jól látszik, hogy az egyház felfogása a „szent hely” tekintetében tartalmilag lényegesen eltért a római jog által vallott meggyőződéstől. A temető mindkettőben szent helynek számított, azonban a római jogban a *res religiosa* kategóriába sorolt, és az „istenekre bízott” holttestek, vagy azok maradványainak, illetve magának a sírnak a védelmét biztosította ez a szent jelleg.¹² Az egyházi temetők viszont ténylegesen az egyháztól megszentelt területet jelentettek, ahol az egyházra bízott, az eukarisztikus közösségben – azaz Jézus Krisztussal közösségben – nyugszanak az elhunytak. Nem véletlen tehát, hogy az egyházfegyelem is hasonló álláspontot foglalt el a halottak nyughelyének, illetve tetemének megsértőivel vagy meggyalázóival kapcsolatban, mint azt a római jog is szabályozta. Az elhunyt azzal, hogy az egyház által megszentelt földbe került, a templom és az eukarisztia közelébe, továbbra is az imádkozó közösség tagja maradt. Az evilági élő, és a meghalt és eltemetett hívek összetartoztak, amely összetartozást az egymásért való közbenjárás jelenítette meg.

A temető ennek alapján ugyanolyan szent helynek minősült, mint a templom, ahol szintén a hívők vannak jelen. A középkorra a temetők már a város temploma mellett helyezkedtek el.¹³ Olyannyira, hogy – amint Philippe Aries megjegyzi – ekkorra a köz-

⁵ Vö. pl. SZUROMI, SZ. A., *A vallásszabadság érvényesülése a spanyol jogban az állami egyházjogot érintő jogszabályok és a nemzetközi megállapodások alapján*, in *Kánonjog* 4 (2002), 29–48, különösen 35–36.

⁶ Erről tanúskodik a Szent Péter-bazilika alatt feltárt pogány nekropolisz is: KIRSCHBAUM, E., *Az apostolfejedelmek sírjai* (ford. Tüzkö, L.), Budapest 1987, 18–25; vö. CALZA, G., *Le necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra*, Roma 1940; BONOMI, L., *Cimiteri paleo-cristiani di Sofiana*, in *Rivista Archeologi Chretienne* 40 (1964), 186–200.

⁷ GAUDEMET, J., *Église et cité*, Paris 1994, 266.

⁸ *Magyar Katolikus Lexikon* II, 550–551.

⁹ LEX, P., *Das kirchliche Begräbnisrecht historisch-kanonistisch dargestellt*, Regensburg 1904, 14, 20–21; *Lexikon des Mittelalters* I, 1804–1805.

¹⁰ BONOMI, L., *Cimiteri paleo-cristiani di Sofiana*, in *Rivista Archeologi Chretienne* 40 (1964), 186–200.

¹¹ Vö. GAUDEMET, J., *L'Eglise dans l'Empire romain*, Paris 1958, 34; SZUROMI, SZ. A., *A templom körüli temetkezés a középkori egyházfegyelem tükrében (12–13. század)*, in „... a halál árnyékának völgyében járok” *A középkori templom körüli temetők kutatása* (Opuscula Hungarica VI) (szerk. Ritoók, Á.–Simonyi, E.), Budapest 2005, 9–12.

¹² FOLDI, A.–HAMZA, G., *A római jog története és intéstitúciói*, Budapest 1996, 271.

¹³ SZUROMI, SZ. A., *La discipline d'inhumation du XII^e et XIII^e siècle*, in *Rivista internazionale di diritto comune* 13 (2002), 211–228.

nyelvben a templom szónak három jelentése alakult ki: a templom, annak harangtornya és a hozzá kapcsolódó temető. Ezen belül is megkülönböztették, hogy valakit a templom körüli falon kívül vagy azon belül, vagy *sub stillicidio*, azaz a templom eresze alá temettek-e.¹⁴ A temető tehát olyan helyet jelentett, ahol az elhunytak közel lehetek az oltárszentséghez, az egyházhoz és a vértanúkhöz, így azok közbenjárásában részesedhettek. Az elhunytakat a hozzátartozók minél közelebb akarták elhelyezni a szentek sírjaihoz,¹⁵ ezzel segítve őket a tisztítóútból való mihamarabbi szabadulásra, a purgatóriumi szenvedések lerövidítésére.¹⁶ Hozzá kell tennünk, hogy pusztán a templom, pontosabban az oltár közelsége is a meghalt hívek lelki üdvéért való gyakori imádságos közbenjárást célozta,¹⁷ amint ez a *Decretum Gratiani* által tartalmazott normából is kitűnik (vö. C. 13 q. 2 c. 19).¹⁸ Nem véletlen tehát a későbbiekben a temetőkápolnák létesítése az egyes temetőkön belül. A szent helyeken természetesen tilosak voltak a fegyveres cselekmények, így a területén tartózkodó személy ki volt véve az állami kényszerítő és büntető intézkedések alól is. Szintén a szent jellegből fakadt a temető meggyalázásának kiemelt büntetése. Közismert, hogy a IV–VIII. századi zsinatok tiltották a templomba történő temetkezést, így ebben az időszakban általánossá vált az elhunytaknak a templom falai körüli eltemetése. A 813-ban megtartott Mainzi Zsinat, melynek temetésre vonatkozó rendelkezései is bekerülnek a *Decretum Gratiani*ba, változtat az általános temetési tilalom¹⁹ és annak ellenére, hogy az oltár alá való temetést továbbra sem engedélyezi¹⁹ – mivel az oltáron Krisztus testének és vérének az átváltoztatása történik (C. 13 q. 2 c. 15²⁰) – de a C. 13 q. 2 c. 18-ban már felsorolja azokat a személyeket, akikre nem vonatkozik az általános temetési tilalom: „*Nullus mortuus infra ecclesiam sepeliatur, nisi episcopi, aut abbates, aut digni presbiteri, uel fideles laici.*”²¹ Azaz a megyéspüspököket, az apátokat, illetve az arra méltó papokat és hívő laikusokat el lehet törvényesen temetni a templom alatt is. Ez a rendelkezés az alapja mind a CIC (1917) Can. 1205 § 2, mind a *Sacra Congregatio pro Cultu Divino* 1927. december 10-i rendelkezésének,²² valamint a hatályos CIC 1242. kánonjának. Ez azonban nem vonatkozik a kápolnákra és azokra az altemplomokra, amelyek nem a szentmiseáldozat bemutatására épültek.²³

¹⁴ ARIÈS, P., *Gyermek, család, halál* (Társadalomtudományi Könyvtár), Budapest 1987, 364.

¹⁵ C. 13 q. 2 c. 19: [...] Quod uero quisque apud memorias martirum sepelitur, hoc tantum michi uidetur prodesse defuncto, ut commendans eum etiam martirum patrocinio affectus supplicationis pro illo augeatur. FRIEDBERG I., 727.

¹⁶ GAUDEMET, J., *Église et cité*, 556.

¹⁷ ROSSI, G., *La „sepultura ecclesiastica” e „ius funerum”*, Bergamo 1920, 21.

¹⁸ [...] Sed quia non discernimus, qui sint, oportet ea pro regeneratis omnibus facere, ut nullus eorum pretermittatur, ad quos hec beneficia possint et debeant peruenire. [...] §. 2. Corpori autem humando quicquid impenditur non est presidium salutis, sed humanitatis offitium, secundum affectum, quo nemo umquam carnem suam odio habet. Unde oportet, ut quam potest pro carne proximi curam gerat, cum ille inde recesserit, qui gerebat. Et si hec faciunt qui carnis resurrectionem non credunt, quanto magis debent facere qui credunt? ut corpori, sed tamen ut resurrecturo et in eternitate mansuro, inpensum huiusmodi offitium sit etiam quodammodo eiusdem fidei testimonium. [...] FRIEDBERG I. 727.

¹⁹ SCHOLZ, S., *Das Grab in der Kirche – Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 84 (1998), 270–306.

²⁰ Prohibendum est etiam secundum maiorum instituta, ut in ecclesia nullatenus sepeliantur, sed in atrio, aut in porticu, aut in exedris ecclesiae. Infra ecclesiam uero, aut prope altare, ubi corpus Domini et sanguis conficitur, nullatenus sepeliantur. FRIEDBERG I., 726.

²¹ FRIEDBERG I., 727.

²² AAS 20 (1928), 261.

²³ Vö. *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, Pamplona 1983, 739.

A temetőnek – mint szent helynek – mentesnek kellett maradnia a szekuláris világ jellegzetességeitől, melyet jól példáz az 1231-es Roueni Zsinat rendelkezése, amely megtiltja a táncot mind a temetőben, mind pedig a templomban.²⁴ De itt szükséges megemlítenünk a sírfeliratoknak és díszítéseknek a keresztény tanítással való összhangját, valamint a terület védelmére emelt megfelelő kerítést.

A kánonjog az alapítás szempontjából a temető két fajtáját különbözteti meg: az egyházi temetőt és világi hatóság által létesített temetőt. Az egyházi temetőkön belül mind a mai napig önálló kategóriát képeznek a plébániai, a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai által alapított, illetve más egyházi jogi személyek által – az illetékes egyházi hatóság engedélyével – létrehozott temetők. Ennek alapján háromfajta egyházi temetkezési helyet különböztethetünk meg: 1) Közös temetkezési hely, amely alapesetben a plébániai temető, de a szerzetesek számára a saját közös temetkezési helyük. 2) Választott temetkezési hely, amelyet az arra jogosultak végrendeletükben vagy más végintézkedésükben megjelölnek. Ezen belül lehetséges a plébániai és a szerzetesi temető, illetve mindaz a hely, amely temetés céljára megáldásra került. 3) Végül a család saját temetkezési helye.²⁵ A CIC (1917) Can. 1208 előírta, hogy minden plébániának rendelkeznie kell saját temetővel, illetve a megyéspüspök kijelölhet közös temetőt is több plébánia számára.²⁶ Ez az előírás lényegesen befolyásolta a további temetkezéssel kapcsolatos régebbi normákat, hiszen azok a megszentelt földre való hagyományos temetkezés szokásához kötődtek. A papság elhunyt tagjainak, és általánosságban az elhunyt klerikusoknak a temetkezési helyére vonatkozóan a régi jog kifejezetten utalt a temetőn belül létesített és a világi krisztushívők síjaitól elkülönített területre. Ez általában a temetői kereszt körül való elhelyezést jelentette. A CIC (1917) Can. 1209 – a kánonjog kodifikációja előtti rendelkezésekre figyelemmel – a klerikusokhoz hasonlóan, az elhunyt kisgyermek elhelyezésére is, a temetőn belüli önálló területet írt elő. Ez a rendelkezés több helyen a gyermekek számára fenntartott temetők létrehozását eredményezte (pl. Itáliában).

3. A TEMETŐRE VONATKOZÓ HATÁLYOS KÁNONJOGI ELŐÍRÁSOK

Az 1983. január 25-én kihirdetett hatályos *Codex iuris canonici* nem a „szentelmények” címszó alatt tárgyalja az egyházi temetést, hanem – zsolozsmához hasonlóan – önálló címként, két nagy egységre – a temetési szertartás végzésére és az egyházi temetés megtagadásának eseteire – bontva azt. A temetőkre, mint szent helyekre vonatkozó egyetemes normák a szent helyek és szent idők között kerülnek kifejtésre, a templomok, a kápolnák, a kegyhelyek és az oltárok mellett (vö. 1205–1243. kánonok). Ez azonban nem jelenti azt, hogy megváltozott volna az egyház temetéssel kapcsolatos fegyelmi és hittani álláspontjának a lényege, azaz, hogy már nem tartozna a szentelmények közé. Sőt, a jelenlegi szerkezet még inkább aláhúzza az egyházi temetés kiemelkedő fontosságát a többi szentelmények között, éppen a lelkek üdvösségének szempontjából. A hatályos CIC

²⁴ MANSI XXIII, 221–222. Ez a tánc nem azonos a „haláltánc” szokásával, amely több területen is elterjedt a Földközi-tenger környékén a késő középkorban.

²⁵ ROSSI, G., *La „sepultura ecclesiastica” e „ius funerum”*, 83–85.

²⁶ CIC (1917) Can. 1208 – §. 1. *Parociae suum quaeque coemeterium habeant, nisi unum pluribus commune ab Ordinario loci sit legitime constitutum.*

a temetőkre vonatkozó részletszabályok megalkotását a partikuláris jogalkotás körébe utalja (vö. 1243. kán.).

A temetkezés helye az új *Egyházi törvénykönyv* 1177. kán. 1. §-a és az 1180. kán. 1. §-a fényében elsődlegesen a területileg illetékes plébánia temetője, amennyiben ilyen van. A katolikus hívek nem katolikus temetőben való eltemetésére megfelelő indok lehet, ha nincs a közelben katolikus temető, vagy az elhunyt családja körében kívánt nyugodni, de hozzátartozói nem katolikus temetőben kerültek örök nyugalomra. A temetés megtagadásának eseteit nevesíti az 1184. kánon, amelyek közé sorolható a hamvasztásról a katolikus hit elutasítása miatt rendelkező személyeken túl, a nyilvános hitehagyó, eretnek, szakadár, más nyilvános bűnben élő, akinek egyházi temetése botrányt okozna. Ellenben, a hatályos *Egyházi törvénykönyv*, a helyi ordinárius engedélyével lehetővé teszi a nem katolikus keresztény eltemetését, abban az esetben, ha saját szolgálattelvéje nem érhető el, és ha bizonyos, hogy nem rendelkezett ellenkező értelemben.²⁷

A II. világháború után a legtöbb országban túlnyomórészt a világi hatóság kezelésébe kerültek a temetők, amely folyamat arra készítette az egyházi hatóságot, hogy ezekben a temetőkben is biztosítsa az egyházi temetést és annak szent jellegét. Ezzel párhuzamosan több helyen új, az egyház tulajdonába tartozó temetkezési hely került kialakításra, pl. az egyes templomok altemplomában, vagy a plébánia templom mellett. Már a CIC (1917) különbséget tett a temető ünnepélyes megáldása – amely a magában foglalta a temetői kereszt megáldását –, az egyes sírok megáldása, és annak a világi temetőnek a megáldása között, amelyben többségében katolikusok nyugszanak.²⁸ Az állami – vagy önkormányzati – fenntartás alatt álló temetők megkülönböztetésére a magyar nyelv hagyományosan a „köztemető” kifejezést alkalmazta. A civil hatóság által az egyes államok saját jogalkotásával meghozott új jogszabályok általános kritériumokat fogalmaztak meg minden temetőt fenntartó jogi személyre vonatkozóan, amelyek mint állami egyházi jogi rendelkezések az egyházi temetőkre is vonatkoznak. Ezen intézkedések biztosítják bármely – az adott államban elismert – vallási közösség számára a saját rítus szerinti egyházi temetés lehetőségét, de egyúttal meghatározott kötelezettségeket is rónak a temetők fenntartóira, elsődlegesen a végső nyughelyek őrzése és a megtartandó egészségügyi rendelkezések tekintetében. Így jelenleg a tisztán egyházi tulajdonban lévő temetőknek is nemcsak az egyházi előírásoknak kell megfelelniük, hanem az adott állam saját normáinak is. Ezek a rendelkezések azonban tartalmilag nem érintik a temető szent hely mivoltát.²⁹

Az 1970. június 1-jén hatályba lépett *Ordo exsequiarium* bevezetőjében az egyházi temetés lényegét úgy foglalja össze, hogy fiainak eltemetésekor az egyház Krisztus húsvéti szent titkát ünnepli. Ez abból a hitből fakad, hogy a megkeresztelkedettek a keresztesség által egy testté lettek a meghalt és feltámadt Krisztussal, így hisszük és reméljük, hogy Vele együtt életre támadnak a halál által.³⁰

Az egyház éppen ezért saját jogon létesíthet temetőket, amelyre főszabály szerint a területileg illetékes püspök a jogosult, illetve más csak az ő engedélyével teheti ezt meg. Ez azért is szükséges, mivel a temető – amint láttuk – sajátosan is szent helynek minősül, amelynek megáldása, illetve *violatója* esetében, *reconciliatója* a püspök feladata.

²⁷ 1183. kán. 3. §.

²⁸ CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici*, II. 94.

²⁹ Vö. SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi temetés, mint a lelkek üdvösségének a szolgálata: megjegyzések a katolikus egyház temetési fejeleméhez*, in *Iustum Aequum Salutare* IV/3 (2008), 211–215.

³⁰ *Temetési szertartáskönyv*, I. Budapest 1977, 19.

