

Teológia

ERDŐ PÉTER

A templomok építésének püspöki engedélyezése

BENYIK GYÖRGY

Protestáns és katolikus bibliamagyarázat az USA-ban a XX. században

BERAN FERENC

A család a társadalom sejtje – A család helyzetének változása a Familiaris consortio utáni időkben

KOC SIS IMRE

A Filippieknek írt levél Krisztus-himnusza – Fil 2,6–11

KRÁNITZ MIHÁLY

A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus pápái

KUMINETZ GÉZA

Megfontolások a hivatásról, a papi hivatásról, Krisztus papságáról és a papnevelésről

NÉMETH GÁBOR

A Familiaris consortio tanítása a kortárs tanítóhivatali tanítás tükrében

ROKAY ZOLTÁN

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) vallása és Istene

TARJÁNYI ZOLTÁN

A család a személlyé érlelődés alapvető bázisa

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
XLVI. évfolyam, 2012. 1–2.

LAPTULAJDONOS
A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KARA

FŐSZERKESZTŐ
KRÁNITZ MIHÁLY

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR
PERENDY LÁSZLÓ

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG
RÓZSA HUBA
KUMINETZ GÉZA
ROKAY ZOLTÁN

GERHARD LUDWIG MÜLLER
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

HELMUTH PREE
(Ludwig-Maximilians Universität, München)

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER
(Universität Wien)

FELELŐS KIADÓ
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: 900 FT
ELŐFIZETÉS EGY ÉVRE: 1600 FT

KÉSZÜLT
A PRIME RATE NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ
DR. TOMCSÁNYI PÉTER

TARTALOM

- **ERDŐ PÉTER:** A templomok építésének püspöki engedélyezése 1–14
- **BENYIK GYÖRGY:** Protestáns és katolikus bibliamagyarázat az USA-ban a XX. században 15–33
- **BERAN FERENC:** A család a társadalom sejtje – A család helyzetének változása a *Familiaris consortio* utáni időkben 34–41
- **KOCSIS IMRE:** A Filippieknek írt levél Krisztus-himnusza – Fil 2,6–11 42–56
- **KRÁNITZ MIHÁLY:** A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus pápai 57–72
- **KUMINETZ GÉZA:** Megfontolások a hivatásról, a papi hivatásról, Krisztus papságáról és a papnevelésről 73–91
- **NÉMETH GÁBOR:** A *Familiaris consortio* tanítása a kortárs tanítóhivatali tanítás tükrében 92–105
- **ROKAY ZOLTÁN:** Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) vallása és Istene 106–114
- **TARJÁNYI ZOLTÁN:** A család a személylé érlelődés alapvető bázisa 115–122
- **KÖNYVSZEMLE**
FEJÉRDY ANDRÁS: *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat. 1959–1965.* 123–123
PUSKÁS ATTILA (Szerk.): *Élő kövekből épülő Egyház. – Az Egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók.* 124–127
SZABÓ FERENC: *Krisztus és egyháza Pázmány Péter életművében.* 128–129
PETER SLOTERDIJK: *Du mußt dein leben ändern. (Meg kell változtatnod az életedet)* 129–130
MARTON J.–OLÁH Z.–KOVÁCS F. Zs. (Szerk.): *Itt vagyok, engem küldj! – Tanulmányok a papságról*
DIÓSI D. (Szerk.): *A halálbiztos halál. – Tanulmányok az elmúlás és a halál kultúrájáról.* 131–132
DÁVID KATALIN: *A kereszt teológiai és ikonográfiai értelmezése az első évezredben* 132–133
BENYIK GYÖRGY (Szerk.): „*Testben élünk*” – XXII. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 133–134
- **HÍREK, AKTUALITÁSOK** 135–136

A templomok építésének püspöki engedélyezése



1. A TEMPLOMÉPÍTÉS ENGEDÉLYEZÉSÉNEK KÉRDÉSE

A templomok építéséhez a mai egyházjog szerint előzetes püspöki engedély szükséges. Mi ennek az előírásnak a teológiai forrása és jelentősége? Miben jelölhető meg a történeti eredete és hogyan jellemezhető az alakulása az egyházfegyelem és a kánonjogi gondolkodás fejlődésének évszázadai során? Végül mindezek fényében hogyan körvonalazható pontosan ennek a szabálynak a terjedelme és a jelentése a hatályos egyházjog szerint? Ezekre a kérdésekre keressük a választ az alábbiakban. Noha a szent helyekről és időkről szóló újabb kánonjogi publikációk kitérnek a templomok építésének engedélyezésére is,¹ ám ezt többnyire rövid utalás formájában teszik, részletesebb vizsgálatot nem szentelnek a témának. Nem egyszer viszont behatóan tanulmányozzák a templomokkal kapcsolatos liturgikus és egyházművészeti szempontokat, melyek az előzetes püspöki engedély megadásának feltételei is lehetnek.

2. ELŐZMÉNYEK

A keresztények kezdetben – mint az *Apostolok Cselekedetei* beszámol róla – „egy szívvel-
lélekkel mindennap állhatatosan megjelentek a templomban. A kenyértörést házanként
végezték”.² Tehát a jeruzsálemi templom nyilvános imádságában részt vettek, de az
eukarisztia eleinte magánháznál folyt, hiszen az a keresztények legsajátabb szent cselek-

¹ Pl. MOSCA, V., *Luoghi e tempi sacri*, in AA.VV., *La funzione di santificare della Chiesa* (Quaderni della Mendola 2), Milano 1995, 193–219; MOSCONI, M., *Chiesa e chiese: le norme canoniche relative alla costruzione di una nuova chiesa*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 13 (2000), 248–267; CALVI, M., *L'edificio di culto è un "luogo sacro"? La definizione canonica di "luogo sacro"*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 13 (2000), 228–247; ZAHNER, W., *Kirchengebäude. II. Katholisch*, in *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Hrsg. von Campenhausen, A.–Riedel-Spangenberg, I., Seibott, R., II, Paderborn–München–Wien–Zürich 2002, 479–480; *Bau und Umwandlung religiöser Gebäude* (Hrsg. v. Pahud de Mortanges, R.–Zufferey, J. B.), Zürich 2007 (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 18); ACQUAVIVA, A., *I luogi adibiti a culto. Il cambiamento di destinazione d'uso e la disciplina normativa delle cappelle private appartenenti ad istituti religiosi*, in *Il diritto ecclesiastico* 121 (2010), 279–288; KREMER, E.-M., *Enteignung von Kirchengebäuden*, Frankfurt a. M. 2010 (Europäische Hochschulschriften – Reihe II, Rechtswissenschaft 5042); KUMINETZ G., *A szakrális hely és közösség szerepe a pasztorációban. Az ecclesia mint épület és mint közösség*, in *Magyar Sion. Új folyam* 5/47 (2011), 177–196.

² ApCsel 2,46; vö. uo. 5,12.

ménye és misztériuma volt. Maga a jeruzsálemi templom nyilvános, hivatalos kultusz-helyként működött. Királyok és a nép vezetői építették fel és újítták meg ismételtlen. A Bibliában is – bár gyakran rosszállással – említett „magaslatokon” kívül léteztek más templomok is Izrael istenének tiszteletére. Közülük egyesek – mint az egyiptomi Leontopoliszban épült templom (Kr. e. II. sz.) – szakadár kultuszhelynek számítottak.³

A keresztények már az apostoli korban meghatároztak bizonyos helyeket, ahol vallásukat gyakorolták, különösen pedig az eukarisztiát ünnepelték, és ebből a célból összejöttek.⁴ Ezeket a helyeket – még ha az adott épület magántulajdonban volt is – megkülönböztették az egyszerű magánlakásoktól. Éppen a közösség (hivatalos) összejövetelére kijelölt jellegük volt a különbség.⁵

A püspöknek kezdettől fogva döntő szerepe volt az istentisztelet helyének meghatározásában. Már Antiochiai Szent Ignác hangsúlyozza a *Szmírniai*akhoz írt levelében: „A püspök nélkül semmi olyat ne tegyetek, ami az egyházzal kapcsolatos. Azt tartjátok érvényes eucharisztiaának, melyet a püspök vagy megbízottja végez.”⁶ A püspököknek mint az apostolok utódainak szerepe az eukarisztia végzésében és a helyi egyház vezetésében már az első keresztény nemzedékek idejében szóhasználat tekintetében is világosan kirajzolódik. Őseredeti tehát a kapcsolat a püspök küldetése és az egyház legszentebb cselekménye, az eukarisztia között.

Az eukarisztia végzésére a közösséget a püspök hívta egybe.⁷ Dionüsziosz alexandriai püspök üldöztetéséről szólva Euszebiosz *Egyháztörténetében* kifejezetten említi, hogy a hatóságok a püspököt arra szólították fel, ne gyűjtse egybe (eukarisztiára) a hívő közösséget. Dionüsziosz rögtön megértette, hogy ez a parancs az egyház létének betiltását jelenti.⁸

A keresztény kultuszra szánt külön épületek, templomok első nyomai a III. századból ismertek. Diocletianus keresztényüldözésének egyik sarkalatos eseménye volt, amikor a császár rendeletben írta elő, „hogy a templomokat le kell rombolni”.⁹ Euszebiosz *Egyháztörténetében* személyesen tanúskodik a pusztításról és így közvetve a keresztény templomok korábbi létezéséről: „Saját szemünkkel láttuk – írja – a tetőtől alapzatig lerombolt, a földdel egyenlővé tett imaházakat.”¹⁰ Egyéb dokumentumok is alátámasztják, hogy a keresztényeknek nyilvános templomaik voltak már az üldözések korának vége előtt is.¹¹

³ Vö. pl. BAIER, W., *Tempel*, in *Bibel-Lexikon* (Hrsg. v. Haag, H.), Leipzig 1969, 1720–1729, főként 1728. Lásd még RUSZCZKY, É.–VANYÓ, L.–DIÓS, I.–SZUROMI, SZ. A., *Templom*, in *Magyar Katolikus Lexikon* XIII (szerk. Diós, I.–Viczián, J.), Budapest 2008, 820–827. A jeruzsálemi templommal kapcsolatos eszmetörténeti vonatkozásokhoz lásd pl. HAMBLIN, W. J.–SEELY, D. R., *Salomos Tempel. Mythos und Geschichte des Tempelberges in Jerusalem*, Stuttgart 2007.

⁴ 1Kor 11,22: „Mikor ugyanis egybegyűltök, az már nem az Úr vacsorájának elköltése, mert étkezés közben ki-ki a saját vacsoráját veszi elő, s az egyik éhen marad, a másik pedig megrészgül. Hát nincs otthonotok evésre-ivásra? Vagy semmibe veszitek az Isten egyházát?”

⁵ Vö. WERNZ, F. X., *Ius Decretalium*, III/2, Romae 1908, 79, nr. 429.

⁶ *Smyrn.* VIII, 1; magyarul: *Apostoli atyák* (Ókeresztény Írók 3) (szerk. Vanyó, L.), Budapest 1980, 190 (ford. Vanyó L.).

⁷ CIC 899. k. 2. § („In eucharistica Synaxi populus Dei in unum convocatur, Episcopo aut, sub eius auctoritate, presbytero praeside”) – kiemelés tőlem.

⁸ *Hist. eccl.* VII, 11, 4, 7; ed. magyarul: *Euszebiosz egyháztörténete* (ford. Baán I.) (Ókeresztény Írók 4), Budapest 1983, 308. 310.

⁹ EUSZEBIOSZ, *Hist. eccl.* VIII, 2, 4; vö. uo. VIII, 1, 9; magyarul: *Euszebiosz egyháztörténete* 349–350. 348.

¹⁰ *Hist. eccl.* VIII, 2, 1; magyarul: *Euszebiosz egyháztörténete* 349.

¹¹ Vö. pl. CONC. ILLIBERIT. (a. 300–303) cc. 36. 52. Az Elvirai Zsinat kánonjai néven ismert egyházfegyelmi szöveg kétségtelenül ősi hagyományt tükröz; vö. ERDŐ P., *Az ókeresztény kor egyházfegyelme (az első négy században)* (Ókeresztény Írók 5), Budapest 1983, 50–51.

Nagy Konstantin uralkodásának idejétől azután nagy lendülettel indult meg a keresztény templomok építése.¹² Számos díszes templomot szenteltek Istennek, bár ezt a szokást egyes eretnekek bírálták.¹³ Fokozatosan oda fejlődött ez az igyekezet, hogy az egyháznak kellett ellenvetéssel élnie egyesek átgondolatlan és önkényes törekvéssel szemben, akik szerfelett növelni akarták a templomok és kápolnák számát.¹⁴ Ennek az egyházi szabályozásnak a korai nyomai nyugaton fellelhetők a VI. Karthágói Zsinat (401) 17. fejezetében,¹⁵ az I. Orléans-i Zsinat (511) 17. kánonjában,¹⁶ valamint az Epaoni Zsinat (517) 25. kánonjában.¹⁷

3. A TEMPLOM LÉTESÍTÉSE ÉS A PÜSPÖK

Az antik Rómában a vallás a legfontosabb közügynek számított. Mivel a rómaiak a közjog és a magánjog világos megkülönböztetésére törekedtek, a vallás és a templomok kérdését ebből a szempontból is vizsgálták. Ezeket a témákat hangsúlyozottan a közjog területére sorolták.¹⁸ Mindezek alapján érthető, ha a keresztények körében részben a kultusz egyházi tekintetben – majd később civil szempontból is – hivatalos, nyilvános, *publicus* jellege miatt, részben az eretnek csoportok elkülönülési törekvései nyomán aktuálisává vált a templomok létesítése püspöki ellenőrzésének hangsúlyozása. A Khalkedóni Zsinat (451) 4. kánonja már kifejezetten megtiltja, hogy monastorokat vagy oratoriumokat (templomokat) létesítsenek a helyi püspök tudta nélkül.¹⁹ Az egyetemes zsinat rendelkezése később bekerült a *Decretum Gratianiba*, és így jelentős hatást gyakorolt a középkori egyházfegyelemre.²⁰ Iustinianus császár egy 545-ben kiadott rendelkezése²¹ azt írta elő, hogy senki ne építsen templomot, amíg a város püspöke el nem jön, és ki nem tűzi az adott helyen a keresztet. A Gratianusnál szereplő szövegváltozat ehhez hozzáfűzi, hogy a püspök ilyenkor nyilvánosan kijelöli az *atrium* helyét is. Aki templomot akar építeni, annak előre biztosítania kell azokat az anyagi eszközöket, melyek a templom működéséhez szükségesek (világítás, őrzés, örök fizetése stb.). Mindez az egyházi jogi gyűjteményekbe is felvételre nyert. Így a *Decretum Gratiani* közvetítésével egyik alapja lett a templomok építésével kapcsolatos középkori és újkori egyházfegyelemnek.²² A szövegnek a *Decretum*-ban szereplő formája is kifejezetten említi, hogy a püspöki jóváhagyáshoz és az építkezés megkezdéséhez már be kell mutatni az adományozó levelet (*ostensa donacione*).²³

¹² Vö. RUZSICZKY, É.–VANYÓ, L.–DIÓS, I.–SZUROMI, Sz. A., *Templom*, 825.

¹³ Vö. pl. WERNZ III/2, 80. nr. 429.

¹⁴ Uo.

¹⁵ A *Corpus Iuris Canonice* D. 1 c. 26 de cons.

¹⁶ Uo. C. 16 q. 7 c. 10.

¹⁷ Vö. WERNZ III/2, 80, nr. 429.

¹⁸ Vö. pl. ZIEGLER, K., *Pontifex*, in *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike* (Hrsg. Ziegler, K.–Sontheimer, W.), IV, München 1979, 1046–1048.

¹⁹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus Alberigo, G.–Dossetti, J. A.–Joannou, P. P.–Leonardi, C.–Prodi, P., Bologna 1973, (a továbbiakban: COD) 89 („ne... praeter conscientiam”).

²⁰ C. 18 q. 2 c. 10; ed. *Corpus Iuris Canonici. I. Decretum Magistri Gratiani*, ed. Friedberg, Ae., Lipsiae 1879, 832.

²¹ Nov. 131, 7; ed. *Corpus Iuris Civilis* III (ed. Schoell, R.–Kroll, G.), Berolini 1899, 657 („Si quis autem voluerit fabricare venerabile oratorium aut monasterium, praecipimus non aliter inchoandum fabricam nisi locorum sanctissimus episcopus orationem ibi fecerit et venerabilem fixerit crucem”).

²² D. 1 c. 9 de cons.; ed. Friedberg I, 1296 („Nemo ecclesiam edificet ante, quam ciuitatis episcopus ueniat, et ibidem crucem figat, publice atrium designet, et ante prefiniat, qui edificare uult, que ad luminaria et ad custodiam, et stipendia custodum sufficient”).

²³ Uo.

Iustinianus császár idézett novellájának középkori magyarázói külön is hangsúlyozzák, hogy az építető kezdeti kötelezettségvállalása behajtható még az örökössein is. Bartolus de Saxoferrato (1313/1314–1357) szellemében a bevezető *casus* így foglalja össze az említett fejezetet: „A monostor és a templom (építését) azzal kell elkezdni, hogy a püspök imádkozik és kitüzi az adott helyen a keresztet. Magukat az építetöket és örökösüket rá kell szorítani, hogy teljesítsék, (amit vállaltak).”²⁴ Az Accursius (1185–1263) nevéhez fűződő *Glossa ordinaria* pedig azt emeli ki, hogy ez az elv „érvényes bármely templomra”,²⁵ nem csupán a templomok egy bizonyos típusára.

Iustinianus császár előírása a templomépítés megkezdéséhez szükséges püspöki cselekményről és – értelemszerűen – az ennek alapját képező előzetes püspöki hozzájárulásról jogilag kerek egészet alkotott. Ugyanez az uralkodó ugyanis már 537-ben elrendelte, hogy magánháznál viszont szent szertartást, liturgiát, különösen pedig eukarisztiát ne végezzenek.²⁶ Ez a császári előírás – más késő római törvényekhez hasonlóan – korábbi egyházi szabályt tart szem előtt. A IV. századi vagy még régebbi egyházfegyelmet tartalmazó, ám mai alakjában az V. század első felében szerkesztett kánonsorozat,²⁷ mely a Laodiceai Zsinat neve alatt került be a kánonjogi gyűjteményekbe, kifejezetten tiltja, hogy magánházaiknál szentmisét mondjanak.²⁸ Gratianusnál pedig egy a 888-as Mainzi Zsinat 9. kánonjára visszamenő szöveg elvként mondja ki, hogy misézni csak a püspök által felszentelt helyen szabad, vagy ott, ahol ő ezt megengedi.²⁹ Az eukarisztia ünneplési helyének meghatározása tehát világosan a püspöki tisztséghez kötődik.

Az új templom építésének oka és feltételei adták a püspök számára az engedély megadása előtti mérlegelés szempontjait. Ilyen kérdésekről rendelkezett nyugaton az 572-ben tartott Bragai Zsinat, mely a *Decretum Gratiani*-ba is felvett³⁰ 6. kánonjában határozottan

²⁴ BARTOLUS, *Casus ad Auth.* 119, Collatio 9, tit. 6 § Si quis autem [Nov. 131, 7]; ed. *Volumen hoc complectitur (sic enim peculiariter vocabulo vocant) Novellas Constitutiones Iustiniani Principis*, Hugo a Porta, Lugduni 1558, 399 („Monasterium et oratorium per episcopum orationibus et cruce ibi fixa inchoari debent: et ipsi fabricatores et eorum haeredes compelliuntur ad implere”). Az *Authenticum*hoz írt *casusok (casus summarii)* Bartolus műveiből a jogtudósok által készített kivonatok, melyek azonban magának Bartolusnak a gondolkodásába engednek bepillantást, vö. LANGE, H.–KRIECHBAUM, M., *Römisches Recht im Mittelalter*, II, *Die Kommentatoren*, München 2007, 733.

²⁵ *Glossa ordinaria ad Auth.* 119, Collatio 9, tit. 6 § Si quis autem [Nov. 131, 7], v. aut monasterium; ed. *Volumen hoc complectitur (sic enim peculiariter vocabulo vocant) Novellas Constitutiones Iustiniani Principis*, Hugo a Porta, Lugduni 1558, 399 („Idem in qualibet ecclesia: ut supra De monach. § 1 [Nov. 5, 1] et supra Ut nullus fabri. ora. do. § j. Collatio V [Nov. 67, 1]”). Accursius és a Novellákhoz kapcsolódó *Glossa ordinaria* viszonyáról lásd LANGE, H., *Römisches Recht im Mittelalter*, I, *Die Glossatoren*, München 1997, 347–348.

²⁶ Nov. 58 (ed. Schoell–Kroll), 314–316 („Et priscis sancitum est legibus nullam penitus esse licentiam domi quae sacratissima sunt agere”). Vö. Nov. 131, 8.

²⁷ Vö. *Discipline Générale antique. IV^e–IX^e s. 1/2 Les canons des Synodes particuliers* (Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di diritto canonico orientale, Fonti, Fasc. IX), Grottaferrata–Roma 1962, 128–129. Ez a kiadás a laodiceai kánonok görög szövege mellett Dionysius Exiguus latin fordítását is közli. Lásd még *I canoni dei concili della Chiesa antica*, a cura di Di Bernardino, A., I, *I concili greci*, intr., trad. e note Noce, C.–Dell’Oso, C.–Ceccarelli Morolli, D. (Studia Ephemeridis Augustinianum 95), Roma 2006, 335.

²⁸ CONC. LAODICEN., c. 58; ed. Joannou 155. A rendelkezés a IV. Félix pápa 1. leveleként ismert hamis dekretális egyik forrása, vö. *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. Hinschius, P., Lipsiae 1863 (úny. Aalen 1963), CXXVII; a dekretális kiadása uo. 697–701. A levél ide vonatkozó részei fontos helyen szerepelnek a *Decretum Gratiani*-ban (D. 1 [c. 1] – [c. 2] de cons., D. 1 c. 11 de cons.; ed. Friedberg I, 1293, 1297).

²⁹ D. 1 c. 12 de cons.; ed. Friedberg I, 1297 („Missarum solemnina non ubicumque, sed in locis ab episcopo consecratis, uel ubi ipse permiserit, celebranda esse censemus”).

³⁰ D. 1 c. 10 de cons.; ed. Friedberg I, 1296 („Si quis basilicam non pro deuotione fidei, sed pro questu cupiditatis edificat, ut quicquid de oblatione populi colligitur medium cum clericis diuidat, eo quod basilicam in terra sua conderit, hoc de cetero obseruari debet, ut nullus episcoporum tam abhominabili uoto consentiat”).

elutasította, hogy az adott templomban elérhető jövedelem kedvéért, pénzsóvárságból építsenek templomot. A püspököknek pedig szigorúan megtiltotta, hogy hozzájáruljanak a templom megépítéséhez és később felszenteljék azt, ha valaki azért akar építkezni, hogy aztán a nép templomi adományain osztozkodjon a klerikusokkal azon a címen, hogy az épületet a saját földjén hozta létre. Ugyanez a zsinat 5. kánonjában³¹ – egyébként Gelasius pápa egy 495/496-ban kelt és Gratianus *Decretum*ába ugyancsak felvett levelével³² összhangban – kimondja azt is, hogy csak akkor szabad megengedni az építkezést, ha előre biztosított, megfelelő anyagi alap (*dos*) van a templom jövőendő szükségleteire.

A XII–XIII. század fordulójától az egyházi gyakorlatban és a tudományos magyarázatban egyre inkább előtérbe kerülnek a dekretális-gyűjtemények, melyek rendre külön címet szentelnek a templomépítés témájának. IX. Gergely dekretális-gyűjteményében a III. könyv 48. címe szól erről a kérdéstről (*De ecclesiis aedificandis vel reparandis*).³³ Az előzetes püspöki engedélyezés szempontjai között – III. Sándor (1159–1181) pápa egy rendelkezése alapján,³⁴ mely az 506-ban tartott Agdei Zsinat 21. kánonjának³⁵ elvét követi – kiemeli, hogy a plébánia területén belül akkor lehet újabb templom építését engedélyezni, ha az anyaegyháztól igen nagy távolságban élő hívőknek erre szükségük van.³⁶ Arra a kérdésre, hogy milyen népesnek kell lennie ennek a közösségnek ahhoz, hogy indokolt legyen számára templom építése, a kánonjogtudomány – ősi hagyomány alapján³⁷ – azt válaszolja, hogy legalább tíz főből kell állnia.³⁸ A nagy távolság ismerve lehet, ha télen a hívők a plébániatemplomba nem könnyen tudnak eljutni.³⁹ Hostiensis új *oratorium* létesítését csoportosan együtt lakó leprások számára is indokoltnak tartja a meglévő templomok távolságától függetlenül.⁴⁰

A virágzó középkor folyamán pontosabbá váltak a templommal és a hozzá hasonló szent helyekkel kapcsolatos fogalmak. IV. Sándor pápa egy 1256-ban kelt ügylevelében,⁴¹ melynek egy részletét közli az 1298-ban kiadott *Liber Sextus* is,⁴² kifejti, hogy kápolnát (*cappella*) és *oratoriumot* csak a helyi püspök beleegyezésével és tekintélyével lehet létesíteni. A korábbi kánoni hagyomány értelmében imaterem, házi magánáhitatra szolgáló

³¹ C. 1 q. 2 c. 1; ed. Friedberg I, 407–408.

³² C. 16 q. 7 c. 26; ed. Friedberg I, 807–808.

³³ X 3.48; ed. Friedberg II, 652–654. Ennek a kérdésnek már az 1192-ben lezárt *Compilatio prima* is külön címet szentel (1Comp 3.35). Vö. KUTTNER, S. (moderante), *Index titulorum decretalium ex collectionibus tam privatis quam publicis conscriptus*, cura et studio Instituti Iuri Canonico Medii Aevi Perquirendo (Ius Romanum Medii Aevi, Subsidia II), Mediolani 1977, 88 (a „De edificandis ecclesiis” vagy fordított sorrendben a „De ecclesiis edificandis” cím szerepel más gyűjteményekben is: Alan. 3.23; Gilb. 3.26; 2Comp. 3.26).

³⁴ JL 13884 = JAFFÉ, PH., *Regesta Pontificum Romanorum ab a. p. Ch. n. MCLXXXVIII*, cura Löwenfeld, S.–Kaltenbrunner, F.–Ewald, P., I–II, Lipsiae 1881–1888 (úny. Graz 1956), nr. 13884.

³⁵ D. 1 c. 35 de cons.; ed. Friedberg I, 1302.

³⁶ X 3.48.3; ed. Friedberg II, 652–653.

³⁷ CONC. TOLETAN. XVI (a. 693) c. 5 (C. 10 q. 3 c. 3; ed. Friedberg I, 623) előírja, hogy ne rendelkezjen papot olyan templomba vagy kápolnába, melyhez tíz szolgánál, illetve egyházi adófizetőnél (*mancipium*) kevesebb ember tartozik; vö. NIERMAYER, J. F., *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1984, 633.

³⁸ Lásd pl. HENRICUS DE SEGUSIO (HOSTIENSIS), *Summa*, In X 3.48 (De ecclesiis aedificandis); ed. Lugduni 1537 (úny. Aalen 1962), fol. 189ra („Si homines mutent se ad aliquem locum de nouo fundandum, dumtamen ibi sint x. homines habitantes”).

³⁹ Uo. („Sed et si nimis distet ecclesia ita quod tempore hyemali non possunt parochiani de facili convenire”).

⁴⁰ Uo. fol. 189ra–b („et leprosi simul habitantes possunt habere oratorium”).

⁴¹ Potthast 18117 = POTTHAST, A., *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304*, I–II, Berlin 1873–1875, nr. 18117.

⁴² VI 5.7.4; ed. (a teljesebb szöveget is közölve) Friedberg II, 1082–1085.

helyiség ilyen engedély nélkül is létesíthető, ám ezekben tilos szentmisét bemutatni.⁴³ A magánháznál való misézés tilalmát a kánoni hagyomány elsősorban azzal hozza összefüggésbe, hogy a szentmisét felszentelt helyen kell bemutatni.⁴⁴ A Trentói Zsinaton szintén felmerül a „magánmise” problémája. Itt azonban hangsúly kerül arra a tényre, hogy a szentmise az egész egyház cselekménye, nem pedig a miséző pap magánügye. Ezért azt a kérdést vizsgálják, hogy tilos-e olyan misét végezni, amelyen csak a pap áldozik. A zsinat kimondja, hogy ez nem tilos, mert az ilyen szentmisét is az egyház hivatalos szolgálattevője mutatja be, mégpedig nem csupán magáért, hanem minden hívőért, aki Krisztus testéhez tartozik.⁴⁵ Tehát a szentmise hivatalos, az egyház szempontjából nyilvános, *publicus* jellege is a püspök küldetése és az istentisztelet helye közötti szoros összefüggést tesz indokolttá. Ez olyan révolubbi eszmei alapja a templomépítéshez szükséges püspöki engedélynek, amely a reformációt követően ismét világos hangsúlyt kap.

Az újkori kánonjogászok figyelmüket a templomépítés engedélyezésével kapcsolatos kazuisztikára fordították. Sajátos esetekre, illetve részletproblémákra is kitértek, melyek a jogalkalmazás során merülhettek fel. Juan Azor (1536–1603) erkölcszociológiai főművében a negyedik parancsolat kifejtése kapcsán szentel külön fejezetet a templomépítés kérdéseinek. A kánonjogi hagyományra hivatkozva leszögezi, hogy a *templom alapkövét* is a püspöknek kell elhelyeznie, bár Iustinianus *Novelláinak* és a *Corpus Iuris Canonici*nek fentebb idézett szövegei csak imáról, a kereszt kitűzéséről és a hely kijelöléséről szólnak.⁴⁶ A *Glossa ordinária*⁴⁷ utalva megállapítja, hogy a püspök a kereszt kitűzését az építendő templom helyére (és az alapkövetélt) *megbízzott útján* is végezheti. Ugyancsak Azor vizsgálja azt a problémát, hogy a püspök beleegyezésének az építkezés kezdetén már meg kell lennie, vagy elegendő, ha a felszentelés előtt nyerik el a püspöki hozzájárulást. Noha a szerző úgy találja, hogy Panormitanus (Nicolaus de Tudeschis) az engedélyt már a kezdet kezdetén szükségesnek tartotta, maga mégis inkább a felszentelés előtt minősíti azt nélkülözhetetlennek legalábbis olyan esetekben, amikor egy már megépült házat vagy egy pogány templomot szentelnek fel utólag keresztény istentiszteleti hely céljára.⁴⁸ Ilyenkor azonban nincs szó keresztény templom *építéséről*. Azorhoz csatlakozva Agostinho Barbosa (1590–1649) szintén lehetségesnek tartotta a püspöknek a templom megépítése után adott beleegyezését, sőt a hallgatóságos hozzájárulást is.⁴⁹ A felszentelés előtt azonban már feltétlenül szükség volt a kifejezett püspöki hozzájárulásra.

Hasonlóképpen felmerült a kérdés, hogy lehet-e templomot alapítani, építeni és szentelni kellő anyagi alap (*dos*) nélkül. Erre Juan Azor egyértelműen negatív választ ad. A kellő vagyoni megalapozást nélkülözhetetlennek tartja. Azt is leszögezi, hogy mind

⁴³ Vö. D. 1 c. 33 de cons.; ed. Friedberg I, 1302 („Unicuique fidelium, licet in domo sua oratorium habere, et ibi orare; missas autem ibi celebrare non licet”). A szöveg Benedictus Levita hamis kapituláré-gyűjteményére (I, 383 és II, 102) és tartalmának elemeiben Iustinianus császár 537-ben kiadott *Novellájára* (Nov. 58; ed. Schoell-Kroll 314–316) megy vissza.

⁴⁴ Vö. *Glossa ordinaria*, ad D. 1 c. 1 de cons. v. consecratione; ed. *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis*, Venetiis 1584, 2469. („Haec distinctio dividitur in 27 partes. In quarum prima probat, quod non debemus celebrare nisi in locis consecratis ab episcopo”).