Meg kell különböztetnünk a világi hatóság által létesített, vagy kezelt temetőket, az egyházi temetőktől. A CIC (1917) Can. 1206 § 2 alapján (vö. CIC [1917] Can. 1160) lehetséges volt a világi temetők megáldása a területileg illetékes egyházi hatóság által. Egyházilag törvényes temetkezési helynek csak olyan nevezhető, amelyet a jóváhagyott liturgikus könyvek előírásainak megfelelően megáldottak és ezzel elnyerte a szent hely státusát.³¹ Az 1180. kánon, de a *Temetési szertartáskönyv* sem beszél a hagyományos értelemben vett és fentebb felsorolt temetkezőhelyeken túl³² más törvényes nyughelyről. Így az elhunyt hozzátartozók földi maradványainak magánlakásban történő elhelyezése, mely az utóbbi időben egyre gyakoribb, nem nevezhető a végtisztesség kánonjog által elismert formájának. Az elhunyt ilyen jellegű elhelyezése, melynek okai között sajnálatosan sokszor anyagi indokok vannak, komoly aggályokat vet fel, mind a végtisztesség megadása, a földi maradványok méltósága, mind az elhunyt lelki üdvének előmozdításáért érzett felelősség tekintetében. Az elhunyt földi maradványainak hitközömbösségből – nem pedig anyagi szűkösségből – eredő, és a fent ismertetett hatályos temetkezési fegyelem által nevesített formáktól eltérő, a szent helyet elutasító új szekularizált módjai nem fejezik ki megfelelően az egyház által a halálról és a feltámadásról vallott hitet.³³

KONKLÚZIÓ

Az egyházi temetkezés XX. századi változásai nem kérdőjelezték meg az egyház hagyományos felfogását a halálról, a test feltámadásába és a lélek halhatatlanágába vetett hitről, valamint a temetésről mint a lelkek üdvössége előmozdításának eszközéről és az egyházi közösség kifejezőjéről. A temetésre vonatkozó legújabb, a korábbiaknál egyszerűbb, de mégis a Krisztus-hívő egyéni életét és szándékát jobban mérlegelő rendelkezések továbbra is ugyanazt a tiszteletet, reményt és lelki segítséget kívánják nyújtani, mint az érett középkorban egységesedett temetési fegyelem. A temetők többségének magánkézbe, önkormányzati vagy állami fenntartásba való kerülése önmagában nem akadályozza az egyház által az elhunyt hívekért végzett közbenjáró tevékenységnek, amely sajátosan is kifejezésre jut a temető földjének, illetve a tényleges temetési helynek a megáldásával. A lelkek üdvösségének az előmozdítása kötelezi az egyházat arra, hogy kellő határozottsággal és lelkipásztori bölcsességgel hívja fel a Krisztus-hívők figyelmét az elhunytak megszentelt helyre történő temetésének fontosságára és a végtisztesség megadásának jelentőségére az elhunyt személy üdvössége szempontjából.

³¹ *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law* (ed. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodríguez-Ocaña, R.), Montreal–Chicago, Ill. 2004. III/2. 1871 (SCHUNK, R.).

³² Vö. BLANCO NÁJERA, F., *Derecho funeral*, Madrid 1930, 59–66, 108–112; ROSSI, G., *La „sepultura ecclesiastica” e „ius funerum”*, 21–22, 78.

³³ SZUROMI, SZ. A., *Az egyházi temetés mint a lelkek üdvösségének a szolgálat, 214–215.*

„Ismerd meg önmagadat!” A fundamentális teológia kiindulási pontjának kérdése

Minden tudomány számára elsődleges fontosságú kérdés, hogy miként határozza meg önnön kiindulópontját. Az 1995-ös római, a Pápai Gergely Egyetemen rendezett fundamentálteológiai világkonferencia visszhangjaként a jelenlévő tudósok közös gondolkodásának a tanítóhivatal részéről történt befogadásaként és egyfajta pápai válaszadásként tekinthetünk a három évvel később napvilágot látott *Fides et ratio* kezdetű enciklikára,¹ amelynek bevezetése (nr. 1–6) ezt a címet viseli: „Ismerd meg magad!” Két okból is elgondolkodtató ez a felütés. Egyrészt azért, mert – kivételes módon – a tanítóhivatal e megnyilatkozása nem bibliai idézettel, nem valamiféle teológiai megfogalmazással kezdődik el, hanem a pogány bölcsesség egy sajátos tanúságtételével. Másrészt azért, mert előre jelzi a módszert, amely nem deduktív (az isteni örök igazságoktól az ember felé közelítő), hanem bizonyos értelemben induktív (az emberi valóságból, az ember sajátos helyzetének elemzéséből az isteni örök igazságokhoz felemelkedő).

Az első szempont kapcsán látnunk kell e gondolat helyzetét a maga kulturális szövegkörnyezetében. A delphoi jósa szentélyében a preszokratikus bölcsek mondásait helyezték el. A szentély bejárata fölött állt a *Fides et ratio* kezdetét is jelentő felszólítás, amelyet Platón által ismerünk: „Ismerd meg önmagadat!”² Ebben az ember összes egzisztenciális kérdésének foglatát, értelemkeresésének lenyomatát láthatjuk.³ Nem véletlen, hogy II. János Pál teológiai felvetése – állítsuk a delphoi bölcsességet a fundamentális teológia kiindulópontjába – eleven visszhangra talált a szakirodalomban.⁴

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az önismeret témája ne lett volna jelen a nyugati gondolkodás és a keresztény teológia történetében már a kezdetektől fogva.⁵ Az ókori szerzők sok helyen és sok módon olvasták, értelmezték az ősi görög bölcsességet: ismerjük fel önnön halandóságunkat, s ezáltal az emberi és isteni lét közötti alap-

¹ Magyarul: SZIT, Budapest 1999.

² A *Prótagoraszban* így számol be Platón erről: [a bölcsek] „bölcsességük zsengeit, közös összejöveteleik alkalmából fel is ajánlották Apollónak; ekkor írták fel a delphoi templomra azokat a mondásokat, amelyeket ma már az egész világ visszhangoz: ismerd meg önmagadat, és: semmit se tulságosan” – *Prótagorasz* 343b (idézte Faragó L. magyar fordításában: *Prótagoras*, in *Platón összes művei*, vol. I., Magyar Filozófiai Társaság, Budapest 1943, 57–141, az idézett rész: 107).

³ Akárcsak a kanti *Was ist der Mensch?* kérdésében.

⁴ Bibliográfiái hivatkozásokkal is bőven adatolt összegzést nyújt: PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001⁴, 96–109.

⁵ Vö. KIESSLING, K., art. *Selbsterkenntnis*, in *LThK*³ 9, 422.

vető különbséget (Plutarkhosz, Seneca), ismerjük fel azt a kapcsolódást, amely egybefűzi az emberit s a transzcendenst, amely utóbbi megalapozza létében az előbbit (Platón), ismerjük fel és értsük meg önnön létmódunkat (Arisztotelész, Xenofón). Proklosz késő ókori örökségére támaszkodva az önismeret témája a keresztény filozófia egyik princípiumává lett a középkorban, s utat talált a misztikus és a lelkeségi irodalom felé is (Clairvaux-i Szent Bernát, Szent Viktori Richárd, Szent Bonaventura, Eckhard mester). Az újkor hajnalán Martin Luther alapozta teológiai gondolkodását a *cognitio Dei et hominis*re.

Ezzel meg is érkeztünk a második szemponthoz, vagyis az ember felől Isten felé való haladás módszertanához. A keresztény teológia látszólag teljességgel deduktív tudomány – ám ha megvizsgáljuk a teológiatörténetet, rengeteg helyen rábukkanunk (Szent Ágostontól kezdve Aquinói Szent Tamásnál át a *Fides et ratio*ig) arra a meggyőződésre, hogy az istenismeret elválaszthatatlan az emberismerettől, egészen konkrét formában az önismerettől. E kettő szintetikus teljessége Jézus Krisztusban, az istenemberben, a kinyilatkoztatás teljességében adott: „Atyám mindent átadott nekem, és senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, s az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú kinyilatkoztatja” (Mt 11,27); Jézus „nem szorult rá, hogy bárki is felvilágosítsa az emberről. Tudta, mi lakik az emberben” (Jn 2,25).

Jelen írásunkban szeretnénk mögé kérdezni az önismeretre hívó delphoi felszólításnak. Fel kívánjuk vetni a kérdést: Lehetséges, hogy az ember hiteles és megalapozott önismeretre jusson? És ha lehetséges, *miként*? A szubjektivitás felé fordulva mi módon tárulhat fel előttünk bármiféle objektivitás? És egyáltalán: hogyan ismerhetem meg önmagamat *közvetlen módon*? Esetleg szükségem van ehhez egy önmagamon kívül stabil vonatkoztatási, viszonyítási pontra?

Tanulmányuk első részében ezért megvizsgáljuk az önismeret kérdése kapcsán felmerülő problémákat, majd a második részben röviden szeretnénk összefoglalni az önismeretre való eljutás folyamatát. Végezetül a harmadik részben azt szeretnénk megmutatni, hogy fundamentális teológiai szempontból miként juthatunk el annak kijelentésére, hogy a krisztusi kinyilatkoztatás szükségszerű külső vonatkoztatási pontja az emberi önismeretnek.

1. AZ ÖNISMERET PROBLÉMAKÖRÉNEK BEMUTATÁSA

Napjainkra az ember eljutott egy olyan szellemtörténeti állapotba, amelyben a korábbi nagy értékeit, koordinátarendszerének rögzített elemeit megkérdőjelezte (ilyen az erős szubjektum, a nagy elbeszélések, a klasszikus metafizikai gondolkodás), s immár ezek támasza és útmutatója nélkül kell, hogy szembenézzen önmagával. Nem egyszerű ez a vállalkozás, miként ezt számos tünet is mutatja. Egyes szociológusok egyenesen arra világítanak rá, hogy az ember immár képtelen elviselni önmaga közvetlen jelenlétét: illúziókba vagy virtuális világokba menekül, ott építi fel elképzelt, vágyott identitását. Mintha már nem is szeretné megismerni önmagát, mintha már nem is érdekelné az embert önnön tulajdonképpeni valója – inkább felépít egy elképzelt, egy illuzorikus ént, egy avatárt.

Ez természetesen nagyon komoly zavarokhoz vezet úgy az egyén, mint a társadalom szintjén. Soha nem volt akkora konjunktúrája az önismeretnek előmozdító irodalomnak, mint napjainkban: úgy elméleti (pszichológia, mentálhigiéne, pedagógia stb.), mint gyakorlati (önmegvalósítás, személyiségtípusok, -modellek, párkapcsolat, személyiség-

fejlesztés stb.) szinten újabb és újabb módszerek látnak napvilágot. Mindegyiknek az a célja, hogy elvezesse az embert egy igaz, megalapozott önismeretre.⁶

A fenti megközelítések azonban nem foglalkoznak azzal az öskérdéssel, hogy egyáltalán miként lehetséges az önismeretre való eljutás. A vallások és ősi bölcséletek mindig is tudatában voltak annak, hogy az ember, aki önnön mélységeibe akar belépni, könnyen elveszhet. Ezért mesterre, tanítóra van szüksége, aki vezeti, kíséri őt útján, amely létezése szívébe vezet. Ezeknek a lelki tanítóknak, mestereknek, misztikusoknak a szerepét napjainkra átvették a tudósok és áltudósok, akik az önismeretet már nem spirituális, hanem pszichológiai kihívásnak tekintik.

Eközben azonban továbbra is megválaszolatlan marad a nagy kérdés: Ahhoz, hogy belépjek önnön bensőmbé, szükséges-e, hogy előbb kilépjek önmagamból, s önmagamon kívül megtalálva a stabil külső viszonyítási pontot térjek vissza létezőm bensőjébe (közvetett önismeret)? Vagy esetleg képes vagyok közvetlenül, az önmagamból való kilépés nélkül elindulni személyiségem még ismeretlen területei felé (közvetlen önismeret)?

1. 1. Az önismeret két útja

Az álabbiakban két ellentétes úton fogunk elindulni, hogy megvizsgáljuk, igaz-e az a feltevésünk, miszerint szükségünk van egy külső viszonyítási pontra ahhoz, hogy sikerrel vigyük végbe önmagunk megismerésének folyamatát.

a) *Via negativa*

Negatívnak nevezzük azt az utat, amelynek révén beláthatjuk, hogy képtelenség közvetlen módon megismerni önmagunkat.

Napjainkban közkeletű divattá vált az elemzés, az analízis: már nem csak a természettudományok terén végezzük ezt, de analizáljuk a pszichét, az embert, a gondolatot. Természetesen amikor önmagamot elemzem, nem tudom letagadni, hogy önelemzésem alfája és ómegája én vagyok: én vagyok az értelmező és az értelmezett. „*Én maradok: magam számára bőrtön, / mert én vagyok az alany és a tárgy, / jaj én vagyok az ómega s az alfa.*”⁷ Önmagam elemzése által ismerem meg önmagamot – ezáltal az önismeret nem más, mint egy totálisan önmagába záruló hermeneutikai kör.

Ez az elgondolás mindig is jelen volt az emberiség szellemtörténetében, különös hangsúlyra az ázsiai nagy vallásbölcséleti iskolákban tett szert. A hangsúly itt az egyénen van. Képes vagyok elvonatkoztatni mindentől és mindenkitől, hogy elérkezzek a totális önismeretig, amelyből – ha már képes leszek önmagamtól is elvonatkoztatni – eljuthatok a teljes megvilágosodásra.

⁶ Érdekes szempont, hogy mindezen elméleti vagy gyakorlati önismereti segédletek valamiféle célt szolgálnak, eszközei egy praktikus érdeknek: jobb kommunikáció, hatásos befolyásolás, karrier, siker a párkapcsolatban és így tovább. Ez fel kell, hogy vesse a kérdést: ha az önismeret immár nem az emberi létezésért magáért, a létezés hitelességéért, őszinteségéért és igazságáért akart ismeret, hanem eszközkévé válik valami másnak, valami haszonelvűnek és pragmatikusnak, akkor nem válik-e szükségszerűen illuzórikussá? Ha az önismeret célja az, hogy sikeres legyek a szakmámban, a párkapcsolatok terén, a kommunikációban, akkor nem lehetséges-e, hogy tulajdonképpen nem is önmagamot akarom megismerni, hanem sokkal inkább mesterségesen akarok alkotni egy mű-ént, amely elnyeri számomra a vágyott hasznot? Így az „önismereti tréning” nem kiemel önmagamtól való elidegenedtségemből, hanem még mélyebbre taszít abban.

⁷ BABITS, M., *A lírikus epilógia.*

Am fel kell tennünk a kérdést: nincsenek meg a súlyos korlátai ennek a megközelítésnek? Milyen mélységre juthatok el az önismeret útján ezen feltételek mellett?

A jeles német gondolkodó, Schelling⁸ úgy vélte, hogy az ember, aki léte alapjait akarja feltárni, nem talál mást, csakis az őseredeti káoszt, amelyből Isten megteremtette a létező világot.⁹ Az önreflexió semmi mást nem tárhat fel, mint az értelmetlenséget, a rettenetes úrt, amellyel szemben csakis Isten nyújthat menedéket. Isten az, aki lehetővé teszi az éjsötét káoszból a világosságra való átmenetet.¹⁰ Így tehát Schelling álláspontja szerint az ember, aki el akar jutni az alapokhoz, ott végül csakis a kaotikust, a szabálytalant lelheti fel. Hogy ez ne így legyen, ahhoz szüksége van Istenre, a fényre, a rendre – vagyis a reflexió állandó külső és biztos rendező elvére, vonatkoztatási pontjára.

Korunkhoz közelebb áll a szintén német társadalomtudós, Arnold Gehlen, aki sajátos szociológiai-filozófiai elméletet dolgozott ki az ember értelmezésére.¹¹ Véleménye szerint az emberi civilizáció strukturái adnak alakot, stabilitást az emberi létezésnek. Ezek nélkül az ember visszazuhanna az ember előtti állapotba. Ezen a ponton azonban szembe kell néznünk egy súlyos nehézséggel: az ember ugyanis önmagában hordoz mindent, amit a kultúra révén felül akar múlni. A külső strukturák olykor nem elégségesek ahhoz, hogy megteremtsék az egyensúlyt az érzések, a vágyak és a hajlamok között – cseké ugyanis a tudattalan, a tudatalatti régióiból törnek elő. Ennek az állapotnak a leírására Gehlen a *hiátus* kifejezést alkalmazta.¹² Épp ez a hiátus az a hely, ahol az embernek szembe kell néznie végső valóságával, amely igen nyugtalanító a számára: megérti, hogy ő mindig befejezetlen, mindig hiány-lény (*Mängelwesen*). Létezéséből mindig hiányzik valami, s ez az adottság alapvetően határozza meg úgy személyes, mint társadalmi életét. Létének célja és értelme nem más, mint a harc ez ellen a hiány ellen.¹³ Ilyen megköze-

⁸ Schellings Werke, voll. I–VI. (szerk. Schröter, M.), C. H. Beck und R. Oldenbourg, München 1927–1928.

⁹ „Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die ungreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dies vorausgehende Dunkle gibt es keine Realität der Creatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbeil.” – Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, in Schellings Werke, vol. IV. (szerk. Schröter, M.), C. H. Beck und R. Oldenbourg, München, 1927, 251k.

¹⁰ „Gott allein wohnt im reinen Lichte... [...]... der Prozess der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunklen Princips in das Licht geht” – uo. 252. 254.

¹¹ GEHLEN, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. – Bonn 1962.

¹² „Wenn wir also einen Antrieb, ein Bedürfnis fühlen, so liegt, es zu fühlen, nicht in unserer Macht. Aber es zu befriedigen oder nicht, das liegt in unserer Macht – ein Sachverhalt, den übrigens Fichte (*W.* 4, 126) schon mit Recht hervorhob. Ob oder wann, unter welchen herbeizuführenden Umständen wir also die Handlungen einsetzen müssen, um die näheren und ferneren Mittel herzustellen, die endlich diesem Bedürfnis dienen – darüber darf das Bedürfnis gerade dann nicht entscheiden, wenn es befriedigt werden soll. Die Handlungen müssen also „abhängbar” sein von den Antrieben, es muß ein Hiatus geschaffen werden, denn die ersteren brauchen ihre Zeiten und Gelegenheiten, um sachgemäß, überlegt, verbesserbar und wiederholbar sein zu können.” – uo. 335.

¹³ „Wir haben damit einen Strukturbegriff des Menschen, der nicht auf dem Merkmal des Verstandes, Geistes usw. allein beruht, und bewegen uns also von nun an jenseits der oben erwähnten Alternative, entweder einen nur graduellen Unterschied zwischen dem Menschen und den ihm nächststehenden höheren Tieren annehmen, oder den Wesensunterschied bloß in den Geist setzen zu müssen. Wir haben jetzt dagegen den „Entwurf” eines organisch mangelhaften, deswegen weltoffenen, d.h. in keinem bestimmten Ausschnitt-Milieu natürlich lebensfähigen Wesens, und verstehen jetzt auch, was es mit den Bestimmungen auf sich hat, der Mensch sei „nicht festgestellt” oder „sich selbst noch Aufgabe”: Es muß die bloße Existenzfähigkeit eines solchen Wesens fraglich sein, und die bare Lebensfristung ein Problem, das zu lösen der Mensch allein auf sich selbst gestellt ist, und wozu er die Möglichkeiten aus sich selbst herauszuholen hat. (...) ...aus eigenen Mitteln und eigen-

lítésben az „ismerd meg önmagadat” felszólítása nem jelent mást, mint hogy ismerjem be önnön hiányosságomat, szükségleteimet, s ezek tudatában keressem vágyaim beteljesülését.

Bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, hogy a posztmodern életállapot számos jelensége ennek a kaotikus alapzatnak, ennek a bizonytalanságnak és hiánynak a tünete-ként érthető. Az unalom, a szorongás, az értelemvesztés, a vattimói *pensiero debole*, az erőtlen, a gyenge gondolat, az elidegenedés – talán magának a hiánynak a kifejeződései? Ami miatt pedig ez a hiány megbetegít bennünket, talán nem más, mint az a szándékunk, hogy közvetlenül akarunk szembenézni a valósággal és önmagunkkal?

„Az unalom a káosz fizikai érzete, annak érzete, hogy a káosz minden. Az üresek, a kedélyvesztettek, a kimerültek úgy érzik, hogy egy szűk cella rabjai. A megundorodott – az élet korlátozottsága okán – egy tágasabb cella rabjának érzi magát. Az unalom áldozatául esett ember úgy érzi, hogy a kiüresedett szabadság rabja egy végtelen cellában.”¹⁴

A portugál író, Fernando Pessoa szavai két dologra is rámutatnak: egyrészt az önmagunkról való közvetlen elgondolkodás és a külső vonatkoztatási pont hiánya végül nem az ember autonómiájának beteljesülését hozzák el, hanem rabláncává válnak; másrészt pedig az ember totálissá vált autonómiája nem a szabadság megistenüléséhez vezet el, hanem épp ellenkezőleg, értelmét vesztetté teszi magát a szabadságot. Az „autonóm ember”, aki meghirdeti teljes függetlenségének és közvetlen hatalmának a programját, és aki a létezés szívébe minden külső segítség nélkül akar eljutni, az elborzasztó káoszba, az értelmetlenségbe, a létezés végső unalmába süllyed.

Az emberiség számos géniusza eljutott ennek a szinte elviselhetetlen valóságnak a felismerésére. Nem véletlen, hogy az angol költő, Keats egyfajta „negatív képességről” beszélt, amelyre ahhoz van szükség, hogy szembenézzünk ezekkel a végkövetkeztetésekkel, ne fussunk el előlünk, és mégse zuhanjunk kétségbe, felfedezzük, miként tudunk önmagunkból erőt gyűjteni (*self-empowerment*). Olyan szellemi állapot ez, amelyben „az ember képes megmaradni bizonytalanságok közepette, titkok, kétségek között, anélkül hogy irritáló módon kapkodna a tények s a ráció után”.¹⁵

b) *Via positiva*

Pozitívnak nevezzük azt az utat, amelynek révén beláthatjuk egy külső vonatkoztatási pont hasznosságát és szükségességét az önismeretre való eljutás során.

A *via negativa* felmutatott számos olyan jelenséget, amellyel az embernek szembe kell néznie: az őskáoszt, az értelmetlenséget, a rabbá tevő individualizmust, a személyes szabadság elgyengülését. Ezek ellenszerét két szinten lelhetjük fel: filozófiai-ismeretelméleti és egzisztenciális szinten.

tätig muß der Mensch sich entlasten, d.h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten.“ – uo. 35k.

¹⁴ PESSOA, F., *Le livre de l'intranquillité*, Christian Bourgois, Paris 1988; idézi DOMENACH, J.-M., *Le crépuscule de la culture française?*, Plon, Paris 1995, 13.

¹⁵ Levél George és Thomas Keats-hez, 1817. december 21. (27?), in *The Letters of John Keats* (szerk. Rollins, H.E.), Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1958, 191; magyarul: *Keats levelei* (ford. és szerk. Péter, Á.), Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 1999, 34. Ezt a szövegrészletet idézi egy értékes, jelen írásunk készülté idején megjelent cikk: BÁN, Zs., *Roszkedvünk nyara – A negatív képesség menedéke. Péter Ágnes születésnapjára*, in *ÉS* 55 (2011/37), 13.

A filozófiai-ismeretelméleti szinten egy valóban egyetemes nehézséggel szembesülünk. Nem kifejezetten az öntudatról és az önismeretről van itt szó, hanem általánosságban véve a megismerés összetett folyamatáról. Nyilvánvalóvá válik ugyanis, hogy az el-túlzott individualizmus által kiváltott relativizmus ellen csakis úgy tudunk védekezni, hogy komolyan vesszük a valóság objektív rendjét. Más szóval: helyre kell állítanunk a szubjektum (szubjektivitás) és az objektum (objektivitás) kapcsolatát, elkerülve hogy túl erőteljes hangsúlyt fektessünk az alanyra (pl. szkepticizmus, szélsőséges idealizmus, a pszichológia vadhajtásai), és újra tudjuk értékelni annak a valóságnak az objektivitását, amely körülvesz bennünket. Az önismeret terén különösképpen is fontos, hogy elismerjük és elfogadjuk a valóság objektív pólusát, hiszen enélkül mindaz, amit önismeretnek hívunk, pusztá szubjektív benyomás, képzelgés, a valóságról leoldott mesterséges önkép lenne.

Egzisztenciális szinten még mélyebbé válik a probléma, ugyanis pont ezen a téren lehetünk tanúi korunkban egy szélsőséges individualizmus kibontakozásának, amelyet támogatnak társadalmi, a korszemlemben gyökerező folyamatok, a személyes létezés értelmzése és kiteljesítése terén tapasztalható végtelen modellek és életünk túlzóan alanyközpontú szemlélete. Egyfelől természetesen azt mondhatjuk, hogy létezésünk mindannyiunk számára a legszubjektívebb, legszemélyesebb valóság. Másfelől azonban be kell ismernünk azt is, hogy épp önnön létünkben tapasztaljuk meg legégetőbb módon az egzisztenciális alap szükségességét, amely bizonyos értelemben kívül áll rajtunk – nem is lehet ez másként, mivel pont a határélményekben tapasztaljuk meg a legnyilvánvalóbb módon, hogy önmagunkon belül hiányzik ez az alap.

Ebben a megközelítésben az, amit a minket körülvevő világ objektivitásának nevezünk, egy új alapelv forrásává válik: az ember léte relacionális, viszonyos lét. Egzisztenciális szinten kell áttörnünk az autoreferencialitás, a szüntelen önmagunkra vonatkozás és vonatkoztatás falát. Kapcsolatba kell lépünk a valósággal, el kell ismernünk referencialitásunkat és relationalitásunkat, a másokra való utaltságunkat.

Az már egy más kérdés, hogy az önmagunkból való kilépés elégséges-e akkor, hogyha megmaradunk az immanens és kontingens világegyetemben, vagy pedig szükségszerűen össze kell kapcsolódnia az ember transzcendens felé való megnyílásával. K. Kiessling így összegzi S. Kierkegaard gondolatát: „akkor meríthetünk bátorságot önmagunk megismeréséhez, ha Isten szavának tükrében szemléljük önmagunkat, ami képessé tesz minket arra, hogy elfogadjuk önmagunkat”.¹⁶ Ez az a pont, ahová meg szeretnénk érkezni írásunk végén.

1. 2. Mit kell tennünk?

A fenti bevezető megfontolások után az alábbi módon tudunk előre haladni: miután láttuk a *via negativa* révén feltáru-
 el. Hogy megtegyük a két lépést – a filozófiai-ismeretelméletit és az egzisztenciálisat –, segítségül hívjuk a keresztény gondolkodás két nagyját, Aquinói Szent Tamást és Szent Ágostont. A tomista megközelítés támogat majd abban, hogy feltárjuk és megértsük az objektivitás szerepét a megismerés és az önismeret folyamatában; az ágostoni gondolat pedig, amelynek középpontjában ott áll a személyes egzisztenciális tapasztalat, megmu-

¹⁶ KIESSLING, K., art. *Selbsterkenntnis*, in LThK³ 9, 422.

tatja majd az embernek azon mélységeit, ahol a referencialitás és relationalitás révén tényleg eljuthatunk a létezés szívébe. Ily módon lehetségessé válik a delphoi jósdá fel-szólításának a beteljesítése.

2. A VONATKOZTATÁSI PONTOT KERESVE.

A REDITIO COMPLETÁTÓL AZ INTIMIOR INTIMO MEÓIG

Sajátosnak tűnhet a fenti cím, több okból is. Egyfelől azért, mert a gnoszeológia területéről el szeretnénk jutni az egzisztenciális tapasztalatig, másfelől pedig azért, mert valami módon felrúgjuk a teológiatörténeti kronológiát: előbb Szent Tamással, majd Szent Ágostonnal foglalkozunk. Ám egyfelől bizonyosak vagyunk abban, hogy a tamási tudományos-konceptuális nyelvezet nem áll messze az ágostoni lélekmélység-feltáró beszédmódtól, másfelől pedig az emberi valóságról szólva a kronológiai egymásutánosság nem feltétlenül jelent logikai egymásból következést, olykor a későbbi teljesebben feltárhatja, s ezáltal világosabban megalapozhatja az előbbit. Ezen felül az ismeretelméleti megközelítés ahhoz is hozzájárulhat, hogy az ágostoni szövegetek más fényben lássuk meg és értelmezhesük.

2. 1. Aquinói Szent Tamás ismeretelméleti megfontolásai

Régóta foglalkoztatja a gondolkodókat a kérdés: Milyen az ember, amikor megszületik? Mi, milyen az újszülött lelke, értelme: egyfajta *tabula rasa*, vagy esetleg velünk született, előre adott, belénk oltott ideák hordozója? Mindkét lehetséges válasz sokszor és sok megfogalmazásban felbukkant az európai gondolkodás története során. Az önismeretről szólva nekünk is fel kell tennünk ezt a kérdést.

Tételezzük fel, hogy az emberi lélek pusztá üresség, teljes meghatározatlanság a születés pillanatában. Ám akkor mégis mi módon képes megismerni és felfogni? Az állatvilágban hatnak a született ösztönök – ám az embernél ezek már nem, illetve nem kikerülhetetlen determinációkként működnek. Ha pedig vannak előre meghatározott kategóriáink, velünk született ideáink, akkor azt is feltételeznünk kell, hogy a megismerésünk maga is radikálisan korlátozott és determinált. Az *idea prefixa*, az eleve adott kategória elgondolása valami módon magát az embert, az emberi értelmet is előre rögzítetté teszi – amelynek ezáltal irányulása és célja is előre adott. Nem sérül így mélységeiben az emberi szabadság?

Hogy kiutat találjunk a fenti kétségekből, Aquinói Szent Tamás megfontolásaira támaszkodunk.¹⁷ Arisztotelészt követve a jeles filozófus és teológus kifejti, hogy az ember képtelen a fantazmák nélkül gondolkodni.¹⁸ Ám a fantazmák (amelyek maguk is a megismerési és megértési folyamat gyümölcsei) elégtelenek ahhoz, hogy aktualizálják az értelem potencialitását, amely a születés pillanatától jelen van bennünk:

¹⁷ Ld. RUSSEL, B., *Philosophie des Abendlandes*, Europaverlag, München–Wien 2001¹⁰, 462–472; RÖD, W., *Der Weg der Philosophie*, vol. I, Verlag C.H. Beck, München 2000, 344–355; GILSON, É., *La filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia, Milano 1998, 630–650; LIBERA, A. de, *Storia della Filosofia Medievale*, Jaca Book, Milano 1999, 380–386; HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie*, vol. I, Komet, Frechen s.a., 464–525.

¹⁸ Vö. *S.Th.* I. q. 84. a. 6k.

„... *ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia in actu per intellectum agentem ...*”¹⁹

Másként fogalmazva: szükséges az objektív külső világ jelenléte ahhoz, hogy megismerhessünk. Wolfgang Röd az objektív valóságot *denkunabhängig*nek, a gondolkodástól függetlennek nevezi. A kezdet kezdetén minden tárgy független az emberi elme működésétől, és az érzékelés s megismerés folyamata révén szűnik meg ez a különállás, függetlenség, és születik meg egyfajta viszony a tárgy és az alany között: az objektív világ találkozik az emberi szubjektummal.²⁰ Tamás tulajdonképpen azt juttatja kifejezésre, amiről a *via positiva* kapcsán már szóltunk: az ismeretelméleti megközelítés szintjén el kell ismernünk a világ objektivitásának szükségességét. Enélkül nem lehetséges semmiféle megalapozott ismeret, fogalomalkotás, tudás a minket körülvevő valóságra vonatkozólag. Ezt a kijelentést természetesen el kell mélyítenünk akkor, amikor az önismeret kapcsán vizsgáljuk. Nem vagyok és nem lehetek tárgya érzéseimnek és értelmemnek olyan módon, ahogyan az egész külső világ az lehet. Az *intellectus agens* számára nem „tárgyiasíthatom” önmagamat.²¹ Erről az igazságról sokszor elfelejtkeznek mindazok, akik az „elemző ész” alá vetik az ember, a személyt, az ént.

Mi módon tudom hát megismerni önmagamat? E ponton érdemes közvetlenül Szent Tamást kérdeznünk, aki álláspontját alapossággal és meggyőző erővel fejti ki:

„*Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius.*

Cuius est ratio, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim, quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se conoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medium inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in lib. de Causis [prop. XV], quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.”²²

Az ember nem juthat el közvetlen módon önnön lényegéhez. *Reditusa*²³ akkor lehetséges, hogyha kilép önmagából („... *extra se procedunt...*”). Épp ezen kilépés során válik lehetségessé, hogy érzékelőként érzékeljük, megismerőként megismerjük, felfogóként felfogjuk önmagunkat. A *reditio* akkor válik *completává*, vagyis teljessé, hogyha a reflexív megismerés feltárja önnön lényegünket – ebben áll az ember egyedisége az összes élő-

¹⁹ S.Th. I, 84, 6 co.

²⁰ Lásd RÖD, W., *Der Weg der Philosophie*, Bd. I, p. 348.

²¹ Az intellektus mint potencia és az *intellectus agens* kapcsán ld. S.Th. I. q. 79, különösen a. 1, 3 és 4.

²² *De Veritate*, I, 9.

²³ A skolasztika nyelvezetében a *reditio*, *reditus* és *reflexio* kifejezések egymás szinonimái, nincs közöttük jelentős tartalmi különbség. A tomista szakirodalom alapvetően a *De Veritate* fenti szakaszának terminológiáját követi (*reditio*), nem feledve, hogy Szent Tamás több alkalommal alkalmazza a *reflexio* kifejezést is (pl. ScG II, 75, 13). Az újkori bölcsélet ez utóbbi szóhasználatot részesíti előnyben (ld. Descartes, Kant stb.); vö. LOTZ, J. B., art. *Reflexion*, in LThK² 8, 1068k; GRÜNEWALD, B., art. *Reflexion*, in LThK³ 8, 926k.

lény között: képes megismerni saját lényegét.²⁴ Azonban ennek szükségszerű lehetőségi feltétele az, hogy „kilépjunk önmagunkból”, elinduljunk megismerésünk önmagában lehetséges, a megismerés folyamatában aktuális tárgya felé. A valós és érzékelhető objektum nélkül az emberi alany örökre megmaradna *in statu potentialitatis*, a lehetőségiség állapotában, és nem is lenne meg a remény arra, hogy bármi módon aktualizálódjon – és hogy ezáltal megismerje önmagát.