⁴⁵ CONC. TRID., Sess. 22 de sacr. missae c. 6; ed. COD 734. („a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur”).

⁴⁶ AZOR, I., *Institutiones morales*, Pars II, lib. IX, cap. 3, q. 4; ed. Mediolani 1608, 614–615.

⁴⁷ *Glossa ordinaria*, ad D. 1 c. 9 d. cons. v. Veniat; Venetiis 1584, 2476 („per se uel per alium”).

⁴⁸ AZOR, Pars II, lib. IX, cap. 3, q. 5; ed. Mediolani 1608, 615.

⁴⁹ BARBOSA, A., *Ius Ecclesiasticum Universum*, Pars II, cap. II (De ecclesiis aedificandis et consecrandis), nr. 5; ed. Lugduni 1645, II, 6 („addo consensum Episcopi sufficere si accedat post constructam Ecclesiam”).

a püspök, mind a világi bíró minden módon rá kell, hogy bírja azt, aki egyszer templomot kezdett építeni vagy egy régi templomot renoválni, hogy amit vállalt, fejezze is be, halála esetén pedig örökösei végeztessék el a munkát.⁵⁰ De a jezsuita szerző továbbkérdéz: azt is meg kívánja határozni, hogy milyen nagynak kell lennie a kezdetben biztosított vagyoni alapnak. Olyannak kell lennie – válaszolja –, hogy abból kényelmesen megéljen egy pap és egy szolgálatot teljesítő klerikus, továbbá hogy az őrség díjazása, a világítás és a szent szolgálat biztosítva legyen. Elsősorban termőföldet tart szem előtt, melynek jövedelméből mindezek fedezhetők.⁵¹

A püspök utólagos és hallgatólagos engedélyét a templomépítéshez a későbbi szerzők általában nem tartják elegendőnek, mert a munka megindításának előfeltétele a kereszt püspöki kitűzése a helyszínen. Ez alól pedig valóban csak más célra keletkezett meglévő épület átvétele esetén lehet kivételt tenni. Ezt a kiegyensúlyozottabb nézetet már biztos álláspontként hangsúlyozza Anaklet Reiffenstuel (1642–1703), akinek kánonjogi traktátusa évszázadokra meghatározó tekintély volt.⁵² Reiffenstuel régebbi kánoni hagyományra hivatkozva⁵³ a templomépítés püspöki engedélyezésének egy újabb feltételét is kiemeli: a főpásztornak előzetesen meg kell kérdeznie a környező papokat (plébánosokat, templomigazgatókat), hiszen az ő plébániájuk, templomuk működőképességét, lelkipásztori és anyagi fennmaradását veszélyeztetheti újabb templomok építése a közvetlen közelben.⁵⁴ A püspök előzetes engedélye mindenesetre a templomépítés *elkezdésének* továbbra is általánosan elfogadott legelső feltétele marad.⁵⁵

Azt azonban más újkori szerzők – így sajátosan Ludwig Engel (1630–1674) is hangsúlyozzák, hogy az új templom, kápolna vagy akár házi kápolna építése nem okozhat sérelmet a már működő plébániatemplom számára. Különösen a püspöknek kell ügyelnie, hogy „ne tőrje” az ilyen sérelmes kultuszhelyek építését. Természetesen az erről alkotott véleményt a püspök az előzetes engedély megadásával, illetve megtagadásával érvényesítheti. Ha viszont valaki a püspök engedélye nélkül a plébániatemplom sérelmére építkezni kezd, a plébános jogosult ezt jelenteni, hogy az illetőnek el kelljen állnia az építéstől, vagy ha tovább folytatja, le kelljen bontania, amit létrehozott.⁵⁶ Az új templom engedélyezésének ez a feltétele megváltozott intézményes garanciákkal a hatályos egyházegyelemben is megjelenik.

Az újkori fejlődés egyik eredménye, hogy a templomépítés célja, feltételei és így engedélyezése tekintetében egyre világosabban előtérbe kerül e *lelkipásztori szempont*, egyre határozottabban említik a „hívek lelki javát”.⁵⁷

A templomok *karbantartásának terhe*, mely már a korai középkorban fontos szempont volt⁵⁸, szintén egyre nagyobb hangsúlyt kap az egyházi jogi gondolkodásban. Ennek a fedezetét is előre kell biztosítani ahhoz, hogy a püspöki engedély megadható legyen az

⁵⁰ AZOR, Pars II, lib. IX, cap. 3, q. 7; ed. Mediolani 1608, 615.

⁵¹ Uo.

⁵² REIFFENSTUEL, A., *Ius Canonicum Universum*, Lib. III. tit. 48 nr. 7; ed. Monachii 1706, III, 979.

⁵³ Vö. C. 16 q. 1 c. 43–44.

⁵⁴ REIFFENSTUEL, Lib. III. tit. 48 nr. 11; ed. Monachii 1706, III, 979.

⁵⁵ REIFFENSTUEL, Lib. III. tit. 48 nr. 4; ed. Monachii 1706, III, 978.

⁵⁶ ENGEL, L., *Manuale parochorum*, Pars I, cap. II, nr. 5; ed. 4 Salisburgi 1677, 8, hivatkozással X 5.32.1–2-re és az ahhoz fűzött magyarázatokra. IX. Gergely dekretális-gyűjteménye 5. könyvének 32. címe ugyanis (*De novi operis nuntiatione*) a törvényes érdek védelmének ezzel a klasszikus esetével foglalkozik.

⁵⁷ Pl. AICHNER, S., *Compendium iuris ecclesiastici*, 19 Brixiae 1905, 725, § 203, nr. 1 („*causa iusta bonum spirituale fidelium concernens*”).

⁵⁸ Vö. pl. CONC. BRACAREN. (a. 572) c. 2 (C. 10 q. 3 c. 1); CONC. TOLETAN. XVI (a. 693) c. 5 (C. 10 q. 3 c. 3).

építési munkához. Már a *Compilatio prima* és IX. Gergely dekretális-gyűjteménye egyes példányai is egy sajátos változatban hozzák a templomok építéséről szóló címet. Kiegészítik azt a helyreállítás említésével (*De ecclesiis aedificandis vel reparandis*)⁵⁹. A XIX–XX. század fordulójának meghatározó kánonjogásza, Franz Xaver Wernz (1842–1914), akit méltán neveznek az utolsó dekretalistának, hiszen impozáns kommentárját nem sokkal az 1917-es *Codex Iuris Canonici* előtt adta ki, a templomépítési engedély püspöki megtagadásának megfelelő okai között első helyen említi a kellő anyagi ellátás, dotáció hiányát.⁶⁰ Ehhez csatolja további lehetséges indok gyanánt azokat az eseteket, amikor az építkezés nyeregségvágyból történik, nem pedig az istentisztelet előmozdítására, vagy amikor az új templom létesítése egy már meglévő másik templom iránti igazságosság követelményeit sérti.⁶¹ Ez utóbbi esetben az új építmény feljelentésének (*novi operis nuntiatio*) is helye lehet.⁶²

Wernz a lényegyet ragadja meg, amikor kijelenti, hogy a püspök engedélye az építkezéshez sajátosan a templom nyilvános, hivatalos (*publica*) jellege miatt szükséges. Már a templom fogalmának meghatározásában leszögezi, hogy a közbeszédben és a kánonjogban a templom (*ecclesia* mint hely) olyan szent épületet jelent, melyet ünnepélyesen felszenteltek vagy legalább sajátos módon megáldottak, és örökös jelleggel az istentisztelet nyilvános, hivatalos (*publicus*) és ünnepélyes szertartásainak az egész nép számára, a legmagasabb fokon való végzésére rendelték.⁶³ A templomnak ebből a nyilvános, hivatalos istentiszteletre szóló rendeltetéséből vezeti le, hogy a helyi püspök engedélyét az exempt szerzeteseknek még akkor is ki kell kérniük, ha már meglévő házukhoz új, nyilvános⁶⁴ templomot kívánnak hozzáépíteni.⁶⁵

4. AZ 1917-ES EGYHÁZI TÖRVÉNYKÖNYV RENDELKEZÉSEI

Az 1917-es *Codex Iuris Canonici* a korábbi fegyelmi hagyomány kiértékelését és összefoglalását nyújtja. Külön címet szentel a templomok témájának,⁶⁶ de nem tárgyalja saját szerkezeti egységben a templomok építését. 1161. kánonjában meghatározást ad a templomokról. Eszerint a templom „szent épület, melyet istentiszteletre rendelték, főként azzal a céllal, hogy minden hívő használhassa az istentisztelet nyilvános végzésére”.⁶⁷ A definíció a templom nyilvános istentiszteletre szolgáló mivoltát hangsúlyozza. Az istentisztelet nyilvános végzése elsősorban arra utal, hogy a templom – ellentétben mondjuk a félig nyilvános kápolnával és a magánkápolnával (*oratorium semipublicum* és *oratorium privatum*) – minden hívő előtt nyitva áll, aki az istentiszteleten részt kíván venni. Wernz és mások nyomán az 1917-es *Codex*ben is úgy jelenik meg a templom építéséhez szükséges püspöki (pontosabban a helyi ordináriustól adott) engedély, mint a nyilvános istentiszteletre szóló rendeltetés következménye. A kultusz maga rendelkezik egy bizonyos hivatalos

⁵⁹ KUTTNER, *Index titulorum decretalium* 88.

⁶⁰ WERNZ III/2, 81, nr. 430 („si dotatio ecclesiae necessaria desit”).

⁶¹ Uo. III/2, 82, nr. 430.

⁶² Uo.; vö. X 5.32.1,2,4.

⁶³ Uo. III/2, 79, nr. 427.

⁶⁴ A templom a hatályos egyházjog szerint is fogalmánál fogva a nyilvános, hivatalos, minden hívő számára az istentisztelet idején hozzáférhető liturgiára rendelt épület – vö. CIC 1214k.

⁶⁵ WERNZ III/2, 81, nr. 430.

⁶⁶ Liber III, *De rebus*; Pars II, *De locis et temporibus sacris*; Sectio I, *De locis sacris*; Titulus IX, *De ecclesiis*.

⁶⁷ 1917-es CIC 1161. k. („aedes sacra divino cultui dedicata, eum potissimum in finem ut omnibus christifidelibus usui sit ad divinum cultum publice exercendum”).

egyházi jelleggel. Ezért a kisebb közösség vagy akár család számára létesülő kápolnában (*oratorium privatum*) való misézéshez is szükséges a püspök engedélye, sőt a rendszeres misézéshez az Apostoli Szentzséki indultuma is (vö. 1917-es CIC 1195k).⁶⁸

Az 1162. kánon szerint nem szabad templomot építeni a *helyi ordinárius* kifejezett, *írásbeli* beleegyezése nélkül. Az engedélynek (hozzájárulás, *consensus*) nem elég hallgatólagosnak vagy bennfoglaltnak lennie. Nem elegendő a szóbeli forma sem: írásban kell a hozzájárulást kifejezni.

Korunkban különösen nagy súllyal jelentkezik a nagy művészeti értéket képviselő, gyakran régiségénél fogva is becses templomok karbantartásának és felújításának problémája. A műemlékvédelemnek a világi jogalkotásban is nagy figyelmet szentelnek. A templom építésével keletkező felelősség és anyagi terhek sorából méltán emelkedik ki már az 1917-es *Egyházi Törvénykönyv*ben a renoválási terhek kérdése (pl. a székesegyházaké – 1917-es CIC 1186. k. 1. § 2^o). Így a püspöki engedély feltételei között a kellő anyagi alapok meglétének vizsgálatakor ezt a szempontot is figyelembe kell venni.

5. A HATÁLYOS KÁNONJOGI SZABÁLYOZÁS

Témánkban az 1983-ban kiadott *Codex Iuris Canonici* lényegileg az 1917-es törvénykönyv szabályozását követi. Szintén külön szerkezeti egységet, ha nem is címet, de fejezetet szentel a templomok kérdésének.⁶⁹ Az engedélyezést megkövetelő norma megfogalmazása alig tér el az 1917-es formától: „Ne építsenek semmiféle templomot a megyéspüspök kifejezett, írásbeli hozzájárulása nélkül.” (1215. k. 1. §; vö. CCEO 870k) Az egyedüli feltűnő eltérés abban áll, hogy az új *Codex* megyéspüspököt említ helyi ordinárius helyett. Ez tökéletesen megfelel a teológiai alapoknak, hiszen az adott részegyház saját pásztora a megyéspüspök (vö. 381k 1. §). Ezzel kizárja, hogy a mai terminológia szerint helyi ordináriusnak számító általános helynökök vagy püspöki helynökök saját hatáskörben ilyen engedélyt adhassanak (vö. 134k 3. §). A helynökök a megyéspüspök külön megbízása alapján adhatnak ilyen engedélyt. Az egyházmegyei kormányzó sem adhat ilyen beleegyezést, hacsak az Apostoli Szentzséktől erre különleges megbízást nem kapott.⁷⁰

Megadhatják viszont ezt azok, akik a jogban a megyéspüspökkel egyenlő elbírálás alá esnek (vö. 381k 2. §; 368k). A templom építéséhez hasonlóan püspöki engedély szükséges a már meglévő épület templommal alakításához vagy templomnak való kijelöléséhez is.⁷¹ Az előírás a szerzetesi templomok létesítésére is vonatkozik. Ha egy szerzetesintézmény már korábban elnyerte is a megyéspüspök beleegyezését ahhoz, hogy új házat hozzon létre az egyházmegyében vagy a városban, mégis a megyéspüspök engedélyére van szüksége ahhoz, hogy egy meghatározott helyen templomot építsen (1215k 3. §).⁷² Egyes szerzők az ilyen engedély megtagadására megfelelő oknak minősítik, ha már van plébániatemplom a közelben.⁷³

⁶⁸ Vö. pl. SIPOS, S. (I.), *Enchiridion Iuris Canonici*, ⁶Romae 1954, 562, § 147.

⁶⁹ Liber IV, *De Ecclesiae munere sanctificandi*; Pars III, *De locis et temporibus sacris*; Titulus I, *De locis sacris*; Caput I, *De ecclesiis*.

⁷⁰ Vö. MOSCONI 251; KUMINETZ 187.

⁷¹ Vö. MARTÍN DE AGAR, J. T., ad c. 1215, in *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Istituto Martín de Azpilcueta dell'Università di Navarra, ed. italiana diretta da Arrieta, J. I., Roma 2004, 804; KUMINETZ 187.

⁷² Ebben a tekintetben a keleti katolikus egyházjog eltér a latintól; vö. CCEO 437. k. 1. §; 509. k. 2. §.

⁷³ KRUKOWSKI, J., *Com. c. 1215*, in *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law* (ed. Marzoa, A.–Miras, J.–Rodríguez-Ocaña, R.; English language edition ed. Caparros, E.), Montreal–Chicago 2004, 1814.

A püspöki engedély szükségességének okát José Tomás Martín de Agar abban látja, hogy a templom *szent hely* és *minden hívő számára* nyitva áll.⁷⁴ A szent helynek az 1205. kánon szerint két ismérve van: az istentiszteletre vagy a hívők temetkezésére szóló rendeltetés és a liturgikus könyvek szerint végzett felszentelés vagy megáldás. Nem elvont értelemben vett rendeltetésről van szó, hanem arról, hogy az adott helyet az illetékes egyházi hatóság rendeli istentiszteleti (vagy temetkezési) célra.⁷⁵

A helyi egyház (részegyház) liturgikus élete, sőt minden egyes liturgikus ünneplés, különösen az eukarisztia szoros kapcsolatban van a megyéspüspökkel. Az ő feladata – illetékességének határain belül – szabályokat kiadni a liturgia témájában (838k 4. §).⁷⁶ A megyéspüspököt az eukarisztia végzésének helyéről, és így a templomok építéséről való rendelkezés nem pusztán ember alkotta tételes jog szerint illeti meg, hanem hozzátartozik ez a feladat a Krisztustól adott apostoli küldetés teljességéhez. Az apostolutódi tisztséget a püspökszentelés közvetíti, a vele kapcsolatos egyházkormányzati hatalmat viszont a kánoni küldetés (pl. megyéspüspöki kinevezés) teszi konkrétan gyakorolhatóvá.⁷⁷ A hivatalban lévő megyéspüspök a rábízott részegyházban Krisztus nevében gyakorolja kormányzati feladatát, nem pedig mint a római pápa helynöke.⁷⁸ Ezért feladatkörének teológiai természeténél fogva a megyéspüspököt egyházmegyéjében megilleti mindaz a saját, rendes és közvetlen hatalom, amely lelkipásztori feladatának gyakorlásához szükséges (381k 1. §). A liturgia pedig, különösen azonban az eukarisztia nem magánténykedés, hanem Krisztus és az egész egyház cselekménye (840k; 899k 1. §). Tehát az eukarisztia és általában a liturgia hivatalos, nyilvános, *publicus* jellegű az egyházban. A megyéspüspöknek sajátos teológiai küldetése és szerepe van a rábízott részegyházban. Ez különösen is kiterjed a liturgia területére. Ebből következik a püspök joga és kötelezettsége a liturgia helyének meghatározására.

Az eukarisztikus gyülekezetben (*synaxis*) ugyanis Isten népe kap meghívást, hogy gyűljön egybe a püspök vagy az ő tekintélyétől függő pap elnökletével, aki Krisztus személyében cselekszik (899. k. 2. §).

Az istentiszteletre rendelt hely létesítéséhez – akkor is, ha az csupán kápolna (*oratorium*) vagy magán házi kápolna (*saellum privatum*) – előzetes ordináriusi engedély szükséges. A kápolna egy közösség vagy a hívők egy csoportja istentiszteleti céljaira szolgál. Létesítését az az ordinárius engedélyezheti, akinek az adott közösség vonatkozásában rendes végrehajtói hatalma van.⁷⁹ Szerzetesház kápolnához ugyan a saját ordinárius (134. k. 1. §) adhat engedélyt, de a ház létrehozásához az egyházmegye területén a megyéspüspök előzetes írásbeli engedélyére van szükség (609. k. 1. §), akár csak a templom építéséhez. Magán házi kápolnát viszont csak a *helyi ordinárius* engedélyével lehet létesíteni (1226. k.; 134. k. 2. §). Ahhoz pedig, hogy az ilyen házi kápolnában – a püspökök saját kápolnáit kivéve – szentmisét vagy más liturgikus szertartást lehessen tartani, ugyancsak a *helyi ordi-*

⁷⁴ MARTÍN DE AGAR 804 (ad c. 1215).

⁷⁵ Vö. MARTÍN DE AGAR 798 (ad c. 1205). C. 1205: „Loca sacra ea sunt quae divino cultui fideliumve sepulturae deputantur.”

⁷⁶ KUMINETZ Géza szerint „ha nem is közvetlenül a felszentelésből és a klerikusi állapotról ered (hanem tételesen a hivatalhoz tartoz[ik]...) a templomok építésének és gondozásának joga és kötelessége, mégis *quasi* klerikusi jognak és kötelességnek kell azt tekinteni a dolog fontossága miatt” (KUMINETZ 178). A fentiekből azonban kitűnik, hogy a templom építésének engedélyezése nem is csak általában klerikusi, hanem sajátosan megyéspüspöki feladat, mely nem csupán egyházi rendelkezésen, hanem az apostolutódi tisztség és az egyház, valamint az eukarisztia alapvető teológiai kapcsolatán alapul.

⁷⁷ CONC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, Nota explicativa praevia nr. 2.

⁷⁸ Vö. CONC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium* 23 és 27; decr. *Christus Dominus* 8a.

⁷⁹ Vö. MARTÍN DE AGAR 810 (ad c. 1223); vö. 608. k. és 733. k. 2. §.

náriustól szükséges engedély (1228. k.). Ez utóbbi fogalmilag különbözik a létesítéshez előírt engedélytől még akkor is, ha kifejezett említéssel bele lehet foglalni az előbbi hozzájárulásba.⁸⁰ A helyi ordinárius további külön engedélyre szükséges ahhoz, hogy az eucharisztia őrizhessék magán házi kápolnában vagy olyan kápolnában, amely nem tartozik szerzetes intézmény vagy az apostoli élet társasága valamely házához (934. k. 1. §).

Mindez mutatja, hogy az engedély alapvetően a helynek az istentisztelre szóló rendeltetése miatt szükséges még akkor is, ha a kápolna vagy a házi kápolna nincs megáldva (1229. k.). Az engedély szükségességének mélyebb alapja tehát a kultusz természeténél fogva hivatalos (*publicus*) jellege.

A *publicus* kifejezés másik jelentése a mai szóhasználat szerinti nyilvános jellegre utal. Ez a templom sajátossága. Ide – eltérően a kápolnától és a magán házi kápolnától – minden hívő beléphet, hogy részt vegyen az istentiszteleten (1214. k.). A templomnak tehát jelentős befolyása van az egyház liturgikus életére. Ez a hatás tartós, hiszen a felépült templomot „mielőbb fel kell szentelni vagy legalább meg kell áldani” (1217. k. 1. §). Sőt a templomokat általában, különösen pedig a székesegyházakat és a plébániatemplomokat „ünnepélyes szertartással kell felszentelni” (1217. k. 2. §). *Ideiglenes* templomot felszentelni nem szabad.⁸¹ Mindezek miatt különösen indokolt, hogy a templomok építésének engedélyezése a megyéspüspök feladata legyen.

A püspöki hozzájárulás megadásának feltételei a mai jogban a kánoni hagyományhoz igazodnak. Az engedély magadása előtt a püspöknek meg kell hallgatnia a papi szenátus és a szomszédos (közeli) templomok igazgatóinak véleményét (1215. k. 2. §). Bár a papi szenátus olyan intézmény, mely a II. Vatikáni Zsinat után jött létre (vö. 495. k. 1. §), az egyházmegye papságának bizonyos képviselőivel különböző jogcímek alapján korábban is konzultált a püspök ilyen ügyekben.⁸² A környező templomok igazgatói nem csupán az 556. kánonban említett „templomigazgatók”, hanem a plébánosok is.⁸³ Ha a püspök a papi szenátust nem kérdezi meg az ügyben, az engedély érvénytelen (vö. 127. k. 1. §). Ha a környező templomok igazgatói közül valaki véleményét nem kéri ki, ugyancsak érvénytelen az intézkedés (127. k. 2. § 2°).⁸⁴ Ez utóbbi előírás alkalmazása során felmerül

⁸⁰ Vö. MARTÍN DE AGAR 812 (ad c. 1228).

⁸¹ *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* cap. III, 1 és V, 1.

⁸² Plébániatemplom építéséhez, amennyiben az együtt járt új plébánia alapításával, a régi jog szerint a káptalan tanácsát, sőt beleegyezését kellett kikérnie a megyéspüspöknek; vö. PIRHING, E., *Ius canonicum nova metodo explicatum*, Lib. III. tit XLVIII, nr. 10; ed. vol. III, Dilingae 1676, 693; WERNZ, II, 2, ²Romae 1906, nr. 242. A helyi plébániatemplom igazgatóját (*rector*) csak meghallgatni volt kötelező, beleegyezése régen sem volt szükséges (uo.). Középkori szerzők a káptalan beleegyezését kívánták meg akkor is, ha az új templom létesítése bizonyos javadalmak egyesítésével járt; vö. pl. HENRICUS DE SEGUSIO (HOSTIENSIS), *Summa*, In X 3.48 (De ecclesiis aedificandis); ed. Lugduni 1537 (úny. Aalen 1962), fol. 189ra („Item si castrum edificatum sit ... in quo casu potest ei uniri alia ecclesia propter nimiam paupertatem ut in d[ecret]o c. Unio [C. 10 q. 3 c. 3] et argumentum supra De prebendis. Expositi [X 3.5.33]. Sed hoc non potest facere episcopus sine capitulo, infra De excessibus prelatorum. Si cut unire [X 5.31.8] et supra De donationibus. Pastoralis [X 3.24.7]”). A Hostiensis által megjelölt forráshelyek közül csak az utolsó, III. Ince pápa egyik levele (*Pothast* 2350) írja elő a káptalan beleegyezését. Ám ez csupán arra az esetre vonatkozik, amikor a püspök egy templomot jövedelmeivel együtt átad egy szerzetes közösségnek. Arról tehát nincs szó, hogy minden templomépités engedélyezéséhez a káptalan beleegyezésére lenne szükség.

⁸³ Ilyen tágabb, a plébánosokat is magában foglaló értelemben szól a templom igazgatójáról (*rector ecclesiae*) pl. a 764. k., a 903. k. és a 958. k. 1. §. A plébánost a plébániatemplom *vectorának* hangsúlyos formában is nevezték a régi szerzők; vö. pl. BARBOSA, A., *De officio et potestate parochi*, Pars I, cap. 1., nr. 26; ed. Venetiis 1720, 6. Barbosa szerint a plébánosnak nem csupán véleménymondási joga van, ha a plébániája területén új templomot vagy kápolnát kívánnak építeni, hanem ehhez a beleegyezése is szükséges (uo.).

⁸⁴ A vélemény vagy a beleegyezés kérésre vonatkozó szabály a keleti katolikus egyházjogban is hasonló; vö. CCEO 934. k.

a kérdés, hogy mely templomok számítanak szomszédosnak (*vicina*) vagy közelinek. A fentebb bemutatott történeti előzmények fényében (vö. 6. k. 2. §) biztosan meg kell kérdezni annak a plébániának a plébánosát, amelynek a területén a templom épül. Feltehetőleg a vele határos többi plébánia temploma és az építendő templomot magában foglaló plébánia területén lévő többi templom is szomszédosnak vagy közelinek tekinthető.⁸⁵ A közeli templomok körét azonban szorosan kell értelmeznünk, hiszen igazgatójuk meg nem kérdezése a hozzájárulás érvénytelenségét vonja maga után. A jogok gyakorlását korlátozó törvényeket ugyanis szoros értelemben kell magyarázni (18. k.). A jogot illető kétség esetén pedig még a jogcselekményt érvénytelenné tevő (irritáló) törvények (vö. 10. k.) sem köteleznek (14. k.). Itt a kétség jogi jellegű, hiszen a „közeli” kifejezésnek a törvényben hordozott jelentéséről van szó. A közeli templomok körének meghatározása végső soron a megyéspüspök feladata (vö. 381. k. 1. §). Ám hasznosnak látszik, ha erre a szempontra is kitér, amikor kikéri a papi szenátus véleményét.

Az engedély megadásának az 1215. kánonban említett második feltétele, hogy a megyéspüspök megítélése szerint az új templom a *lelkek javát tudja szolgálni*. Ennek mérlegelésében segít az első feltétel, vagyis a papi szenátus és a templomok igazgatójának megkérdezése. Végső soron a templom építésének – akár csak az Egyház minden tevékenységének – a *célja* a lelkek üdvössége, a *salus animarum* (vö. 1752. k.).⁸⁶ Egyes szerzők a lelkek javának szolgálatától eltérőnek tekintik, ha a templom építésének pusztán „városszépítő, díszítő” célja van.⁸⁷ A fentebb idézett hagyomány fényében biztosan nem elfogadható célja egy templom építésének az ingatlan tulajdonosának a pusztai anyagi nyeresége. A templomnak értelemszerűen arra kell alkalmasnak lennie, hogy mint templom – vagyis tartósan az istentiszteletré rendelt hely – szolgálja a lelkek üdvösségét, ne csupán mint külső látvány vagy emlékmű.

Az 1215. kánonban megjelölt harmadik feltétel a templom építésének püspöki engedélyezéséhez az *anyagi eszközök megléte* az építkezéshez és az istentisztelethez. Az eszközök biztosítását illetően a kánon a püspök megítélését tekinti irányadónak (*episcopus dioecesanus consensus ne praebeat nisi... censeat... media... non esse defutura*). A szöveg jövő időben beszél: a püspöknek úgy kell megítélnie a helyzetet, hogy nem fognak hiányozni a szükséges eszközök. Ismét csak a fentiekben bemutatott történeti előzmények alapján ilyen biztosíték lehet megfelelő vagyontömeg átadása erre a célra, vagy fizetőképes személy vagy szervezet írásbeli, hatóságilag is érvényesíthető kötelezettségvállalása. Figyelemreméltó, hogy a hatályos kánon kifejezetten említi magát az építést is, mint olyan kiadást, amire az eszközök nem hiányozhatnak. A paphiányra tekintettel egyes magyarázók a kultuszhoz szükséges eszközökön *nem csupán anyagi javakat* értenek. Az istentiszteleti szolgálatot el kell majd látni, tehát *papra lesz szükség* a templom működéséhez.⁸⁸

Az 1215. kánon a püspök beleegyezéséről szól. Ez a témája az ide vonatkozó kánoni rendelkezéseknek a keresztény ókor óta. Érthető ez abból, hogy magának a kérdésnek a szabályozását is magánszemélyek vagy csoportok rendezetlen kezdeményezései tették szükségessé. Ugyanakkor azonban természetesen az is lehetséges, hogy a megyéspüspök maga kezdeményezze *templomok építését*. Ilyenkor is beleegyezését (*consensus*) adja, de nem

⁸⁵ Területileg szomszédos lehet egy plébánia, ám a pusztán lelkeségi templomok – nem lévén területük – szomszédosak nem lehetnek, csak közeli.

⁸⁶ Vö. ERDŐ, P., „*Salus animarum suprema lex*”. *A lelkek üdvösségére való utalások szerepe a katolikus egyház hatályos törvénykönyveiben*, in *Kánonjog* 5 (2003), 7–18.

⁸⁷ Vö. KUMINETZ 188.

⁸⁸ Vö. KUMINETZ 188.

mások vállalkozásához. Tehát a felsorolt feltételek ebben az esetben is érvényesek. Magyarországon egészen a II. világháborúig többnyire földbirtokosok vagy városok építtették a plébániatemplomokat. Ugyanők vállalták a kegyuraság intézményének keretében a fenntartáshoz és a működési költségekhez való hozzájárulást. A régi egyházjog részletesen vizsgálta azt a problémát, hogy ki mennyiben köteles a templomok felújítási, karbantartási költségeinek fedezésére. Mikor azonban a püspök lelkipásztori szempontból szükségesnek ítélte új templom létesítését, ha más kegyúr nem volt, a költségeket ráterhelték a püspöki vagy érseki javadalmi birtokra vagy a káptalan, esetleg más központi egyházi intézmény (pl. szeminárium) birtokára. Így számos egyházi kegyuraság is keletkezett.⁸⁹ A megváltozott viszonyokra tekintettel a világegyházban is foglalkoznak az egyházmegyei kezdeményezésű templomépítkezésekkel. A püspökök lelkipásztori szolgálatáról szóló, 2004-ben kiadott direktóriumban az Apostoli Szentszék is egyházmegyei alapok létrehozását szorgalmazza új templomok építésére.⁹⁰ Ilyen alap létrehozása elsősorban meglévő javak elkülönítésével képzelhető el. Ha ilyenek jelentős mennyiségben nem keletkeztek vagy nem maradtak meg, a különböző forrásokból befolyó bevételek pedig szerények, több jelentős templom építését lehetővé tevő alap nehezen képezhető.

Nem az 1215. kánonban felsorolt feltételek között, hanem külön kánonban (1216. k.) szerepel a követelmény, hogy a templomok építése és renoválása során – szakértők tanácsát kikérve – meg kell tartani a liturgia és a szent művészet szabályait. Ebből a célból már a II. Vatikáni Zsinat szorgalmazta az egyházmegyei egyházművészeti és liturgikus bizottság megalapítását.⁹¹ Ha a templom építéséhez szükséges előzetes püspöki hozzájárulás kérésekor már konkrét tervek, elképzelések állnak rendelkezésre, a püspöknek az engedély megadása előtt ezeket a szempontokat is mérlegelnie kell. A fentebb említett kánoni hagyomány az építkezés megkezdése előtt megkívánta, hogy a püspök a kereszt kitűzésével és az átrium kijelölésével határozza meg az új templom helyét. Ezzel az előzménnyel összhangban áll az egyházművészeti és liturgikus szabályoknak való megfelelés mérlegelése. A XX. század elején egyes püspökök (pl. Antonius Fischer kölni érsek 1912-ben) kifejezett rendelkezésben foglaltak állást arról, hogy egyházmegyéjükben milyen konkrét építészeti stílusok felelnek meg a templomok szent jellegének. Ezek követését az új templomok engedélyezéséhez feltételül szabták.⁹² A II. Vatikáni Zsinat leszögezte, hogy az egyház nem tekintett sajátjának egyetlen konkrét építészeti stílust sem, ám a népek sajátosságainak és a rítusok követelményeinek megfelelően a történelem során kialakult értékeket összegyűjtötte. Ezeket gondosan őrizni kell.⁹³ Ugyanakkor a zsinat az egyházművészetet érintő rendelkezések revízióját is előírta.⁹⁴ Az Apostoli Szentszék legújabb irányelvei hangsúlyozzák – a hívők cselekvő liturgikus részvétele mellett – a templomok szakrális jellegének kifejezését is.⁹⁵

⁸⁹ Vö. ERDŐ, P., *A magyarországi kegyuraság in Magyar katolikus almanach II. A magyar katolikus egyház élete 1945–1985* (szerk. Turányi L.), Budapest 1988, 697–718.

⁹⁰ CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Dir. Apostolorum successores*, 2004. II. 22, nr. 178 és 182.

⁹¹ CONC. VAT. II, *Const. Sacrosanctum Concilium* 44–46. A templomokra nézve lásd uo. 122–124. Vö. KUMINETZ 189–190.

⁹² ZAHNER 479.

⁹³ Vö. CONC. VAT. II, *Const. Sacrosanctum Concilium* 123.

⁹⁴ Uo. 128.

⁹⁵ Vö. AA.VV., *Arte e liturgia. L'arte sacra a trent'anni dal concilio*, Cinisello Balsamo 1993, 229–285; KUMINETZ 185; CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Dir. Apostolorum successores*, 2004. II. 22, nrr. 154–157.

Összefoglalásul megállapíthatjuk, hogy a templomépítéshez szükséges püspöki engedély teológiai alapja magában a püspöki tisztségben, a jelen korban konkrétan a püspökszentelésben és a megyéspüspöki kinevezésben rejlik. A püspök ugyanis a rábízott egyházmegyében az egész liturgikus tevékenység irányítója. Ő hívja egybe az eucharisztikus gyülekezetet. Ő szabja meg a liturgia végzésének konkrét helyét. Az egyetemes egyházjog keretei között ő alkothat erről szabályokat is. A III. századtól fogva a keresztényeknek nem csupán kijelölt gyülekezeti helyei voltak, hanem erre a célra épített templomai is. Az ókor végén világossá vált, hogy a liturgia és az egyházi közösség rendje megkívánja a templomépítkezések előzetes püspöki ellenőrzését. Ez az igény fejeződik ki a püspöki hozzájárulás szükségességében. Ezt a belső egyházi alapvetet a késői császárkorban világi törvények is rögzítették. Elsősorban Iustinianus császár novellái alapján az egyházi joggyűjtemények is megismételték, továbbfejlesztették ezeket a szabályokat. A változó korok igényei szükségessé tették a templomépítés anyagi előfeltételeinek fokozott garantálását. Az előzetes követelmények nemcsak az építkezés költségeire, hanem a későbbi működtetésre, sőt – az újkorban egyre fokozódó mértékben – az épület karbantartására és felújítására is kiterjedtek. A hatályos egyházjogban a jogbiztonság érdekében hangsúlyt kap, hogy az engedélyt, melynek előzetesnek és írásbelinek kell lennie, a megyéspüspök adhatja meg. A Trentói Zsinaton, majd fokozottabb mértékben a XIX–XX. században előtérbe kerül az istentisztelet – kezdettől fogva alapvető – egyházi közfunkció jellege, vagyis nyilvános, hivatalos mivolta. Ez az oka annak, hogy a liturgia, különösen a szentmise rendje, lefolyása, helye, ideje és körülményei nem pusztán magánszemélyek vagy csoportok ízlésétől, elgondolásától függenek. Amikor maga Krisztus és az egész egyház cselekszik, a hívők közössége aktív módon kapcsolódik be az ünneplésbe. Ugyanakkor főként a tartósan és minden hívő használatára rendelkezésre álló istentiszteleti helyek, vagyis a templomok szent voltát is kifejezésre kell juttatni. Ebből következnek a változó korok hiteles szakrális művészeti megoldásai, melyek a történelem során folyamatos hagyománnyá ötvöződnek, de lehetőséget adnak az illő és emelkedett újítások számára is. Kifejezői és ihletői a keresztény hitnek, mely az egyház legnagyobb kincse. Ennek továbbadása olyan krisztusi küldetés, amely minden korban és minden nép körében aktuális.

Protestáns és katolikus bibliamagyarázat az USA-ban a XX. században

1. A PROBLÉMA BEVEZETÉSE

A magyar olvasó számára talán különös a felekezeti kiemelés sorrendje, hiszen a katolikus és ortodox egyházak értelemszerűen hamarabb kezdték magyarázni a Bibliát, mint a jóval később alakult protestáns egyházak. Igaz, az utóbbiak életében sok esetben a hit ún. dogmatikus megközelítésének ellensúlyozása volt a Biblia tekintélyének növelése, és ezzel párhuzamosan megnövekedett a Biblia magyarázatának jelentősége. A téma azért is érdekesnek ígérkezik, mert a bibliatudomány XX. századi fejlődésének magyar irodalma igen szegényes. Ha írtak is róla, az érdeklődés inkább Európa-centrikus, a katolikus egyházban pedig sokkal jobban szeretnek foglalkozni a patrisztikus hagyományokból kinövő bibliaértelmezéssel. A protestáns irodalom visszatérő állítása, hogy a reformáció biblikus vitái közben a katolikus egyház pápai és zsinati rendelkezésekkel korlátozta a katolikus magyarázók kutatási szabadságát. Kétségtelen, hogy a reformáció teológiai vitáiban a bibliaértelmezés nagyobb hangsúlyt kapott, mint a filozófiai és teológiai érvelés. A német eredetű történetkritikai és valláskritikai iskola képviselői pedig a hívő és transzcendens szempontok kiiktatásával sok hívő értelmezőt sokkoltak, jórészt a bibliai értelmezésbe integrálva a hit és a természettudomány több évszázados vitáját.

Észak-Amerikában azonban – a kisegyházak többsége miatt – teljesen mások voltak a Biblia megközelítésének szempontjai: inkább a fundamentalista magyarázat állt szemben a történetkritikai magyarázattal. Volt olyan kisegyház, amelyben a Biblia és Josephus Flavius szövegén kívül tilos volt mást olvasni. Az archeológiai kutatások és a Közel-Kelet új fölfedezései az egész bibliai irodalmat más irodalmi és ókortörténeti összefüggésbe helyezték. Ez utóbbi kutatások jelentős része az 1960-as évektől fokozatosan észak-amerikai egyetemeken és kutatócsoportokon kezebe került.¹ Ezt azonban megelőzi a jelentős észak-

¹ Az észak-amerikai biblikum fejlődéséhez – a teljesség igénye nélkül – néhány alapvető munkát ajánlanék a téma iránt érdeklődők figyelmébe. BAIRD, W., *History of New Testament Research*, vol. 2. From Jonathan Edward to Rudolf Bultmann, Fortress, Minneapolis 2003; CLEMENTS, R. E., *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, Philadelphia 1976; *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (ed. Collins, A. Y.), Scholars Press, Atlanta 1985; DANKER, F., *A Century of Greco-Roman Philology Featuring the American Philological Association and the Society of Biblical Literature*, Scholars Press, Atlanta 1988; DOTY, W. G., *Contemporary New Testament Interpretation*, Cliffs, Englewood 1972; *The New Testament and Its Modern Interpreters* (ed. Epp, E. J.–MacRac, G. W.), Fortress, Philadelphia 1989; HAHN, H. F., *The Old Testament in Modern Research*, Philadelphia 1954; HENRY, P., *New Direction in New Testament Study*, Westminster, Philadelphia 1979; *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (ed. Knight D. A.–Tucker, G. M.), CA Scholar's Press, Chico 1985; MOIR, J. S., *A History of Biblical Studies in Canada*, CA

amerikai egyetemek – mint pl. a Harvard és a Yale – intenzív tudományos kapcsolata német és svájci egyetemekkel, valamint a római Pápai Bibliikus Intézettel. A kétnyelvű német–angol kutatók előbb számos alapvető művet fordítanak angol nyelvre, majd pedig angolul folytatják az ezekről szóló tudományos vitát, a meglehetősen összetett amerikai egyetemi, tudományos és felekezeti összefüggésben. A XX. században mindez a bibliatudományban az uralkodó tudományos nyelv megváltozásához is vezetett. Míg a század elején a bibliatudományban a német, a bibliai archeológiában pedig a francia nyelv egyeduralkodó figyelmet érdemelt meg, addig mára az angol nyelvű kutatás vált meghatározóvá. Mindez nemcsak nyelvi váltást jelent, hanem számos vonatkozásban a tudományos kutatási módszer, megközelítés megváltozásához is vezetett. A magyar kutatók között az amerikai bibliikusok megítélése meglehetősen vegyes: a kritikátlan lelkesedéstől a teljes elutasításig vagy lenézésig terjed. Tanulmányom magyar nyelven először tesz kísérletet ennek a tudománytörténeti folyamatnak a feltárására. Igyekeztem a legfontosabbnak ítélt szerzőkre kitérni, illetve az amerikai és európai egyetemek eddig kevésbé ismert kapcsolatára reflektálni. A tudományos publikációk nagy száma miatt számos esetben szubjektív választásba kényszerültem a különböző kutatók jelentőségét illetően. Igyekeztem minél több bibliográfiai adattal is gazdagítani tanulmányomat azzal a nem titkolt szándékkal, hogy a téma későbbi kutatóinak ezzel nyújtsak segítséget.

2. PROTESTÁNS KERESZTÉNY MISSZIÓ ÉSZAK-AMERIKÁBAN

Amerika felfedezése Kolumbusz Kristóffal kezdődött (1492),² de Észak-Amerika betelepülése később indult: a hagyomány szerint Angliából a Mayflower³ nevű hajó 1620. november 11-én érkezett meg Plymouthba százket *English Dissenterrel*,⁴ vagyis angol, jórészt vallási szeparatistával, akiket ugyan zarándokoknak neveztek, valójában azonban deportáltak voltak. Olyanok, akiket az akkori anglikán egyház vallásilag és politikailag kellemetlen, eretnek személyeknek tartott. Ezek közül a legismertebbek a puritánok voltak, de legalább tizenhét más, jórészt különleges vallási csoportot⁵ fedezhetünk fel. A XVI–XVIII. században azokat, akik nem tudtak egységre jutni az anglikán egyházzal, szívesen tették zarándokokká és küldték ki az új világba. Ennek következtében Észak-Amerikában az angol területeken a közismert történelmi egyházakkal – mint a katolikus, lutheránus és kálvinista egyház – szemben az ún. kisegyházak hamarabb alapíthattak közösségeket. Ezek a Bibliát közösségformáló, minden kérdésre választ adó csodakönyvnek tartották, és írni-olvasni is ebből tanítottak. Sőt hamarosan minden kistelepülésen létrejöttek a biblia-

Scholar's Press Chico 1982; PERDUE, L. G., *The Collapse of History Reconstructing Old Testament Theology*, Fortress, Minneapolis 1994; RICHES, J. K., *A Century of New Testament Study*, PA Trinity Press, Valley Forge 1993; SAUNDERS, E. W., *Searching the Scriptures: A history of the Society of Biblical Literatures 1880–1980*, CA Scholars Press, Chico 1982; SMART, J. D., *The Interpretation of the Scripture*, Westminster, Philadelphia 1961; *Students of Covenant: A History of Jewish Biblical Scholarship in North America* (ed. Sperling, S. D.), Scholar's Press, Atlanta 1992.

² Samuel Eliot Morison: Kolumbusz Kristóf, a tengerész, Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1959.

³ Marsden, R. G. "The 'Mayflower,'" *English Historical Review* 19 (October 1904): 669–80 (ld. online edition)

⁴ A kérdés alapos összefoglalását ld. bővebben: http://en.wikipedia.org/eiki/English_Dissenters; FITZPATRICK, M., *Heretical Religion and Radical Political Ideas in Late Eighteenth-Century England. The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century* (ed. Hellmuth, E.), Oxford University Press–German Historical Institute, Oxford–London 1990. (A vallási és politikai csoportok részletes elemzésével)

⁵ Adamiták, anabaptisták, barrowisták (brownisták), behmenisták, diggersek, rajongók, familisták, puritánok, szombatosok, seekerek stb.

iskolák, amelyekben a közoktatás első, legfontosabb blokkja a vallás, vagyis a Biblia tanítása lett. Az ezekből a bibliaiskolákból később kinövő bibliatársaságok teljes egészében behálózták az államokat.

3. AZ ANGLIKÁN EGYETEMI SÉMA FEJLŐDÉSE ÉSZAK-AMERIKÁBAN

Az amerikai felsőoktatás – Mexikót leszámítva – az angliai Oxford és Cambridge mintájára jött létre.⁶ Az egyetemista növendékek kollégiumi életét napi vallásos programok gyarapították, és ezek között a Biblia olvasása és annak szövege fölötti elmélkedés az egyetemi oktatás részét képezte. Amerika legrégebbi egyeteme eredetileg spanyol királyi egyetem, Mexikóban alakult 1551-ben, alapítója V. Károly spanyol király volt. Utóda ma a limai San Marcosban működik, és Autonóm Nemzeti Egyetemnek nevezik.⁷ Ezt követően a XVII–XVIII. században kezdődik a jelentős egyetemalapítások sora. 1) Harvard Egyetem, 1636 (Cambridge, Massachusetts): jellemzően a Boston közelében található kisvárost az angol egyetemi városról nevezték el. Az egyetem erőteljesen az anglikán egyház felügyelete alatt állt. 2) Yale Egyetem, 1701 (New Haven, Connecticut), itt a puritánok voltak nagyon erősek. 3) Princeton Egyetem, 1746 (Princeton, New Jersey), 4) Columbia Egyetem, 1754 (New York, New York államban), 5) Dartmouth Egyetem, 1769 (Hanover, New Hampshire). 6) Georgetown Egyetem, 1789 (Georgetown, Washington, D. C.), a legrégebbi katolikus egyetem az Egyesült Államokban. 7) Massachusetts Institute of Technology (MIT), 1861 (Cambridge, Massachusetts), 8) Cornell Egyetem, 1865 (Ithaca, New York), 9) Berkeley Egyetem, 1868 (Berkeley, California), 10) Stanford Egyetem, 1885 (Stanford, California), 11) Chicagói Egyetem, 1890 (Chicago, Illinois), 12) California Institute of Technology (Caltech), 1891 (Pasadena, California).

4. AZ EGYHÁZAK ÉS A FELSŐOKTATÁS

A fentiekből világosan következik, hogy az Európában történeti egyháznak tekintett felekezetek helyett teljesen más felekezetek irányították az egyetemeket, és főleg azok teológiai fakultásait, amelyek egyébként fokozatosan elkülönültek a filozófiai fakultásoktól. Többek között a presbiteriánus⁸ egyház is igen szorgalmasan alapította egyetemeit, elsősorban azért, hogy lelkészei alkossák az új értelmiség tetemes részét. A Harvardon és

⁶ Igen jó háttér tanulmány, további részletes bibliográfiával: NOLL, M. A., *Christian America and Christian Canada*, in *The Cambridge History of Christianity. World Christianities*, c. 1815–c.1914. 8. vol. (ed. Sheridan, G.–Brian, S.), Cambridge 2006. (Különösen a 359–380. oldalon található tanulmány.)

⁷ A katolikus egyetem, amelyet támogat a Royal and Pontifical University of Mexico (alapítva 1551. szeptember 21-én kelt királyi dekrétummal, melyet V. Károly adott ki mint *Holy Roman Emperor*, és amelyet 1867-ben bezártak a liberálisok).

⁸ Az USA-ban ez közös elnevezése több egyházi szervezetnek, melyeknek hasonló hitelvei és szervezeti felépítése van. A legnagyobb a Presbyterian Church (USA) vagy PC (USA), amely magában foglal más egyházakat is. A Presbyterian Church in America, az Orthodox Presbyterian Church, az Evangelical Presbyterian Church, a Reformed Presbyterian Church, a Bible Presbyterian Church és az Associate Reformed Presbyterian Church (ARP Synod), a Cumberland Presbyterian Church, a Cumberland Presbyterian Church in America, a Westminster Presbyterian Church in the United States (WPCUS) és a Reformed Presbyterian Church in the United States (RPCUS). Az eredeti angol egyház a kálvinista orientáltságú ágai.

a Bostoni Egyetemen az egyetemisták között lelkésznek tanulók száma 1761 előtt 50% fölé volt, de ez a szám fokozatosan csökkent.⁹ A Harvard Egyetemen 1642–1650 között a klasszikus nyelvek közül csak görögöt tanítottak, 1723-ban viszont már arám, szír és héber is szerepelt az oktatott nyelvek között.

5. AZ EGYHÁZAK NÖVEKEDÉSE ÉS HATÁSA AZ EGYETEMEKRE

Az 1763-ban kitört függetlenségi háború 1775-ben lépett a fegyveres szakaszába, és 1783-ban a párizsi békekötéssel zárult, amelyben Nagy-Britannia elismerte az Amerikai Egyesült Államok szuverenitását. Ezt követően az Egyesült Államok létrejötte jelentős változásokat eredményezett az egyetemi rendszerben is. A korábbi egyházi túlsúllyal szemben a felügyelőbizottságokba egyre több civil került, az egyetemek önálló egyesültként kezdtek létezni, ami lazította a felekezeti ellenőrzést és elősegítette a független tudományos munkát. Bár a függetlenségi háborút vallási bizonytalanság követte, de a vallási befolyás áthatotta az egész amerikai társadalmat.

6. A FELEKEZETI VALLÁSI STATISZTIKA VÁLTOZÁSA

Az 1750-es évektől növekedett a kongregationalisták¹⁰ befolyása, és az anglikán egyház kálvinista irányzata is egyre erősödött az államokban és az egyetemi életben is. 1771-ben a weslyanusok,¹¹ vagy más néven a metodista egyház erősödött meg: 1776-ban még csak 695 közösség volt, 1844-ben már 4479, majd ez a szám 8730-ra emelkedett, 1861-re pedig 20 000 metodista templomot tartottak számon az Államokban. Hasonló növekedésről számolhatunk be a baptista¹² egyházban, amely a metodisták riválisának számított és maradt az 1840-es évekre, amikor is 11 000 fölé emelkedett az imaházai száma. A presbiteriánus és az anglikán egyház (Church of England) inkább a gazdagabb társadalmi rétegben keresett magának támogatókat. A fenti egyházak 1810 után sorra szervezték külmissziójukat, elsősorban az angol nyelvterületre, de kisebb mértékben volt holland, spanyol és francia gyarmatokra is. Ezt a szerepet vállalta fel az Amerikai Bibliatársulat is (American Bible Society) 1916-tól, amely 1824-től szervezte a vasárnapi iskolákat az USA-ban, amelyek jórészt alapszintű Biblia oktatására szakosodtak. Az amerikai és brit bibliatársulat évtizedeken keresztül nyomta a Károli-bibliát, és küldte ingyen Magyarországra. Ennek a szövegnek az elterjedésében ez az akció kulcsszerepet játszott.

⁹ 1761-ben az egyetemisták 37, 1801-ben 22, 1861-ben 11, 1900-ban már csak 6,5%-a készült lelkészi pályára.

¹⁰ Országokként másként nevezik őket. Ld. részletesen: http://en.wikipedia.org/wiki/Congregational_church. Idetartoznak az USA-ban a puritánok és az ortodox kálvinisták is.

¹¹ Az alapító John Wesley (1703–1791) eredetileg anglikán lelkész és igehirdető volt Angliában, aki a Brit-szigeteket bejárva életében kb. 400 ezer kilométert tett meg lóháton és 40–45 ezer igehirdetést mondott el, így kapta az „Isten lovasa” melléknevet. Egyik legismertebb mondása jól kifejezi missziós gondolkodását: „Parókiám az egész világ!” Magyarországon elterjedten használt neve a magyarított Wesley János. Egyházát metodistának nevezik.

¹² A baptista egyház alapítója John Smyth (1570–1612) eredetileg anglikán pap volt, aki Amszterdamban alapította egyházát, és akit mint szeparatistát üldöztek. A legfontosabb szentségnek a keresztséget tartotta.

7. A HÉBER NYELVOKTATÁS KEZDETEI AZ EGYETEMEKEN

N. W. Taylor (1786–1858)¹³ újragondolta a morális oktatás programját a Yale Egyetemen, hogy az ott tanító unitáriusok és presbiteriánusok között jobb együttműködést alakítson ki. Mindkét irányzat egyre inkább szorgalmazta az egyházi felsőoktatásban a héber nyelv tanítását is. A teológia oktatás liberalizálása jórészt két jelentős személyiség, Charles Hodge (1797–1878)¹⁴ és Horace Bushnell (1802–1872)¹⁵ nevéhez fűződik. Mindketten az evangéliumi liberális irányzatot erősítették.

8. A BRIT, NÉMET ÉS KATOLIKUS BEFOLYÁS VÁLTOZÁSA AZ EGYETEMEKEN

A keresztény Amerikában az egyházi felsőoktatásnak erősek voltak nem csak a brit, hanem a német gyökerei is. Ez utóbbi a német evangélikus egyház és egyetem hatásának növekedését jelentette, ami a mennoniták¹⁶ és a Brethren¹⁷ egyház hatásának visszaszorítását eredményezte. Ez egyben növelte a római katolikus egyház jelenlétét is az Államokban. 1776-ban még csak 23 katolikus pap volt, amely 25 000 hívőt gondozott, 1860-ban már 2550 katolikus templomot tartottak számon és becslések szerint 3 millió katolikus hívőt gondoztak, ami a lakosság 10%-át jelentette. Egy 1916-os felmérés szerint már 15 120 katolikus templom működik, és 16 millió katolikus él az Államokban, ami a teljes lakosság 16%-át teszi ki. Az Államokban tehát a katolikus–protestáns ellentét pontosan fordított volt, mint Európában, ami a katolikusok elleni diszkriminációkban nyilvánult meg. Az 1800-as évektől a bevándorlás folyamatosan növelte a katolikusok számát, és színesítette nemzetiségi megoszlásukat. Az írek, a németek, a lengyelek, a litvánok, a magyarok, a szlovákok és olaszok alakítottak nemzeti katolikus közösségeket. 1850-ben hat érsekség és huszonzét püspökség, 1900-ban viszont már tizennégy érsekség és hatvankilenc püspökség létezett.

¹³ Nathaniel William Taylor (1786–1858) amerikai kongregationalista teológus volt, New Milford lelkésze. Diplomáját a Yale College-ban szerezte 1807-ben Timothy Dwigthnál. 1812-től a legnagyobb New Haven-i templom lelkésze lett. 1822-től haláláig tanított az egyetemen teológiát és didaktikát, az ő működéséhez kötik a New England teológiai iskolát, melyet John Smalley Edwardstól (1734–1820) és Nathaniel Emmonstól vett át. Egyrészt védte a kálvinizmust az Arminian támadástól és a pelagianizmustól, másrészt nyitott a liberális teológia felé. Gyakorlati prédikációi sorra jelentek meg (1858-tól), híres műve a *Lectures on the Moral Government of God* (2 vols., 1859).

¹⁴ Charles Hodge (1797–1878) vezető teológus volt a Princeton Theological Seminaryban (1851–1878). A történelmi kálvinizmus védelmezője, alapvetően a skót ún. Common Sense Realism követője. A Bibliát mint Isten szavát szó szerint értelmezte, és ezzel a XX. századi fundamentalisták előfutára lett.

¹⁵ Horace Bushnell (1802–1876) amerikai kongregationalista lelkész és teológus volt.

¹⁶ A mennoniták vagy más néven újrakeresztelők alapítója Frisian Menno Simons (1496–1561) felszentelt római katolikus pap volt. Elvetette a gyermekkeresztelést, a *transsubstantiatio* tanát és az egyházatyák írásait is. Szigorú aszketikus életet élt. Művei: *Das Fundament des Christelycken leers* (1539–1940), *Foundation of Christian Doctrine, Van de Geestlijke Verrijzenisse* (kb. 1536; *A lelki feltámadásról*), *De nieuwe Creatuere* (kb. 1537; *Az újjászületésről*).

¹⁷ Az ún. anapatisták a XVI. századi református mozgalomhoz tartoztak. Német és svájci eredetűek, legtöbbször Jacob Hutterre (1500–1536), a tiroli újrakeresztelőre vezet vissza a tanítását, akit 1536-ban hite miatt megégettek.

9. A KATOLIKUS ÉLET AMERIKAI KÖZEGE

A római katolikus egyház erősségét jelentette a családi pasztorációs stílus, sok egyesület és jelentős iskolahálózat kiépítése, melyben egyre több volt a High School, a College és a Girls Academy. Ennek fényében érthető, hogy korán (1789, Washington, D. C.) megalapították a Georgetown Egyetemet, majd három másik katolikus egyetem is hamarosan működni kezdett az USA-ban. Mindez a katolikusoknak nem csak a számszerű növekedését jelentette, hanem a szellemi életbe való bekapcsolódását is. A katolikusok sajátos életformát alakítottak ki, amelyet amerikanizmusnak neveztek, ami egyrészt demokratikusabb egyházvezetést jelentett, másrészt elsőként törekedtek a vallás és a modern kultúra közötti kapcsolat megteremtésére, a más felezetekkel – sőt esetenként vallásokkal is – való jó viszony kiépítésére. Ennek egyik fő ideológusa Isaac Hecker¹⁸ paulinista szerzetes volt, akinek elképzelését Walter Elliott¹⁹ igyekezett a gyakorlatba átültetni. XIII. Leó pápa James Gibbons (1834–1921) bíborosnak írt levelét, melyben az amerikanizmus veszélyeiről szólt, nem fogadták kitörő örömmel az USA-ban. Az elítélést valójában Hecker francia fordításban megjelent életrajza váltotta ki, amely nem fogalmazott pontosan Hecker tanait illetően.

10. A NÉMET EVANGÉLIKUS ÉS A KATOLIKUS HATÁS

Európában általánosan ismert, hogy a múlt században a bibliatudomány nyelve a német volt, a német evangélikus (és kisebb mértékben katolikus) kutatók²⁰ és a német filozófiai bázisra épülő történetkritikai kutatás alapvetően meghatározta a bibliakutatás irányát és

¹⁸ Isaac Hecker (1819–1888) német emigráns, aki rajongott Kant filozófiájáért, majd katolizált, a személyesen megélt hit és a Szentlélek szerepe igen fontos volt számára. Felnőttként keresztkedett meg, belépett a redemptoristák rendjébe, Leuvenben (Belgium) tanult. Rómában is dolgozott a kongregációnál egy ideig, majd úgy vélte, hogy a legjobb, ha ő az USA-ban szolgálja az egyházat, pl. a paulinisták rendjének alapításával. Ő alapította a New York-i missziót és a *The Catholic Word* c. lapon keresztül nagy hatással volt a tágabb környezetére. Esményképe J. H. Newman. Jelentősebb művei: O'BRIAN, D. J., *An American Catholic*, Paulist Press, New York 1992; MCSORLEY, J., *Isaac Hecker and his Friends*, Paulist Press, New York 1972; HECKER, I., *The Paulist Vocation*, Paulist Press, New York 2000.

¹⁹ Walter Elliott 1891-ben adta ki Hecker életrajzát New Yorkban. 1897-ben francia fordításban is megjelent, s a benne szereplő elvek most már Európában is nagy vitát váltottak ki. A tévedéseket XIII. Leó 1899. január 22-én kelt, Gibbons baltimore-i bíboros érsekhez intézett *Testem Benevolentiae Nostrae* kezdetű levelében ítélte el, illetve hívta fel a figyelmet a veszélyeire.

²⁰ A német exegézis eredményeit meghatározó kommentársorozatok foglalják össze, amelyekből néhányat említünk csak, előbb az öszövétségi kommentárokat: ATD – *Das Alte Testament Deutsch* 1–25 (szerk. Hertrich, V.–Weiser, A.), Göttingen 1949-től. (Számos kötetet átdolgoztak, jó néhányat angolra is lefordítottak, pl. M. Noth *Leviticus* és *Numeri* kommentárját. Esszéjellegű kommentár minimális filológiai jegyzetekkel és erőteljes teológiai érdeklődéssel. A szerzők között protestánsok is szép számban akadnak.) BKAT – *Biblischer Kommentar: Altes Testament* (szerk. Noth, M.–Hermann, S.–Wolff, H. W.), Neukirchen-Vluyn 1955-től. (A szerzők a legjobb protestáns egzégéták közül kerültek ki. Filológiai és teológiai érdeklődésű sorozat sok hagyománytörténeti és formakritikai megjegyzéssel. Számos kötetet angolra fordították és megjelent a *Hermeniában* is.) HAT – *Handbuch zum Alten Testament* (szerk. Eissfeldt, O.), Tübingen 1937-től. (Filológiai, történeti és régészeti szempontok szerint készült. Számos kötet átdolgozásban is megjelent.) HSAT – *Die heilige Schrift des Alten Testamentes* 1–31 (szerk. Feldmann, F.–Herkenne, H.), Bonn 1923-től. Nevezik *Bonnerbibelnek* is. Az *Ezdrás–Nehemiás* (11. kötet) az egyetlen, meg nem jelent kötet. A német római katolikus biblikusok legnagyobb munkája a *Divino afflante Spiritu* enciklikát (1943. szeptember 30.) megelőző években. KAT – *Kommentar zum Alten Testament* (szerk. Rudolph, W.–Elliger, K.–Hesse, F.), Gütersloh 1962-től. Utódja a 24 kötetes, E. Sellin szerkesztette kommentárnak (Leipzig 1913-től). Az új sorozatból, amelynek a számozása jelentősen eltér a régítől, csak négy kötet jelent

nyelvét is.²¹ Ekkoriban a nagyobb tudományosság érdekében az angol és amerikai professzorok is megtanultak németül.²² Mára azonban a bibliatudományban is az angol nyelv került az első helyre. Az észak-amerikai kutatók és kiadók tudományos kiadványai mindenütt első helyen szerepelnek a világon. Magyarországon az amerikai bibliatudomány XX. századi története – úgy vélem – csak igen hézagosan ismert, még kevésbé ismertek az amerikai katolikus bibliikusok. Szerencsére a *New Jerome Biblical Commentary* magyarra fordításával ez a hiányosság nagyban pótolva lett.²³ Ez a kötet sok katolikus bibliikus munkáját idézi, de a tudomány XX. századi történetéről keveset és csak szétszórva olvashatunk a grandiózus kötetben. Elmondhatjuk, hogy az amerikai bibliikusok korábban az Európából átvett tudáson nőttek fel, mára azonban ez a folyamat megfordult: az amerikai kutatók írásai hatnak már Európában, így Magyarországon is. Azok számára, akik jobban el akarnak mélyülni a témában néhány könyvet és tanulmányt említünk.²⁴

meg 1990-ig. Majd az újszövetségi kommentárok: HNT – *Handbuch zum Neuen Testament* (alapító: Lietzmann, H.; szerk. Bornkamm, G.), Tübingen 1906-tól. Kritikai, filológiai orientáltságú sorozat, amelyben a könyvek értelmezésekor az összehasonlító vallástudományi nézőpont érvényesült. HTKNT – *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* 1–14 (alapító: Wikenhauser, A.; szerk. Vögtle, A.–Schnackeburg, R.), Freiburg im B. 1953-től. A német római katolikusok reprezentatív kommentárja. A könyvek szövegének teológiai tartalmát igyekeznek megvilágítani, ennek rendelik alá a szövegkritikai, filológiai, régészeti és történeti problémákat is. 25 kötete jelent meg, számos kötet átdolgozott kiadásban is. MeyerK vagy KEK – *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* („Meyer-kommentár”) (alapító szerk. Meyer, H. A. W.), Göttingen 1832-től. 16 kötetes és gyakorta átdolgozott kiadásban jelentették meg az egyes köteteket, illetve többet angola is lefordítottak. Ez a német protestánsok reprezentatív történetkritikai kommentárja (vö. HTKNT). Ebben jelent meg H. Schlier *Galata-kommentárja*, annak ellenére, hogy ő később katolizált. NTD – *Das Neue Testament Deutsch* (alapító szerk. Althaus, P.–Behm J.; szerk. Althaus, P.–Friedrich, G.), Göttingen 1932-től. Az ötödik kiadás (1949–1950) tizenkét kötetben jelent meg, több átdolgozott kiadást ért meg. A vallási üzenet átadására fekteti a hangsúlyt, és ennek rendeli alá az összes egyéb információt, kifejezetten pasztorációs célokat szolgál. Őszövetségi megfelelője az ATD.