Ennek következtében kijelenthetjük, hogy az önismeret és az öntudat előfeltételezi az objektivitás alapját a megismerés rendjében. E szempontból az Aquinói rendszere sokkal inkább realista (és „materialista”, vagyis az anyagi valósággal számot vetni, azt helyesen értékelni képes), mint nagyon sok kortárs filozófiai elgondolás. Johannes Hirschberger úgy fogalmaz, hogy Szent Tamás „intellektualizmusa” túlhaladja a platonizmust, valódi és igazi erőt tulajdonít az emberi szellemnek és akaratnak.²⁵

2. 2. Szent Ágoston lelki tapasztalata

A *Vallomások* című írásában Szent Ágoston így fogalmaz: „Hol is voltam, amikor téged kerestelek? Te előttem voltál, én önmagamtól is eltávolodtam s magamat sem találtam meg, mennyivel kevésbé téged!”²⁶

Ez a tapasztalat még erőteljesebb és mélyebb értelmű kifejezést nyer a következő szövegrészben: „S azt kérdeztem: mi a rossz? s azt találtam, hogy nem valami substantia, hanem az akaratnak, tőled, Istentől, a legfőbb substantiától való eltorzulása az alacsonyabb rendűek irányában; ez az akarat »belsejét« kiveti magából és a külvilág felé megdagad”.²⁷

Az ágostoni megfogalmazás látszólag a *via negativánál* említett tapasztalatot erősíti meg, s az embert egyfajta egzisztenciális pesszimizmus fényében mutatja. Ám így vélekedve felszínesen ítélnénk meg a hippói püspök álláspontját. A *De Trinitate* című művében találunk egy olyan szakaszt, amely sajátos módon teremt összeköttetést Szent Ágoston belső tapasztalása és Aquinói Szent Tamás ismeretelméleti megfontolásai között:

„*Sed quondam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis; et ea quae posuimus, omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse, diligentius attendamus. Utrum enim aeris sit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quattuor elementa quinti nescio cujus corporis, an ipsius carnis nostrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines: et alius hoc, alius aliud affermare conatus est. Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.*”²⁸

²⁴ Vö. ScG, II, 75, 13.

²⁵ Vö. HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie*, vol. I, p. 511.

²⁶ *Confessiones*, V, 2, 2 – idézve a következő magyar fordítás alapján: Szent Ágoston vallomásai (ford. Balogh, J., előszó: Borzsák, I.), voll. 1–2, Akadémiai–Windsor, Budapest 1995.

²⁷ *Confessiones*, VII, 16, 22.

²⁸ *De Trinitate*, X, 10, 14.

A *De Trinitate* fenti bekezdése valóban értékes és tartalomban gazdag szövegrészlet. Jelen írásunkban három olyan szempontot szeretnénk kiemelni belőle, amelyek hasznosak és szükségesek ahhoz, hogy előre tudjunk haladni gondolati utunkon:

- Szent Ágoston egy szükségszerű bizonyosság forrásaként említi a kételkedést; ugyanakkor hangsúlyozza, hogy maga a kétely is előfeltételez egy alapot, mégpedig egy megismerhető és felfogható objektív külső valóság létét. A kételkedés akkor veszi kezdetét, amikor eltávolítottunk a gondolkodásunkból minden képzetet, benyomást, információt (*notitia*), amely a testi érzékszervekből fakad (azaz elkezdünk kételkedni az anyagi és érzéki dolgok felől). Vagyis a testi érzékszerveinkre ható anyagi, objektív valóság szükségszerűen előtte jár az emberi kételkedésnek.
- A kétely egy második pillanatban „kitágul”, már nem pusztán az érzékszervektől érkező információkra, az azokban foglalt valóság-tapasztalatra vonatkozik, hanem az emberi lény legmélyebb régióira is (kételkedés az értelem, az akarat, maga a létezés felől).
- Harmadik lépésben az ember elérkezhet egyfajta bizonyossághoz, amely a kételkedésből fakad: aki kételkedik, bizonyosságra vágyik, tudja, hogy nem tud, vágyik az egyetértésre, a valóságnak megfelelő gondolatra.

A megismerés és megértés folyamata tehát ismeretelméleti kételyt ébreszt az emberben, amely apránként átalakulhat egzisztenciális kételkedéssé. Az első az objektív külső világgal való találkozásból születik, míg a második elvezet Szent Ágoston sajátos lelki tapasztalásához: amikor a gondolkodó ember a külső világból visszatér létezésének szívébe (talán kitágított értelemben itt is alkalmazhatnánk a *reditio completa* kifejezést?²⁹), ahol legszemélyesebb mélységei lelhetők fel, akkor megtalálja Azt, Aki – paradox módon – a Legkülsőbb és a Legbensőbb. A Legkülsőbb azért, mert Isten – kortárs kifejezéssel élve – a teljesen más, *der ganz Andere*, aki a léthierarchia csúcsán áll, amelyben az ember a szellemi és az anyagi természet határát és horizontját képezi.³⁰ Másrésztől azonban Isten egyszersmind a Legbensőbb is, mivel már az emberi megismerés és tudás legelső pillanatánál jelen van, és nyilvánvalóvá teszi, hogy a hit és az ismeret/tudás mély kölcsönös megfelelésben áll egymással (még ha ez nem is mindig tudatos).³¹

²⁹ Észre kell vennünk egy alapvető különbséget Szent Tamás és Szent Ágoston között. Az Aquinói számára „*omnis cognitio incipitur a sensibus*”, vagyis a szenzitív megismerés előtt az emberi lélek egyfajta „*tabula rasa*”, fogalmai, tartalmai az érzékektől kiinduló megismerési folyamat révén keletkeznek. A megismerés során lép át az ész potencialitása aktualitásba. Hippo püspöke szerint azonban vannak olyan ideák, amelyek nem az emberi érzékelésből, nem azáltal születnek: „*At vero cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit; sonorum quidam quibus haec verba confecta sunt imagines teneo; et eos per auras cum strepitu transisse ac jam non esse scio. Res vero ipsas quae illis significantur sonis neque ullo sensu corporis attigi, nec uspiam vidi praeter animum meum, et in memoria reconditi non imagines earum, sed ipsas, quae unde ad me intraverint, dicano si possunt. (...) Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi, et vera esse approbavi, et commendavi ei, tanquam reponens unde proferem cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant.*” (*Confessiones*, X, 10, 17 [PL XXXII, 786]). Ezen a ponton igen erőteljes platonikus hatást érzékelhetők Ágoston gondolkodásában (vö. *Menón* 81 d). Később azonban már finomodik az ágostoni felfogás ezen a téren, és eltávolodik Platón örökségétől; vö. *Retract* I, 8, 2 és *De Trin.* XII, 15, 24.

³⁰ Aquinói Szent Tamás alkalmazza ezt a kifejezést az emberre: „*quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae*” – *Super Sent.* III, proem.

³¹ Vö. MUCK, O. – RICKEN, F., art. *Gottesbeweise*, in *LThK* 4, 881.

„Nisi enim aliud esset credere et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset, Nisi credideriti, non intelligetis (Isai. VII, 9, sec. LXX). (...) neque quisquam inveniando Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus.”³²

Vagyis az Istenbe vetett hit az ágostoni rendszer noétikus alapelve. A kételyben az ember felismeri egy bizonyosság szükségességét, a hitaktusban pedig (amely a fenti idézet értelmében előkészítő lépcsője az Istennel való találkozásban az Istenhez való hasonulásnak, „idoneitásnak”) önmagunkban, benső lényünkben tárul fel ennek a Bizonyosságnak a jelenléte: Isten úgy jelenik meg, mint objektív Szubjektum, egy külső Bensőségesség.³³

Mindezek figyelembe vételével teljesebben megérthetjük a közismert ágostoni mondat igazát: „Deus interior intimo meo” – „lelkem mélyénél is mélyebben lakoztál bennem”.³⁴ Itt tulajdonképpen egy konkrét ember filozófiailag megalapozott, teológiai távlatban értelmezett belső élménye nyer megfogalmazást. Az a hosszú és fáradságos út vezet el idáig, amely az ismerettől és a tudástól indul, áthalad a kételkedés és az emberi lélek legsötétebb régióin, majd megérkezik a belső megvilágosodás által elhozott bizonyosságig.³⁵ Az ember ekkor ráébred, hogy a keresett valóság valójában mindvégig ott rejtett önnön szívében. Így értjük meg a hippói püspök fentebb már idézett felkiáltását: „Hol is voltam, amikor téged kerestelek? Te előttem voltál, én önmagamtól is eltávolodtam s magamat sem találtam meg, mennyivel kevésbé téged!”

Az embernek szüksége van Istenre, az objektív Szubjektumra, Arra, aki mindig az elérhetetlen, a másilyn, a külső marad, miközben mégis ott lakozik az emberi lélek legbensőjében.

3. A KINYILATKOZTATÁS MINT KÜLSŐ VONATKOZTATÁSI PONT AZ ÖNMEGISMERÉS FOLYAMATÁBAN

A keresztény teológia századai során a kinyilatkoztatásnak számos értelmezése, modellezése napvilágot látott: nem csak szükségességéről vagy tartalmáról, de magának a kinyilatkoztatási folyamatnak a felfogásáról is viták folytak. A II. Vatikáni Zsinat perszonalisztikus-antropológiai távlatban is megvizsgálta a kérdést, s ezzel új elemet emelt be a teológiai eszmecserébe – ennek megvolt a maga hatása a zsinat utáni kinyilatkoztatásteológiára. Ezen hangsúlyváltás visszatükröződik a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció sokat idézett szakaszában is:

„Ilyen és ily nagy az ember misztériuma, mely a keresztény kinyilatkoztatás által fölragyog a hívőknek. Tehát Krisztus által és Krisztusban megvilágosodik számunkra a fájdalom és a halál talánya, mely az evangélium nélkül eltípor bennünket. Krisztus föl-

³² *De libero arbitrio*, II, 2,6 [PL XXXII, 1243].

³³ Ahhoz, hogy megértsük a hit–megismerés–felfogás viszonyát az ágostoni teológiában, fel kell idéznünk a jeles egyházatyának a megvilágosodásra vonatkozó elgondolását. Úgy véli, a teljes megértéshez szükség van az „*interior lux veritatis*”-ra, amelynek forrása Isten, akit Ágoston „*magister*”-nek vagy „*illustrator veritatis*”-nak nevez; vö. *De Magistro*, XII (különösen is 40) [PL XXXII, 1216k]; *De Trinitate*, IV, 2, 4 [PL XLII, 889], XII, 15, 24 [PL XLII, 1011k]; ld. még THONNARD, F. J., *La notion de lumière en philosophie augustinienne*, in *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 125–175; HEDWIG, K., art. *Illumination*, in *LThK*³ 5, 423skk.

³⁴ *Confessiones*, III, 6, 11 [PL XXXII,]

³⁵ Ez a megvilágosodás természetesen Isten megvilágosító kegyelmének a gyümölcse, nem pedig sajátos meditációs technika eredménye, vagy emberi erőfeszítés hozadéka (mint pl. a buddhizmus esetében) – ld. fent.

támadott, halálával megölte a halált, és életet ajándékozott nekünk, hogy – mint fiúk a Fiúban – kiálthassuk a Lélekben: »Abba! Atya!«³⁶

Egzisztenciánk fő kérdéseivel szembesülünk itt: az ember immár nem csak elvont elméleti probléma, hanem valódi alany, akinek sajátos tapasztalatai, „határélményei” vannak. A szöveg első helyen említi „a fájdalom és a halál talányát”, s csak ezután tér rá a megváltás misztériumára. Először tehát meg kell értenünk az embert, aki az üdvösségre szorul, s ezután beszélhetünk értelmesen magáról az üdvösségről.

Emellett azt is ki kell emelnünk, hogy a szöveg az ember „misztériumáról” és „talányáról” beszél. Ez jelzi azt az érzékenységet, amellyel a Zsinat a teremtményi valóság felé fordult. Épp ezt tette és teszi lehetővé, hogy megvalósuljon a (poszt-)modern ember tapasztalatának, élményvilágának és a keresztény tanításnak a találkozása: az emberi létben ott rejtezik egy titok, egy homályba burkolózó oldal. A vallások misztériumnak nevezik ezt, a filozófusok transzcendenciának, irracionitásnak, az antropológusok az archetipikus mélyrétegnek, struktúrának. Létünk során nap mint nap megtapasztaljuk, hogy életünkben kitapintható valami kimondhatatlan, valami elemezhetetlen, valami tapasztalati úton, külsődlegesen meg nem közelíthető. Egy titok. Valami, ami ott rejtezik az ember mélyén.

De mi ez az elrejtett valóság? A végső és abszolút értelmetlenség? Az abszurditás, a groteszk? Egy projekció, vagy pszichés ősz-trauma? A semmi mindenhatóságának kimondatlan félelme? Vagy esetleg egy kinyilatkoztató erejű és (inter)perszonális misztérium?

Ezzel együtt felmerül egy más jellegű kérdés: ha ott is van ez a „valami”, ez a „másfajta valóság”, ez a „titok”, vajon képes vagyok-e megismerni? Tud-e bárki vagy bármi segíteni abban, hogy feltárjam? Ha ez a „valami” valóban ott rejtezik létem mélyén, megragadása nélkül képtelen vagyok eljutni bármiféle helyes és teljes értékű önismeretre. Am alá tudok-e szállni önmagamra, ha előbb nem találtam meg azt a stabil, biztos, nagy teherbíró képességgel rendelkező viszonyítási pontot, amely önmegismerésem folyamata során mindvégig képes megtartani és fenntartani engem?

Jelen írásunk kezdetén igyekeztünk megmutatni, hogy szükségszerűen „igent” kell mondanunk erre a kérdésre. Most szeretnénk felmutatni azokat a nélkülözhetetlen kritériumokat, amelyeknek leszögezése elengedhetetlen ennek az igennek a kimondásához. Ennek a viszonyítási pontnak az alábbi tulajdonságokkal kell rendelkeznie:

- külsőnek kell lennie,
- nem lehet kontingens módon létező (hiszen ha a viszonyítási pont maga is épp oly kontingens lenne, mint én magam, akkor az a megismerési folyamatban előfeltételezne egy további külső viszonyítási pontot, és így tovább *ad infinitum*, a viszonyítási pontok végtelen láncolatát hozva létre),
- objektívnek, s mint ilyenek, megismerésem számára hozzáférhetőnek kell lennie,
- rendelkeznie kell egyfajta pozitív és személyes (személyközi) képességgel, hogy valóban jelentőségteljes és érvényes lehessen az emberi önismeret számára, hisz minden ember személyes lény; röviden: kommunikatívnek és kommunikálhatónak kell lennie,
- bár külsőnek kell lennie, mégis rendelkeznie kell egyfajta bensőségességgel (enélkül a megismerési folyamat nem válhatna soha teljes *reditív*), másképp fogalmazva: kon-patibilisnek³⁷ kell lennie az emberrel.

³⁶ Nr. 22.

³⁷ Qui intendiamo la parola „compatibile” in senso originario: la radice greca *pathos* vuol dire passione; così essere compatibile significa essere capace di avere una passione in comune, di patire insieme.

Ha a fentieket összegezni kívánjuk, fel kell ismernünk, hogy egynémely ponton kritériumaink feloldhatatlan paradoxont képeznek, mintha ezzel elvágják a logikus előrehaladás útját. Viszonyítási pontunknak ugyanis objektívnek, s mégis szubjektívnek, objektív módon megismerhetőnek, s mégis interperszonálisnak, külsőnek és belsőnek, abszolútnak, s mégis a mi kontingenciánkkal összeférhetőnek kell lennie – enélkül nem tud az *önismeretünkben* segítségünkre lenni. Van feloldása, „megoldása” ennek a paradoxon-szerű nehézségnek?

A keresztény hit képes választ találni e kérdésre, mégpedig Jézus Krisztus személyében, aki az örök Isten ön-kinyilatkoztatásának a teljessége, az emberré lett Isten, két ontikus dimenzió egysége: az istenié és az emberié.