²¹ KRAUS, H. J., *Die Biblische Theologie: Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn 1970; KÜMMEL, W. G., *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg 1958; angol fordítása: *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problem*, Abingdon, Nashville 1972; MERK, O., *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangzeit*, Marburg 1972.

²² A legjelentősebbnek ítélt német nyelvű professzorok ebből az időszakból: Bruno Bauer (1809–1882), Walter Bauer (1877–1960), Paul Billerbeck (1858–1932), Martin Buber Mordecchai (1878–1965), Gustaf Dalman (1855–1941) Gustav Adolf Deissmann (1866–1937), Franz Delitzsch (1813–1890), Heinrich Joseph Denzinger (1819–1883), Martin Dibelius (1883–1947), Ernst Dobschütz (1870–1934), Albert Eichorn (1856–1926), Michael Faulhaber (1869–1952), Johann Goettsberger (1868–1958), Hugo Gressmann (1877–1927), Hermann Gunkel (1862–1932), Adolf Harnack (1851–1930) Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910), Adolf Jülicher (1857–1938), Martin Kahler (1835–1912), Rudolf Kittel (1864–1933), Abraham Kuenen (1828–1891), Johann Evangelist von Kuhn (1806–1887), Hans Lietzmann (1875–1942), Augustin Merk (1869–1945), Eberhard Nestle (1851–1913), Otto Procksch (1874–1974), Alfred Rahlfs (1865–1935), Solomo Schechter (1850–1915), Albert Schweitzer (1875–1965), Joseph Sickenberger (1872–1945), Rudolf Smend (1851–1913), Hermann von Soden (1852–1914), Hermann Lebrecht Strack (1848–1922), David Friedrich Strauss (1808–1874), Constantin von Tischendorf (1815–1874), Ernst Troeltsch (1865–1923), Wilhelm Vatke (1806–1882), Bernhard Weiss (1827–1918), Alfred Wikenhauser (1883–1960), William Wrede (1859–1906), Theodor Zahn (1863–1947).

²³ A legnagyobb és legtöbb szerzőt felvonultató mű: BROWN, R. E.–FITZMYER, J. A.–MURPHY, R. E., *The New Jerome Biblical Commentary*, Perteice Hall Inc. Englewood Cliffig, NJ, 1991. Magyarul 2002/2003-ban jelent meg a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat kiadásában.

²⁴ CLEMENTS, R. E., *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, Philadelphia 1976. *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (ed. Collins, A. Y.), Scholars Press, Atlanta 1985; DANKER, F., *A Century of Greco-Roman Philology Featuring the American Philological Association and the Society of Biblical Literature*, Scholars Press, Atlanta 1988; DOTY, W. G., *Contemporary New Testament Interpretation*, Englewood Cliffs, 1972; *The New Testament and Its Modern Interpreters* (ed. Epp, E. J.–MacRac G. W.), Fortress, Philadelphia 1989; HAHN, H. F., *The Old Testament in Modern Research*, Philadelphia 1954; HENRY, P., *New Direction in New Testament Study*, Westminster, Philadelphia

A XIX. századi áttöréshez, amelyhez a legtöbb észak-amerikai tudós bibliamagyarázó hozzájárult, meg kell említenünk a korábbi évszázadban élt Stuart Mosest (1780–1852),²⁵ aki az Andover Seminary tanára volt csaknem 40 évig,²⁶ s akit egyrésztől élesen támadtak, másrészt viszont dicsőítettek is a tanítványai (akik egyébként sokat tettek a műve elfogadtatásáért). Ők erőteljesen hangsúlyozták a történeti és a filológiai szempontok fontosságát a bibliai szöveg elemzésében. Ezt egyébként mind a konzervatív, mind pedig a liberális exegéták hangoztatták, azonban mindkét oldal másként végezte a történeti háttér elemzését. A történeti elemzés irányát befolyásolta a német vallástörténeti iskola,²⁷ elsősorban J. G. Eichorn ószövetségi bevezetője,²⁸ amely alapvetően meghatározta

1979; *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (ed. Knight, D. A.–Tucker, G. M.), CA Scholar's Press, Chico 1985; MOIR, J. S., *A History of Biblical Studies in Canada*, CA Scholar's Press, Chico 1982; PERDUE, L. G., *The Collapse of History Reconstructing Old Testament Theology*, Fortress, Minneapolis 1994; RICHES, J. K., *A Century of New Testament Study*, PA Trinity Press, Valley Forge 1993; SAUNDERS, E. W., *Searching the Scriptures: A History of the Society of Biblical Literatures 1880–1980*, CA Scholars Press, Chico 1982; SMART, J. D., *The Interpretation of the Scripture*, Westminster Philadelphia 1961; *Students of Covenant: A History of Jewish Biblical Scholarship in North America* (ed. Sperling, S. D.), Scholar's Press, Atlanta 1992.

²⁵ Stuart Moses (1780–1852) amerikai biblikus volt, aki szigorú nevelést kapott egy amerikai farmon. A Yale egyetemen szerzett diplomát 1795-ben, Timothy Dwinght (1752–1817) volt rá legnagyobb hatással. 1902-ben Connecticutban tanított, és hamarosan a Yale tutora lett két évig. 1806-ban New Havenben lett lelkész, és egyben az Andover Theological Seminaryban tanított 1909–1948 között, csaknem negyven éven keresztül. Elődje volt Eliphalet Pearson (1752–1826), aki 1786–1806 között a héber és a keleti nyelvek professzora lett a Harvardon. Ebben a korszakban többen foglalkozott göröggel, mint héberrel. 1801–1812 között készült el a diákjai számára a héber nyelvtana, részben W. Gesenius újrarendeléséért, melyet diákjai naponként másoltak az ő kéziratából, és csak 1813-ban nyomtatták ki. 1821-ben bővített formában jelent meg bőséges szintaxissal és gyakorlatokkal, új kiadása pedig Angliában dr. Puseynél jelent meg 1831-ben. Őt tekintik az amerikai filológiai exegézis atyjának, akinek művét 1500 tanítványa (akikből 100 misszionárius lett) népszerűsítette szerte a világon az angol nyelvtérleteken. Főbb művei: *Winer's Greek Grammar of the New Testament* (1825; Edward Robinsonnal együtt készítette); *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (1827–1828); *Commentary on the Epistle to the Romans* (1832); *Commentary on the Apocalypse* (1845); *Miscellanies* (1846); *Gesenius's Hebrew Grammar* (1846; ebben a formában Stuart hosszú vitába keveredett Thomas Conanttal, Gesenius korábbi fordítójával); *Commentary on Ecclesiastes* (1851); *Commentary on the Book of Proverbs* (1852).

²⁶ Az Andover Theological Seminary a legrégebbi szeminárium, amely az 1778-ban alapított Phillips Academy-ből jött létre a Harvard Campusán. Eredetileg unitárius orientáltságú, majd ortodox kálvinisták vették át a vezetést 1805-től, ami hosszú ideig tartó vitát eredményezett. 1908-ban kezdődött egy 18 éves folyamat, amelynek eredményeként együttműködés jött létre az Andover unitarista irányzatú vezetése és a Harvard Divinity School között. Számos baptista lelkész is itt tanult. Híres növendékei: Adoniram Judson, aki 1810-től irányította a külföldi missziót és baptista misszionárius lett Myanmarban és Burmában. Bela Bates Edwards (837–1852) az American Quarterly Observer, a Biblical Repository és a Bibliotheca Sacra teológiai periodikák kiadója. William Adams, a Union Theological Seminary (New York) alapítója és későbbi elnöke. Joseph Hardy Neesima, a Doshisha University alapítója és elnöke Japánban.

²⁷ A kereszténység történeti alapon magyarázó, protestáns szentírás-tudományi és egyháztörténeti irányzat. 1886–1893 között elsősorban a Göttingeni Egyetemen habilitált biblikusok és egyháztörténészek terjesztették. Hermann Gunkel munkásságával indul, majd Rudolf Otto és Ernst Troeltsch fejlesztette rendszerré. A Szentírással kapcsolatban az irodalomkritikával szemben a hagyományt, a kereszténységgel kapcsolatban a dogmatikával szemben népi jámborságot hangsúlyozták. Az iskola szerint a kereszténység nem az ószövetségi messiási profétizmusként, hanem a késő zsidóság apokaliptikus gondolkodásának folytatása. Úgy gondolták, hogy a kereszténység a zsidóságon kívüli babiloni és egyiptomi vallási elemeket is magába olvasztott, sőt állításuk szerint Szent Pál és Szent János még a hellenista gnóziót is belekeverte a keresztény tanításba. Ennek ellenére a vallástörténeti iskola a kereszténységet a legmagasabb rendű vallásnak tekintette. Vö. KRAUS, H. J., *Geschichte der Historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen 1956. Újszövetségi vonatkozásban a legjobb összefoglaló: BAIRD, W., *History of New Testament Research*, II. vol., Fortress Press Minneapolis 2003.

²⁸ *Eimleitung in das Alte Testament* 1–5, Leipzig 1780–1783.

Stuart nézeteit is. Ezt jól tükrözi Rec. Em. E. Channingnek írt levele,²⁹ akinek szentháromság-tani szemléletét karikatúrának tekinti, helyette a saját unitarista szemléletét érvényesíti a Biblia magyarázatában. Az újszövetségi teológiával kapcsolatos nézeteire leginkább Ernest Johann August (1707–1781) német racionalista nyelvész hatott, akinek munkáját³⁰ angolra fordította és legtöbb gondja a figuratív nyelvi formulákkal akadt. Az *analogia fidei* koncepciót szívesen helyettesítette az *analogia scripturával* vagyis a szentírási szövegek filológiai elemzésével. Véleménye szerint a bibliai szavak értelmezésénél a nyelvészeti értelmet kell keresni, különben bármely obskúrus elképzelést igazolhatunk bibliai idézettel.³¹ Szintén ő tette közzé G. B. Winner (1789–1858) lipcsei professzor újszövetségi nyelvtanát angol nyelven.³²

Stuart szívesen hagyatkozik a régebbi tübingeni iskolára. Őket szupernaturalistáknak is nevezték Tübingenben, mert nem a racionalista kritériumok alapján magyarázták a Bibliát, mint a racionalisták, akik eleve kizártak minden természetfölötti hatást. Tanításuk az egyetem és a württembergi evangélikus egyház szoros kapcsolata miatt szinte hivatalos evangélikus állásponttá vált. Ide tartoztak Gottlob Christian Storr (1746–1805) a Flatt testvérek, ezenkívül igen jelentős volt Friedrich Gottlieb Süsskind (1767–1829) és Johann Christian Friedrich Steudel (1779–1852) munkássága is. Akadtak néhányan, akik csak rövid ideig tanítottak Tübingenben, mint pl. Wurm, Bahmaer és Kaliber is. E. G. Bengel és unokája J. A. Bengel evangélikus pietista teológusok különösen jelentős hatást tettek a bibliikumra. A *Magazin für Dogmatik und Moral* (1796–), az *Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur* (1816–), valamint a *Zeitschrift für Theologie* (1828–) nagyhatású, Amerikáig ható teológiai orgánummokká váltak ebben az időben.

Stuart ugyan polemizál az új-Tübingen iskolával, de csak azokkal, akiket ismer be-lőle. Tübingenben különösen az evangélikus ortodoxia és a pietizmus tagadásaként jött létre ez a csoport. Nemcsak a filozófiára és a teológiára volt nagy hatással Immanuel Kant munkássága, hanem a racionalista biblikusokra is, aki a természetfölötti fogalmakat csak filozófiai reflexióval voltak képesek átvenni, és ezt követően a vallási élményből pszichológiai élmény lett írásaikban. A bibliai hagyományt igyekeztek leválasztani a későbbi teológiai hagyománytól. Ennek az irányzatnak képviselői a „korszellem” (*Zeitgeist*) profétái – Hegel, Hölderlin, Schelling, valamint Strauss – voltak, és egyben ők képviselték a szupernaturalisták ellenzékét. Az újabb történeti tübingeni iskola képviselőit hagyományosan F. Ch. Baur³³ tanítványainak szokták nevezni, akik a korábbiakkal, a szupernaturalis-

²⁹ *Letters to Rev Wm. E. Channing Containing remarks on his Sermon, Resently Preached and Published in Baltimore* (Andover: Fagg and Gould 1819 53. 112–113).

³⁰ *Institutio interpretis Nov. Test.* Leipzig (3. kiadás, 1775) fordítása angolul *Elements of Interpretation, Translated from the Latin of J. A. Ernesti and Accompanied by Notes with an Appendix Containing Extracts from Morus Beck and Keil* (ford. Stuart, M.), Mark Newman, Andover 1827.

³¹ Ld. bővebben: *Exegetical Essay on Several Words Relating to Future Punishment*, Flag and Gould, Andover 1830.

³² WINNER, G. B., *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, 1825; angol fordítása: *A Grammar of the New Testament Dialect*, Gould and Newmann, Andover 1934.

³³ Ferdinand Christian Baur (1792–1860) a tübingeni liberális protestáns vallástörténeti iskola megalapítója. 1826-ban a teológiai fakultás tiltakozása ellenére Tübingenbe hívták professzornak. Kezdetben a régi tübingeni iskola ún. transzcendentális irányzatához tartozott, Schleiermacher vallási nézetei hatására változtak meg nézetei a kereszténységről. Döntő hatással volt rá Hegel kultúrfilozófiája. 34 évig élt és kutatott Tübingenben. Dogmatörténeti kutatásai alapján úgy vélte, hogy az ősegyház teológiáját a zsidó és a pogány-keresztény szembenállás határozta meg. Ez a két szélsőség egyenlítődik ki a kánoni írásokban, pl. Pálnál. Csak négy páli levelet fogadott el hitelesnek (Gal, 1–2Kor, Róm), a *Jelenések könyvét* judaizáló stílusa miatt eredetinek tartotta. Szerinte Márk evangéliuma a legkorábbi.

tákkal polemizáltak, de csak Vischer, Köstlin és Zeller tekinthetők tanítványoknak. Az ő nézeteiket nagyban befolyásolta a filozófiai fakultás. Albrecht Ritschl (1826–1860) ezért távolodott el Baurtól, és nézetét a saját periodikájában, a ZWTh-ben jelentette meg a maga köre gyűjtött újabb oktatókkal (elsősorban C. Holsten, A. Hilgenfeld, Kuno Fischer, H. J. Holtzmann, O. Pfeiderer). Ők lettek egyébként a Jézus-élete kutatás kifejlesztői Strauss nézeteivel polemizálva (1835). Itt fejlődtek ki a bibliai és evangéliumi forráskritika és a különböző bibliai rekonstrukciós elméletek.

A korai rekonstrukciós kísérletek képviselői – mint F. Ch. Baur az ősegyház vonatkozásában, Wilhelm Vatke³⁴ Izrael történetére vonatkozóan – a hegeli dialektikát alkalmazták.³⁵ A konzervatív amerikaiak ugyan elfogadták azt, hogy vizsgálni kell az evangéliumok történeti hátterét, de hűségesek akartak maradni ahhoz az elbeszélésformához, amelyet a Bibliában találtak. Ilyen volt például William Henry Green,³⁶ a Princeton teológiai szeminárium tanára, aki nyelvészeti kutatásaival a konzervatív kritikusok ideológiusa lett. Hans Wilhelm Frei³⁷ írta Ágoston nyomán: „A reális világ tükröződik a megformáltban és ez alkotja a bibliai történetet.”

Az 1890-es évek bibliakutatói a legnagyobb észak-amerikai szemináriumokban – különösen a keleti parton, ahol a kritikai tanulmányokban előbbre voltak – magukévá tették a magasabb kritikát. Ez magában foglalta a *Pentateuchus* dokumentumelméletének vitáját, *Izajás*, *Zakariás*, *Dániel könyvei* több szerzőjének és többféle keletkezési időpontjának kérdését, a szinoptikus kérdést és a levélirodalom szerzőségi vitáját.

³⁴ Wilhelm Vatke (1806–1882) evangélikus Ószövetség-kutató Berlinben, 1837-től. Nézeteit főleg Hegel filozófiája befolyásolta. Az Ószövetség vallásának fejlődését kutatta. A *Pentateuchus*-kritika egyik megalapozója, nézeteit továbbfejlesztették Abraham Kuenen és Julius Wellhausen. Művei: *Die Religion Des Alten Testaments Nach Den Kanonischen Büchern Entwickelt*, Berlin 1835; *Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament*, Berlin 1886.

³⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) 1799-ben akadémiai tanulmányokat folytatott, 1801-ben Jénában habilitált, 1805-ben filozófiaprofesszor lett ugyanott (jelentős műve: *A szellem fenomenológiájáról*, 1808–1816 között). 1816-ban Heidelbergben lett professor, 1817-ben jelent meg az *Enzyklopädie*, amely filozófiai gondolkodásának alapvetését tartalmazó műve. 1818-ban a berlini egyetemen tanított. Német nyelvterületen a 19. század legismertebb szisztematikus gondolkodója volt, a német idealizmus megalapozója. Számos biblikusra hatott, a német biblikusok történetkritikájának filozófiai inspirátora volt.

³⁶ Green William Henry (1825–1900) az amerikai hebraisták hatodik generációjához tartozik. A College of New Jersey (jelenleg Princeton University) első elnöke, aki szoros kapcsolatot ápolt a presbiteriánus egyházzal. A Princeton Theological Seminaryban diplomázott, és itt lett hébertanár 1846–1849 között. A philadelphiai presbiteriánus egyház papja, részt vett az angolszász bibliai revíziós bizottság munkájában. 1891-ben tagja lett az általános zsinatnak is. Az Ószövetség és a keleti irodalom egyik legkiválóbb szakértője. 1868-ban lemondott a Princeton College elnökségéről, de nyugdíjasként haláláig tanított a Theological Seminaryban. Héber nyelvtana angol nyelvterületen honosította meg W. Gesenius módszerét (1861, 1888) de figyelembe vette E. Rödigert, H. Ewald és I. Nordheimer nézeteit is. Nyelvi kutatásai alapja lettek az amerikai konzervatív kritikai iskolának. Legjelentősebb művei: *The Pentateuch Vindicated from the Aspersions of Bishop Colenso* (1863); *Moses and the Prophets* (1883); *The Hebrew Feasts in their Relation to Recent Critical Hypotheses Concerning the Pentateuch* (1885); *The Unity of the Book of Genesis* (1895); *The Higher Criticism of the Pentateuch* (1895); *A General Introduction to the Old Testament*, vol. I. Canon (1898), vol. II. Text (1899).

³⁷ Hans Wilhelm Frei (1922–1988) német zsidó származású evangélikus irodalom- és bibliaelmélet- és hermeneutika és a narratív magyarázat képviselője, aki nagy hatással volt a német és az angol bibliaértelmezőkre. Krisztológiai nézeteit az evangéliumok elbeszéléseire alapozta. 1980-ban a Yale Egyetemen indított posztliberalista iskola vezéralakja, ld. *The Eclipse of Biblical Narrative* (Yale University Press, 1974) *The Identity of Jesus Christ* (Fortress Press, 1975).

11. KÜLFÖLDI HATÁSOK PRIÓDUSAI AZ ÉSZAK-AMERIKAI BIBLIAKUTATÁBAN

A Biblia értelmezésének észak-amerikai fejlődése a XX. században nem annyira az egyetemeken felett gyakorolt felekezeti hatásoktól függött, inkább meghatározó európai vagy kontinentális kulturális hatások alapján osztható négy periódusra.

A német periódusban (1900–1915) hangsúlyos a német evangélikus egyház, és ebben meghatározóan a tübingeni iskola befolyása,³⁸ amely a történeti grammatika szerepét és a történetkritika fontosságát hangsúlyozta. A nézetek közvetítésében jelentős szerepet vállalt az Észak-Amerikában élő német lakosság, amelynek társadalmi befolyása sokkal jelentősebb volt, mint azt gondolnánk.

Brit periódusnak (1916–1945) nevezik azt a korszakot, amikor az észak-amerikai szemináriumok és egyetemek brit professzorokat alkalmaztak. Az angliai Cambridge-ben a kutatók jobban alapoztak filológiára és szövegkritikára, ebben az időszakban az amerikai kutatók is jobban kezdték hangsúlyozni a szociális és kulturális háttér fontosságát az értelmezésben, valamint a sokasodó bibliai archeológiai felfedezések eredményeit is egyre jobban figyelembe vették.

A kontinentális korszakban (1945–1980) vegyes felekezeti hatások érvényesültek, ugyanis az észak-amerikai európai egyetemeket célozták meg, azonban ekkor már a német, és főleg a Tübingeni Egyetem mellett a római Institutum Biblicumot,³⁹ a leuveni katolikus egyetemet, a svájci Bern és a skandináv Uppsala egyetemét látogatták az amerikai egyetemisták. Tehát 1945 után kezdődik a katolikus biblikum tekintélyének erősödése Amerikában. Észak-Amerikában szívesen alkalmaztak a kontinensről érkező oktatókat és kutatókat, akik a biblikus teológiát, a forma- és a redakciókritikát, a hagyomány- és a kánontörténetet hangsúlyozták.

Az észak-amerikai periódusban (1981–1999) az észak-amerikai kutatók használták ugyan a korábban Európából átvett szempontokat is, de egyrészt a társadalmi háttér kutatása és a szociológiai, antropológiai, valamint a feminista nézőpontok felhasználása, másrészt a retorikai, a narratív-kritikai és képi-kritikát tették hozzá az eddigi kutatási szempontokhoz. Ez a katolikus biblikusok tekintélyszerzésének ideje volt, ugyanis a szakmailag kiváló kutatókat protestáns egyetemekre is meghívták oktatni. A szakmai kritériumok előtérbe kerülése jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy egyedülálló státust vívtak ki maguknak saját szempontú kutatásaikkal a nemzetközi biblikus közvéleményben.

³⁸ Alapításának éve 1477, teológiai, jogi, orvostudományi és filozófiai fakultással. Először 1435–1436-ban egy evangélikus alapítvány született meg, amelyből a protestáns lelkész szeminárium nőtt ki. Később, 1817-ben gazdasági és római katolikus teológiai fakultással bővült. Mára természettudományi karai és kutató intézetei is igen jelentősek. Vö. *Founding of the Center for Plant Molecular Biology (ZMBP, 1999)*, *Founding of the Hertie Institute for Clinical Brain Research (2000)*, *Excellence cluster in the excellence initiative: Werner Reichardt Center for Integrative Neuroscience (CIN, 2007)*.

³⁹ Elterjedt nevén Pontificio Istituto Biblico (PIB), az Apostoli Szentszék egyetemi intézménye, melyet X. Piusz pápa 1909. május 7-én kelt levelével alapított, és kezdetől fogva a jezsuita rendre bízott. L. Fonck lett az első szervező rektora. Kezdetben a PIB növendékei a Pontificia Commissione Biblica előtt tettek vizsgát, és csak XV. Benedek a *Cum Biblia sacra* (15/08/1916) levelével hatalmazta fel az akadémiai grádus adására az intézményt a Commissione Biblica nevében. XI. Piusz *Quod maxime* (30/09/1928) motu proprio-jaival függetlenítette – mint akadémiai intézményt – a Pontificia Commissione Biblicától, megengedvén, hogy doktori fokozatot is igazoljanak. Ugyanez a dokumentum egyben a Pontificio Istituto Orientálával együtt a Pontificia Università Gregoriana társintézményévé tette. Mindhárom intézmény helyettes nagykancellárja a jezsuita generális (Preposito Generale della Compagnia di Gesù), aki jogait a az intézmény saját statútumai alapján gyakorolja. Ez biztosít egy bizonyos függetlenséget a Szentszéktől már a X. Piusz-féle alapítástól kezdve. Az intézmény nagykancellárja a hittani kongregáció prefektusa. Statútumait 1932-ben megerősítették, és az 1985. november 14-én megjelent *Educazione Cattolica* dokumentum alapján II. János Pál pápa 1979. április 15-én az újabb átdolgozást elfogadta.

12. A NÉMET PERIDUS RÉSZLETESEBB ELEMZÉSE (1900–1915)

Észak-Amerikában a XX. század elején bibliakritikát azok tanultak, akik az egyház szolgálatában voltak és lelkipásztorként működtek. Charles Augustus Briggs⁴⁰ a Biblia tanításának programját tudományos programként értelmezte, és azon fáradozott, hogy ezt a tudományos programot az egyháza is befogadja, és ezzel világosabban fogalmazza meg misszióját. Konfliktusba került a presbiteriánus egyházzal, amely néhány tételét elítélte. Tanítása szerint az egyházban minden természetfeletti hatalom valójában a Szentlélekhez tartozik. Hangoztatta, hogy az eredeti héber szövegben is vannak hibák, sőt azt is, hogy egyes messiási jövendölések nem teljesedtek be, valamint Mózes nem szerzője azoknak a könyveknek, amelyek az ő nevét viseli, vagyis a *Pentateuchus*nak, sőt Izajás nem szerzője annak a könyvnek, amely az ő neve alatt jelent meg. De leginkább azt a tételét támadták, hogy a megváltás az egész világra kiterjed. Mindezen tanai miatt a presbiteriánus egyház kiközösítette. Csak megjegyezzük, hogy a Szentírás tévedhetetlenségéről 1870. április 24-én szintén nyilatkozat jelent meg, de ebben kiemelték, hogy az eredeti szerző Isten, és nem az emberi szerzők.

William Rainey Harper (1756–1906) ír és skót családi és társadalmi gyökerekkel rendelkezett, és korán vezető szerepet vívott ki társai között. Egyetemi tanulmányait a Muskingum College-ban kezdte, majd a New Conardon, Ohio-ban folytatta. 1872-ben átment a Yale Egyetemre, és ott posztgraduális tanulmányokat folytatott egészen 1876-ig. Rengeteget írt. 1891-ben, John D. Rockefeller mellett – mindösszesen 34 évesen – asszisztensként közreműködött a Chicago Egyetem megalapításában, melynek első elnöke is lett, ami természetesen nagyon jót tett akadémiai karrierjének. Kitűnő előadó volt, aki abban reménykedett, hogy a biblikus oktatási technikája a héber nyelvű levelező kurzusok segítségével a tömegekhez is eljuthat. A Chautauqua Egyetemen tartott előadásait és tanulmányi terveit a Chicago Egyetem tanáraként írta, és ezeket publikálta a *University of Chicago Press* újságban. Ezen kutatók feltevése a régi reformációs konszenzusra épült, vagyis a Szentírás tekintélyére, a Szentháromságra, a khalkedóni krisztológiára, a reformátori szóterológiára és ekkleziológiára. Egészen különös, hogy protestáns létére Briggs 1910-ben igen aggódott amiatt, hogy ifjabb kollégái nyilvánosan rossz színben tüntették fel Jézus szűztől való születését. Szorgalmazta az egyiptológiai és az assziológiai kutatásokat. Érdekes módon érzékelte a protestáns közösségekben a liberális lelkészek és a közösségek közötti mentalitásbeli különbségből adódó feszültségeket, ezért azt szeretete volna, ha növendékei az első években szoros kapcsolatot alakítanak ki az egyházközösségekkel, hogy egyetemi éveik után sokkal könnyebben illeszkedjenek vissza azokba.

A századfordulón azonban az észak-amerikai kutatók egyes körei kezdtek eltávolodni ettől a reformátori konszenzustól. Ebben jelentős szerepet játszott az, hogy az észak-amerikai tudósok német egyetemeken tanultak. Az 1890-es években több mint 400 amerikai egyetemista éveken keresztül tanult német teológiai fakultásokon. Nem mindegyik növendék kapott német diplomát, de igen sokan. Számos növendék vált professzorrá, akik egy vagy több évet töltöttek Németországban, és igyekeztek lépést tartani a bibliatudománnyal, amely tagadhatatlanul német befolyás alatt állt ebben az időben.

⁴⁰ Charles Augustus Briggs (1841–1913) egyetemi tanulmányait a University of Virginián kezdte (1857–1860), majd Berlinben tanult, végül a Union Theological Seminaryban diplomázott 1863-ban. Lelkészként tevékenykedett (First Presbyterian Church of Roselle, New Jersey 1869–1874), majd héber és más keleti nyelvek tanára lett a Union Theological Seminaryban (1874–1891), később pedig biblikus teológiát tanított (1891–1904) és a *Presbyterian Review* kiadója lett (1880–1890).

Benjamin W. Bacon (1860–1932) több német egyetemen hallgatott kurzusokat az 1890-es években. Elsősorban a szinoptikus evangéliumokat kutatta.⁴¹ Az érdekelte, hogyan fejlesztette a Szentlélek a keresztény tanítást. A rendelkezésünkre álló evangéliumokat a keresztény egyház reflexiója termékének tartotta. Különbséget tett Jézus evangéliuma és a keresztény egyházban megszületett evangélium írott változata között. Jézus evangéliumát véleménye szerint Pál és János teológiája értelmezte. Ellentétet látott a galileai Jézus és Pál apostol tanítása között. Márk evangéliumát tekintette a szemtanú evangéliumának. Pál tanítása nyomán a pogány egyházakban fejlődött ki a zsidóellenes gondolkodás. Sajátos etiológiai módszere az értékek fejlődésének a módszerét jelenti, amely a XIX. és XX. századi formakritikai módszerhez hasonlít. Azt tanította, hogy az evangéliumok jelenlegi szövege nem azonos a preliterárius vagy orális hagyományban megőrkölt evangélium szövegével. Ezzel F. Ch. Baur nézete amerikai változatának, és az ún. „tendez-kritik” amerikai képviselőjének tekinthető. Ő is a német F. Hegel szellemfejlődésnek módszerét vette át.

James Frederick McGurdy⁴² a Torontói Egyetem tanára, aki Göttingenben és Lipszében tanult az 1880-as években. A prófétai irodalmat a babiloni és az akkád irodalom és társadalom összefüggésében számos szövegpárhuzammal mutatja be. Kicsit áldozata lett a pánbabilonizmus elméletének, amelynek jellemzője, hogy minden zsidó vallási jelenséget, így a prófétizmust is a babiloni irodalomból vezette le.

13. RABBINIKUS TUDOMÁNYOK FEJLŐDÉSE ÉSZAK-AMERIKÁBAN

A kiváló zsidó Talmud-szakértők fokozatosan vándoroltak ki Észak-Amerikába, ezért a zsidó biblikus kutatás központja is ide helyeződött át, és ez Izrael állam megalakulása után is nagyjából így maradt. Ilyen személyiségnek számít Louis Ginzberg (1873–1953) Talmud-tudós,⁴³ aki Németországban tanult, bár eredetileg Litvániából származott zsidó ortodox vallásos családból, és Vilniusi Ganon leszármazottjának tartotta magát. Tóra-tanulmányait Vilniusban kezdte. A Sulchan Arukot csak akkor fogadta el, ha egységben van a Talmuddal. 1899-ben érkezett Amerikába, azonnal fogadták a Hebrew Union College-ban. Tudományos elismertségét csak növelte, hogy az idők folyamán számos cikket írt a *Jewish Encyclopediába* is. 1903-tól egészen haláláig tanított a Jewish Theological Seminary of American, New York Cityben. Számos ortodox zsidó tartotta őt mesterének, arra buzdította tanítványait, hogy a rabbinikus irodalmat szociális és történeti környezetben tanulmányozzák. A konzervatív rabbik új nemzedékét nevelte fel. Nézetait 92 tézisben foglalta össze. Termékeny író, a *Jewish Encyclopedia* (Levy 2002) 406 cikkét közölte. A halakikus mozgalom vezéralakja és a konzervatív zsidók tisztelt vezetője volt Észak-Amerikában 1917–1927 között. Az American Academy of Jewish Research alapítója és elnöke is volt.

⁴¹ Vö. *The Apostolic Message*, Century, New York 1925; *The Beginnings of Gospel Story*, Yale UPI, New York 1909; *Commentary on the Epistle of Paul to the Galatians*, Macmillan, New York 1909; *The Gospel of the Hellenist*, Hery Holt, New York 1933 stb.

⁴² James Frederick McCurdy (1847–1935) „a kanadai bibliatudomány atyja”. A Princeton Seminaryban szezett diplomát bibliai nyelvekből 1868-ban. Nézetait, melyeket 1871–1882 között vallott, modernistának bélyegezték és támadták. Németországi tanulmányútja után Toronto egyetemén tanított (1885–1914), nyugdíjazásáig. Legismertebb háromkötetes műve *History, Prophecy and the Monuments* (Macmillan and Co. and London) 1894–1901 között jelent meg.

⁴³ *The Responsa of Professor Louis Ginzberg* (ed. Golinkin, D.), JTS, New York 1996.

Hasonló karriert futott be Julius Morgenstern (1881–1976), aki Strasbourgan, Berlinben és Heidelbergben tanult. A római katolikus kutatók Párizsban tanultak, mint például Joseph Bruneau (1866–1933), a Brightoni St. John szeminárium tanára, a konzervatív biblikus Henry Poels (1868–1948) pedig Leuvenben szerzett diplomát. Poels feltűnt az Amerikai Katolikus Egyetemen is, egy ideig a Pápai Biblikus Bizottság tagja volt, mégsem vallotta a *Pentateuchus* egységét. Jóllehet konzervatív kutatónak számított, mégis Németországba ment John Gresham Machen (1881–1937), aki a Princeton teológiai szemináriumában, Marburgban és Göttingenben tanult. Apjának írt leveléből megtudhatjuk, hogy a német liberális teológia – főleg Wilhelm Hermann professzor tanítása – megzavarta a hitét.⁴⁴ Őt tartják a princetoni teológusok nagy nemzedéke utolsó tagjának, ami azt jelenti, hogy nála a német liberális gondolkodás provokálta ki a konzervatív gondolkodást,⁴⁵ így lett nagy hatással a XIX. századi kálvinista és evangéliumi teológiára. Nézeteit Archibald Alexander Hodge és Benjamin Breckinridge Warfield vitte tovább. Utóbbi – annak ellenére, hogy soha nem tanított teológiai fakultáson – Újszövetség-kutatóként tartják számon. Az általa alapított Westminster Theological Seminary most is meghatározza az ortodox presbiterianus egyház teológiáját, újszövetségi görög szövegére alapozott szöveggönyve jelenleg is számos kálvinista szemináriumban tananyag.

14. A CHICAGÓI NYILATKOZAT ÉS A SPIRITUS PARACLITUS

Érdekes, hogy a tudományos bibliamagyarázati módszerek Észak-Amerikában a konzervatív szó szerinti értelmezés követőit erősítették meg. Ennek demonstratív megnyilvánulása a chicagói nyilatkozat, amelynek manapság is kb. 30 millió követője van, bár még 1919-ben adták ki. A baptista egyház lelkészeinek többsége csatlakozott a nyilatkozathoz, abból a félelemből kiindulva, hogy a szekuláris bibliakutatás negatív hatással lesz a Biblia vallásos üzenetének kifejtésére. Mindez azért is érdekes, mert ugyan a katolikus egyházban XIII. Leó pápa a *Providentissimus Deus* enciklikájában (1893) felhívta a figyelmet az ún. „felsőbb kritika” veszélyeire. Ennek ellenére kijelentette, hogy a bibliai szerzők a fizikai világ leírásakor nem akartak formális tanítást adni. A bibliamagyarázók régi konfliktusa ez, amelyben a fundamentalisták a természettudomány és a teológia konfliktusát úgy oldották meg, hogy a bibliai teremtéstörténet magyarázatában a Darwin-féle fajok eredete, illetve az evolúciós elmélettel szálltak szembe. Érdekes módon a katolikus egyházban a XV. Benedek által jegyzett enciklika, a *Spiritus paraclitus* (1920) kifejezetten ajánlja a modern kritikai módszerek alkalmazását a bibliakutatásban. Ugyanakkor az egyházatyák tekintélyére is felhívja a figyelmet, mint akik a Biblia üzenetének megfogalmazásában példaértékűt alkottak. A *Divini afflante Spiritu* enciklikában XII. Piusz pápa (1943) folytatja ezt az elképzelést és ajánlja a katolikus biblikusoknak az eredeti nyelvek tanulmányozását, igaz, a *Vulgata* tekintélyének megőrzésével.

⁴⁴ Valószínűleg azokról a nézetekről van szó, amelyet *The Communion of the Christian God* c. művében tett közzé, amely a XIX. századi német liberális gondolkodás alapkönyvének tekintenek, mely ellen Karl Barth lépett fel a maga dialektikus teológiájában.

⁴⁵ *The Origin of Paul's Religion* (1921) című műve online is olvasható. *Christianity and Liberalism* (1923), *What is faith?* (1925), *New Testament Greek for Beginners* (3. kiadása 1925-ben jelent meg) – ez a műve a leginkább közkedvelt az oktatásban. *The virgin birth of Christ* (1930), *The Christian faith in the modern world* (1936), *The Christian view of man* (1937), *God transcendent* (1949) beszédei gyűjteménye, melyet Ned B. Stonehouse adott ki.

Az új felső-kritikai kurzus Németországban egységes elfogadottságot nyert, viszont Észak-Amerikában meglehetősen ellenállásba ütközött. Az amerikai egyházi hatóságok elbocsátották az ezt követő kutatókat: a presbiteriánus egyház elbocsátotta Briggset, a déli baptista egyház Crawford Howell Toyt (1836–1919).⁴⁶ Igaz, Toy később meghívást kapott a Harvardra. 1910 környékén számos bibliakritikust erősen korlátoztak kritikai nézeteikben, azok ugyanis a hagyományos baptista teológiával ütköztek. Princeton volt az egyik kivétel, és az is maradt 1929-ig, amikor is átszervezték, és sokkal nagyobb teológiai szabadságot kapott. A kritikai pozíció a *Pentateuchus* történelemrekonstrukciójában,⁴⁷ a dokumentum hipotézisben és a hagyományos szerzők elvetése tekintetében az egyes ószövetségi írárok – sőt számos újszövetségi könyv (pl. pasztorális levelek) – esetében nem okozott széles ellenállást az egyházakban.

Ettől az időtől kezdve a legtöbb szeminárium Isten igéjének konfesszionális hirdetésére korlátozta tevékenységét. Ennek eredményeként növekedett a szakadás a zsidó és a keresztény szemináriumok között a főbb kérdésekben, és ez kiterjedt a zsinagóga és az egyház kapcsolatára is. Mindezek megakadályozták a baloldali modernista nyitást, bebetonozva a jobboldali fundamentalizmust, melynek egyik példája a 12 kötetes protestáns fundamentalista kommentár,⁴⁸ amelyet 1910 és 1915 között publikáltak, és amely már a kezdetektől érvényesíti ezt a nézőpontot.

15. AZ EGYETEMI OKTATÓK KÜZDELME A FUNDAMENTALIZMUSSEL

Benjamin W. Bacon (1896–1928), a Yale Egyetem professzora jó példája annak, hogy miként korlátozta egy, a nyitást szorgalmazó professzort ez a perspektíva. Bacon részben Európában tanult, két évig járt gimnáziumba Coburgban, Németországban, három évig volt a Collège de Genève hallgatója Svájcban (1872–1877). Miután bachelor diplomát szerzett a Yale Egyetemen, lelképásztori munkát végzett Connecticutban és New Yorkban 1896-ig, amikor is meghívták a Yale teológiai fakultására. 1897-ben egy hosszú nyári szabadságot töltött Németországban, felkeresvén a német biblikus tudósokat. Harper befolyására Bacon érdeklődni kezdett a *Pentateuchus*-kritika iránt. 1888–1891 között számos tanulmányt tett közzé Harper periodikájában, a *Hebraicában*. 1893-ban jelent meg a *The Genesis of Genesis*, 1894-ben a *The Triple Tradition of Exodus*. Ebben a tanulmányban teljesen egyetértett a Graf-Wellhausen dokumentumelmélettel, de mivel témája a Yale Egyetemen az Újszövetség volt, életének hátralévő részében az evangéliumok kutatására koncentrált.

⁴⁶ Amerikai héber nyelvtudós, aki Norfolkban (Virginia) született 1836-ban. Diplomáját a University of Virginián szerezte 1856-ban, majd Berlinben tanult (1866–1868). Itt került J. Wellhausen hatása alá. 1869–1879 között héberprofesszor volt a Southern Baptist Theological Seminaryban. 1880-tól a héber és a keleti nyelvek tanára lett a Harvard Egyetemen. 1903-ban megkapta a Dexter lecturer-kitüntetést.

⁴⁷ *The History of the Religion of Israel: An Old Testament Primer*, American Unitarian Association, Boston 1882; *Judaism and Christianity: A Sketch of the Progress of Thought from Old Testament to New Testament*, Little Brown, Boston 1891; *Esther as Babylonian Goddess*, Houghton Mifflin, Boston 1898; *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, Scribner's, New York 1899; *The Book of the Prophet Ezekiel*, Dodd, New York 1899; *Introduction to the History of Religions*, Ginn, Boston 1913.

⁴⁸ Vö. A. C. Dixon és Reuben Archer Torrey kiadásában *The Fundamentals or The Fundamentals: A Testimony To The Truth* címen megjelent esszé kötet, amely kilencven tanulmányt tartalmaz és tizenkét kötetben jelent meg (1910–1915) a Bible Institute of Los Angeles gondozásában. Arra szolgál, hogy az ortodox protestáns terminológiát magyarázza. Széles körben úgy kezelik ezt a sorozatot, mint a fundamentalista mozgalmak legfőbb forrását.

Bacon tézise az volt, hogy ahogyan Izrael történetét rekonstruálták, úgy kell rekonstruálni Jézus életét is. Ezért az evangéliumok háttérére és az egyes evangélisták egyéni motívumaira és forrásaira koncentrált, alkalmazván azt a módszert, amelyet *Redaktionsgeschichte*nek (vagyis redakciókritikának) neveznek. Ellentétben európai kortársaival, őt inkább érdekelte a szöveg jelenlegi formája, mint annak korábbi forrásai és szerkesztése. Ennek ellenére elfogadta a Q-forrás, sőt más forrásanyag létét is, különösen azokat, amelyek kapcsolatban álltak Lukács evangéliumával és az *Apostolok Cselekedeteivel*. Irodalmi támogatója volt F. Ch. Baur, akivel osztotta azt a nézetet, hogy az ideák uralják a történelmet úgy, ahogyan azt Hegel elképzelte.

Bacon rekonstrukciója az őskeresztény egyházzól egyedülálló jelentőséget tulajdonított a Péter-hagyomány hatásának. Úgy vélte, hogy Márk evangéliumára Péter hatott legjobban és ennek következtében – tekintélyi alapon – Máté evangéliumára is hatott. A negyedik evangélium erősen elkötelezett Péter értelmezésében, mely értelmezés a szeretett tanítványtól származik. Bacon úgy vélte, hogy Pál leveleiben a péteri eszmék keverednek a lírai bölcsességi irodalommal. Ebben az értelemben igen nagy valószínűséget tulajdonított a történeti Jézusnak. De a részletek rekonstrukciói egészen távol álltak a fenti hagyományoktól, emiatt elmélete éles kritikát provokált. Néhányat Bacon is alkalmazott, mint például a „tendenz-kritik”-et, ennek következtében a hagyományos értelemben téves elképzelések voltak. Ebben az értelemben Machen – aki szintén a német biblikusok hatása alatt állt, ennek ellenére – támadta, hogy ez lenne a rekonstrukció modernizálása.

George Foot Moore (1851–1931) számos egyéb tudóssal egyetemben Németországban tanult, majd az *Andover Theological Seminary*-ben és a Harvard Egyetem teológiai iskolájában is feltűnt. Moore 1895-ben és 1909–1910-ben ismét Németországban volt, amikor csereprofesszorként tanított. 1895-ben publikálta az *International Critical Commentary* sorozatban a *Bírák könyvéről* írt magyarázatát. Munkásságának késői korszakában tette közzé a nagyra tartott háromkötetes művét, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* címmel. Moore azt a módszert követte, amelyet a vallástörténet diktált. Hasonlóan Baconhoz, őt is érdekelte a vallási eszmék fejlődése, és amellet érvelt, hogy a II. századi judaista zsidóság folytatta a próféta mozgalom kialakult eszmék továbbfejlesztését.

Az új észak-amerikai bibliakritika iskolája a Chicagói Egyetem lett, amely egyrészt német professzorok hatása alatt állt, és követte azok tudományos módszerét, másrészt a szociológiai szempontokat kezdte hangsúlyoznia. A chicagói csoport az ún. tudományos módszertanra koncentrált, amely azt jelentette, hogy a Bibliát a filológiai, egegetikai és az éppen akkor fejlődő új tudomány, a szociológia szempontjai szerint vizsgálta. Úgy tűnik, hogy ez vált Észak-Amerikában az empirikus paradigma alapjává. A *sola scriptura* elképzeléssel szemben ez az iskola széles tapasztalatot szerzett és később sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított az írás eseményei szemtanúinak, mint az írás formáinak. Harperen kívül, aki 1892-ben az egyetem elnöke is lett, még négy személyt sorolunk ezen iskola mozgóatjai közé. Ernest de Witt Burton (1856–1925),⁴⁹ aki Lipcsében és Berlinben tanult. Shailer Matthews (1863–1941), aki alkalmazta az evolúciós szemléletet az evangéliumi szöveg elemzésében, és szociálisan érzékeny kutató volt. Edward Johnson

⁴⁹ *The Records and Letters of the Apostolic Age* (1899); *Short Introduction to the Gospels* (1904); *Studies in Mark* (1904); *Some Principles of Literary Criticism and their Application to the Synoptic Problem* (1904); *Harmony of the Synoptic Gospels in Greek*, társzerző Edgar J. Goodspeed (1920); *Commentary on Paul's Epistle to the Galatians* (1920); *Jesus of Nazareth, How He Thought, Lived, Worked and Achieved* (1920).

Goodspeed (1871–1962) és Shirley Jackson Case (1872–1947).⁵⁰ Mind a négy kutatóban közös, hogy jelentős időt töltött Németországban, Burton Lipcsében 1887-ben, Matthews Berlinben 1890-ben, Case Marburgban 1910-ben, Goodspeed szintén Berlinben volt 1898-tól 1890-ig, jóllehet ő utazást tett Angliában, a Közel-Keleten, valamint Egyiptomban is.

Matthews szemléletmódja jellemző erre az iskolára. Burtonnal együtt számos könyvet publikált az Újszövetség köréből, de még többet egyedül. A *The Social Teaching of Jesus* című munkájában foglalkozik Jézus humán, családi, társadalmi szemléletével és államelképzelésével, világszemléletével, a szociális életről alkotott véleményével, a humán fejlődési elképzelésekkel, valamint az emberi társadalom regenerálódására vonatkozó szemléletével. Ezzel a témával ma a bibliai antropológia foglalkozik. Matthews úgy vélte, hogy ugyan az evangéliumok számos szövegromlást és utólagos kiegészítést tartalmaznak, ez viszonylag könnyen felfedezhető a kritikai munka következtében, amennyiben van érzékünk Jézus eredeti szituációjának kutatásához. Amellett érvelt, hogy az „Isten-fiúság” és az „emberi testvériség” elképzelése alkotta Jézus szociális doktrínájának gerincét.

A *The Faith of Modernism* című munkájában a korai protestánsokat kritizálta, mivel ők a Bibliát „történeti könyvnek” deklarálták, amelyben csak az isteni dolgok alapulnak a kinyilatkoztatott igazságokon. Ő azt hirdette, hogy a modernizmus az, „amely magában foglalja a történeti gondolkodást is”. Korábban amellett érvelt, hogy a Biblia szövegét a történeti-nyelvi kritika segítségével érthetjük meg, amely „hitelesen rögzíti az Istenről alkotott emberi tapasztalatot”. Elvetette az Írás tévedhetetlenségének nézetét, és elfogadta az alapvető kritikai szempontot, de vallotta a Biblia sugalmazottságát, bár azt inkább a személyekre (és kevésbé a szavakra) értette, akik megtapasztalták Isten lelkét.

Az I. világháborúig a legtöbb észak-amerikai bibliakutató elfogadta azt az elvet, hogy a bibliai elbeszélések rekonstrukciójának az irodalmi és történeti rekonstrukcióra kell épülnie. Ennek következtében a németellenes szemlélet csak az I. világháború kezdetével éledt fel 1914-ben, és ez egyben azt jelentette, hogy az észak-amerikai kutatók visszaszorították a német vonalat. Még Bacon is erőteljes anti-Wilhelmian nézőpontot vett fel, majd a háború alatt pacifistává vált.

16. A BRIT EGYETEMEK HATÁSA AZ USA-BAN (1916–1945)

Az I. világháború következményeként Amerikából senki sem akart többé külföldre menni, legfeljebb csak a Brit-szigetekre, különösen Oxfordba és Cambridge-be. A német és a brit biblikusok között alapvető szemléleti különbség, hogy a németeket a filozófiai megközelítés és a történetiség kérdései, a brit kutatókat elsősorban a filológia és az archeológia érdekelték. A filozófiai megközelítést és a bibliai hermeneutikát más szempontok szerint művelték, mint német kollégáik. A történeti filológia művelése közben jobban építettek a papirologiai⁵¹ bizonyítékokra, mint a történelemfilozófiai elméletekre. Az észak-ameri-

⁵⁰ *The Historicity of Jesus* (Case, Chicago 1912); *The Evolution of Early Christianity* (Case, Chicago 1914); *The Social Origins of Christianity* (Case, Chicago 1923); *Jesus: A New Biography* (Case, Chicago 1927).

⁵¹ A papirologia 1890-től számít önálló tudománynak. Az amerikai papirologiai társaságot (ASP) 1961-ben alapították a görög és latin papiruszok gyűjtésére és kutatására. A társaság támogatta és bátorította a kutatást ezen a területen, valamint a tanítási módszertant is. Az ASP a kiadója az egyetlen észak-amerikai szakmai folyóiratnak ezen a területen: *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* (BASP). Ők adják ki *American Studies in Papyrology* címmel a monográfiákat is, valamint alkalmi különkiadásokat: *BASP*. Az ASP évente tart összejöveteleket,

kai egyetemek teológiai fakultásai jobban igazodtak az utóbbi nézetekhez, mint a német gondolkodáshoz.

Ebben az időszakban a vallási koncepciók kutatása átrendeződött, a hangsúly egyre inkább átterelődött az általános Hegel-féle idealizmus filozófiai koncepciójáról a tudományos kritériumokra. Ez a változás széles körben elterjedt, de leginkább Nagy-Britanniában, ahol hangsúlyozták a tudományos filológiát és a történelmet, a szociál- és kultúrtörténetet és a bibliai archeológiát. Robert M. Grant (1917–) hangsúlyozta az archeológiát és a paleontológiát, idegenkedett a filozófiától és a filozófiai teológiától (1968). Ő egyébként az 1950-es években gyászolta a biblikus teológia azon részét, amely egzisztenciális alapú volt.

Nem véletlen, hogy számos biblikus az angol tudományelméleti vonalat követte. Ehhez járult még az is, hogy egyre nagyobb idegenkedés alakult ki Németországgal szemben. Nem túl sok német kutatók hívtak meg az USA-ba vagy a Johns Hopkins Egyetemre, összevetve a korábbi időkkel (pl. Paul Haupt, 1858–1926), viszont számos brit kutatónak ajánlottak fel helyet az Egyesült Államokban, többek között Kirsopp Lake-nek (1872–1946)⁵² is, aki Oxfordban tanult, majd leideni tanárság után 1914-ben a Harvardon szerzett magának nevet, jeles szövegkritikusként tisztelték, illetve archeológiai felvételeket is folytatott a II. világháborúig. Köztudott, hogy az Újszövetség első szövegcsaládját róla nevezték el.

Hasonló típusú kutatónak számít Frederick John Foakes-Jackson (1855–1941), aki négy-öt évig tanult Cambridge-ben, a Jesus College-ban, majd 1895–1916 között dékán is volt. Legfontosabb tanárai a cambridge-i triumvirek: J. B. Lightfoot, Henry Melvill Gwatkin és F. J. A. Hort, valamint Henry Barclay Swete és Robert Sinkler. Már 61 éves volt, amikor New Yorkban az *Union Theological College*-ban kezdett egyháztörténetet tanítani, nyugdíjazásáig, 1933-ig itt működött. Legismertebb négykötetes művét⁵³ a kereszténység kezdetéről írta, de készített kommentárt az *Apostolok Cselekedeteiről* is.

Szintén a kor jelentős kutatója James Moffatt (1870–1944), aki Glasgowban tanult, feltűnt Oxfordban és az United Free Church College Glasgow-ban, majd a *Union Theological Seminary*-ban kezdett tanítani 1927-ben. Arthur Dardy Nock (1902–1963) Cambridge-ben szerezte a MA diplomáját, majd a Harvardra ment 1930-ban. Ekkor kezdett közelíteni egymáshoz az észak-amerikai és a kanadai bibliai tudományosság, ugyanis

választja meg vezetőségét, ad számot gazdálkodásáról és dönt a kutatás támogatásáról. Az ASP támogatja a *Papyrology and Early Christian Backgrounds* kutatói csoportot és a *Society of Biblical Literature* kiadványát is. Az archeológusok által feltárt papiruszok jól őrzött körülmények között találhatók kitűnő gyűjteményekben például Egyiptomban, de a híres *Oxyrhynchus*-papiruszt az Oxfordi Egyetemen őrzik. Ezenkívül Heidelberg, a Columbia Egyetem, a Michigan Egyetem és Osztrák Nemzeti Könyvtár, továbbá a californiai Berkeley Egyetem is őriz nagyobb papiruszgyűjteményeket.

⁵² *The Text of the New Testament*, London 1900; *Texts from Mount Athos, Studia Biblica et Ecclesiastica* 5, Oxford 1903, 89–185; *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ*, Williams & Norgate–G. P. Putnam's, London–New York 1907; *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909; *The Text of the New Testament*, London 1900; *Earlier Epistles of St. Paul, their motive and origin*, London 1911; *The Codex Sinaiticus*, 1–2 volumes, 1911–1922.

⁵³ *History of the Christian Church from the Earliest Times to the Death of Constantine, A.D. 337* (J. Hall & Son, Cambridge 1891). Művét többször is átdolgozta és kiegészítette: *History of the Christian Church from the Earliest Times to A. D. 461, 7th ed.* (George H. Doran, New York 1924); *Christian Difficulties in the Second and Twentieth Centuries: A Study of Marcion and his Relation to Modern Thought, Hulsean Lectures 1902–1903* (W. Heffer, Cambridge 1903); *The Biblical History of the Hebrews* (W. Heffer, Cambridge 1903); *The Biblical History of the Hebrews to the Christian Era, 4th ed.* (W. Heffer, Cambridge 1924).

ebben az időszakban számos, a Brit-szigetektől származó professzor kezdett el tanítani kanadai szemináriumokban is. Ezek közül két professzor tűnt fel később a Union Theological Seminaryban, New Yorkban: E. F. Scott (1868–1941) és James D. Smart (1808–1982). Számos észak-amerikai tanult az Egyesült Királyságban.

Ezek a professzorok jelentősen előrelendítették a hellenizmus kutatását is. Erwin Ramsdell Goodenough (1893–1965)⁵⁴ 1923-ban Oxfordban szerzett doktorátust és kezdett tanítani a Yale Egyetemen. Szakterülete a görög kultúra hatása judaizmusra, illetve a hellenista judaizmus.

17. A RABBINIKUS IRODALOM KUTATÁSA

Egyre több zsidó tudós települt át Amerikába és ezzel erősödött a judaisztikai kutatás is. Amos N. Wilder (1895–1991), aki a Brüsszeli Egyetemen (1920–1921), majd Oxfordban tanult (1921–1923), oktatási karrierjét a Harvardon fejezte be. H. L. Ginsberg (1903–1990) a *Jewish Theological Seminary*ban tűnik fel 1936-tól, jöllehet Montrealban született és PhD. fokozatot a London Egyetemen szerzett.

⁵⁴ *The Theology of Justin Martyr* (1923); *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt* (1929); *The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (1935); *The Politics of Philo Judaeus, with a General Bibliography of Philo* (1938); *An Introduction to Philo Judaeus* (1940); *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (1953-től éveken keresztül számos kötet); *Toward a Mature Faith* (1955).

A család a társadalom sejtje

A család helyzetének változása a *Familiaris consortio* utáni időben

Boldog II. János Pál pápa a családról szóló apostoli buzdítása elején egy átfogó képet adott a család társadalmi helyzetéről. A családok helyzetét – utalva az értékek és az értékromboló hatások együttes hatására – a „fény és a sötétség” keveredésével érzékelteti.¹ A pápai irat szerint harminc évvel ezelőtt voltak olyan jelenségek, amelyek biztatóak voltak, és léteztek olyanok is, amelyek aggodalomra adtak okot. A biztató jelek közé sorolja a személy szabadság iránti igényét, a személyes kapcsolatok igényességét és a családok közötti összetartás fontosságának felismerését. Az aggodalmat kiváltó jelenségként tünteti fel a személyi szabadság helytelen értelmezést, a szülők tekintély csökkenést, a válások, az abortusz és a fogamzásgátló szerek használatának növekedését.² Tanulmányunkban röviden bemutatjuk a családok jelenlegi helyzetet, rámutatunk a társadalmi változás okaira és jelezük a megújulás lehetőségét.

1. A CSALÁDOK HELYZETE

Ahogy fent említettünk, amikor harminc évvel ezelőtt a II. János Pál pápa a családok helyzetét lefestette, sötét színeket is használt. Ha az azóta eltelt idő felmérésének adatait nézzük, láthatjuk, hogy ahhoz képes a helyzet jelentősen romlott, a kép még sötétebbé, mondhatnánk, „drámaivá” vált. Hazánkban az elmúlt harminc évben a házasságkötések száma több mint a felére csökkent, a válások száma megduplázódott, és a termékenységi mutató alig haladja meg az 1-et. A változásokat jól érzékeli az alábbi táblázat.³

Évek	1980	1990	2000	2010
Házasságkötések száma	80 331	66 405	48 000	35 520
Ezer házasságra jutó válások száma	346,0	374,8	500,0	670,0
Termékenységi mutató	1,92	1,84	1,26	1,1

¹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Familiaris consortio* (Apostoli buzdítás a keresztény családokhoz) 6, Szent István Társulat, Budapest 1981, 21.

² Uo.

³ *Statisztikai zsebkönyv 2000*, KSH, 2001. 23, 25; *Statisztikai zsebkönyv 2010*, KSH, 2011, 8, 10.

Az adatokat és az arányokat látva arra gondolhatunk, hogy talán az emberek mások lettek, mint korábban voltak. A társadalom szélesebb körében végzett felmérések szerint azonban ez nem felel meg a valóságnak, mert az emberek nagy többsége továbbra is házasságra, családra, gyermekekre vágyik.⁴ Sokan vannak azonban, akik úgy gondolják, hogy ez a mai világban már nem megvalósítható, mert hiányzik a biztos emberi egzisztencia, vagyis az anyagi háttér: először lakásra, jövedelmező állásra van szükség. Mások azzal érvelnek, hogy a tanulás ideje jóval hosszabb ideig tart, mint régen, és a fiatalok igényt tartanak arra is, hogy mielőtt elköteleznék magukat, jobban megismerjék az életet és a világot. Később pedig nehezebben házasodnak, és koruk miatt már kevesebb gyermeket vállalnak. Az emberi lélekben való vágy tehát megmaradt, de a gondolkodásmód megváltozott.

Az emberben felvetődhet a kérdés, hogy a társadalomban az elmúlt évtizedekben mi torzította el a családról alkotott képet, milyen kapcsolat van a család és a társadalom között, és mit tehetünk azért, hogy a családi élet megújuljon, és ezáltal társadalomban tapasztalható válság is gyógyítható legyen.

1. 1. Az emberi szabadság helytelen értelmezése

A *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítás a bajok elsődleges okának a személyes szabadság igényének helytelen értelmezését, a „szabadság megromlott” fogalmát jelöli meg. A szabadság már nem Isten ajándékát jelenti, amely segítségével az ember felismeri az emberi értékeket, hanem egy olyan vívmányt, amelynek nincsenek korlátai, nincs alávétve senkinek, és amely által az ember a saját egyéni érvényesülését, kényelmét keresi.⁵ Az apostoli buzdítás után harminc évvel a MKPK által kiadott levél is a családi problémák elsődleges okának a szabadság helytelen értelmezést jelöli meg.

„Kortársaink közül sokan abban akarják megélni szabadságukat, hogy mindentől függetlenítk magukat, semmire nincsenek tekintettel, a másik emberre sem, a közösségre sem, a saját jövőjükre sem. A kellemes közérzetnek ebben a bővületében könnyen megeshet, hogy nem vesszük észre: elmúlik az élet, s amire lehetőségünk volt tegnap, az holnapra már a múlté. Gyakran félünk meghozni életünk nagy döntéseit, elkötelezni magunkat a sírig tartó hűségre egy jó házasságban.”⁶

Valóban, a XX. században a szabadság már az ember teljes önrendelkezési jogát jelenti, amelyben igényt formál az erkölcsi értékek szubjektív megválasztására. A korra jellemző posztmodern gondolkodásmód nem fogadja el sem a kinyilatkoztatást, sem a természetes hajlamokat (*inclinationes naturales*) magában foglaló emberi természetet, amelyből az emberi értelem (*lex naturalis*) segítségével értékeket és normákat lehet felismeri. Ezen túlmenően a modern gondolkodásra jellemző, hogy a kinyilatkoztatást és az emberi természetet elutasító racionalizmust sem fogadja el. A posztmodern gondolkodásra általánosan jellemző, hogy nem léteznek állandó értékek és igazságok, valamint ezekből megalkotható rendszerek. Az ember szabadságával élve egyéni módon értelmezheti, értékkelheti a társa-

⁴ Vö. ANDORKA, R., *Bevezetés a szociológiába*, Osiris, Budapest 1997, 371.

⁵ Vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Familiaris consortio* (Apostoli buzdítás a keresztény családokhoz) 6, Szent István Társulat, Budapest 1981.

⁶ MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *Körlevél a Család Éve megnyitására* (2010. december 26.), 2.

dalmi jelenségeket, így az erkölcsi értékelés is tőle függ. Azt is mondhatjuk, hogy a posztmodern a „liberalizmus ideológiája”.⁷

Ez a filozófiai irányzat, bár a hideg racionalizmussal szembeni lázadása miatt értékeket is hordoz magában, mégis komoly veszélyt jelent a társadalom számára. A korlátok nélkül megélt szabadság romboló hatással lehet a személy, annak környezete és a társadalom számára is. A kor egyik ellentmondásos jelensége, hogy akkor tűzték zászlóra a szabadság eszméjét, amikor az alapvető emberi jogok kinyilvánítása jelezte annak korlátait, vagyis azokat az értékeket, amelyeket mindenkinek tiszteletben kell tartania.