Ha Isten emberré lesz, ha ennyire bensőlegesen egyesül velünk, akkor az Isten-ember személye képes feloldani azt a gátat, leküzdeni azt az akadályt, amelyben eszmefuttatásunk jelen pontján elakadtunk. Az Isten-ember a maga istenségében objektív, tőlünk totálisan különböző (*der ganz Andere*) és transzcendens. Egyenesen azt kell mondanunk, hogy ha létezik valódi objektivitás, annak maga Isten a lehetőségi feltétele, hiszen minden emberi megismerést, felfogást és gondolkodást az alany általi meghatározottság elszakíthatatlan láncjai tartanak megkötözve. A filozófusok megannyi formában járták körül a kérdést: Immanuel Kant arról szólt, hogy a *Ding an sich*, a magában vett dolog nem megismerhető az ember számára, hanem csakis annak fenoménja, de még ez is csak az adott kategóriák keretében, azoknak megfelelően. Ugyanígy ráébredtek az emberi ismeret (és ebből fakadóan az önismeret) súlyos korlátaira a szkeptikusok, az idealizmus különböző formáinak képviselői, vagy éppenséggel az agnosztikusok, az idealizmus különböző formáinak képviselői, minden gondolkodó cselekvésnek az alanya, szükségszerűen be van zárva önnön alanyiségába: véges, kontingens és tökéletlen lény, akinek minden ismerete (még önismerete is) véges, kontingens és tökéletlen. Az igazi és totális objektivitás csakis akkor létezhet, ha az esetleges emberi alany mellett előfeltételezzük az Abszolútumot, a Létteljeséget.³⁸

Jézus Krisztus azonban nem csak *vere Deus*, de egyszersmind *vere homo* is: a Szentháromság második személye a megtestesülés misztériumában úgy áll előttünk, mint egyetlen istenemberi személy. Ő a hússá lett valóság, az emberi nyelven kimondott Ige, s mint ilyen – megőrizve isteni személyének végső objektivitását: „Én vagyok az Igazság” – emberi személyességet, szubjektivitást, és személyközi kommunikációt ölt magára. Benne az örök *Te*, a végtelenül és teljesen *Másmilyen* lesz *egy közülnk*. Ő az az örökön külső, aki egyszersmind „*intimior intimo meo*”, hiszen „Isten Fia megtestesülésével valamiképpen minden emberrel egyesült”.³⁹

Lényeglátóan foglalta ezt össze a Tömegtájékoztató Pápai Tanácsának *Communio et progressio* kezdetű 1971-es dokumentuma: „A földön élő Krisztus volt a legtökéletesebb »kommunikátor«. Megtestesülése által teljesen azonosult azokkal, akikhez a küldetése

³⁸ Ez az oka annak, hogy a *realitás és objektivitás* fogalma drasztikusan megváltozott (ha nem egyenesen feloldódott) a „metafizika halála” utáni filozófiákban. Ezzel együtt jár természetesen az *igazság* fogalmának radikális megrendülése is. Nem véletlen, hogy II. János Pál felhív a metafizikai gondolat ápolására és elmélyítésére: „*valóban metafizikai természetű filozófiára van szükség, mely képes arra, hogy fölülmúlja az érzéki adottságokat, hogy igazságkeresése közben eljusson valami abszolút, végső és alapvető megismerésre*” – FR 83.

³⁹ GS 22.

szólt, és az üzenetet nem csak szavaival, hanem egész emberi életével is közvetítette. Belülről szólalt meg, saját népe köréből.” (Nr. 11.)⁴⁰

Jézus Krisztus tehát mint Isten az Abszolútum önkinyilatkoztatása – ám mint ember, a végesség tapasztalatába foglalt személyesség (egészen a szenvedésig, a halálig és a holtak országába való alászállásig), végül magának az embernek is kinyilatkoztatója lesz. „Az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán. [...] Krisztus, az új Ádám, az Atya és az ő szeretete misztériumának kinyilatkoztatásában teljesen föltárja az embert az embernek, és megmutatja magasztos hivatását.”⁴¹

„Ismerd meg önmagadat!” – „Krisztus teljesen föltárja az embert az embernek.” Ez a két mondat végül teljesen egymásba fonódik: az első a kiindulási pontunk, a második az érkezési. Teljes értékű öntudatra ébredésünk, önmegismerésünk folyamata nem lehetséges anélkül, hogy kritikai (vagyis a szubjektív észleletek, benyomások, érzések súlyát az objektivitás, az igazság mérlegén lemérő) ismeretre jutnánk önmagunkról. Ehhez viszont szükségünk van egy olyan viszonyítási pontra, amelynek a legfőbb kritériumait fentebb feltártuk. A krisztusi kinyilatkoztatás alkalmas arra, hogy az emberi önmegismerés folyamatában betöltse ezt a szerepet – sőt, egyedül ez alkalmas rá valóban. Megismerni önmagamat és megismerni Krisztust elválaszthatatlan valóságok. A hívő ember ráébred, hogy e kettő kölcsönösen előfeltételezi egymást. Az önismeret és Isten kinyilatkoztatásának ismerete nem elszakíthatóak egymástól: e kettő együttesen teszi lehetővé számomra, hogy eljussak létezésem legbensőjébe, emberi valóm szívébe.

Ha van tehát korunk fundamentális teológiájának kiindulópontja, akkor azt ezen régióban kell keresnünk. Amikor Joseph Ratzinger belekezdett az apostoli hitvallás vezérfonalát követve „a keresztény hit világába való bevezetésbe”, akkor első helyen, könyve el fejezetében ezt a kérdést járta körül: „Kételkedés és hit – az istenkérdéssel szembesülő ember helyzete.”⁴² Az önismeret útja tulajdonképpen állandó kérdésekkel szembesít bennünket, és nem engedi, hogy elfeledkezzünk önnön korlátainkról, a létünk alatt meghúzódó semmi, a káosz fenyegetéséről. Így ami az embert végigkíséri létének önismereti útján, az a kétely és a hit kérdése: elfogadom-e Krisztust mint azt a biztos pontot, amely elvezet önnön titkom feltárására? Ratzinger írja: „A hívő, de a hitetlen is – mindegyik a maga módján – egyszerre él a kételkedésben és a hitben, ha önmaga és létének igazsága elől nem rejtőzik el. [...] Az emberlét alapvető törvényéhez tartozik, hogy csak a kétely és a hit, a kételkedés és a bizonyosság véget nem érő harcában tudjuk megtalálni életünk végleges tartalmát.”⁴³

Ez a fundamentális – vagyis: alap-vető – teológia sajátos hivatása: felmutatni a krisztusi kinyilatkoztatást, azt a hittani mélységet, amely a kételkedő-kérdező ember előtt feltárja önnön létének igazságát, „végleges tartalmát”. Hogy ennek a hivatásának eleget tegyen, szükséges, hogy onnan induljon el, ahol maga a kinyilatkoztatásra (öntudatlanul is) váró ember áll: felvesse a kérdést, ki az ember, ki vagyok én? Ami önmagában véve csak kérdő-kritikai bölcsesség volt a filozófusok számára, az a hit Krisztusában a végső igazság kinyilatkoztatásához vezet el.

⁴⁰ Magyarul megjelent a következő kötetben: *Egyházi megnyilatkozások a médiáról. Inter mirifica. Communio et progressio. Aetatis novae*, a Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Irodája–Magyar Katolikus Újságírók Szövetsége, Budapest 1997.

⁴¹ GS 22.

⁴² Ld. RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába. Előadások a keresztény hitvilágról. Új bevezető tanulmánnyal, Vigília*, Budapest 2007, 31–38.

⁴³ Uo. 38.

Új evangelizáció a keresztény hit átadására

A LINEAMENTA (2011) KÉRDÉSEI¹

A BEVEZETŐ KÉRDÉSEI

Az evangélium hirdetésével kapcsolatos megkülönböztetés, amelyről szólunk, természetből fakadóan mindig történeti és meghatározó: egy konkrét tényből indul el, és egy bizonyos eseményre adott válaszként szerveződik. Általánosságban ugyanabban a kulturális térben kibontakozva helyi egyházaink a megkülönböztetés során az elmúlt évtizedekben helyzetükkel és történelmükkel összefüggő egyedülálló és sajátos állomásokat és eseményeket éltek meg.

1. Melyek azok az események ezek közül, amelyeket hasznos lenne megismertetni a többi helyi egyházzal?
2. A történelmi megkülönböztetés gyakorlásával melyeket szükséges megosztani az egyház katolicitásán belül, hogy az egyetemes egyház eme eseményeinek kölcsönös meghallgatásával ismertek legyenek azok az utak, melyeket számára a Szentlélek mutat evangelizációs művének megvalósításában?
3. Az „új evangelizáció” témája most már helyi egyházaink legtávolabbi részeibe is eljutott. Ezt hogyan fogadták és elleneztek? Milyen magyarázatokat fogalmaztak meg?
4. Milyen lelkipásztori megnyilvánulásokat részesítettek előnyben a legsajátosabban az „új evangelizáció” témájával kapcsolatban? Ezek közül melyek azok, amelyek változást és egy jelentős lendületet tapasztaltak meg? És ezzel ellentétben mások milyen ellenállási és ellenző formát alkalmaztak egy ilyen témával kapcsolatban?

¹ A 2012 októberében sorra kerülő püspöki szinódus kérdéseket fogalmazott meg az új evangelizációval kapcsolatban, melyeket az egyes püspöki konferenciákhoz eljuttatott. Vö. SINODO DEI VESCOVI XIII. ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, Lineamenta, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

1. FEJEZET: AZ ÚJ EVANGELIZÁCIÓ IDEJE

Az első fejezet kérdései

■ **Keresztény közösségeink ma egyházi és társadalmi helyzetük mély változásának időszakát élik meg.**

1. kérdés: Ennek a változásnak a helyi egyházakban melyek a főbb jellegzetességei?

2. kérdés: Hogyan élhetők meg egy missziós egyház tulajdonságai, egy olyan egyházi, mely képes az emberek hétköznapijában jelen lenni, egy olyan egyházi, mely „fiai és leányai háza között van”?

3. kérdés: Mennyiben tudott az új evangelizáció életet és lendületet adni az első igehirdetésnek vagy pedig a folyamatban lévő lelkipásztori gondoskodásnak? Milyen segítséget nyújt a kimerültség és a fáradtság legyőzésére, melyek helyi egyházaink mindennapi életéből fakadnak?

4. kérdés: A különböző egyházakban a jelen helyzet milyen felmérése és értékelése valósult meg az új evangelizáció fényénél?

■ **A világ jelenleg mély változásokat él át, melyek új helyzeteket hoznak létre, és új kihívást a kereszténység számára. Ezek alapján hat lehetséges cselekvési irány következik: a kulturális (szekularizáció), a társadalmi (népek keveredése), a média, a gazdasági, a tudományos és a politikai. Ezek a jövőbeni elképzelések tudatosan az általánosság és az azonosság szintjén kerültek lejegyzésre.**

5. kérdés: Ezek a különböző helyi egyházak összefüggésében milyen sajátos formát öltöttek?

6. kérdés: Milyen módon tudtak megjelenni ezek az irányzatok a helyi egyházak életében? Hogyan hatottak az életükre?

7. kérdés: Ezek milyen kérdéseket és milyen kihívásokat hoztak magukkal? Milyen válaszokat dolgoztak ki ezekre?

8. kérdés: Melyek voltak a legnagyobb akadályok és nehézségek, amelyekkel találkoztak, amikor a pillanatnyi témák között előhozták az istenkérdést? Melyek voltak a leg-sikeresebb tapasztalatok?

■ **A vallási cselekvés különleges jelentőséget kapott.**

9. kérdés: Milyen átalakulások mentek át azon a módon, amellyel az emberek megélték saját vallási tapasztalatukat?

10. kérdés: Melyek az új lelkiesség kérdései, a születő vallásosság új igényei? Látható-e, hogy az új vallási hagyományok megerősödnek?

11. kérdés: Miként érinti a keresztény közösséget a vallási megoldás fejlődése? Melyek az ezzel kapcsolatos nehézségek? Melyek az új lehetőségek?

■ **Az új evangelizáció az egyház által elgondolt átalakulás, amellyel folytatni és élni tudja saját igehirdető misszióját eme új cselekvési lehetőségek keretében.**

12. kérdés: Melyek azok az új formák, melyeket a helyi egyházak az új evangelizációban alkalmaznak?

13. kérdés: Milyen tartalmat és formát ölt az a bátorság, amely jellemzi az új evangelizációt? Milyen erőforrást tudott eredményezni az egyházi és a pasztorális élet számára?

14. kérdés: Az egyház élete és jövője szempontjából milyen tevékenységeket és távlatokat lehet megjelölni?

15. kérdés: A helyi egyházak mennyiben készültek fel arra, hogy felvállalják és meg is valósítsák számukra II. János Pál többször megismételt kérését, hogy tegyék magunkévá az új evangelizációt, mely új a lelkesedésében, módszereiben, kifejeződésében?

16. kérdés: Mennyiben segítették a keresztény közösségeket az új evangelizáció programjának kidolgozásában a kontinentális és a tartományi szinódusok?

2. FEJEZET: JÉZUS KRISZTUS EVANGÉLIUMÁNAK HIRDETÉSE

A második fejezet kérdései■ **Krisztus megtapasztalása a hit átadásának célja, hogy ezt megismertessék azokkal, akik közel vagy távol vannak. Ez sarkall bennünket a misszióra.**

1. kérdés: Keresztény közösségeink mennyiben képesek olyan egyházi helyekké válni, melyek a lelki tapasztalat eszközét nyújtják?

2. kérdés: Hitbeli útjainknak mennyire nem csak a keresztény igazsághoz való értelmi ragaszkodás a célja, hanem hogy azok eljussanak oda, hogy a Krisztus titkával való találkozás, közösség és „benne lakás” valóságos tapasztalatát hozzák létre?

3. kérdés: Hogyan találtak az egyes egyházak megoldásokat és válaszokat a lelki megtapasztalás kérdésére, mely ma a fiatal nemzedékeket áthatja?

■ **Az Ige és az Eukarisztia mint két fő szempont kiemelt módon segíti elő a keresztény hit lelki tapasztalatként való megélését.**

4. kérdés: Az előző két püspöki szinódus mennyire segítette a keresztény közösségeket, hogy növekedjék az Ige meghallásának minősége egyházainkban? Mennyiben segítették ezek az eukarisztikus ünneplések minőségének a növekedését?

5. kérdés: Melyek a leginkább elfogadott szempontok? Milyen megfontolások és milyen felvetések várnak még befogadásra?

6. kérdés: Az Isten Igéjét hallgató és azon elmélkedő csoportok mennyiben váltak közösségeink számára a keresztény élet közös eszközévé? Közösségeink mennyiben fejezik ki az Eukarisztia központi helyét (szentmise, szentségimádás), és vajon ezek mentén építik-e ki tevékenységeiket és életüket?

■ **Évtizedek forrongása után a katekézis területe a fáradtság és az elfásultság jeleit mutatja, főképp a befogadók szintjén, megszólítva őket, hogy erősítsék és támogassák ezt az egyházi tevékenységet.**

7. kérdés: Milyen e tekintetben egyházaink konkrét tapasztalata?

8. kérdés: Milyen törekvés látható, hogy a keresztény közösségen belül a katekéta személyének elismerést és támogatást nyújtsanak? Mennyiben történik igyekezet, hogy egy ilyen aktív szerepnek tényszerű és hatásos elismerést adjanak, valamint a hit átadásának feladatában többi résztvevőnek (szülők, keresztszülők, keresztény közösség)?

9. kérdés: Milyen kezdeményezések születnek a szülők támogatására egy olyan feladat bátorítására (a továbbadás, vagyis a hit továbbadása), melyet a kultúra egyre kevésbé tekint feladatának?

■ **Az utóbbi évtizedekben válaszolva a II. Vatikáni Zsinat követelményeire is, számos püspöki konferencia elkötelezte magát a katekézis módszereinek és szövegeinek újra megfogalmazása útján.**

10. kérdés: Hol tartanak ezek a tervek jelenleg?

11. kérdés: Milyen jótékony eredmények születtek a hit átadásának folyamatában? Milyen nehézségekkel és akadályokkal kellett számolni?

12. kérdés: Milyen segítséget nyújtott A Katolikus Egyház Katekizmusának a kiadása az újratervezésnek ezen az útján?

13. kérdés: Az egyes keresztény közösségek (plébániák), valamint a mozgalmak miként dolgoznak együtt, hogy tényszerűen biztosítsák azt a lehetséges egyházi katekézist, melyet a többi egyházi résztvevővel egyeztetve és megosztva képzelnek el?

14. kérdés: A jelenlegi változások következtében melyek azok a pedagógiai döntések, amelyekkel szemben az egyház kateketikai tevékenysége a legeszköztelenebb és a legkiszolgáltatottabb?

15. kérdés: Milyen mértékben sikerült a katekumenátus intézményének modellként megjelenni, amelyen keresztül a keresztény közösségben a katekézis és a hitre nevelés modelljét tudta felépíteni?

■ **Korunk helyzete az egyháztól az evangelizáció új stílusát követeli, egy megújult készséget arra, hogy számot adjunk a bennünk élő hitről és reménységről.**

16. kérdés: A helyi egyházak milyen mértékben tudták továbbadni ezt az új igényt a keresztény közösségekben? És milyen eredménnyel? Melyek a lassító és ellenálló tényezők?

17. kérdés: Vajon az új missziós igehirdetés sürgetése a közös lelkipásztori cselekvés elfogadott eleme lett? Vajon megszületett-e az a meggyőződés, hogy ezentúl a misszió a helyi keresztény közösségekben él, mindennapi életünk összefüggésében?

18. kérdés: A közösségeken túl melyek azok az erők, melyek a társadalmi szövetet éltetik az evangélium hirdetésével? Milyen tettekkel és módszerekkel? Milyen eredményekkel?