1. 2. A szabadság félreértelmezésének kialakulása a család szempontjából

A kapitalizmus korában a gépesítés és az iparosodás miatt a termelő családközösségek java-részt felbomlottak. Vidéken a mezőgazdasági gépek terjedése miatt kevesebb kézi munkára volt szükség, ezért sokan a városokban kerestek megélhetési lehetőséget. A városokban a kisebb, családi céhek nem tudták felvenni a versenyt a nagyüzemi termeléssel, ezért a fiatalok elhagyták a családot, és az addig öröklött mesterséget, majd máshol, nagyobb, ipari városokban kerestek munkát. A megváltozott helyzet sok előnyt és veszélyt rejtett magában. A legnagyobb értéket a bővülő szabadság jelentette. Ez az élet több területén is megmutatkozott. Lehetőség nyílt az utazásra, az ismeretek szélesebb körű elsajátítására, az egyéni adottságok szerinti munka (hivatás) megtalálására. A tehetségesek előtt megnyílt a lehetőség a vállalkozásra. A nagyobb családi közösségből való kikerülés és a mozgalmassabb élet lehetőséget adott arra, hogy a fiatalok ne a család érdeke szerint, hanem a személyes vonzalom szerint válasszak magunknak társat, és hogy otthonaikat az egyéni elképzeléseik szerint rendezzék be.

A nagyobb családból való kikerülés veszélyeket hordozott magában. A nagycsalád szigorúbb erkölcsi értékrendjét a társadalom szabadabb erkölcsi értékrendje váltotta fel. A társadalomban, ha valaki eltért az értékektől, nem kapott közvetlen, jóindulatú visszajelzést környezetéből, vagy csak akkor, ha törvényt sértett. Ezt azonban már büntetés követte. A nagycsaládot elhagyó fiatal számára megcsillant meggazdagodás lehetősége, a jólét pedig gyakran elsődleges céllá vált, és az emberi kapcsolatokat, így a családi életet is ez alá rendelte. Aki gyorsan karriert akart csinálni, annak számára a családi kötöttségek (például a hitvestársával töltött idő, gyermeknevelés, szülőkkel való törődést) akadályt jelenthettek.

A nagycsaládok megszűnése komoly problémát jelentett a hátrányos helyzetűek (gyengék, tehetségtelenebbek, idősebbek és betegek) számára, akik a társadalomban nehezen találták a helyüket. A család védelme nélkül ők lemaradtak, és a társadalom peremére kerültek. El kell ismerni, hogy a jóléti állam rendszere az ő segítségükre sietett. A társadalombiztosítás, a nyugdíj és a szociális juttatások nagy segítséget jelentettek számukra.

⁷ Vö. NAGY, P., „Posztmodern” háromszögletű pontok: Lyotard, Habermas, Derrida, Magyar Műhely, Párizs–Bécs–Budapest 1993, 133.

2. A CSALÁD A TÁRSADALOM SZOLGÁLATÁBAN

Dolgozatunk második részében a *Familiaris consortio* apostoli buzdítás és azt követő egyházi dokumentumok alapján azt vizsgáljuk, hogy a keresztény értékrendet képviselő családok milyen hatással vannak a társadalom életére. Közös tapasztalat, hogy a társadalom életére kiemelkedően fontos hatással van a családok élete. A családok ugyanis a társadalom legkisebb természetes egységét, „sejtjeit” jelentik, amelyekből a nagyobb egység felépül.⁸ A társadalom és az emberi test felépítése között hasonlóság fedezhető fel. Ahogyan az emberi testnél az egyes sejtek sérülései hatással van az ember életére, úgy a társadalomban a sérült családok hatással vannak a közösség egészére. De az is igaz, hogy miként a személy tudatos célkitűzése, döntése és lelkierője hatással van testének legelemibb részeire, úgy a társadalomban elfogadott családkép, „modell” is és az ennek megfelelő politikai irányelvek hatással vannak egyes családok életére.

Az elmúlt évtizedek tapasztalata azt mutatja, hogy az állam családpolitikai döntései komoly hatással voltak a családok életére. Így például hazánkban már a hatvanas években felismerték, hogy romlanak a népességi mutatók. Ezért 1967-ban bevezették a gyest (gyermekgondozási segélyt), 1973-ban további népességpolitikai intézkedéseket hoztak: bevezették a terhességi és gyermekágyi segélyt, továbbá több gyermek vállalása esetén támogatják a lakásvásárlást. A rendelkezések elérték céljukat, nőtt az élve születések, és csökkent a magzatelhajtások száma.⁹ Sajnos ezek a rendelkezések csak átmenetileg állították meg a népesség fogyását. Ezért most is olyan törvények bevezetését ígérik, amelyek erősítik a családokat, és társadalmat. Ilyen a személyi adózás szempontjából figyelembe vett adóalap, a gyermekek számától függő differenciált csökkentése és a gyermekvállalásból származó nyugdíjhátrány kompenzálása.

A következőkben a II. Vatikáni Zsinat, a *Familiaris consortio*t és a többi egyházi dokumentumot felhasználva vizsgáljuk a családnak a társadalom életére való hatását. A sokféle hatást három szempont köré csoportosítjuk: az élet elfogadása, az értékekre való nevelés és a társadalom problémák iránti érzék elsajátítása.

2. 1. Az élet elfogadása

Ahogy a bevezetőben mondtuk, a család a társadalom sejtje, pillére és melegágya. Ezek a képek jelzik a család különféle feladatait is. Az emberek családban sajátítják el a társadalmi élethez szükséges ismereteket, az emberi kapcsolatok modelljét, a kultúrát, ami kezdetben mint bölcső, később mint egy ház, családi és baráti kapcsolatokat jelent. Minden emberi kapcsolatnak és kultúrának alapvető feltétele azonban maga az élet, vagyis a „gyermekek világra hozása”.¹⁰ Ha a házasságokban nem fogan élet, a kapcsolat és a kultúra mind csak lehetőség marad. Így nemcsak a család, hanem a társadalom is elveszti az értékeket, amelyeket hordoz. Az egyház buzdítja a házastársakat a gyermekvállalásra, és azt tanítja, hogy a házassághoz természete, lényege szerint hozzátartozik a gyermekek vállalása. Egy férfi és egy nő kapcsolata a gyermekek elfogadásában, vagyis a családban válik teljessé.

⁸ Vö. *Apostolicam actuositatem* (zsinati határozat a világi hívek apostolkodásáról), 11; *Familiaris consortio* 42.

⁹ Vö. VALUCH, T., *Magyarország társadalomtörténete a XX. század második felében*, Osiris, Budapest 2005, 45; *Magyar statisztikai zsebkönyv*, KSH, 2002, 25.

¹⁰ Vö. *Familiaris consortio* 44.

A családban a Szentháromság képe tükröződik vissza: a Szentháromság belső misztikus életében az Atya és a Fiú kölcsönös szeretetének személyllyé válása a Szentlélek.

Ha a világ népességének alakulását nézzük, felemás kép tárul elénk. A világ népessége rohamosan növekszik, becslések szerint eléri a 7 milliárdot. Ugyanakkor vannak olyan földrészek, ahol a születések radikális csökkenésével a népesség is erősen fogy. Fájdalmas tény, hogy ez a fogyás Európára, a keresztény kultúra bölcsőjére jellemző. Sajnos ez a tendencia hazánkban is érvényesül. Az elmúlt húsz évben a termékenységi mutató 1,92-ről 1,1-re csökkent, az abortuszok száma pedig magas volt. Hazánkban az abortuszt törvényileg 1956-ban fogadták el, és azóta 6–7 millió terhességet szakítottak meg. A demográfiai helyzetet rontja az is, hogy a nők idősebb korban mennek férjhez, az első gyermek is később születik, és így csökken annak a valószínűsége, hogy többet vállalnak. Ezekkel az okokkal magyarázható, hogy 2010-ben hazánk lélekszáma 10 millió alá csökkent,¹¹ és ha a tendencia folytatódik, évenként közel 40 000 fővel apadni fog.

Az élet elfogadását nem lehet csak biológiai szempontból nézni. A gyermek szempontjából nagyon fontos, hogy milyen lelkülettel várják megszületését, milyen légkör veszi őt körül. Kimutatható az is, hogy az emberi személy kibontakozásánál is meghatározó szerepet játszik a család. A családi körben megtapasztalt „ösbizalom” biztosítja az a lelki alapot, amelyre később az önbizalom, kezdeményezőkézség, és az önazonosság épülhet.¹² Az a gyerek, akit otthon elfogadnak, és akivel naponta foglalkoznak, bátrabban megy naponta óvodába, iskolába, meg mer szólalni az órákon, kész arra, hogy kialakulóban levő véleményét megossa társaival, és ha kell, vitába is mer szállni másokkal igaza védelmében. Nagyobb a valószínűsége annak is, hogy a kritikát is jobban el tudja viselni, hiszen családjá körében is megszokhatta, hogy az ő javát szem előtt tartva kijavítják a hibáit. Így a megjegyzést vagy ellenvéleményt nem rosszindulatú támadásnak, hanem segítségnek tartja. Később pedig alkalmas lesz arra, hogy másokkal együtt dolgozzon, elfogadja főnöke utasítását, vagy kellő módon tudja értékelni beosztottjai véleményét.

2. 2. Értékekre nevelés

Az értékre nevelés tárgyalásnál először tisztáznunk kell, hogy mint nevezünk értéknek. A Szentírás tanúsága szerint Isten a saját képmásra teremtette az embert, ezért az ember értelme segítségével képes felismerni az értékeket, vagyis azokat az agyagi, szellemi létezőket, amelyek a javára válnak, amelyek kiteljesedését segítik.¹³ Az ember azonban belső gyengesége (áteredő bűn következménye) és a környezetében található rendezetlenség (világ bűne) miatt csak nehezen képes felismerni ezeket az értékeket, ezért nevelésre van szüksége. Az értékekre való nevelésnek át kell fognia az élet egészét. A legfontosabb értékek: a személy tisztelete; az igazságosság készségének az elsajátítása, amely arra törekszik, hogy mindenkinek és mindennek megadja azt, ami neki jár; a szeretet erényének a gyakorlása, amely magában foglalja az önátadást, s végül az érzelmi, szexuális nevelés, amely az egymásért vállalt kölcsönös felelősségben valósul meg.¹⁴

Az értékekre való nevelés elsősorban a család feladata, azonban fontos szerepe van a társadalomnak is, hiszen az ismeretek elsajátítása és társadalmi normák tiszteletben tartá-

¹¹ Vö. *Magyar statisztikai zsebkönyv*, KSH, 2010, 3.

¹² Vö. ERIKSON, E., *Identität und Lebenszyklus*, Schurkamp, Frankfurt 1966., 150.

¹³ BERAN, F., *Etika. Az értékek tisztelete*, Gondolat, Budapest 2007, 53.

¹⁴ Vö. *Familiaris consortio* 37.

sára való nevelés az iskolában történik. A gyerekek itt tanulják meg a közösségi együttélés törvényeit, a másokkal való szolidaritás fontosságát és formáit. Mivel azonban a nevelés elsősorban a családok feladata, ezért a társadalom úgy tudja ezt biztosítani, hogy támogatja a családokat. Olyan családpolitikát kell folytatnia, amely a szubszidiaritás elve alapján segíti a családi közösségeket, vagyis hogy az élet problémáit saját szintjükön meg tudják oldani, és ne kelljen állandóan segítséget kérniük.¹⁵ Ennek érdekében például a társadalomnak biztosítania kell a munka lehetőségét, a család fenntartására képes ún. „családi bért”, továbbá anyagilag és erkölcsileg el kell ismernie a nők családban végzett munkáját.¹⁶

Ha a családi és az iskolai nevelés elmarad, a felnövekvő gyermek a saját tapasztalata nyomán ismeri fel a javát szolgáló értékeket. Az élet tapasztalata által felismert értékek maradandó nyomokat hagynak a lélekben, amelyek arra sarkalhatják az átélőt, hogy tanúságot tegyen. Vannak azonban olyan esetek, amikor a keserű élmények olyan sebeket okoznak, amelyek a személyiség torzulásához vezetnek, s ezt később csak nehezen lehet orvosolni. József Attila *Talán eltűnök hirtelen* című versében például keserűen írja: „Dacból se fogtam fel értelmét az anyai szónak. Majd árva lettem, mostoha s kiröhögtem az oktatómat.” Végül a keserű tapasztalatot egy szép képpel érzékelteti. Amit korábban „örök zöldnek” tartott, tehát amit elévülhetetlen értéknek tartott, annak „száraz ágai zörgését” hallja. Az elszáradt ág zöreje jelzi, hogy valami végleg elveszett belőle.

2. 3. A Szentírás a nevelésről

Az Ószövetség elsősorban a család nevelő tevékenységére hívja fel a figyelmet. Az szülők feladata, hogy felnyissák gyermekeik szemét Isten hűséges szeretetére. Mózes például a Tízparancsolat értelmezésnél így buzdítja a szülőket: „Ha holnap megkérdezi a fiad, melyek azok a parancsok és törvények, amelyeket az Úr szabott nektek, akkor így válaszolj fiadnak: A fáraó rabszolgái voltunk Egyiptomban, de az Úr erős kézzel kivezetett Egyiptomból.” (MTörv 7,20) Isten hűsége indítja az embert a parancsok megtartásra. A szülők további küldetésének számított azoknak az erkölcsi erényeknek a továbbadása, amelyek a társadalmi élet alapfeltételeit képezik. A *Példabeszédek könyvének* szerzője például a vagyongyűjtés helyett a bölcsességre buzdít: „A bölcsesség kezdete: szerezz bölcsességet, minden vagyonodon vegyél okosságot! Öleld magadhoz, akkor majd felemel, tisztességre juttat, hogyha átkarolod.” (Péld 4,8) A család erkölcsi nevelésének társadalmi szempontból fontos jelentősége volt. A gyerekek az Isten előtti felelősségtudatból és a szülők iránti tiszteletből elfogadták a társadalmi törvényeket is.

Az Újszövetségben a család közvetítette Jézus felé az értékrendet, és ő is elfogadta Mária és József nevelői kötelességét. Az evangélium szerint „engedelmeskedett nekik” (Lk 2,51). A szülői tekintély elfogadása felnőtt korában is megmutatkozott. Elsődleges feladatának a mennyei Atya akaratának teljesítését tartotta, de tekintettel volt Mária kérésére is. Ez mutatkozott meg a kánai menyegzőn, ahol Jézus édesanyja közbenjárására tette első csodáját, változtatta a vizet borra (vö. Jn 2,1–11). Később Jézus a messiási működése során, ha nem is beszélt kifejezetten a családi nevelés fontosságáról, de példát adott a felnőttek számára. Kezébe vette a gyerekeket, és azt mondta, hogy „ilyeneké a mennyek országa” (Mt 19,14). Ezzel a tettel a felnőtteket tanította, hogy a gyerekek nyitottságát

¹⁵ Vö. ETTK 252.

¹⁶ Vö. ETTK 251.

állította például a felnőttek számára, de ugyanakkor felhívta a figyelmet arra is, hogy tegyenek meg mindent azért, hogy a gyermekek a nyitottságukat, őszinteségüket meg tudják őrizni.

2. 4. A szociális érzékenység elsajátítása

Az előző pontban a családoknak az erkölcsi értékekre való nevelés fontosságát mutattuk be. Az erkölcsi nevelés egyik legfontosabb módja az ún. „szociális érzékenység” kialakítása, amely elsősorban a szegények, betegek, nehéz sorsúak felé való megnyílást jelenti. Ennek már gyermekkorban el kell kezdődnie. Ha a gyermek környezetében azt látja, hogy szülei figyelmes szeretettel fordulnak a környezetükben élő idősek, szegények, betegek felé, akkor a velük való törődés természetessé válik számukra. Az egyház a nehéz helyzetben levők segítését a nevelés egyik legfontosabb feladatának tartja. Ez mutatkozik meg a házasságkötési szertartás befejező áldásában, ahol a pap arra szólítja fel az útra induló házastársakat, hogy legyenek Isten szeretetének tanúi a világban, hogy „a szenvedők és a szegények,” akik jók voltak, egykor hálásan fogadják őket Isten örök hajlékában.¹⁷

Arany János 1851-ben írt, *Családi kör* című verse megkapó szépséggel írja le egy a falusi család estélyét, amelyet egy, a szabadságharcban megsebesült, most segítséget kérő „hadfi” látogatása tesz különlegessé. A családfő és felesége tisztelettel fogadja a szegény koldust: megvendégelik, asztalhoz ültetik, töltenek a tányérjába és korsójába, majd a vacsora után figyelmes szeretettel hallgatják elbeszélést a szabadság „véres napjairól” és a bujdosók nehéz sorsáról. Amikor pedig az addig tanuló nagyobbik fiú megkéri, hogy „meséljen még egyet”, az apja így feddi meg őt: „Nem mese ez, gyermek!” Úgy tűnik, hogy a vers megírásnak egyik fontos oka annak jelzése lehetett, hogy a családi kör az a hely, ahol a gyermekek még a könyveknél is fontosabb ismereteket, erkölcsi értékeket sajátíthatnak el: a vendég- és hazaszeretetet.

A *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítás megkülönböztetett figyelmet szentel ennek a feladatnak. A család társadalmi feladatainak a bemutatásakor az evangéliumot és Szent Pál apostolt idézi. Jézus a kicsik, és elesettek megsegítésére buzdít: A kicsinyeknek adott pohár víz jutalmat érdemel (vö. Mt 10,42). Szent Pál apostol pedig kifejezetten a vendégszeretetre serkent: „Legyetek vendégszeretők!” (Róm 12,13)¹⁸ Később II. János Pál pápa a vasárnap megszentelésével foglalkozó apostoli levele az Úr napját mint a szolidaritás napját mutatja be, amely megvalósulhat „a magányos ember étkezésre szóló meghívásával, beteglátogatással, nélkülöző családok megajándékozásával, néhány óra önkéntes szolgálatra szentelésével.”¹⁹ Azok a családok, akik vasárnap az Úr asztalánál magukhoz veszik az eukarisztiát mint a szeretet szentségét, otthonukban a jócselekedet által annak hatását meg tudják osztani másokkal.

Az utóbbi években a világválság miatt különösen fontos az, hogy a keresztény családok a gyermekeik a szociális nehézségekre való fogékonyságát, „érzékenységét” kialakítsák. Ennek a nevelésnek elsősorban szerény, a média fogyasztásra buzdító hatását visszautasító életformában kell megnyilvánulnia. Ehhez az életformához hozzátartozik a környezetben élő szegények, betegek, idősek támogatása. Ezt az otthoni példát kell meg-

¹⁷ Vö. *A házasságkötés szertartásának rendje*, Szent István Társulat, Budapest 2006, 46.

¹⁸ *Familiaris consortio* 44.

¹⁹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Apostoli levél a vasárnap megszenteléséről*, 72.

erősítenie az iskolának, ahol a tehetősebb szülők felé jelezni kell az iskola elkötelezettségét a szociális értékek iránt, és segíteni kell a rászoruló tanulókat. Csak erre az életformára épülhet az erkölcsi nevelés, amely megnyitja a gyerekek szeméit a világban tapasztalható igazságtalanságok következtében kialakult szegénységre, az igazságtalanságok elleni küzdelemre és mások megsegítésének kötelezettségére. Érthetővé kell számukra, amit a szentek újrafogalmaztak, és amit az egyház társadalmi tanítása következetesen vall.

Az egyház a teremtéstörténet alapján (Vö. Ter 1,28–29) kezdetektől fogva azt tanítja, hogy a földi javak tulajdonosa az Isten, aki a világot minden ember számára ajándékba adta. Ebben van a földi javak egyetemes rendeltetések a „gyökere”.²⁰ Ez nem jelenti azt, hogy elítéli a magántulajdont, de vallja, hogy a magántulajdon addig tekinthető jogosnak, míg nem sérti mások élethez való jogát.²¹ Szent Ágoston azt tanítja, hogy a szegényeken való segítség nem csupán „*ex caritate*”, hanem „*ex iustitia*” kötelez. Ebből arra következtet, hogy a „gazdagok feleslege a szegények jogos tulajdona”.²² Az egyház társadalmi tanítását összefoglaló kompendium összekapcsolja „a javak egyetemes rendeltetéséről” és a „szegények mellett való elkötelezettségről” szóló alapelveket. A dokumentum II. János Pál pápa *Sollicitudo rei socialis* kezdetű enciklikájára hivatkozva tanítja:

„Napjainkban pedig, tekintettel a társadalmi problémák világméretűvé válására, ez a megkülönböztetett szeretet, az általa sugallt döntésekkel egyetemben, mindenképp ki kell terjedjen az éhezők, a koldusok, a hajléktalanok, az egészségügyi ellátást nélkülözők, s mindenekelőtt a jövő kilátástalanságában élő emberek mérhetetlen tömegére.”²³

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányunkban II. János Pál pápa *Familiaris consortio* kezdetű enciklikájából kiindulva azt a célt tűztük ki magunk elé, hogy bemutassuk a családnak a társadalomra gyakorolt hatását. Megállapíthatjuk, hogy a családok gyermekvállalása, a gyerekek értékre való nevelése különösen a szociális érzékenység kialakítása révén nagy hatással van a társadalomra. Sajnos az utóbbi időben elsősorban a szabadság helytelen értelmezése miatt a családok helyzete sokat romlott. Isten az emberi természettel együtt értékrendet adott, amelyet az értelem segítségével fel lehet ismerni, és amelyet tiszteletben kell tartani. A társadalom teste akkor fog egészségesebbé válni, ha a „sejtek” az értékek elfogadása által gyógyulnak és gyarapodnak.

²⁰ Vö. ETTK 171.

²¹ Vö. TAMÁS, Aquinói Szent, *Summa Theologiae* II-II q. 66 a. 2.

²² ÁGOSTON, Szent, in *Ps.*, 147 Pl 37 1922.

²³ ETTK 182. II. JÁNOS PÁL pápa, *Sollicitudo rei socialis* (körlevél), 42.

A Filippieknek írt levél Krisztus-himnusza Fil 2,6–11

A Fil 2,6–11 krisztológiai szempontból az Újszövetség egyik legkiemelkedőbb szövege.¹ Utalás van benne a preegzisztenciára, a megtestesülésre, a Krisztus életét meghatározó engedelmességre, amely a kereszthalálban éri el csúcspontját, valamint a halált követő felmagasztalásra, amelynek következtében Krisztus egyetemes uralomra tett szert. Mivel a szakasz eredetileg független volt a *Filippi-levéltől*, sőt nagy valószínűséggel időben jóval megelőzte azt, célszerűnek látjuk, hogy először önálló egységként vizsgáljuk, s csak utána kérdezzünk rá a levélben betöltött szerepére.

¹ Éppen ezért bőséges szakirodalom áll rendelkezésünkre. Ebből itt csak a legfontosabbnak tartottakat említjük, nyilván azokat, amelyeket az értekezés készítése során felhasználtunk: LOHMEYER, E., *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,6–11*, Carl-Winter-Universitätsverlag, Heidelberg 1928 (utánnomás: Darmstadt 1961²); KÄSEMANN, E., *Kritische Analyse von Phil 2,5–11*, in UÖ., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 51–95; BORNKAMM, G., *Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6–11*, in UÖ., *Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze II*, Chr. Kaiser, München 1959, 177–187; JEREMIAS, J., *Zu Philipper 2,7: εαυτὸν ἐκένωσεν*, in UÖ., *Abba – Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 308–313; MARTIN, R. P., *Carmen Christi: Philippians 2,5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge University Press, Cambridge 1967; SCHNACKENBURG, R., *Christologie des Neuen Testaments*, in *Mysterium Salutis III/1* (szerk. Feiner, J.–Löhrer, M.), Benziger, Einsiedeln Zürich Köln 1970, 227–388, főképp 309–322; MÜLLER, U. B., *Der Christushymnus Phil 2,6–11*, in NTW 79 (1988), 17–44; HOFIUS, O., *Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991²; SÖDING, Th., *Erniedrigung und Erhöhung. Zum Verhältnis von Christologie und Mythos nach dem Philipperhymnus (Phil 2,6–11)*, in UÖ., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, 104–131; XERAVITS, G., *A Filippi 2,6–11 Krisztus-himnusz*, in *Studia Biblica Athanasiana 1* (1998), 65–79; HENGEL, M., *Präexistenz bei Paulus?*, in UÖ., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 262–301; HURTADO, L. W., *Hogyan lett Jézus Istenné a földön? A Jézus-tisztelet történeti gyökerei*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 2008, 149–189; KAMPLING, R., *Das Lied vom Weg Jesu, des Herm. Eine Annäherung an Phil 2,6–11*, in *BiKi* (2009), 18–22.

Figyelmet érdemelnek a *Filippi-levélhez* írt kommentárok is, főképp az alábbiak: GNILKA, J., *Der Philipperbrief* (HTkNT X/3), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1968 (1980³); COLLANGE, J.–F., *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* (CNT Xa), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1973; ERNST, J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (RNT), Friedrich Pustet, Regensburg 1974; CSERHÁTI, S., *A Filippibelihez írt levél*, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest 1976; HAWTHORNE, G. F., *Philippians* (WBC 43), Thomas Nelson Publishers, Nashville 1983; MAYER, B., *Filippi-levél. Filemon-levél*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1994 (fordítás németből; eredeti sorozat: SKK.NT 11); WALTER, N., *Der Brief an die Philipper*, in UÖ.–REINMUTH, E.–LAMPE, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 11–101; ECKEY, W., *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon. Ein Kommentar*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2006; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper*, Echter Verlag, Würzburg 2009.

1. A FIL 2,6–11 MŰFAJA, EREDETE ÉS FELÉPÍTÉSE

1. 1. Műfaj

A biblikusok többnyire himnusznak nevezik a szakaszt. Bár egyéb javaslatok is napvilágot láttak – *enkómion* (magasztalás),² *epainosz* (dicsőítés/hálaadás),³ tanköltemény⁴ –, de ezek nem találtak általános tetszésre. Mi is a himnusz megjelölést tartjuk a legáltalósabbnak, hiszen a J. Roloff⁵ által felsorolt, himnusza alapvetően jellemző vonások megtalálhatók benne: a) Prédikációs stílus: az istenség cselekedetei és tulajdonságai dicsőítve és magasztalva nyernek felsorolást; gyakoriak az appozíciók és vonatkozó mellékmondatok. b) Egyszerű gondolatvezetés: a himnusz nem definiál és nem érvel, hanem hitvallóan dicsőít. c) Participiális szerkezetek halmozása. d) Ritmus. e) Művészi felépítés: hasonló formulák által versszakok elkülönítése válik lehetővé.

1. 2. Eredet

E. Lohmeyer 1928-ban megjelent monográfiája⁶ óta a biblikusok nagy többsége úgy tartja, hogy a Fil 2,6–11 nem közvetlenül Pál apostol alkotása, hanem már korábban is létezett. A Pál előtti eredetet nyelvi és tartalmi szempontok egyaránt alátámasztják. Mindenekelőtt a sajátos szóhasználatra lehet utalni. A *μορφή* és *ἀρπαγμός* főnevek más páli levélben nem fordulnak elő, a *ὑπερυψώω* és *καταχθόνιος* szavak pedig egyedül ebben a szövegben találhatók az Újszövetségben. Ugyancsak egyedülállóak az alábbi kifejezések: *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; εαυτὸν ἐκένωσεν*.

Teológiai vonatkozásban az alábbi sajátosságok a figyelemre méltók: a) Pál a *δοῦλος* főnevet egyetlen más helyen sem alkalmazza Jézusra. b) Pál szemléletében a kereszthalál – feltámadás kettőssége a meghatározó, a himnuszban viszont az önküresítés/alázat – felmagasztalás párhuzama a hangsúlyos. c) A himnuszban nincs kifejezett hivatkozás Krisztus halálának szótérológiai jelentőségére (*ὕπερ ἡμῶν*), holott ez Pál teológiájának meghatározó elemei közé tartozik. Ha az apostol teljesen szabadon fogalmazta volna meg a himnuszt, akkor ezt a szempontot aligha hagyta volna ki.⁷

² Vö. BERGER, K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, A. Francke, Tübingen–Basel, 2005, 402.

³ Vö. BRUCKER, R., „Christushymnen” oder „epideiktische Passagen”? – *Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 319.

⁴ Vö. WALTER, N., *Philippenerbrief*, 61k; ECKEY, W., *Philippener*, 80.

⁵ Vö. ROLOFF, J., *Neues Testament*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1995⁶, 246.

⁶ LOHMEYER, E., *Kyrios Jesus* (lásd az 1. lábjegyzet elejét).

⁷ Ezeket az érveket nem minden biblikus tartja döntő jelentőségűeknek, s ezért a közvetlen páli eredetnek is vannak képviselői, de összességében kisebbséget alkotnak. Az 1. lábjegyzetben felsorolt szerzők közül csak az alábbiak állítják a páli szerzőséget: COLLANGE, J.-F., *Philippiens*, 84k; BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 308. A Pál előtti eredetet és a Páltól való közvetlen származást egyaránt lehetségesnek tartja. HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, 78; HENGEL, M., *Präexistenz*, 268k. Az 1. lábjegyzetben említett egyéb szerzők a himnusz ősi, Filippi levelet megelőző létét vallják (bár az esetleges páli kiegészítések megítélését illetően nincsenek egységes állásponton). Az eredetileg 2005-ben megjelent könyvében Hurtado, L. W. igyekszik ezt újból nyomtatékosan alátámasztani. A magyar fordításban is elérhető könyv címe meglehetősen provokatív: *Hogyan lett Jézus Istené a földön?* A bevezetésben azonban a szerző kifejti, hogy ez a cím voltaképp csodálkozást akar kifejezni: hogyan magyarázható az, hogy Jézus Istennek kijáró tiszteletben részesült?

Újabb kérdés, hogy konkrétan milyen közegből származik a himnusz, s eredetileg milyen nyelven keletkezett. Bár néhány kutató arám eredetire gondol,⁸ nézetük nem látszik igazán megalapozottnak. A 6–8. versekben több olyan kifejezés is található, amely a hellenista irodalommal mutat rokonságot, a 9–11. versekben pedig a *Septuaginta* hatása érezhető. A himnusz tehát valószínűleg hellenista zsidó-keresztény körökből származik.⁹

Több kutató is úgy látja, hogy az eredeti himnuszt Pál néhány helyen kiegészítette. Főképp az alábbi megjegyzésekre vonatkozólag merült fel ez a lehetőség: *θανάτου δὲ σταυροῦ* (8. vers vége) – *εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς* (11. vers vége). A kiegészítés-hipotézis azon a megfigyelésen alapul, hogy a himnusz ezek nélkül a megjegyzések nélkül is teljes lenne, illetve a bennük kifejezésre jutó gondolatok Pál teológiájában nagyon nagy jelentőségűek. Véleményünk szerint ez a megállapítás csak az első, kereszthalálra vonatkozó megjegyzésre érvényes, a másodikra kevésbé. Ezért csak azzal a lehetőséggel számolunk, hogy *θανάτου δὲ σταυροῦ* kifejezést esetleg Pál illesztette a hagyományból vett szöveghez.¹⁰

1. 3. Felépítés

A himnusz szerkezetének meghatározása, illetve a strófákra való felosztás folytonos vita tárgya a kutatók körében. Az imént említett klasszikus művében E. Lohmeyer¹¹ hat strófát különböztet meg, megyek mindegyike kötőszóval kezdődik, és három sorból áll. A *θανάτου δὲ σταυροῦ* megjegyzést Lohmeyer Pál apostol kiegészítésének tekinti.

[Ὁ] ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ

ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβὼν
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος

καὶ σχῆματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
[θανάτου δὲ σταυροῦ].

⁸ Pl. MARTIN, R. P., *Carmen Christi*, 40; GRELOT, P., *Deux notes critiques sur Philippiens 2,6–11*, in *Bib* 54 (1973) 176–186; FITZMYER, J. A., *The Aramaic Background of Philippians 2,6–11*, in *CBQ* 50 (1988) 470–483; XERAVITS, G., *Filippi 2,6–11*, 73;

⁹ Vö. GNILKA, J., *Philippierbrief*, 133; SÖDING, Th., *Erniedrigung und Erhöhung*, 112; ECKEY, W., *Philipper*, 81.

¹⁰ Hasonlóképpen vélekedik LOHMEYER, E., *Kyrios Jesus*, 5k. Mindkét fent említett megjegyzést páli kiegészítésnek tartja GNILKA, J., *Philippierbrief*, 137; MÜLLER, U. B., *Christushymnus*, 19; SÖDING, Th., *Erniedrigung und Erhöhung*, 113.125k. Nem számol páli kiegészítésekkel HOFIUS, O., *Christushymnus*, 8; HURTADO, *Hogyan lett*, 187, 38. jegyzet; ECKEY, W., *Philipper*, 81.

¹¹ LOHMEYER, E., *Kyrios Jesus*, 5k.

διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ
τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα

ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
πᾶν γόνυ κάμψη
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων

καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται
ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός
εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

A szintén meghatározó jelentőségű tanulmányában J. Jeremias¹² komoly kritikának vetette alá Lohmeyer felosztását. Rámutatott arra, hogy a háromsoros strófák egyike sem alkot zárt mondatot. Ugyancsak kifogásolta a 2. és a 3. strófa elkülönítését, mivel a -μα végződésű főnevek (ὁμοίωμα, σχῆμα) így különválnak, holott értelemszerűen összetartoznak. Jeremias a *parallelismus membrorum* alakzatot tarja formailag meghatározónak. Három strófát különít el, amelyek négy-négy sorból állnak. Ezt azonban csak úgy tudja megtenni, hogy három megjegyzést is Pál kiegészítésének tart.

ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφῆν δούλου λαβὼν

ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
[θανάτου δὲ σταυροῦ].

διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα
ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη
[ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων]
καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός
[εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς].

Bár Jeremias joggal hangsúlyozza a *parallelismus membrorum* komolyan vételét, nézete mégsem mondható minden szempontból kifogástalannak. Főképp két nehézséget tartunk szükségesnek megemlíteni. Egyfelől nem világos, mi alapján történik az 1. és a 2. strófa elkülönítése. Nyelvtani szempontból nincs egyértelmű jel (pl. kötőszó), tartalmilag viszont szorosan összefüggnek. Másfelől korántsem nyilvánvaló, hogy a 3. strófában záró-

¹² JEREMIAS, J., *Philipper 2,7*, 310–313; vö. még Uő., *Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, in Uő., *Abba*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 269–276, 274–276.

jelbe tett megjegyzések tényleg későbbi betoldások.¹³ Lohmeyer és Jeremias javaslatának ösztönző elemeit alapul véve több kutató is úgy véli, hogy a himnusz két versszakból áll: az elsőben (6–8. v.) Krisztus alázatán, a másodikban (9–11. v.) pedig felmagasztalásán van a hangsúly. Mindazonáltal felmerül a kérdés: hány sorból állnak a versszakok? A magunk részéről úgy látjuk, hogy a két strófát nem szükséges minden áron „arányosítani”. Nehézség nélkül elfogadhatjuk, hogy az első strófa nyolc, a második csupán hat sorból áll:

ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβὼν
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου
[θανάτου δὲ σταυροῦ].

διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα
ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται
ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.¹⁴

¹³ COLLANGE, J.-F. (*Philippiens*, 79) alapvetően egyetért az első két strófa elkülönítésével, viszont nem ért egyet a kiegészítéseknek tartott sorok kizárásával (Collange a himnusz egészét páli eredetűnek véli). Ezért a Jeremias által meghatározott strófát felbontja, s így voltaképp négy strófa jön létre: az első kettő a megtestesülésre és a földi életre, a másik kettő a megdicsőülésre vonatkozik. Csak ezt a két utolsó strófát tartjuk szükségesnek külön jelölni:

διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα
ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ

πᾶν γόνυ κάμψῃ
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται
ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς

εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

Ez a nézet azért nem fogadható el, mivel csak úgy tudja a kétszer négyes felosztást tartani, hogy az egyik tartalmilag egységes mondatot (ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ) megtöri.

¹⁴ Hasonló felosztást javasol MÜLLER, U. B., *Christushymnus*, 19; HOFIUS, O., *Christushymnus*, 8; ECKEY, W., *Philippier*, 80. Persze azt sem hallgathatjuk el, hogy a 2. strófa végét másként határozzák meg, mert úgy látják: az „Atyaisten dicsőségére” a „mégpedig a kereszthalálig” megjegyzéssel párhuzamos. Hofius és Eckey szerint mindkét megjegyzés szerves része volt az eredeti himnusznak. Müller viszont mindkettőt Pál kiegészítésének tekinti. Az első véleményt megfontolandónak tartjuk, a másodikat kevésbé.

Álljon itt a szöveg magyar fordítása is:

*aki Isten formájában létezve
nem tartotta zsákmánynak az Istennel való egyenlő levést,
hanem kiüresítette önmagát
szolga formáját felvévén,
embernek hasonlóságában lévén,
külséjét tekintve találatván, mint ember,
megalázta önmagát
engedelmes lévén egészen a halálig,
(mégpedig a kereszthalálig).*

*Ezért az Isten felmagasztalta őt,
és ajándékozta neki a minden név feletti nevet,
hogy Jézus nevében hajoljon meg minden térd,
a mennyieiké, a földieké és a földalattiaké,
és minden nyelv vallja,
hogy Jézus Krisztus Úr az Atyaisten dicsőségére.¹⁵*

2. SZÖVEGMAGYARÁZAT

2. 1. Krisztus preegzisztenciája és öнкиüresítése (6–8. versek)

„Isten formájában létezve”

Mindenekelőtt a μορφή főnév jelentését kell tisztáznunk A görög–magyar szótárak alapján a főnévnek az alábbi magyar szavak felelhetnek meg: alak, külső (megjelenés), forma, jelenség, fajta, változat.¹⁶ Kiegészítésként megjegyezhetjük, hogy Arisztotelész felfogásában a μορφή a dolog lényegével azonos.¹⁷

A himnuszt illetően az „alak” túl általános és félreérthető, de a filozófiában használatos érteleme sem jöhet szóba, hiszen a 7. versben a μορφή δούλου kifejezést találjuk. Krisztus által üresítette ki önmagát, hogy a „szolga formáját” vette fel: az „Isten formáját” a „szolga formája” váltotta fel. Ha a μορφή főnevet a „lényeg” értelemben vennénk, akkor ez annyit jelentene, hogy az emberré válás által Krisztus elvesztette isteni lényegét. Ezt azonban kizártnak mondhatjuk, mivel a 7–8. versekben leírtak ellene mondanak ilyesfajta értelmezésnek.

A μορφή θεοῦ tehát nem az isteni lényeg, hanem az isteni státuszt és létformát jelöli, azt, amely által Isten istenvolta megmutatkozik. A kifejezés szoros kapcsolatban áll a dicsőség és a teljhatalom szavakkal. R. Schnackenburg helyesen állapítja meg: „Alap-

¹⁵ A himnuszt szövegét saját fordításban közlöm. Egyéb idézeteknél a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat által kiadott fordítást (Budapest 1997) vettem alapul, de esetenként – az eredeti szöveg sajátosságának érvényesítése érdekében – kisebb módosítást alkalmaztam.

¹⁶ Vö. VARGA, ZS., *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1992, 639; GYÖRKÖSY, A.–KAPITÁNYFÉY, I.–TEGYEL, I., *Ógörög–magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1993, 687.

¹⁷ A főnév használatához a Bibliában és egyéb ókori iratokban vö. BEHM, J., art. μορφή, in *ThWNT IV* (1942), 750–762.

vetően nem jelent mást, mint az isteni dicsőség állapotát, és – az emberi «szolgaalakkal» szemben – az isteni uralkodói fenségét is.”¹⁸

„Nem tartotta zsákmánynak az Istennel való egyenlő levést”

Felmerül a kérdés, milyen értelemben kell a ἀρπαγμός (zsákmány) kifejezést vennünk: *res rapienda* (zsákmányolandó, azaz megszerzendő dolog) vagy *res rapta* (már birtokolt valóság). A második lehetőséget kell előnyben részesítenünk.¹⁹ Az isteni létforma következtében az Istennel való egyenlőség alapvető adottság volt Krisztus számára. Ám ő szabadon lemondott isteni teljhatalmáról és dicsőségéről, hogy a megváltás művét véghezvigye.

Bár a himnusz fő célja nem az, hogy Krisztusnak a megtestesülés előtti állapotát fejtegetse, a rövid megfogalmazás mégis felbecsülhetetlen értékű krisztológiai szempontból. Igaz ugyan, hogy a figyelem alapvetően Krisztusnak Istenhez való viszonyára irányul, de ez „oly Isten-közelinek van bemutatva, hogy istenségének kimondásához csak egy kis lépés marad hátra (vö. Jn 1,1 πρὸς τὸν θεόν – θεός).”²⁰

„Kiüresítette önmagát szolga formáját felvén”

Az előbbiek alapján nem az isteni lényeg vagy természet, hanem az isteni létforma elhagyásáról van itt szó. Amennyiben az isteni létformát a dicsőség jellemezte, akkor a kiüresített állapot a dicsőséggel együtt járó minden előnyről való lemondást jelenti.

„A szolga formája” kifejezés az ember sajátos státuszát jelöli, amelyet alapvetően a behatároltság és korlátozottság jellemez. A biblikusok egy része úgy véli, hogy a δοῦλος szó itt az ellenséges (démoni) hatalmagnak való szolgai alávetettségre vonatkozik.²¹ Ez azonban a tömör megfogalmazás miatt nem mondható egyértelműnek. Éppúgy lehetséges, hogy a „szolgaság” egyszerűen csak a korlátlanág ellentéte. U. B. Müller²² arra hívja fel a figyelmet, hogy az embervoltnak szolgáshoz való hasonlítása az ószövetségi bölcsességi irodalomban is fellelhető, mégpedig az ember nyomorúsággal és fáradsággal teli életének szemléltetésére: „Katonasors az ember élete a földön, és napjai olyanok, mint a napszámos napjai: kívánczik árnyék után, mint a szolga, és várja munkája végét, mint a napszámos.” (Jób 7,1–2; vö. még Préd 9,12)

A „kiüresítette önmagát” kifejezés értelmét leginkább a 2Kor 8,9-ben olvasható mondat tárja fel: „Hiszen ismeritek a mi Urunk Jézus Krisztus kegyelmét, hogy értetek szegénnyé lett, bár gazdag volt, hogy az ő szegénysége által ti gazdagok legyetek.”

„Embernek hasonlóságában lévén, külsejét tekintve találtatván, mint ember”

A görög ὁμοίωμα szó jelentése: hasonlóság, hasonmás. Az ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (embernek hasonlóságában) kifejezés a megtestesült Krisztus és az emberek közötti alapvető azonosságot tudatosítja, ám ebben az azonosságban a különbség lehetőségét is nyitva hagyja.²³ Párhuzamként a Róm 8,3 mondatát említhetjük: „Isten elküldte saját Fiát a bűn

¹⁸ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 315.

¹⁹ Meg kell persze jegyeznünk, hogy az első lehetőségnek (*res rapienda*) is vannak képviselői, akik a háttérben a mennyei Krisztus egyfajta megkísértését vélik felfedezni. Vö. LOHMEYER, E., *Kyrios Jesus*, 25k; CULLMANN, O., *Az Újszövetség krisztológiája*, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1990, 161. A nézet kritikájához vö. KÄSEMANN, E., *Kritische Analyse*, 70; GNILKA, J., *Philipperebrief*, 115k.

²⁰ SCHNACKENBURG, R., *Christologie*, 316.

²¹ Vö. KÄSEMANN, E., *Kritische Analyse*, 73; BORNKAMM, G., *Christus-Hymnus*, 181k; CSERHÁTI, S., *A filippibeli-ekhez írt levél*, 87. Visszafogottabban nyilatkozik GNILKA, J., *Philipperebrief*, 120.

²² Vö. MÜLLER, U. B., *Christushymnus*, 26–31.

²³ Vö. HOLTZ, T., art ὁμοίωμα, in EWNT II (1981), 1254k.

testéhez hasonló testben (*ἐν ὁμοιώματι σαρκός ἁμαρτίας*).” Ebben a mondatban nyilvánvaló mind az azonosság, mind a különbség: Isten Fia valóságos emberi testet vett fel, de bűn nélkül élt (vö. 2Kor 5,21).

A 7. vers utolsó megjegyzései, önmagukban tekintve, azt a benyomást kelthetnék, hogy Jézus embersége csupán látszat. Ám ezt a doketista értelmezést a vers korábbi állításai kizárják. A hangsúly éppen azon van, hogy Krisztus valóságos emberi életet élt, és közvetlen részese lett az emberi történelemnek, bár isteni lényegét nem veszítette el.²⁴ U. B. Müller joggal jegyzi meg: „A himnusz láthatóan azon fáradozik, hogy az inkarnáció teljességét kifejezésre juttassa; bizonyára azért, mert az ókori világban szokatlan volt, hogy egy isteni létező valódi emberré válásáról beszéljenek. Bár az egyáltalán nem volt hihetetlen, hogy egy istenség emberi alakban jelenjen meg a földön. De ezt inkább pusztán átöltözésnek vagy elrejtésnek tekintették, semmiképpen sem az isteni dicsőség és hatalom feladásának.”²⁵

„Megalázta önmagát engedelmes lévén egészen a halálig, mégpedig a kereszthalálig”

Míg a „kiüresítette önmagát” a megtestesülés valóságára vonatkozik, a „megalázta magát” és „engedelmes” kifejezések Jézus egész földi életét jellemzik. Az alázatnak és az engedelmességnek hangsúlyozása a földi küldetését teljesítő Krisztus magatartásának fő jellemvonásaként egyedülállónak mondható az őskeresztény hitvallások és himnuszok tekintetében. A „mégpedig a kereszthalálig” megjegyzés, amely Pál kiegészítése lehet, még inkább nyomatékosítja a szabadon vállalt megalázottságot, hiszen a keresztre feszítés az ókorban az egyik legmegalázóbb és legkegyetlenebb kivégzési mód volt (vö. 1Kor 1,18–25).²⁶

2. 2. Krisztus felmagasztalása (9–11. versek)

„Ezért az Isten felmagasztalta őt”

Az előző alegységben a preegzisztens, illetve a megtestesült Krisztus cselekedett, most viszont Isten cselekszik. A felmagasztalás nem más, mint Isten válasza Jézus Krisztus alázatára és engedelmességére. Az itt használt *ὑπερυψώω* ige a *Septuagintában* csak Istenre, Isten mindenek feletti pozíciójára érvényes. „Mert te vagy, Uram a legfelségesebb az egész földön, messze felmagasztaltattál (*ὑπερυψώθης*) minden isten fölé” (96,9 LXX). „Áldott vagy Urunk, atyáink Istene! Dicséretre méltó és mindenekfölött magasztos (*ὑπερυψούμενος*) mindörökké!” (Dán 3,52) Ugyanakkor azt sem feledhetjük, hogy az egyszerű *ὑψώω* ige az Úr Szolgájára vonatkozólag is szerepel: „Íme a szolgám sikert arat, magasra emeltetik (*ὑψωθήσεται*) és igen fenséges lesz.” (Iz 52,13)

²⁴ GNILKA, J. (*Philippierbrief*, 118) joggal hangsúlyozza: az ének nem arra irányul, hogy Krisztus kettős természetéről a későbbi dogmatika értelmében állást foglaljon. Ám ez semmiképp sem azt jelenti, hogy a himnusz kijelentései ellentétben állnának a későbbi zsinatok döntéseivel. A 7. vers körülményes megfogalmazása éppen azt nyomatékosítja, hogy Jézus valóságos ember volt, ugyanakkor több is volt, mint ember. Vö. LAMBRECHT, J., *Paul's Reasoning in Philippians 2,6–8*, in *EThL* 83 (2007), 413–418.

²⁵ MÜLLER, U. B., *Christushymnus*, 31.

²⁶ A keresztre feszítéssel kapcsolatos ókori megnyilvánulásokhoz vö. KOCSIS, I., „Mi a megfeszített Krisztust hirdetjük” (*Az 1Kor 1,18–25 magyarázata*), in *Jeromos füzetek* 59 (2005), 3–13, 9k.

„Ajándékozta neki a minden név feletti nevet”

A név az ókorban a személy lényegét jelöli, amely mások előtt is nyilvánvalóvá válik. A 11. vers alapján a név nem más, mint a *ΚΥΡΙΟΣ*. Fontos tudatosítani, hogy a *ΚΥΡΙΟΣ* a *Septuagintában* Isten (JHWH) megnevezése.²⁷ Ezen név által nyilván a megdicsőült Krisztus Istennel való egyenrangúsága jut kifejezésre.

Érdekes, hogy a 10. vers szerint „Jézus nevére” kell minden térdnek meghajolnia. Ez nem ellentmondás, hiszen Jézus az, aki egyben az Úr nevet is birtokolja. A két név immáron elválaszthatatlan egymástól. A Jézus név ugyanakkor a Felmagasztalt emberségének valóságát is nyomatékosítja számunkra.²⁸

„Jézus nevében hajoljon meg minden térd, a mennyieieké, a földieké és a földalattiaké”

A háttérben az Iz 45,23-ban olvasható kijelentés áll: „Önmagamra esküdtem, igazság jött ki számból, szó, amely nem tér vissza: előttem hajlik meg minden térd, énám esküszik minden nyelv.” Ez a mondat nyilván magára JHWHra vonatkozik. Az a tény, hogy a himnuszban Jézus előtt „hajlik meg minden térd”, azt jelzi, hogy a felmagasztalt Krisztus Isten hatalmi méltóságában részesedik.

A kutatók között nincs teljes egység annak megítélésében, hogy voltaképp kik is azok, akik hódolva elismerik a felmagasztalt Krisztus egyetemes uralmát. Egyes értelmezők szerint a „mennyeiek, földiek, földalattiak” triász azokat a szellemi erőket és hatalmakat jelöli, amelyek a világot elnyomóan tartják uralmuk alatt. Jézus megdicsőülése ezen istenellenes hatalmak feletti győzelemmel egyenlő, s ez úgy jut kifejezésre, hogy a hatalmak, magukat megadva, hódolattal járulnak a világ Ura, Krisztus elé.²⁹ Ennek az értelmezésnek van egy nagyon komoly nehézsége, hiszen logikusan az következik belőle, hogy a „Jézus Krisztus Úr” hitvallást is a démoni erők teszik. A keresztény közösség, amely a himnuszt énekli, így voltaképp az istenellenes hatalmak akklamációjával azonosulna, ami a Biblia egészét tekintve teljesen szokatlan és meglepő elképzelés.³⁰ Ezért azt a magyarázatot részesítjük előnyben, miszerint a „mennyeiek, földiek, földalattiak” triász az ókori világképet tükrözve minden létezőt jelöl. Ebből persze az is következik, hogy az egyetemes hódolat és hitvallás az eszkatológikus jövőhöz tartozik, amikor mindenki előtt nyilvánvalóvá válik majd Krisztus dicsősége. A hívő közösség ezt az eszkatológikus hódolatot és imádatot vételezi előre.

„Jézus Krisztus Úr az Atyaisten dicsőségére”

Az előző kijelentések alapján nyilvánvaló, hogy Isten az ő királyi uralmát a megdicsőült Krisztuson keresztül gyakorolja. A himnusz vége pedig azt teszi egyértelművé, hogy Krisztus Úr volta mindig az Atyára irányul, vagyis ő megdicsőülten is mindig az Atyával egységben, az Atya dicsőségének teljes kinyilvánulása érdekében cselekszik.³¹

²⁷ Vö. FOERSTER, W.–QUELL, G., art. *ΚΥΡΙΟΣ*, in ThWNT III (1938) 1038–1094, főleg 1081–1082; CULLMANN, O., *Az Újszövetség krisztológiája*, 182–186; HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995³, 71 és 462.

²⁸ Érdekes, bár vitatható R. Kampling (*Das Lied*, 21) javaslata: az új név maga a Jézus név, amely a felmagasztalást követően egészen új tartalmat kapott.

²⁹ Vö. KÄSEMANN, E., *Kritische Analyse*, 85kk; GNILKA, J., *Philippenerbrief*, 128

³⁰ A démonológiai értelmezést kemény kritikával illeti HOFIUS, O., *Christushymnus*, 18–40. Vö. még BAUMERT, N., *Der Weg des Trauens*, 302k.

³¹ Hasonló meggyőződés jut kifejezésre az 1Kor 15,24–28-ban is.

3. VALLÁSTÖRTÉNETI HÁTTÉR

A kutatók újra meg újra megfontolás tárgyává teszik, milyen bibliai vagy egyéb hatások befolyásolhatták a himnusz megfogalmazását. E tekintetben több hipotézis is napvilágot látott. Érdeemes ezekből néhányat közelebbről szemügyre venni.

3. 1. Ádám

A nézet képviselői a himnusz első felében Ádám – Krisztus ellentétet vélnek felfedezni. Az alábbi érvekre hivatkoznak: a) a *μορφή* főnév a Ter 1,26-ban szereplő *דמות* (*demut*) szónak fel, s voltaképp az istenképúséget jelenti. b) Az a tény, hogy Krisztus „nem tartotta zsákmánynak az Istennel való egyenlő levést” Ádám azon törekvésével áll szemben, hogy olyan legyen, mint az Isten (Ter 3,5). c) Krisztus engedelmessége (8. v.) egyértelmű ellentétben áll Ádám engedetlenségével (vö. Róm 5,19).

A nézetnek voltaképp két változata is van. Az egyik szerint a preegzisztens Krisztus,³² a másik szerint az ember Jézus³³ van Ádámmal szembeállítva. Ezt a második változatot nem tartjuk elfogadhatónak. Ha a 6. versben az ember Jézusról van szó, mi értelme van a 7. versben leírtaknak? Mit jelent az, hogy „kiüresítette önmagát”, s főleg az, hogy úgy találtatott, „mint ember”?³⁴ Az első változatot viszont nagyon megfontolandónak ítéljük, bár némi pontosítás szükséges. A *μορφή θεοῦ* kifejezésnek az „Isten képmása” értelmében történő felfogása ugyanis nem megalapozott. Ha a *μορφή θεοῦ* az istenképúségre vonatkozik, akkor nem világos, mit jelent a 7. versben a *μορφή δούλου* felvétele. Ádám a bűnbeesés által nem vesztette el istenképúségét (vö. Ter 9,6). Az Istennel való egyenlőséghez való nem ragaszkodás hangsúlyozása ellenben joggal összefüggésbe hozható a Ter 3,5-tel, amelyben az Istenhez való hasonlóság, vagyis az Isten „szintjére” való feljutás lehetősége merül fel az első emberpár számára.³⁵

3. 2. A mennyei ember – „ősember”

Az előző nézettel némileg rokon O. Cullmann³⁶ felfogása, amely a *μορφή θεοῦ* kifejezést szintén az istenképúség értelmében fogja fel, de nem a földi Ádámmra, hanem a mennyei emberre (vagy emberfiára) vonatkoztatja. Ebből kifolyólag úgy látja, hogy Krisztus a 6. versben mint mennyei ember áll előttünk, aki Isten igazi, hiteles képmása. Ezen értelmezés szerint a himnuszban voltaképp Alexandriai Philón hatása tükröződik. Ugyanis abból a tényből, hogy a *Teremtés könyvében* két elbeszélés olvasható az ember teremtéséről, Philón arra következtet, hogy a Ter 1,26-ban az ideális, mennyei ember teremtéséről van

³² Vö. FEUILLET, A., *L'homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur (Phil II,5ss et textes parallèles)*, in *Vivre et penser II*, Paris 1942, 58–79; DUPONT, J., *Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil 2,5–11*, in RSR 37 (1950), 500–514;

³³ Vö. MURPHY-O'CONNOR, J., *Christological Anthropology in Phil 2,6–11*, in RB 82 (1976), 25–50; DUNN, J. D. G., *Christology in the Making*, SCM Press, London 1980, 114–125.

³⁴ A nézet bővebb kritikáját nyújtja HURST, L. D., *Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2.5–11?*, in NTS (1986), 449–457; HOFIUS, O., *Christushymnus*, 113–122.

³⁵ Ugyanezt az álláspontot képviseli WILCKENS, U., *Theologie des Neuen Testaments I. Teilband 3*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005, 247.

³⁶ Vö. CULLMANN, O., *Az Újszövetség krisztológiája*, 158–161.

szó. Ez a mennyei ember Isten képmására, nemiség nélkül, halhatatlannak lett létrehozva. Ellenben a Ter 2,7-ben a földi, halandó ember teremtése nyer bemutatást: a földi ember a föld porából lett megalkotva, és nemek szerint differenciált.³⁷

R. Bultmann, és őt követve több kutató³⁸ szintén a „mennyei ember” eszméjét véli felfedezni a himnuszban, de szerintük a háttérben a gnosztikus „ősember”-mítosz áll. Az anyag rabságába került emberi lelket – amely nem más, mint az istenségből kiszakadt fényszikra – a mennyből alászálló „ősember”-megváltó világosítja fel isteni eredetéről, s egyben ő teszi lehetővé az anyagtól való megszabadulást és az istenséghez való visszatérést.

A mennyei emberre hivatkozó értelmezést egyik formában sem tartjuk elfogadhatónak. A 6. versben ugyanis az „ember” szó egyáltalán nem szerepel. A 7. versben éppen az nyer hangsúlyt, hogy az „Istennel egyenlő” emberré lett, tehát előzőleg nem volt az. Ráadásul a gnosztikus mítoszra való hivatkozásnál egyéb probléma is felmerül: az újabb kutatások kimutatták, hogy a fentebb említett gnosztikus megváltó-mítosz a himnusz keletkezése idején még nem létezett³⁹. A Kr. u. I. században igazából gnóziáról mint rendszerről nem beszélhetünk, legfeljebb elő gnosztikus szellemi irányzatról, amelynek tanítása azonban nem egységes és nem kifejtett. Emellett az sem elhanyagolható tény, hogy a preegzisztencia-tan legnyilvánvalóbb kapcsolódási pontja a zsidó bölcsességi hagyományban található.⁴⁰

3. 3. Az Úr Szolgája

A kutatók egy része⁴¹ határozottan állítja, hogy a himnusz több megfogalmazása is szoros összefüggésben áll az Úr Szolgájáról szóló negyedik énekkel (Iz 52,13–53,12). Mindezekelőtt a 7. versben szereplő δοῦλος főnévre szokás hivatkozni. Igaz, a *Septuaginta*-ban a πᾶς formát találjuk, de a himnusz alkotójára az 53,11 (δοουλεύοντα) is hatást gyakorolhatott, vagy pedig a szerző ez esetben szabadon választotta a kifejezést. Krisztus felmagasztalásának leírása a 9. versben az „ezért” (διό) kötőszóval kezdődik, hasonlóképpen

³⁷ Vö. *Legum allegoriarum* 1,31–32; *De opificio mundi* 134.

³⁸ Vö. BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen 1953 (1965³), 178k (magyar fordításban: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris, Budapest 1998, 150k); KÄSEMANN, E., *Kritische Analyse*, 81; BORNKAMM, G., *Christus-Hymnus*, 180.

³⁹ Vö. COLPE, C., art. *Gnosis*, in *RGG II* (1985), 1648–1652. A mítosz kifejtett változatát a *Corpus Hermeticum* gyűjtemény *Poimandresz* traktátusa tartalmazza. Vö. KOC SIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába* – I. SZIT, Budapest 2010, 119.

⁴⁰ Vö. GNILKA, J., *Philippierbrief*, 144–147; HENGEL, M., *Präexistenz*, 291–296.

Röviden szót ejthetünk arról is, hogy néhány biblikus a himnusz vallástörténet háttérét azokban a görög-hellenista mítoszokban látja, amelyek istenek és félistenek alá- és felszállásáról szólnak. W. Schenk például úgy véli, hogy Epiktétosznál a Heraklész-mítosz a himnusz szinte minden elemét tartalmazza. *Die Philippierbriefe des Paulus*, Kohlhammer, Stuttgart 1984, 206–209. Ez a megállapítás persze erősen vitatható: lásd a mítosz magyar szövegét: MAYER, B., *Filippi-levél*, 32. U. B. Müller joggal jegyzi meg: „Az állítólagos párhuzamokból mindig hiányzik egy döntő előfeltétel, és pedig az, hogy az Egyetlenről van szó: kizárólag neki volt egyedül Istennel azonos méltósága, és mégis kiüresítette magát ezen istenségből.” *Christushymnus*, 33, 78. jegyzet. A görög mítoszokra való hivatkozás kritikájához vö. még SÖDING, Th., *Erniedrigung und Erhöhung*, 122k.

⁴¹ Vö. CERFAUX, L., *L'hymne au Christ-Seviteur de Dieu* (Phil 2,6–11 = Is 52,13–53,12), in *Recueil L. Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse II*, J. Duculot, Gembloux 1954, 425–437; KRINETZKI, L., *Der Einfluß von Is 52,13 – 53,12 par. auf Phil 2,6–11*, in *ThQ* 139 (1959), 157–193. 291–336; FEUILLET, A., *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II,6–11)*, in *RB* 72 (1965), 352–380. 481–507; JEREMIAS, J., *Philipper 2,7*, 308–313; CULLMANN, O., *Az Újszövetség krisztológiája*, 69.

ahhoz, ahogy az Iz 53,12-ben a Szolga felmagasztalásának bemutatása kezdeti veszi (διὰ τοῦτο). Az Iz 52,13-ban szereplő ὑψωθήσεται a Fil 2,9-ben levő ὑπερύψωσεν igével hozható összefüggésbe. J. Jeremias a görögben igen szokatlan ἑαυτὸν ἐκένωσεν formát az Iz 53,12 héber szövegére vezeti vissza: נפשו... הערה (*heera nafsó*).⁴²

A felsorolt érvek figyelemre méltóak, de nem minden szempontból meggyőzőek. Először is nem árt tudatosítanunk, hogy a himnuszban egyéb ószövetségi szövegekre nyilvánvalóbb utalások fedezhetők fel, mint a negyedik Ebed JHWH éneke. A J. Jeremias által felvetett kapcsolat az Iz 53,12 szövegével nem igazolható, s ezért a kutatók körében nem talált tetszésre. A δούλος főnév voltaképp nem Jézus megnevezése, hanem az embervolt jellemzésére szolgál. Ráadásul a szóban forgó ószövetségi szakasz legfontosabb gondolata, az engesztelő halál témája hiányzik a himnuszból.