19. kérdés: Mennyire tudták tudatosítani a megkereszteltek, hogy személyesen erre az igehirdetésre vannak meghívva? Ezzel kapcsolatban melyek a számottevő tapasztalatok?

■ **A keresztény közösség az igehirdetés és a hit átadásának a gyümölcse.**

20. kérdés: Milyen főbb gyümölcsöket hozott saját egyházainkban a hit átadása?

21. kérdés: A keresztény közösség milyen mértékben készült fel, hogy felismerje ezeket a gyümölcsöket, megőrizze és táplálja azokat?

22. kérdés: Milyen ellenállás, szembehelyezkedés és botrány jelenti az igehirdetés akadályát? Milyen módon tudták a közösségek megélni ezeket a pillanatokot a lelki és a missziós lendületből táplálkozva?

3. FEJEZET: BEAVATÁS A KERESZTÉNY REMÉNYBE

A harmadik fejezet kérdései

■ **Az új evangelizáció terve az egyház rendelkezésére álló valamennyi hely és valamennyi cselekvés igazolásaként javaslatokat tesz az evangéliumnak a világban való hirdetésére.**

1. kérdés: Az első igehirdetés ténye mennyiben lett ismert és terjedt el keresztény közösségekben?

2. kérdés: A keresztény közösségek vajon kidolgoznak-e olyan pasztorális cselekvést, melynek célja az evangéliumhoz való tartozás és a keresztény megtérés sajátos javaslata?

3. kérdés: Az egyes keresztény közösségek hogyan alkalmazkodtak az új formák kidolgozásának az igényével az Istenről való beszédre a társadalomban és saját közösségeiken belül? Melyek azok a jelentős tapasztalatok, melyeket hasznos megosztani más egyházakkal?

4. kérdés: Hogyan fogadták és fejlesztették tovább a különböző helyi egyházakban a „pogányok udvara” tervet?

5. kérdés: Az egyes keresztény közösségek az elkötelezettség milyen szintjén kísérelték meg az új evangelizáció útjainak felvállalását? Melyek a keresztény közösségek legsikeresebb missziós megnyílásának kezdeményezői?

6. kérdés: Melyek azok a tapasztalatok, intézmények, új csoportosulások vagy tömörülések, melyek születtek vagy elterjedtek az evangélium örömteli és vonzó hirdetése céljából.

7. kérdés: Milyen az együttműködés a plébániai közösségek és az új tapasztalatok között?

■ **Az egyház nagyon sok erőt fektetett be a bevezető és a hitre nevelő kurzusok újjászervezésébe.**

8. kérdés: A felnőtt keresztény beavatás milyen mértékben sikerült, mint közösségeinkben a hitbe való bevezetés útjának újragondolandó modellje?

9. kérdés: Milyen mértékben és milyen módon volt sikeres a keresztény beavatás eszköze? Mennyiben segítette a keresztségi pasztorációról való új gondolkodást és a keresztség, a bérmálás és az oltáriszentség közötti kapcsolat hangsúlyozását?

10. kérdés: A keleti katolikus egyházak egységes módon szolgáltatják ki a keresztény beavatás szentségeit a gyermekeknek. Melyek az előnyei és a különlegességei ennek a tapasztalatnak? Ami a keresztény beavatásra vonatkozik, mennyiben ösztönzik őket e gondolatok és az egyházban jelenleg is végbemenő változások?

11. kérdés: A keresztségi katekumenátus mennyiben sugallta a szentségekre való felkészülés útjának újra átgondolását, azokat a közösség különböző tagjainak (főleg felnőtteknek), és nem csak az egyes érdekeltek tevékeny bevonásával a keresztyén beavatás útjaitként átalakítani. Hogyan helyezkednek el a keresztyén közösségek a szülők mellett az egyre nehezebbé váló hit átadásának kötelességében?

12. kérdés: Milyen fejlődést élt át a bérmálás szentsége ezen az úton, és milyen ösztönzések alapján?

13. kérdés: Hogyan sikerült a műsztagogikus utakat világosan pontosítani?

14. kérdés: A keresztyén közösségeknek milyen mértékben sikerült átalakítani a hitre nevelés útját a felnőttek számára, és kifejezetten a felnőttekhez szólni, elkerülve így a vesztélyt, hogy csak a gyermekekhez forduljanak?

15. kérdés: Vajon a helyi egyházak kialakítják-e világos meglátásaikat az igehirdetés szerepéről és a hit ébresztésének és a keresztségi pasztorációnak egyre nagyobb fontosságot tulajdonító szükségéről?

16. kérdés: Vajon meghaladták-e már azt a fázist, amely abban állt, hogy a hitre nevelés feladatát a plébániai közösségek részéről a vallásoktatás más szereplőinek adják át (például iskolai intézményeknek), összekeverve a hitre nevelés útját a vallásban való jártasságra való kulturális nevelés alkalmi formáival?

■ **A hitoktatás kihívása komoly sürgetéssel szólítja meg egyházainkat.**

17. kérdés: Milyen fokban vagyunk képesek ennek befogadására? És milyen erőfeszítéssel?

18. kérdés: Vajon az iskola világában a katolikus intézmények jelenléte mennyiben segít válaszolni erre a kihívásra? Milyen változások foglalkoztatják ezeket az intézményeket? Milyen forrásokkal rendelkeznek, hogy válaszoljanak ezekre a kérdésekre?

19. kérdés: Milyen élő a kapcsolat eme intézmények és más egyházi intézmények között, eme intézmények és a plébániai élet között?

20. kérdés: Ezek az intézmények milyen módon tudják hallatni hangjukat a kultúra és a társadalom világában, gazdagítva a párbeszédet és a szellemi-kulturális mozgalmakat a keresztyén hit tapasztalatának hangjával?

21. kérdés: Milyen kapcsolat áll fenn eme katolikus intézmények és más oktatói intézmények között, ezek és a társadalom között.

22. kérdés: Milyen módon jutnak el arra a katolikus intézmények (katolikus egyetemek, kutatóközpontok) melyek a történelem által számunkra hagyott örökség, hogy kezdeményezők lesznek abban a párbeszédben, mely az ember alapvető értékeire (az élet, a család, a béke, az igazság, a szolidaritás és a teremtés védelme) vonatkozik?

23. kérdés: Hogyan jutnak el ezek, hogy olyan eszközzé váljanak, melyek segítik az embert abban, hogy kitágítsák gondolkodásának a határait, keressék az igazságot, felismerjék Isten tervének a nyomait, mely értelmet ad a történelmünknek? És ezzel összefüggésben hogyan segítik a keresztény közösségeket, hogy támogassák és elősegítsék a mai kultúra által feltett kérdések és a mély várakozások megfejtését és meghallását.

24. kérdés: Milyen mértékben jutnak el ezek az intézmények oda, hogy önmagukat a „pogányok udvaraként” elnevezett tapasztalat keretében gondolják el? Vagyis eljutnak-e ahhoz, hogy önmagukat olyan helyként képzelik el, ahol a keresztények azt a merészséget élik meg, hogy a párbeszéd formáit hozzák létre, felmutatva az emberek legmélyebb várakozásait és Isten utáni szomjúságukat; és bevezetik ebben az összefüggésben az Istenről való kérdést, megosztva velük a kutatás tapasztalatát, és bemutatva mint egy ajándékot, a Jézus Krisztus evangéliumával való találkozást?

■ **Az új evangelizáció terve az igehirdetésre és a tanúságtételre képzési formákat és utakat javasol.**

25. kérdés: A keresztény közösségek mennyiben élik meg azon személyek meghívását, képzését és támogatását, akik tanúságtevők, mivel tudják, hogy evangelizálók és nevelők?

26. kérdés: Milyen intézményes szolgálatok jöttek létre (vagy részesültek előnyben) a leggyakrabban „ténylegesen” a helyi egyházakban ezzel a pontos evangelizációs céllal?

27. kérdés: A plébániák mennyiben engedik magukra hatni e tekintetben néhány mozgalom és karizmatikus közösség életterejét?

28. kérdés: Az elmúlt évtizedek során számos püspöki konferencia pasztorális terveik központi részévé és elsődrendű szempontjává tette a missziót és az evangelizációt: milyen eredmények születtek ebből? Hogyan tudták érzékelni a keresztény közösségeket e missziós kihívás „lelki minőségével” kapcsolatban?

29. kérdés: Az „új evangelizációra” helyezett hangsúly mennyiben segítette a papságra készülők képzési útjának átgondolását és újraszervezését. Az ezzel a képzéssel megbízott különböző intézmények (a szerzetesrendek által vezetett egyházmegyei vagy területi szemináriumok) mennyiben tudták eme elsődleges szempont alapján újraolvasni és alkalmazni életszabályaikat?

30. kérdés: A közelmúltban újonnan bevezetett diakónusi szolgálat milyen módon találta meg az evangelizációs küldetésben önazonosságának lényeges elemét?

Fordította: *Kránitz Mihály*

■ SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.Praem.:

Egyházjogi metodológia

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/7),
Szent István Társulat, Budapest 2011, 242 oldal.

Szuromi Szabolcs, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Intézetének professzora 2001 szeptemberében kezdte meg a kánonjogi képzés keretei között az egyházjogi metodológia oktatását. Ezek az előadások arra voltak hivatva, hogy a leendő kánonjogászok és a PhD fokozatra készülők megfelelően fel tudjanak készülni a tudományos kutatás módszertanára, nyitott kérdések előrevívó megoldására, a tudományos segédletek szisztematikus használatára, a mértékadó és megbízható források, valamint irodalom ki-egyensúlyozott ismeretére, illetve – nem utolsósorban – a kánonjog mint szenttudomány sajátosságai- ból fakadó ismeretek elsajátítására. Magyarországon, de a kánonjogi oktatás és kutatás nemzetközi viszonylatában sem készült eddig olyan szisztematikus módszertani kiadvány, amely mind a kánonjogtörténet, a hatályos kánonjog, mind a jogalkotásban és a jogalkalmazásban használt egyedi eszközeit ismertette volna. Az elmúlt tíz év oktatási eredményeként született meg az a kötet, amely naprakész, kiszámítható segítséget tud nyújtani mindazoknak, akik a kánonjogot mint tudományt szeretnék művelni és ezen a téren új eredményeket elérni. A szerző ügyelt arra, hogy felhasználja azokat a korábbi műveket, amelyek a kánonjogi vagy teológiai ismeretek feltárásának és rendezésének voltak szentelve, de kisebb spektrumot öleltek fel. Ezek közül kiemelkedik Raffaella Farina bíboros számos kiadást megélt általános módszertani műve (*Metodologia. Avviamento alla tecnica de lavoro scientifico*, Róma 1978); Bertrand Kurtscheid rövid, latin nyelvű összefoglalása (*De metodologia historico-iuridica: breves adnotationes ad usum scholarium*, Róma 1947); Pietro Tocanel klasszikus – szintén latin – monográfiája (*Methodologia iuridica*, Róma 1960); valamint Eutimio Sastre Santos műve, mely 2002-ben látott napvilágot (*Metodologia giuridica*, Róma 2002).

A megjelent munka tizenegy nagy kérdéskört tárgyal: I. A metodológia célja és a tudományos munka elsajátítása; II. A tudományos téma megválasztásának kritériumai; III. A tudományos kutatás forrásai; IV. A bibliográfia összeállításának kategóriái; V. Az anyaggyűjtés sajátossága; VI. A dolgozat felépítése; VII. A jegyzetek szerepe a dolgozatban; VIII. A hivatkozások felépítése és formája; IX. A függelékek és egyéb kiegészítések használata; X. A mutatók elkészítésének szempontjai; XI. A publikáció és a korrektúra.

Külön említést érdemel a szemináriumi munka és a releváns segédtudományok aprólékos és pontos leírása. Ezek közül kiemelkedik a további szenttudományok beható ismerete elsajátításának a fontossága, amely mind a konkrét fegyelmi rendelkezés háttérét, mind annak tartalmát lényegileg meghatározza. Ugyanezt mondhatjuk el a jogtudomány általános eszközeinek a leírásáról, valamint a történelmi segédtudományok eredményeinek a kánonjogtudományban felhasználható területeinek a megismertetéséről.

A szerző több alapvető fogalmat és technikai kérdést igyekszik tisztázni a kötetben belül, melyek elsődleges célja a különböző szintű és tudományos értékű dolgozatok összeállításának és eszközrendszerének a letisztult bemutatása (vö. *baccalaureatus*, *licentia-tus*, illetve doktori és habilitációs dolgozat: II/1–4). Ebben a leírásban – érthető módon – alapvetően a PPKE Kánonjogi Posztgraduális Intézet által használt kritériumrendszer sajátosságai és azok magyarázata kap elsőszéget, ám a szerző gondosan ügyel a más intézmények, esetleg diszciplínák által követett módszerek kritikus vizsgálatára is. Figyelemre méltó a kutatás forrásainak megismertetése, amely ebben az összefüggésben, a témában nemzetközi szinten releváns könyvtárak, levéltárak és az egyéb – modern – információhordozókon hozzáférhető források pontos számbavételét jelenti (vö. III/1–4). Ez a munka nem pusztán a hazai és külföldi – a kánonjogi kutatás számára releváns – gyűjtemények felsorolását jelenti, hanem az egyes gyűjteményekben őrzött állomány tematikus összegzését, továbbá az adott gyűjtemény interneten való elérhetőségének a megjelölését is. A bibliográfia összeállításának tárgykörében Szuromi professzor világosan elkülöníti egymástól a felhasználható források és irodalom eltérő műfajait és azok jellegzetességeit, amely így hathatós segítséget jelent mindazok számára, akik szisztematikus kutatással új és előrevivő tudományos eredményt töreksenek elérni munkájukkal (IV/1–10). Hasonló módon, a tudományos munka szerkezetének és logikus összeállításának következetes alkalmazását nagyban segíti a kutatás folyamata egyes lépéseinek a felvázolása és megindokolása (VI/1–10). A lábjegyzet, a végjegyzet és a függelékek elkészítésének a normatív kritériumai megfelelő és arányos keretbe helyezik a különböző műfajú és terjedelmű művek megírását (VII/1–2; IX).

A kötet végén kapott helyet az a bibliográfia, mely először a metodológia tudományának nemzetközi szakirodalmát; majd a jelen munkához felhasznált források, illetve irodalom – egymástól elválasztott – felsorolását tartalmazza.

Összegzésül elmondhatjuk, hogy Szuromi professzor új műve, mely a *Bibliotheca Institutii Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae* sorozatban jelent meg, egyedülálló segítséget nyújt mindazoknak, akik a kánonjog területén, annak bármelyik ágában mértékadó kutatásokat szeretnének folytatni. Csak remélhetjük, hogy hamarosan idegen nyelvű változatát is olvashatjuk. A kötet, köszönhetően a benne alkalmazott és letisztult kategóriáknak, nemcsak a kánonjogi képzésben, de más szenttudomány területére tartozó kérdéskörök elemzéséhez is hasznos segítséget nyújthat, valamint megfelelő áttekintést mindazoknak, akik a kánonjog tudományának rendszere iránt érdeklődnek.

Ferenczy Rita

■ SZUROMI SZABOLCS ANZELM, O.Praem.:

Szempontok a katolikus egyház jogrendjének működéséhez

(Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/13),

Szent István Társulat, Budapest 2010, xxx oldal.

„A kánonjog tudományát művelőknek nem elégséges a hatályban lévő kánoni normák ismerete, hanem az azok tartalmát meghatározó – a Szentírás és a szenthagyományon nyugvó – hiteles egyházi tanításról is pontos fogalommal kell rendelkezniük.” Ezekkel a szavakkal vezeti be Szuromi Szabolcs Anzelm, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézet elnöke és az egyetem rektorának új kötetét, melyet a hatályos katolikus egyházfegyelem egyes részterületeinek szentel. A szerző a műben a 2000 és 2011 között, a *Codex iuris canonici* (1917) és az új *Egyházi Törvénykönyv* (1983) összehasonlításával, valamint mindezek egyes kánonjainak történeti háttérére figyelemmel végzett kutatásain alapulnak.

A munka tizenhét fejezetre oszlik, melyek tematikájukban követik a hatályos *Kódex* szerkezetét. A mű gazdag anyaga magában foglalja az egyházon belüli tekintély és szentségi jelleg részletes bemutatását (13–35.); a kánonjog kodikációjának indokait és lefolyását (36–49); az egyházi jogszabályok promulgációjának kérdéskörét (50–59.); a kegyes alapítványok mint javak együttesének sajátosságait a kánoni jogban (60–69.); a Krisztushívók társulásainak kérdéskörét (70–81.); a felszentelt szolgálattevők és szerzetesek képzésének a vázlatát (82–91.); a plébániák és megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságainak egymáshoz való viszonyát (92–103.); az egyházmegyei káptalan működésének és az 1983. évi kodifikáció következtében megváltozott kompetenciájuk elemzését (104–115.); a Megszentelt Élet Intézményeinek és Apostoli Élet Társasági Kongregáció illetékességi körét és működését (116–126.); a megszentelt élet intézményei és apostoli élet társaságai egyedi köteletségeinek és jogainak osztályozását (127–137.); a kánoni élet reformjának jellegzetességeit a II. Vatikáni Zsinat után eltelt időben, a Premontrei Kanonokrend példáján (138–150.); a tulajdon és birtok megkülönböztetésének tisztázását a szerzetesi intézményekben (151–160.); a szerzetesi intézményből történő átlépés kategóriáit és eljárását (161–168.); a szentmise bemutatására vonatkozó hatályos liturgikus jogi rendelkezések természetét és megtartása szükségességének megvilágítását (169–187.); az egyházi házasságról szóló normatív katolikus fegyelmi rendszer rögzítését (188–201.); az egyházi temetés hatályos jogi szabályozását (202–210.); végül az egyházi büntetőeljárást megelőző ún. előzetes vizsgálat kifejtését, különös tekintettel a legsúlyosabb büntetendő cselekményekre (211–220.).

A kötet, annak ellenére, hogy egyes részterületek alapján vizsgálja a katolikus egyház hatályos egyetemes és partikuláris jogát, mégis átfogó képet ad a kánonjog mint önálló szakrális jogrendszer teljes spektrumáról, módszeréről és működéséről (vö. 13–35.). Szükséges kiemelnünk a szerzetesi jogot, valamint a szerzetesintézmények és az egyházmegyéik, illetve plébániák egymáshoz való viszonyát taglaló fejezeteket, melyek számos új jogszabállyal, partikuláris joganyaggal és egyedi hangsúllyal tudják kiegészíteni a hazai szerzetesjog irodalmát, beleértve a megszentelt élet új formáinak beépülési lehetőségeit a konkrét egyházmegye lelkipásztori és hívő életébe (92–107., 151–168.). Ugyanígy kiemelésre méltó a szentmise bemutatására vonatkozó hatályos latin norma összehasonlító értelmezése, amely annak ellenére, hogy az utóbbi időben ezen témában számos szentszéki rendelkezés született, nem kapott kellően hangsúlyos helyet a nemzetközi kánonjogi szakirodalomban (169–187.). Ezen a téren – köszönhetően a szerző objektív és kris-

tálytisztázta érvelésének – a munka kellőképpen kiegyensúlyozott megközelítése, nagyban segítheti a szentségterületen felmerülő anomáliák tartalmi tisztázását és a legfőbb egyházi hatóság normatív szabályozásának megértését. Csak üdvözölhetjük az egyházi büntetőeljárás megelőző előzetes vizsgálat, azaz a „*de praevia investigatione*” normáinak pontos értelmezését, amelynek vizsgálata, valamint jellegzetességeinek a szigorú – az egyház közérdekét szem előtt tartó – leírása fontos segítséget adhat, elsődlegesen a legsúlyosabb büntetendő cselekmények következetes kezelésének megértéséhez és alkalmazásához (211–220.).

A kötetet a szakirodalomban bevett tudományos rövidítések listája vezeti be (11–12.); a témákban történő további részletes tájékozódást pedig a mű végén helyet kapó, teljességre törekvő, forrás és nemzetközi irodalomjegyzék zárja (221–239.).

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Szuromi professzornak a *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae* sorozatban napvilágot látott új összegzése – köszönhetően az egyes fejezetek naprakész és világos bemutatásának – nagymértékben hozzájárul a katolikus egyház önálló jogrendjének a megértéséhez, és az utóbbi évek legfontosabb – akár laikus, akár klerikusi oldalról megjelenő – kérdéseinek a tisztázásához.

Ferenczy Rita

■ KERESZTY RÓKUS O.Cist.:

A kereszténység más világvallások között

Szent István Társulat, Budapest 2011, 261 oldal.

Már a II. Vatikáni Zsinat hangsúlyozta, hogy „korunkban egyre szorosabbá válik az emberiség egysége”, és az egyház tagjain keresztül szinte folyamatos kapcsolatban áll a nem keresztény vallásokkal (vö. NA 1). A vallások felé való megnyílás az elmúlt ötven évben a vallásokat is ráébresztette arra, hogy kölcsönösen ismerjék meg egymást. A szabadabb utazás, a munkavállalás és a migráció különböző hitű embereket hozott közelebb egymáshoz. Európa sajnálatos módon eltávolodott keresztény gyökereitől, ám XVI. Benedek pápa missziós programja, az új evangelizáció ismét lendületet adhat vallási tekintetben „az öreg kontinensnek”. Már Pál apostol értékelt az evangélium első hirdetése során a művelt görögöket, vallásosságuk miatt (ApCsel 17,23). A huszonegyedik keresztény évszázadban ismét sürgetővé vált az Európán kívüli vallások ismerete, mert tagjai nagy létszámban érkeznek és a korábban katolikusnak vagy kereszténynek tekintett országokban telepednek le. Ahhoz, hogy az igehirdetés megfelelő és őket megszólító legyen, a közeli és távoli vallások ismerete szükséges.

Kereszty Rókus most megjelent könyve ezt a célt szolgálja, melynek címe azt sugallja, hogy akár tiszta iszlám, hindu vagy taoista országban miként találkozik keresztény és más vallású, de fordítva is igaz, és nagyobb kihívást jelent a ma kereszténye számára, hogy a saját hazájában és hagyományos keresztény területen miképp találkozik a hívő a nagy világvallások követőivel. A dallasi ciszterci apát műve mindkét helyzetre alkalmas eligazítás, mert felkészítheti az egyház mai apostolait az új evangelizációra.

A kötet didaktikai jellegű. Az első egységben négy nagy rész foglalkozik alfejezetekre lebontva a létnek, a világ vallásainak, a keresztény hit igazságának, valamint a kereszténység és a többi vallás kapcsolatának összefüggéseivel. Ezek keretében bevezetést kaphatunk a körülöttünk lévő „megnevezhetetlen titok” valósága megközelítésére,

majd tételesen feleletet kapunk a hinduizmus, a buddhizmus, a taoizmus és a konfucianizmus, valamint az iszlám és a judaizmus nagy vallási üzeneteinek bennünket, keresztényeket megszólító felvetéseire. Ezek az ismeretek pótolhatatlanok a ma kereszténye számára, mert bármely európai vagy Európán kívüli keresztény hatást átélt országba lépünk, megtapasztaljuk, hogy a globalizáció következtében az említett és bemutatott vallások közöttünk vannak.

Hogy ne mozogjunk idegenül ebben az új környezetben, Kereszty Rókus könyve, melyet egyúttal alcímében „mai apologetikának” is nevez, gyakorlati útmutatást is ad a továbbkutatáshoz szükséges lényeges irodalom ismertetésével, valamint a minden egyes fejezethez tartozó, a könyv végén megjelenő kérdések megfogalmazásával. Nem általános kérdések ezek, hanem olyanok, amelyek válaszadásra készítetik az olvasót, s esetleg azt a keresztény csoportot, amely feldolgozza a közölt ismereteket. Kereszty Rókus kötete megtanít bennünket arra, hogy egymás hitfelfogásából is tanulhatunk, mert végső soron „minden jó szándékú ember szívében láthatatlan módon működik a kegyelem”, s azért is, mert „az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni” (GS 22).

Kránitz Mihály

■ ELKE ENDRAß:

Erfolgreich mit Calvin. Ein Wegweiser für ein gutes Leben

(Sikeresen Kálvinnal. A jó élet útmutatója)

Kreuz-Verlag, München 2009, 157 oldal.

A tájékozott olvasót nem fogja meglepni a könyv bevezetőjének címe: „Engedje magát Kálvin által edzeni” (*Lassen Sie sich von Calvin coachen*), hiszen 2006-ban a würzburgi Echter-Verlagnal a „Jesus als Coach” címen látott napvilágot egy könyv, Sophie Soriától.

Elke Endraß – Kálvin (és a „kálvinisták” – reformátusok) tekintélyére és példájára hivatkozva, azon meggyőződésének ad kifejezést a genfi reformátor születésének 400. évfordulóján, miszerint az olyan értékek, mint a szorgalom, szerénység és fegyelmezett-ség könnyebbé teszik az életet. A szerző, aki egyébként a Bajor Rádió munkatársa, az alábbi fejezetekben fejti ki álláspontját: Kálvin és a hivatás; Kálvin és az elgondolkodás (*Besinnung* – megfontolás); Kálvin és a céltudatosság; Kálvin és bizalom; Kálvin és türelem; Kálvin és a szerénység. – Minden fejezetben korrektül Kálvin szövegeivel támasztva alá állítását.

Endraß szerint a sikeres élet mindenki számára lehetséges (függetlenül bizonyos adottságoktól – pl. hogy agyunk melyik felét, oldalát vagyunk hajlamosabbak használni – 102). Egyben rehabilitálja Max Weber többszörösen bírált tételét, miszerint a kálvinizmus, a kálvini tan és a gazdasági fellendülés és siker között összefüggés volna (64). A szerző által felhozott példaképek: Philippe Suchard, Walt Disney, Rockefeller, Pictet & Cie.

A „módszer” (metódus), amelyet Endraß ajánl, a fegyelemben, önfegyelmében (*Disziplin*), bizonyos értelemben „aszkézisben” foglalható össze, amelyek a katolikus – mi több, „jezsuita” aszkézis számára sem ismeretlenek: a rendszeresség (41.); kezdje napját korábban (42.); találja meg csendes kamráját (43.); – az imádság (hálaadás, gondok feltárása Isten előtt) – nélkülözhetetlen a sikeres élethez; a „lelki napló” – számadás (írásbeli „lelkiismeretvizsgálat”) (108.). Afelől biztosítja olvasóit, hogy téves az a nézet, mi-

szerint a siker nem volna összeegyeztethető a kereszténységgel. Emlékeztet arra, hogy „a kálvini gondolkodásmód számára az Isten Országá nem annyira vigasztalás, mint inkább biztatás”. (68.) A „tettet”, cselekvést senki sem veheti át tőlünk (109.).

Ám a sikerben is tudni kell viselkedni. Jan Baan, aki mint vezető piaci vállalkozó Endraß által Kálvin mellett – a legszívesebben idézett szerző, elmondja, hogy igyekszik távolságot tartani sikereivel szemben, hogy erre a balsikerben is képes legyen. (114.) Végül kimondja: „az ön élete nem függ az elért céltól.” (115.) A siker helyes értékeléséhez hozzátartozik a kérdés: „Kinek akarok szolgálni? Kin segíthetek?” (120. Ezt követi Baan hitvallása, miszerint Istentől kapta a támaszt, hogy feladatát, mint vállalkozó, isteni megbízatásnak tekintheti, s végül így nyilatkozik: „Milyen csoda, hogy van egy valaki, aki elveszi minden hibánkat és megbocsátja minden bűnünket: Jézus Krisztus, az Isten Fia.” (125.)

A szerző véleménye szerint a meggyőződéses kálvinisták azért tudják oly gyorsan kiheverni meghíúsult terveiket, mert horgonyukat a mennyben vetették ki. Számadásait nem készítik Isten nélkül, és tudják, hogy Isten Jézus Krisztusban mindenkor lehetséges az újrakezdés. (Uo.) Erkölcsi, vagy legalábbis etikai szempontból figyelmet érdemel Endraß megállapítása: nem azt kell elemezni: „Mi helyes, mert objektíven helyes út nem létezik. Sokkal inkább azt kell kérdezni: mi segít engem tovább?” (126.) Rockefeller kijelentésével – szent Jakab levele és katolikus tanítás értelmében – egyetérthetünk: „A hit jócselekedetek nélkül jelentéktelen.” (141.) A „kálvinista értékek” (ahogyan a szerző a szorgalmat és szerénységet nevezi (146.), nézetem szerint nem nevezhetőek a reformátusok kizárólagos értékeinek, s azért, mert a katolikusoknak több ünnepük van, még egy katolikus sem jutott koldusbotra (vö. 97.).

Endraß írásainak bírálata a következő kérdésemből kell, hogy kiinduljon: Kinek írja a szerző a könyvét? Elsősorban azoknak, akiknek van 16,95 eurójuk, hogy az egyébként valóban igényes kivitelű könyvet megvásárolják. Mindenféleképpen olyanoknak ír, akik a Krisztus-hit iránt legalábbis nyitottak.

A bátorítás: „mindenki számára lehetséges a sikeres élet”, minden bizonnyal dicséretes. Ám ez a siker nem feltétlen az életben elért eredményekben keresendő – ahogyan ezt a szerző is kimondja, s nem feltétlen az általa ajánlott módszerekkel, vagy a módszer (metódus) valósítható meg. Nem a megtervezett, megszervezett élet hozza a „sikert”, ha a tervezés és szervezés még oly fontos is. Üldözés, háború, természeti katasztrófák, gyógyíthatatlan betegség nem teszik lehetővé a tervezést és szervezést, semmilyen „sikerre” nem nyújtanak kilátást, ám a Krisztushívó az ilyen körülmények között leélt életét sem tekinti sikertelennek.

A megbocsájtás, bűnbánat és újrakezdés nem csak sikertelenségben bír jelentőséggel: ezzel kell kezdődnie a krisztusi életnek, ez az az „objektív helyes út” amely a teljesítménnyel és fogyasztással ellentétben a kereszt útja, amely nem bénítja a siker felé vezető haladást, hanem azt maradandó siker felé irányítja, ami lehet, hogy nem hangzatos, mint amit a társadalom kínál – ám éppen Kálvin volt az aki, rámutatott arra, hogy nem a népszerűség az első és kizárólagos „cél”, illetve „érték”.

Rokay Zoltán

■ JUTTA KOSLOWSKI:

Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion.**Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog**

Lit-Verlag, Berlin 2008, 589 oldal.

A szerző a münsteri egyetem ökumenikus intézetének volt tudományos munkatársa. Doktori értekezése 2008-ban jelent meg, és az elmúlt években semmit sem veszített aktualitásából, sőt! Átfogó képet ad az 1910. évi edinburghi missziói világkonferencia óta eltelt évszázad törekvéseiről az ökumenében. Az evangélikus szerző 1995–2000 között evangélikus, katolikus és ortodox teológiát tanult, és mindháromból diplomázott a müncheni egyetemen, majd ugyanitt doktorált a katolikus fakultáson. Munkája tankönyvként is jól használható.

A bevezetés (3–40.) szerint az *ökumenikus mozgalom célja*: az egyházak látható egysége. Hivatkozik Reinhard Frielingre, a német protestánsok ökumenikus intézetének nyugalmazott igazgatójára: „Az egység céljáról való legkülönfélébb elképzelések állnak leginkább az egység útjában.”

A szerző ismételten hangsúlyozza, hogy az *egység céljáról* való elképzelés két kritériuma: teológiailag felelősen vállalható és ökumenikusan konszenzusképes legyen.

A második fejezet (41–337.) amely a könyv nagyobbik felét teszi ki, az egységmodelleket tárgyalja. A legfontosabbak:

Szerkezeti egység, összeolvadás: ezt valósította meg részleges sikerrel 1817-től a porosz unió. 1925 óta az egymáshoz közel álló egyházak között több helyen is sor került rá.

Konciliáris közösség: a II. Vatikáni Zsinatra adott protestáns válasznak tekinthető. Hátránya, hogy a zsinat, bármilyen fontos is az egyház életében, még nem maga az egyház.

Megbékélt különbözőség (1974 óta): eszerint a különbségek elhordozhatók a sokkal jelentősebb egyszékek folytán. Hátránya: túl nagy különbségek is vannak, elsősorban az egyházi hivatal kérdésében.

Egyházközösség: hitbeli, szószéki és eukarisztikus közösség. Hátránya: a hasonlóság folytán mint a megbékélt különbözőségnek.

Koinónia: homályos, inkább elképzelés. Fontos az Újszövetségben, a II. Vatikáni Zsinat óta egyháztani kulcsfogalom, az EVT számára is döntő jelentőségű, de nehezen konkretizálható az előzőekhez képest.

A könyv a kevésbé fontos, illetve (még) pontatlanabb elképzelésekre is kitér. Több-ször is hivatkozik Joseph Ratzingerre, a jelenlegi pápára. A Luther-évforduló alkalmából (1983), ezt írta: „Minden ökumenikus fáradozás tulajdonképpeni céljának természetesen annak kell lennie, hogy az egymástól elválasztott felekezeti egyházak többes számát a helyi egyházak többes számává változtassuk, amelyek sokféle formájukban valóban egy egyház.” – Ezen nincs mit vitatni, „csak” a konkrét megvalósítás a probléma...

A harmadik fejezet (339–475.) az egyháztani alapokat és különbségeket tárgyalja. Minden egyház a *saját egyháztanának megfelelő modellt* favorizálja. A katolikus–protestáns egységhez az egyetértés jelenlegi szentje nem elegendő. A katolikus–ortodox viszonyban a pápaság a döntő probléma.

A negyedik, összefoglaló fejezet (477–493.) a kitekintés címet viseli. Egyetértés van a következőkben: 1. Az egyház egysége alapvető egyháztani követelmény. 2. Az egyház egysége egyszerre isteni adomány és emberi feladat. 3. Az egységnek láthatónak kell lennie. 4. Az egyház egysége és a sokféleség összetartozik. – Az *egység öt alapvető eleme*: 1. az eukarisztia, 2. a közös hitvallás, 3. a keresztség, 4. a világért való közös szolgálat, 5. az egyházi hivatal.

Az epilógusban (495–524.) egy lehetséges forgatókönyvet vázol az „egység a sokféleségben” megvalósításáról, *konkrétan szembesítve az egység megvalósításának problémájával.*

Az ógyházi pentarchia mintájára az egyes kontinensek lehetnének részegyházak. A jelenlegi felekezeti tagolódás eltűnne. A kisebb egységek régiók, országok, városok stb. szerint tagolódnának. Alapegység: a helyi gyülekezet. A pap mellett presbitérium, a püspök mellett püspöki tanács lenne, valódi döntési jogokkal. Az egyetemes egyházban a személyes vezetés a pápáé lenne, a kollegiális a zsinaté. A zsinatot 25 évenként kellene összehívni, hogy minden nemzedék életében ismétlődjön. A pápaság mint a péteri szolgálat az egyház egységéért Róma püspökévé maradhatna, de valódi jogosítványokkal. A pápát mondjuk, hogy pl. Róma, Konstantinápoly, New York, Nairobi és Sydney „pátriárkáiból” álló, állandó tanácskozó testület segítené.

A női szerző számára különösen fontos, hogy a nők pappá szentelése nem kerülhető meg. A bibliai hagyomány szerint (kevés kivétellel) férfiak a vezetők, de fel lehet tenni a kérdést, hogy még ha ilyen hosszú ideig így is volt, nem korhoz kötött-e.

E javaslat nem irreális utópia, hanem konkrét vízió, az egyházi egység megvalósítható modell-elképzelése. Mégis, mint írja, igencsak valószínűtlen a megvalósulása. Lehetséges a teljes egység a katolikus egyház és a protestáns egyházak, de más egyházak között is. Ha mégsem, akkor elsősorban a nem teológiai tényezők miatt.

A szerző végkövetkeztetése nyilvánvaló: Az egyház egységének a történelemben kell megvalósulnia. Nyilván nem csupán emberi jóakarat és elhatározás kell hozzá, hanem a megfelelő óra és Isten kegyelme. De nem Isten segítsége hiányzik, hiszen miénk az ígéret: „Ha ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevémben, ott vagyok közöttük.” (Mt 18,20)

Szentpétery Péter

■ VELASIO DE PAOLIS:

La vita consacrata nella Chiesa

(Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca)

[Facoltà di Diritto Canonico San Pio X, Manuali 4],

Marcianum Press, Venezia 2010, 771 oldal.

Az utóbbi időben több szerzetesjogi kézikönyv látott napvilágot. Erre a legjobb példát a megszentelt élet intézményei és az apostoli élet társaságai kiemelkedő szakértőjének, Domingo J. Andrés Gutiérreznek a kötetei szolgálatják: *Las formas de vida consagrada. Commentario teológico-jurídico al Código de Derecho Canónico* (Madrid–Róma 2005); *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico – giuridico al Codice di Diritto Canonico* (Róma 2005). De említhetnénk Bruno Primetshofer kézikönyvét, az *Ordensrecht auf der Grundlage des CIC 1983 und des CCEO unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz* (Freiburg im Breisgau 2003) című művet, vagy éppen D. J. Andrés Gutiérrez magyar fordításban kiadásra került munkáját, amelyet a szerző kifejezetten a magyar nyelvű olvasók számára állított össze (vö. *Szerzetesjog. Magyarázat az Egyházi Törvénykönyv 573–746. kánonjához* [Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/2], Budapest 1999).

Velasio De Paolis bíboros – aki 2011. szeptember 21-ig vezette a Szentszék Gazdasági Ügyeinek Prefektúráját – ezt a kánonjogterületet gazdagított korábbi monumentá-

lis műve újabb, jelentősen javított változatának közreadásával a velencei kánonjogi fakultás könyvsorozatában. Könyvének metódusául nem a hagyományos kommentárstílust választotta, hanem az egyes problémakörök szisztematikus áttekintését. A szerzetesjog – a házasságjog mellett – egyike a katolikus egyház legeleveníbb jogterületeinek. A szerzetesi élet egy sajátos életmódot jelent – tartozzon az a megszentelt élet intézményeihez, az apostoli élet társaságaihoz, vagy az ún. világi intézményekhez – mind az egyházon, mind a civil társadalmon belül. A szerzetes az egyház alapítójának, azaz Krisztusnak az életpéldáját próbálja radikális módon megélni, leginkább közösségekben. Évszázadok alatt különböző alapítói szándéktól vezetve, az emberi élet minden dimenzióját átjárva jöttek létre a legváltozatosabb férfi, illetve női közösségek, amelyek magukra vállalták az evangéliumi tanácsokat, életüket Isten és az emberek szolgálatára szentelve. Az 1983. január 25-én kihirdetett új *Egyházi Törvénykönyv* ezeknek a kategóriáknak megfelelően dolgozta ki, a korábbi hagyományokra épülő, megszentelt élettel és annak egyedi formáival foglalkozó jogot, nagy szabadságot engedve az ún. sajátjog érvényesülésének, valamint a megszentelt élet új formáinak.

A mű húsz fejezetre oszlik, melyekben hangsúlyos helyet kap a II. Vatikáni Zsinat által végrehajtott reform pontos magyarázata (*L'identità della vita consacrata dal Vaticano II all'esorazione apostolica post-sinodale Vita Consecrata*, 13–60.). Az egyes további témák a hatályos jogot mutatják be, a legújabb szakirodalom felhasználásával és a jegyzetekben történő hivatkozásokkal. A munka kimagasló erénye, hogy külön kitér a megszentelt élet katolikus egyházon belüli jövőjére, nemcsak a nyugati, hanem a keleti tradíció vonatkozásában is (673–700.). Ezen a témán belül kirajzolódik az a kép, amely optimistán szemléli a megszentelődésre intézményes keretek között – hagyományos formában – törekvő hivatások küldetését a szekularizálódó világban. Az is kristálytisztán látszik, hogy a szerző pontosan tisztában van a szerzetesi intézményekben és a közösségi életben széles körben felmerülő problémákkal, beleértve az intézmények külső aktivitását, szerzetesi élet új generációjának a kortárs társadalom befolyása következtében felmerülő alapvető disszonanciáját, valamint a finanszírozási és társadalombiztosítási téren mutatkozó új körülményeket.

A kötetet aprólékos és naprakész szakbibliográfia (701–734.); név- (735–740.), és kánonmutató zárja (741–753.).

Ez a széles tapasztalatokra épülő kézikönyv nagy segítséget nyújt mindazok számára, akik a megszentelt élet bármely formájában törekszenek életük megjobbítására, az alapítók által rögzített hagyományoknak – a kultúra szétesésének jelenlegi körülményei között – a megvalósítására, és mindennek fogadalmi megtartásával történő követésére. Csak üdvözölhetjük Velasio De Paolis bíboros alapos munkával összeállított kötetét, amely nemcsak a megszentelt életet valamely formában követők számára teszi érthetővé az *Egyházi Törvénykönyv* egyetemes szabályrendszerét, valamint az annak nyomán megújított konstitúciókat és statútumokat, hanem mindazok számára is, akik pontos és világos képet akarnak kialakítani a szerzetesi életideálról és a különböző közösségek sajátos működéséről.

Szuromi Szabolcs Anzelm

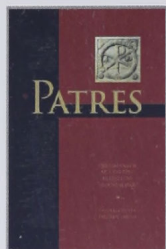
- 2011. augusztus 19-én a Pázmány Péter Katolikus Egyetem ünnepi ülésén díszdoktorrá avatták *III. Senuda* kopt egyházfőt. A kopt pápa az intézmény bölcsészettudományi karának oklevelét Erdő Péter bíborostól, az egyetem nagykancellárjától és Fodor György rektortól vette át.
- Augusztus 20-án *Fodor György, Tarjányi Béla* és *Török József* professzorok magas állami kitüntetésben részesültek.
- Egyetemünk Nagykanellárja, Erdő Péter bíboros szeptember 1-jén iktatta be hivatalába az új rektort, *Szuromi Szabolcs Anzelm O.Praem.* professzor urat, karunk kánonjogi tanszékének vezetőjét.
- Szeptember 5-én adta át Schmitt Pál köztársasági elnök *Perendy Lászlónak*, az Ókeresztény Egyháztörténeti Tanszék vezetőjének állami egyetemi tanári kinevezését.
- A Kari Tanács október 3-án tartotta meg évi rendes ülését.
- Október 12-én került sor a Pázmány-nap megrendezésére. Az új rektor és az egyetem valamennyi karának dékánja számos bölcsész- és jogi doktort avatott, akiknek tudományos teljesítményét értékelték. Sor került továbbá a Pázmány-plakettek átadására. Az idei díjazottak között vannak karunk tanszékvezetői: *Rokay Zoltán* és *Tarjányi Béla*. Munkásságukat a rektor méltatta. Az ünnepség során elhangzott Pázmány Péter egyik ízes magyar nyelvű prédikációja a keresztény megbocsátás erényéről. Az Információs Teológiai Kar kórusa gazdag programmal tette értékesebbé a szép ünnepet.
- A fundamentálteológiai és dogmatikai tanszék meghívására október 17-én és 18-án a Szókratész–Erasmus-program keretében karunk vendége volt *Peter de Mey* leuveni professzor. Angol nyelven megtartott előadásainak címe: „Az egyház megújulása és reformja a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban: történelem, teológia, terminológia”; „A megfigyelők reakciói a *De Ecclesia* és a *De Oecumenismo* (1963) zsinati szövegtervezetekre”; „Liszt Ferenc *Via crucis* című művének teológiája”. Utóbbi előadását gazdag zenei anyaggal illusztrálta a flamand teológus, aki nemcsak fundamentálteológiai tanszékét, hanem a leuveni katolikus egyetem énekkarát is vezeti.

- A Hittudományi Kar október 19-én tartotta szakmai napját, II. János Pál pápa *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítása megjelenésének 30. évfordulóján, a magyarországi „család évében”. Tarjányi Zoltán „A család a személylé érlelődés alapvető bázisa”, Papp Miklós „Az életvédelem morális kérdései a medicinában”, Beran Ferenc „A család a társadalom alapsejtje”, Németh Gábor „A család és az egyház viszonya a kortárs Tanítóhivatal megnyilatkozásainak tükrében” címmel tartott előadást.

- 2011. november 1–4. között a Katolikus Hittudományi Karok (COCTI) három-évenkénti találkozóján, az indiai Pune városában karunkat Kránitz Mihály professzor képviselte, aki előadást tartott a rangos nemzetközi konferencián.

- A Kari Tanács december 5-én tartotta meg évi rendes ülését.

- December 7–8-án a Kar hallgatói Kránitz Mihály, Perendy László és Puskás Attila professzorok vezetésével kulturális kirándulás keretében keresték fel Komárom, Pozsony és Nagyszombat városát. Látogatást tettek a felvidéki magyar Selye János Egyetemen, tisztelegtek Pázmány Péter sírjánál, és megtekintették az 1635-ben alapított egyetem történelmi emlékeit.



Patres – Olvasmányok az első évezred keresztény irodalmából

Összeállította: **PERENDY LÁSZLÓ**

Az év minden napjára közöl egy-egy részletet az egyházatyák műveiből, az első évezred szinte teljes keresztény irodalmából. Mivel a szövegek az egyházi év ünnepeihez és időszakaihoz alkalmazkodnak, nemcsak a korszak irodalma iránt érdeklődőknek lehet hasznos – napi útítársává válhat azoknak is, akik a legnagyobb keresztény írók gondolatai nyomán szeretnének lelki táplálékhoz jutni. 690 oldal, keménytéblás. **Ára: 3200 Ft**

DÁVID KATALIN: A kereszt

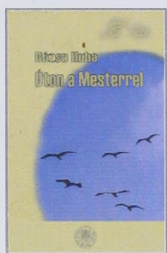
A nyugati kultúrkör legismertebb, egyetemesnek tekinthető szimbóluma a kereszt. Vajon hogyan vált a történelem során az ókori rómaiak kivégzésre szolgáló eszköze a megváltás szent jelévé, milliók által tisztelt ereklyévé? A szerző az apostoli időktől kezdve az első évezred végéig veszi sorra a képzőművészeti alkotásokat, az írásos emlékeket és a Szenthagyományt, hogy ezáltal rámutasson a kereszt ikonográfiájának, szimbolikus jelentésének és teológiájának összekapcsolódó jellemzőire. 396 oldal + 48 oldal színes képmelléklet, puhafedeles. **Ára: 3200 Ft**



RÓZSA HUBA: Úton a Mesterrel

Magyarázatok a „B” liturgikus év evangéliumaihoz

A kötetben található magyarázatok átfogják Jézus földi életét, születésétől üdvözítő tevékenységén át keresztthaláláig és feltámadásáig, valamint a feltámadt Krisztus megjelenését és mennybemenetelét. A magyarázatok azonban nemcsak arra szolgálnak, hogy egy-egy vasárnap evangéliumát megismerjük, hanem arra is, hogy végigkísérve Jézus megváltó tevékenységének útját, jobban megismerjük a názáreti Jézus alakját. 256 oldal, keménytéblás. **Ára: 2200 Ft**



KOCSIS IMRE:

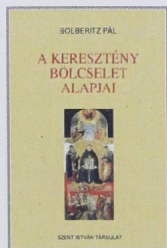
Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II.

Kocsis Imre újszövetségi bevezetőjének most megjelent második kötete az apostoli leveleket, a Jelenések könyvét, valamint az első keresztény századokban keletkezett apokrif iratokat elemzi. 276 oldal, puhafedeles. **Ára: 2800 Ft**



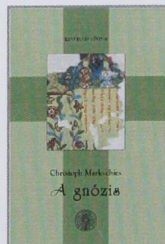
BOLBERITZ PÁL: A keresztény bölcsélet alapjai

Összefoglaló áttekintést nyújt a filozófia rendszeréről a keresztény világnézet összefüggésében. Az emberi megismerés és a metafizika, továbbá a filozófiai istentan és a természetbölcsélet tárgyalásán túl az ember, a vallás és az erkölcs filozófiai kérdéseit is feldolgozza. 484 oldal, puhafedeles. **Ára: 3600 Ft**



CHRISTOPH MARKSCHIES: A gnózis

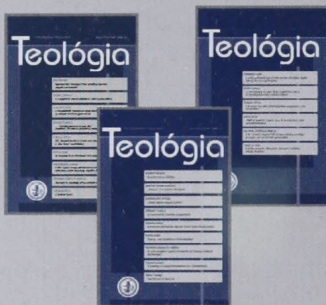
Napjainkban reneszánszát éli a gnoszticizmus. A Bonni Egyetem professzorának műve – a téma nemzetközileg elismert szakértőjeként – a teljes tárgykört felöleli, következtetései arra ösztönzik a szakembereket, hogy felülvizsgálják az elmúlt évszázad megmerevedett bizonyosságait, másokat pedig abban segíthetnek, hogy biztonsággal tájékozódjanak e sokak számára homályos fogalom és jelenség vonatkozásában. 160 oldal, keménytéblás. **Ára: 1980 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



A TEOLÓGIA folyóirat
árának és előfizetési díjának alakulása 2012-ben:

Egy példány ára: 900 Ft

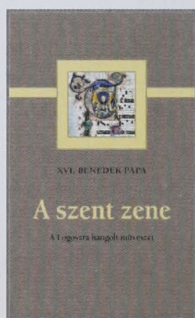
Előfizetés esetén egy példány ára: 800 Ft

Belföldi előfizetés: 1600 Ft/év

Európai országok: 7 EUR + postaköltség

Tengerentúli országok: 8 USD + postaköltség

Megrendelhető: www.szit.katolikus.hu



XVI. BENEDEK PÁPA

A SZENT ZENE

A Szentatya köztudottan kiemelt fontosságot tulajdonít a liturgiának, ezért számos alkalommal írt és beszélt a szent zene fontosságáról. Meglátásai utat mutatnak és új szemléletmódra buzdítanak bennünket: hogyan tekintsük a zenét egyetemes nyelvnek, a találkozás és megismerés eszközeként.

66 oldal, puhafedelel. **Ára: 1200 Ft**

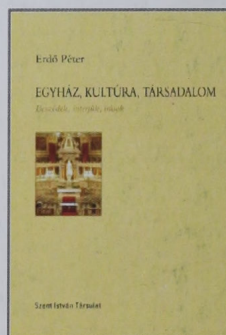
ERDŐ PÉTER

EGYHÁZ, KULTÚRA, TÁRSADALOM

Beszédek, interjúk, írások

Hit, Egyház, kultúra, társadalom, vagyis az élet: erről szólnak e kötet írásai. Magyarország és környezetünk égető kérdéseire reflektálnak, az elmúlt évtized történései fényében.

764 oldal, keményítáblás, védőborítóval. **Ára: 5800 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 Könyvtárház: www.stephanus.hu

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLV. ÉVFOLYAM, 2011/3-4.

Ára: 800 Ft