Mindazonáltal nem tagadható, hogy a szabadon vállalt megalázkodás és az Isten által megvalósított felmagasztalás szembeállítás, valamint az engedelmségnek, a halálnak és a megdicsőülés egyetemes elismerésének motívumai összefüggésbe hozhatók az Úr Szolgájáról szóló negyedik énekkel.⁴³ Éppen ezért egyáltalán nem mondható kizártnak, hogy a himnusz szerzője Jézust az Úr Szolgájának tekintette, ám erre a megfogalmazáskor csak rejtett célzásokat tett. A kifejezések megválasztásakor nem egyetlen ószövetségi szövegre támaszkodott. E tekintetben igen megfontolandónak tartjuk O. Hofius meglátását, miszerint az őskeresztények a JHWH egyetemes uralmáról szóló ószövetségi próféciát (Iz 45) – amelyre a himnuszban világos utalás van – az Úr Szolgájáról szóló negyedik énekkel egységben olvasták, arra a következtetésre jutva, hogy Isten eszkatologikus királyi uralma a Szolgán keresztül fog megvalósulni.⁴⁴

3.4. A megszemélyesített Bölcsesség

Az a lehetőség is felvetődött, hogy a himnusz szerzőjére azok az ószövetségi szövegek gyakoroltak nagy hatást, amelyek a megszemélyesített Bölcsesség tevékenységéről szólnak.⁴⁵ A nézet egyik kiemelkedő képviselője, D. Giorgi⁴⁶ a *Bölcsesség könyvére* hivatkozik, amelyben a Bölcsesség mellett az Igaz is fontos szerepet kap. A *Filippi-levél* himnuszában mindkét alak hatása felfedezhető. A 2,6-ban bemutatott preegzisztencia háttérben a Bölcsesség és Isten együttélése (*szüdzügia*) áll (vö. Bölcs 8,3k; 9,4.9). A preegzisztens Krisztus önküresítése a Bölcsesség emberbaráti magatartásával (Bölcs 1,6) hozható összefüggésbe. Az Igaz alakja (Bölcs 3–4) a megalázott és megdicsőült Krisztusban tükröződik. Giorgi szerint a *Bölcsesség könyvének* Igaza minden egyéni vonást elvesztett, és dokéta jelleget öltött. A *Filippi-levél* himnusza azért utal erre az alakra, hogy szembeszálljon vele. A himnuszban éppen a valódi embervolt nyer hangsúlyt. Ugyancsak ellentétes a megdicsőült Igaz bemutatása: a *Bölcsesség könyvében* az Igaz ellenfelei elpusztulnak, a Krisztus-himnuszban viszont elismerő vallomást tesznek.

⁴² JEREMIAS, J., *Philipper* 2, 7, 310–313.

⁴³ Ezt joggal hangsúlyozza HOFIUS, O., *Christushymnus*, 71.

⁴⁴ Uo. 72.

⁴⁵ A szövegek rövid áttekintését nyújtja RÓZSA, H., *Az Ószövetség keletkezése* II, SZIT, Budapest 1996³, 374.

⁴⁶ GIORGI, D., *Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6–11*, in *Zeit und Geschichte* (Festschrift R. Bultmann) (szerk. Dinkler, E.), Mohr Siebeck, Tübingen 1964, 263–293.

Giorgi nézetével szemben több ellenvetés is felhozható. Mindenekelőtt a Bölcsesség és az Igaz alakjának összekapcsolása vitatható. A *Bölcsesség könyvében* csak a Bölcsesség preegzisztens, az Igaz nem (még akkor sem, ha a $\upsilon\iota\delta\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ = Isten Fia megnevezéssel illetik vö. 2,18). A *Bölcsesség könyvében* megjelenő Igaz sorsa voltaképp minden igaz ember sorsát tükrözi, míg a Fil 2,6–11-ben egyetlen személy életsorsának rövid bemutatását találjuk.⁴⁷

Mindent egybevetve elmondhatjuk: a himnuszt nem lehet egyszerűen a *Bölcsesség könyvéből* levezetni. Mindazonáltal az általánosabb értelemben vett bölcsességi irodalom némi hatásával teljes joggal számolhatunk az emberi lét sajátosságát jelölő „szolga” ($\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$) szó,⁴⁸ a preegzisztens Krisztus és Isten kapcsolata,⁴⁹ valamint a megalázkodás – felmagasztalás ellentéte vonatkozásában.⁵⁰

3. 5. A hatalomvágyó uralkodó kritikája

Néhány kutató a himnuszban a hatalommal visszaélőkkel szembeni kritikát vél felfedezni. Nemrégiben S. Vollenweider⁵¹ fogalmazta meg ezzel kapcsolatos meglátásait. Az Ószövetségben többször szó esik olyan erőszakos uralkodókról, akiknek hatalomvágya nem ismer határt, és akik isteni pozíciót tulajdonítanak maguknak. Ennek a törekvésnek leírását és kritikáját főként prófétai könyvekben találjuk meg. Klasszikus példaként áll előtünk az Iz 14,13–14 (az Iz 14,4–23 szakasz részeként), amelyben Babilon királyának féktelen hatalomvágyáról van szó: „Te azt mondat magadban: «Az égbe szállok fel, Isten csillagai fölé emelem trónomat, leülök a gyülekezet hegyén, a messzi északon. Felmegyek a magas felhők fölé, hasonló leszek a Magasságbelihez».” Hasonló leírást találunk Ezekiel könyvében (28,1–19) Tírusz fejedelméről, Dániel könyvében (8,9–12.23–25; 11,12.36–39) pedig IV. Antiokhosz Epifánészról. Nagyon érdekes a *Makkabeusok 2. könyvének* azon szövege is, amely az imént megnevezett Szeleukida-uralkodót ért kemény büntetésről, illetve annak hatásáról számol be. Súlyos betegsége közepette a király az alábbi vallomást teszi: „Illő dolog, hogy alávesse magát az ember Istennek, és halandó létére ne képzelje magát egyenlőnek Istenel ($\omicron\upsilon\tau\alpha \iota\sigma\omicron\theta\epsilon\alpha \varphi\rho\nu\epsilon\iota\upsilon$).” (2Makk 9,12)⁵²

Az önmagát isteni státuszba helyezni kívánó uralkodóval szemben a hellenista iratokban is megfogalmazódtak kritikák, bár méltánylást tartalmazó szövegek is szép számmal vannak. Főleg a Nagy Sándorra vonatkozó megnyilatkozások a figyelemre méltóak. Részben elismerően alkalmazzák rá az $\iota\sigma\omicron\theta\epsilon\omicron\varsigma$ jelzőt, részben keményen elmarasztalják öntelt törekvéseért.

Az előzőekre hivatkozva Vollenweider az alábbi végkövetkeztetésre jut: „Az önmagát megalázó Krisztus a Fil 2,6–11-ben az önmagát felmagasztaló uralkodó ellenpéldaként szerepel. Krisztus világalma nem bitorlason és önfelmagasztaláson alapul, hanem

⁴⁷ Vö. GNILKA, J., *Philippbrief*, 143.

⁴⁸ Lásd az előző pontban leírtakat.

⁴⁹ Vö. Péld 8,30; Bölcs 8,3; 9,4.9.

⁵⁰ Vö. Vö. Sir 2,3k.17; 3,18; 7,17.

⁵¹ VOLLENWEIDER, S., *Der Raub der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11)*, in NTS 45 (1999), 413–433. Régebbi kutatók közül megemlíthető EHRHARDT, A., *Ein antikes Herrscherideal*, in EvTh 8 (1948/49), 101–110.

⁵² A zsidó hagyományban kemény kritika éri még Pompeiust, Caligulát és Nérót. Vö. VOLLENWEIDER, S., *Der Raub der Gottgleichheit*, 421k.

az önküresítésen és a másokért vállalt önfeláldozáson.”⁵³ Önmagukban tekintve ezek a megjegyzések teljes mértékben helytállóak. Ennek ellenére az öntelt uralkodókra való hivatkozás nem elegendő ahhoz, hogy a himnusz háttérét kielégítően megvilágítsuk. A himnuszban nem egyszerűen földi hatalombirtoklóról – tehát emberi létezőről – van szó, aki nem él vissza helyzetével, hanem a preegzisztens Krisztusról, aki az emberré válása után semmilyen földi vagy politikai hatalmat sem igényel magának. A feltámadást követő uralom pedig transzcendens, s ezért nem viszonyítható igazán egyetlen földi hatalomgyakorló uralmához sem.

A vallástörténeti kitekintés végkövetkeztetéseként elmondhatjuk: a himnusz nem vezethető le egyetlen ószövetségi vagy hellenista szövegből sem. Bár több, főleg ószövetségi motívum is felfedezhető benne – ami az ősegyház integráló képességét jelzi –, de létrejöttében mindenekelőtt a Krisztus istenségébe, megtestesülésébe és megdicsőülésébe vetett hitbéli meggyőződés játszott döntő szerepet.

4. A KRISZTUS-HIMNUSZ HELYE ÉS SZEREPE A FILIPPIEKNEK ÍRT LEVÉLBN

A himnusz egy parainetikus egységhez (1,27–2,18) tartozik, amelyben Pál a hiteles keresztény életre vonatkozólag ad buzdítást a Filippiben élő Krisztus-hívőknek.⁵⁴ A szóban forgó szakasz szorosabb kapcsolatban a 2,1–5-tel áll, amelyet a himnusz Pál által szerkesztett bevezetésének tekinthetünk. A hangsúly a szeretet által megvalósuló egyetértésen és egységen van. E tekintetben különös nyomatékot kap az alázat: „*Ne tegyetek semmit versengésből, sem hiú dicsőségvágyból, hanem mindenki alázattal tekintse a másikat maga fölött állónak*” (3. v.). A mondat kulcsszava a ταπεινοφροσύνη (alázat). Voltaképp ez a főnév képezi a legfőbb kapcsolódási pontot a himnuszhoz, amelyben Krisztus alázatáról olvasunk. Ezt az összefüggést figyelembe véve néhány biblikus úgy látja, hogy Pál a himnuszt azért iktatta be erre a helyre, hogy Krisztus alázatos magatartását példaként állítsa olvasói elé.⁵⁵ Ezt a szándékot aligha lehetne tagadni. A szöveg figyelmesebb vizsgálata után azonban arra kell következtetnünk, hogy többről van itt szó. Krisztus nem csupán példa, hanem a keresztény élet alapja. Az apostol szándékát illetően igen sokatmondó az 5. vers: τοῦτο φροεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. A mondat végéről hiányzik az ige, amelyet a fordításokban nyilván pótolni kell. A logika jelen idejű igeformát sugall, s ezért a „volt” igével való kiegészítés nem a legcélszerűbb megoldás.⁵⁶ Inkább így kellene értelmezni a mondatot: „*Arra törekedjete egymás között, ami Krisztus Jézusban illendő.*”⁵⁷ Pál tehát arra buzdít, hogy a hívek életformája és egymás iránti magatartása feleljen meg a Krisztus Jézusban való létüknek. „Az ἐν Χριστῷ nemcsak Jézus kereszthalálának múltbeli üdvességére vonatkozik, hanem arra a pneumatikus uralomra is, amelyet a feltámadt és felmagasztalt Megfeszített mint Ὑἱ már most a hívek felett gyakorol (vö. 2,1). Így Jézus Krisztus engedelmes alázata, amely az Isten által megvalósított felmagasztalásához vezet,

⁵³ Uo. 431.

⁵⁴ A levél felépítéséhez és keletkezési körülményeihez vö. KOCSIS, I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába II*, SZIT, Budapest 2011, 101–110.

⁵⁵ Pl. LOHMEYER, E., *Kyrios Jesus*, 13; SCHULZ, S., *Neutestamentliche Ethik*, Theologischer-Verlag, Zürich 1986, 363.

⁵⁶ Az újabb magyar nyelvű bibliafordítások mindegyikében a „volt” („megvolt”) forma található. Ellenben kommentárjában Cserháti S. így fordít: „*erre is (kell) a Krisztus Jézusban.*” *A Filippibeliékhöz írt levél*, 84.

⁵⁷ A φροεῖω ige a gondolkodást és az akaratot egyaránt jelöli, s ezért a „törekedni” értelemben is fel lehet fogni. VARGA, Zs., *Újszövetségi görög–magyar szótár*, 993.

alapként teszi lehetővé azt a gyakorlatot, amelyet Pál buzdításként ajánl.”⁵⁸ Ez annyit is jelent, hogy az alázat gyakorlása nem pusztán Krisztus példája miatt szükséges, hanem a Krisztushoz való tartozás miatt is. Így válik ugyanis nyilvánvalóvá, hogy a keresztények tényleg Krisztus uralma alatt állnak. Éppen a Krisztushoz való tartozás ösztönzi – s egyben teszi képessé – őket arra, hogy önérdekeik egyoldalú érvényesítéséről lemondva mindenkor figyelemmel legyenek másokra (4. v.), és egymás felé testvéri magatartást tanúsítsanak.

⁵⁸ SÖDING, Th., *Erniedrigung und Erhöhung*, 128.

A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus pápái

1. A XX. SZÁZAD AZ ÖKUMENIZMUS SZÁZADA

Vitathatatlanul a keresztény egységtörekvés jelenti a legnagyobb egyházi eseményt a XX. század folyamán, melyet az egyházak századának is lehetne nevezni.¹ Már az I. Vatikán után érezhető volt katolikus részről is az egység utáni vágy.² Ténylegesen azonban protestáns kezdeményezésre indult meg az egyházak közötti közeledés, melynek látható gyümölcsei az ökumenikus mozgalom elindulása (Edinburgh, 1910), az Egyházak Világtanácsának létrejötte (Amszterdam, 1948) és mint a „rövid század” utolsó egyházi szempontból meghatározó eseménye a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) is. Ez utóbbi nagy összefogott a nem katolikus egyházak és egyházi közösségek felé való megnyílás jellemezte. A zsinatot meghirdető XXIII. János pápától egészen a tanácskozásokon teológiai szakértőként részt vevő XVI. Benedek pápáig az egység ügye mellett elkötelezett egyházfők alakították és formálják napjainkig a katolikus ökumenizmus elveit. A zsinat megnyitásának ötvenedik évfordulója alkalmat ad egy számvetésre a keresztények egységét előmozdító törekvésekben meghatározó szerepet játszó és a zsinat által „érintett” Péter-utódok ökumenikus szemszögéből való vizsgálatára.

Nem lehet eléggé értékelni a pápák hozzájárulását az ökumenikus mozgalom fejlődéséhez. Az elmúlt ötven évben állandóan felmerült a gondolat, hogy a pápának milyen döntő szerepe van a megosztás legyőzésében.³

XXIII. Jánost „a nem katolikus testvérek pápájának” lehetne nevezni, aki karizmatikus személyiséggel testvérként tekintett mindazokra, akik a közös vallási örökségben osztoznak. VI. Pál „az ökumenikus gesztusok pápája” volt, aki a beszédes szimbólumok segítségével igyekezett a meglévő teológiai és ekkleziológiai határokon átlépni, s a kezét kinyújtani Krisztus valamennyi követője felé. Talán ő volt a legnehezebb helyzetben,

¹ DIBELIUS, O., *Das Jahrhundert der Kirche, Furche*, Berlin 1927.

² FISICHELLA, R., *Leone XIII, in Leone XIII: tra modernità e tradizione* (szerk. Chenu, Ph.), *Lateranum* LXXXVI (2010/2), 407: „Uno sguardo particolare il Papa lo ebbe anche nei confronti delle questione ecumenica. Per alcuni versi, anticipando di molto quanto noi oggi viviamo a seguito del concilio Vaticano II, Gioacchino Pecci fu sempre attento all'esigenza di ristabilire l'unità visibile di tutti i cristiani particolarmente con la Comunione Anglicana e le Chiese ortodosse dell'Oriente.” Lásd még: TANGORRA, G., *Il concetto di chiesa in Leone XIII, in Leone XIII: tra modernità e tradizione* (szerk. Chenu, Ph.), *Lateranum* LXXXVI (2010/2), 293–317. (L'ecumenismo delle mani tese, 308–310.)

³ Vö. PESCH, R., *Simon Pietro: storia e importanza storica del primo discepolo di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2008; Uő., *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

mivel a zsinatot követő időben az ökumenikus eufória együtt járt a katolikus hagyomány érzésének elvesztésével a fiatal generáció látványos tüntetései révén.

II. János Pál „a visszafordíthatatlan ökumenizmus pápája”, a pápaság történetében az első ökumenikus körlevél megfogalmazója volt, aki az egység kérdését is ökumenikusan kívánta megközelíteni. Személyes emberi stílusával pozitívan nyilvánult meg az ökumenikus találkozásokban, és sajátos értelmezésében összekötötte az ökumenizmus és a vértanúság fogalmait. A nagyobb eredményeket követően (európai ökumenikus nagygyűlések, a római katolikus–evangélikus közös nyilatkozat) mintha megtorpanás állt volna be az ökumenikus úton, melynek továbbra is egyetlen megfogalmazható célja a látható egység elérése. A látszat mögött azonban félévszázad ökumenikus elkötelezettsége és törekvése húzódik meg, mely biztosítja a mindenkori római pápa személyén keresztül a továbblépést.

2. A II. Vatikáni Zsinat ÚJDONSÁGA ÉS A KERESZTÉNY EGYSÉGTÖREKVÉS

A II. Vatikáni Zsinat volt az a hajtómotor, amely elindította, meggyorsította és folyamattossá tette a zsinat éveiben és az azt követő időszakban is az ökumenikus kapcsolatokat a katolikus egyház és a többi egyház között. A korábban létrejött genfi székhelyű Egyházak Világtanácsa is nagymértékben hozzájárult, hogy a zsinat ökumenikus felkészülése megfelelő legyen, mert a maga részéről ösztönözte a meghívások elfogadását, és ha kellett, hatást fejtett ki ennek érvényesítésére. Az eredmény igazi „forradalom” lett, mert az ökumenikus határozat (*Unitatis redintegratio*, 1964) teljesen elismerte a keresztény egységkeresésnek ezt az útját, s ezzel mintegy fátylat borított XI. Piusz pápa elítélésének (*Mortalium animos*, 1928) korszakára. A nem katolikus megfigyelők zsinati részvételének tapasztalata az együttműködés korábban soha nem látott alapjait fektette le, mely a továbbiakban a kétoldali megbeszélések számára létrehozott vegyes bizottságok kialakításában folytatódtott.⁴

A katolikus egyház integrációja a genfi ökumenikus struktúrákba mindkét fél részéről valódi feltételezésnek tűnt. Ötven év távlatából egy kiegyensúlyozott történelmi értékelés adható azokról a nagy folyamatokról, melyek akár katolikus részről, akár az Egyházak Világtanácsa részéről megnyilvánultak. A változások nemcsak a teológia szintjén voltak érezhetőek, hanem az egyház életében, lelkiségében és katekézisében is. Az ökumenikus törekvés helyet kapott a katolikus gondolkodásban, melynek elsősorban jelentős területe az egységért végzett imahét volt. Mára ennek megszilárdult hagyománya van, szemben a zsinat előtti évekkel, és ez több egy eltűnő pillanatnál, ez egy valóságos találkozás különböző felekezetű keresztények között.

A többi keresztényt már nem a korábbi kategóriák (eretnek, szakadár) alapján osztályozzák, inkább az összetartozást lehet megtapasztalni a közös keresztény örökség elfogadásával, s ezt mára egyre több felől lehet hallani. A zsinat előtti nemzedék legalább „jó hitel” gondolt a nem katolikusokra, a más vallású hívő mintájára. A különböző keresztény felekezetű hagyományok között a zsinatnak köszönhetően már tény a különbözőség elfogadása, akár az istentiszteleti formában, akár az egyházi szervezetben. A „másik iránti

⁴ Már a zsinat meghirdetése napján, 1959. január 25-én érezhető volt, hogy a római katolikus egyház egy fordulat előtt áll, melyet később egy „második reformációnak” is neveztek. Vö. RYNNE, X., *Die zweite Reformation. Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Entstehung und Verlauf*, Kiepenheuer&Witsch, Köln–Berlin, 1964.

érdeklődés” mindennapi gyakorlattá és a közösség megtapasztalásává vált. Ezt élik meg azok az új mozgalmak (például a taizé-i közösség), melyek a különböző felekezetek határán fejtik ki tevékenységüket, nem egyszer szerzetesi területen, melyek a korábban oszthatatlan egyház konkrét hagyományát és lelkiségét jelenítik meg (például a chevtagne-i közösség).

3. XXIII. JÁNOS PÁPA ÉS AZ ÖKUMENIKUS FORDULAT

XXIII. János nagy terve valósult meg a II. Vatikáni Zsinat összehívásával, aki derűs egyéniségével az egyház lelkipásztori karakterét erősítette. Érdekes az a három és fél év, mely eltelte a zsinat meghirdetése (1959. január 25.) és tényleges megkezdése (1962. október 11.) között. A pápa érezhetően változtatott a Vatikán stílusán a világhoz, a nagy vallásokhoz és a nem katolikus keresztényekhez való odafordulásában.⁵ Szándékában és ökumenikus elkötelezettségében azt remélte, hogy a katolikus egyház közelebb kerül az „elszakadt testvérekhez”, és a zsinatra való meghívásukkal a pápa hangsúlyozta, hogy nem valamilyen idegen helyre, hanem az atyai házba várja a keresztény felekezet képviselőit: „József vagyok, a ti testvéretek.” A *Teremtés könyvéből* vett idézet (Ter 45,4) két szempontból is ökumenikus jellegű volt: egyfelől hangsúlyozta a közös keresztény testvériséget, de egyházvezetőként valójában az „atyaságot” is.⁶

Az egyház egyetemessége a reformáció óta különleges módon először volt látható a II. Vatikáni Zsinat kezdetén, amikor valamennyi földrésről és azon belül Kínából, Indiából és a Közel-Keletről, valamint Óceániából és természetesen Afrikából, Észak- és Dél-Amerikából és még az elnyomott Kelet-Európából is voltak együtt katolikusok, protestánsok és ortodoxok.

Valóban, az öröm és a remény töltötte be a Rómába érkezőket, mely emberi adottságok később a zsinat egyik legtöbbször idézett dokumentumának, a *Gaudium et spes*nek a címét jelentették.

1961 karácsonyán XXIII. János pápa hívta meg megfigyelőként a nem katolikus egyházak képviselőit a zsinatra. Őket nem úgy kezelték, mint az újságírókat. A megfigyelők nem egyszerűen kívülről jöttek, hogy aztán kívül is maradjanak. Kívülről jöttek, de a zsinaton nem maradtak kívül, mivel a zsinat önmagát is ökumenikus zsinatként értelmezte, s így a megfigyelők „ökumenikus helyé” váltak.⁷ XXIII. János kifejezte azt a vágyát, hogy ez a zsinat legyen „meghívás az elszakadt közösségek számára” is.⁸ A katolikus egyház elindult, hogy találkozzon az elszakadt testvérekkel.

⁵ Magáról a zsinat meghirdetéséről Leo Joseph Suenens (1904–1994) belga bíboros naplójában közli, hogy a zsinat gondolata XXIII. János pápában talán az ökumenizmus mellett elkötelezett Dom Lambert Beauduin (1873–1960), a chevtagne-i apátságot 1925-ben megalapító belga szerzetes hatására születhetett meg, aki Isztambulban tartott ezzel kapcsolatos előadásokat, Roncalli törökországi pápai delegátusi megbízatása idején (1934–1944).

⁶ ROBINSON, J., *John XXIII*, CTS Biographies, Catholic Truth Society, London 2007, 52.

⁷ Hans Joachim Sander a *Kirche versteht sich vom Aussen her* című tanulmányában az egyház katolicitása számára tartja fontosnak a protestáns és ortodox megfigyelők jelenlétét a II. Vatikáni Zsinaton: „Sie kamen von außen, durften aber im Konzil nicht außen vor bleiben, weil das Konzil sich als ein ökumenisches Konzil begriff, und durch die Beobachter zu einem Ort der Ökumene wurde.” A megfigyelők a prezidium közelében, nagyon jól látható helyen ültek. A zsinat komolyan vette a többi keresztényt is azért, hogy meghívta és befogadta őket a közös tanácskozásba. Vö. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 5, Theologische Gemeinschaft und Perspektiven, Herder, Freiburg 2006, 190.

⁸ XXIII. János pápa szándéka az egyház belső megújulása volt, amit így nevezett: „*restauratio et renovatio universalis ecclesiae*”. Vö. In festo Cathedra S. Petri (1962. február 22.), in *Acta et documenta oecumenico Vaticano II apparando*, Series II (preparatoria) vol. I. Acta Summi Pontificis Joannis, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, 170.

A kivitelezésben a római püspök nevében végzett ökumenikus közeledés mindennapi munkása az a Keresztény Egység Titkársága lett, amely a zsinattal született, s utána VI. Pál is fenntartotta tevékenységét, majd egyenjogú tagként lépett az egyház központi kormányzatának szervei közé. Az 1963. január 3-án kelt *Finis concilio* motu proprio intézményként és összetételében egyaránt megerősítette ezt a titkárságot.⁹

Franz König bíboros, a zsinatot előkészítő központi bizottság tagja 1961. január 30-án, Szalézi Szent Ferenc ünnepe alkalmával a Bécsbe jött katolikus újságírók számára a zsinat feladatairól beszél. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a felkészülési időt – mondta –, ami a zsinat meghirdetése és tényleges kezdete között zajlik, melynek során a katolikus egyház felkészül a zsinat lebonyolítására, melyben elsődleges helyet kapott az ökumenikus szempont.¹⁰ XXIII. János is számolt a fokozatossággal és a kapcsolatok kiépítésének a szükségességével az ökumené területén. A világ közgondolkodása úgy értelmezte, hogy a II. Vatikáni Zsinat célja a kereszténység azonnali egységének létrehozása.¹¹ A pápa azonban állomásokról beszélt, melyeket nemcsak a zsinat idejére, hanem később is közösen kellett kidolgozni, és az elérendő célokat megtervezni. Ezért az egyháznak önmagába kellett fordulnia, hogy el tudja hárítani az emberi akadályokat az elszakadt testvérekkel való párbeszéd érdekében. Kezdetben talán még nem minden katolikus fogta fel a zsinat ökumenikus jelentőségét, melyet az ortodoxok a kritikus barátság szellemében követtek, az anglikánok és a protestánsok, bár visszafogottabbak voltak, belső köreikben mégis élénk viták születtek.

A canterburyi anglikán érsek látogatása viszont nagy visszhangra lelt az egyházon kívül is, mert először fordult elő a reformáció óta, hogy a canterburyi érsek Rómába jött. Geoffrey Francis Fisher (1887–1972) személyében.¹² Hans Küng német teológus a Franz Königgel közösen összeállított, a *Konzil und Wiedervereinigung: Erneuerung als Ruf in die Einheit* (Herder, Wien 1960) című kötetben megjegyezte, hogy a zsinat vagy beteljesedése lesz egy nagy reménynek vagy pedig egy nagy csalódásnak.¹³ König bíboros ezzel kapcsolatban kifejtette, hogy számára lehetetlenség, hogy a zsinat csalódás legyen. Mindig nehéz teljességgel válaszolni a nagy elvárásokra, és a zsinat sem tudja valamennyit megoldani, legfőképpen nem egyszerre. Ám az a mód, ahogyan folynak az előkészületek XXIII. János jóságos kezdeményezésére, már olyan jelek, melyek azt mutatják, hogy a zsinat nem egy megérkezés, hanem sokkal inkább az első lépés lesz egy új és széles körű fejlődéssel a keresztény együttműködés és az egység keresésének a célja felé. Ez természetesen nemcsak a katolikus egyházra, hanem a Krisztus nevét viselő protestáns egyházakra is vonatkozik, és valójában ez nem tekintély kérdése, hanem egy olyan jelentőséggel teli ügy, mely a nem hívőkre és végső soron mindenkire vonatkozik.¹⁴

⁹ Vö.

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660103_finis-concilio_lt.html. Az egységtitkárság vezetőjéről lásd: SCHMIDT, S., *Agostino Bea. Cardinale dell' ecumenismo e del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996.

¹⁰ Vö. KÖNIG, F., *Le Concile est affaire de toute l'Église*, in *La Documentation Catholique* (1^{er} janvier 2012), n. 2481, 29–32.

¹¹ Bár a pápa még a zsinat előtti teológiai képzésben részesült, már az újat képviselte. Vö. MCDERMOTT, J. M., *Vatican II and Ressourcement Theology*, in *Lateranum* 78 (2012/1), 69: Fifty years ago the Second Vatican Council was summoned by Pope John XXIII. Although the pope's own theology and spirituality were very traditional, a distinct mutation in Catholic theology emerged from the council.

¹² Vö. KÖNIG, F., *Le Concile est affaire de toute l'Église*, 29–30.

¹³ Uo. 30.

¹⁴ Uo. 31.

„Volt egy Istentől küldött ember – mondta Suenens bíboros a Szent Péter-bazilikában az egyetemes zsinat atyái előtt, XXIII. János halála után –, s János volt a neve.”¹⁵ XXIII. János halálával (1963. június 3.) a zsinat semmit nem veszített erejéből, és az új pápa, VI. Pál irányításával folytatódhatott tovább, amit XXIII. János pápa megkezdett. Természetesen egy más karakterű személy került Péter utódként az egyház élére, ám szándékában folytatni akarta, elődje ökumenikus közeledését.¹⁶

VI. Pál pápa megnyitó beszéde a II. Vatikáni Zsinat második ülésén (1963. szeptember 29.), a Lateráni Bazilikában hangzott el: Ó, tiszteletre méltó János pápa! Hála neked, dicséret neked, hogy mintegy isteni ösztönzésből összehívtad ezt a zsinatot, hogy ezzel az egyház előtt új utakat nyissál, s egyszersmind az Úr Krisztus kegyelméből fakadó új, szükséges, eddig rejtett vizeket árasz szét a földön. Te úgy gondoltad, hogy az I. Vatikáni Zsinat megszakított szálát újra föl kell venni.¹⁷ Nem vezetett ebben semmi földi indíték, semmi különös kényszerítő körülmény; jós lelked a Mennyekben Lakozó tervét találta ki, miközben korunk homályát és keserves szükségéit szemlélted.¹⁸ Nem hanyagoljuk el mindazok egységének nagyjelentőségű kérdését sem, akik Krisztusban hisznek, és az ő egyházához akarnak tartozni, amelyet Te, János pápa, mindenki előtt nyitott atyai háznak neveztl.¹⁹

Honnan indul ki utunk? Milyen úton kell haladnunk? Mi utunk célja? Erre a három, igen könnyen felfogható, de nagyon is súlyos kérdésre a felelet ugyanegy; s úgy gondoljuk, hogy ebben az ünnepélyes órában s ebben a gyülekezetben ezt a feleletet el kell ismételnünk önmagunknak, és tudtára kell adnunk az egész világnak. A felelet: Krisztus. Krisztus a kezdetünk, Krisztus a vezérünk és utunk, Krisztus a reményünk és célunk.²⁰

4. VI. PÁL PÁPA ÉS AZ ÖKUMENIKUS NYITÁS FOLYTATÁSA

Míg XXIII. János pápa a világnak gyengéden szeretett plébánosa volt, addig VI. Pál a világnak keserűen kritizált őrszeme lett. Kevésbé vették észre a folyamatosságot, az egyház híres *aggiornamentó*ját, amely a zsinaton keresztül visszaadta az egyház kovásának erejét. XXIII. János nagy csodálattal viseltetett Montini iránt, és szilárd meggyőződése volt, hogy Milánó érseke pápaságra termett: „Neki kellett volna pápának lennie! – vallotta meg – de én fenntartom számára a helyet.”²¹ XXIII. János azt akarta, hogy Montini bíboros mellette tartózkodjék a II. Vatikáni Zsinat első ülészakán. Amikor XXIII. János halála előtt

¹⁵ POUPARD, P., *Miért van pápánk?*, *A pápa szolgálata Szent Pétertől II. János Pálig*, Szent István Társulat, Budapest 1986, 165. A korabeli összegzést lásd: BALDUCCI, E., *John, the Transitional Pope*, Burns & Oats, London 1965.

¹⁶ ALBERIGO, G., *Pour la jeunesse du christianisme: le concile Vatican II (1959–1965)*, Cerf, Paris 2005, 77.

¹⁷ CAPRILE, G., *Pio XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*, in *La Civiltà Cattolica* 117 (1966/3), 209–227; UGINET, C., *Les projets de Concile général sous Pie XI et Pie XII. Le deuxième Concile du Vatican (1959–1965). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 28–30 mai, 1986)*, Roma 1989, Collection l'École française de Rome 113: 65–78.

¹⁸ XI. Piusz az I. Vatikáni Zsinat folytatását már jóval korábban, 1923–1924 között, majd utóda, XII. Piusz 1948–1951 között tervezte; végül mindkét pápa felhagyott a terv megvalósításával. Vö. FEJÉRDY, A., *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat (1959–1965)*, Társadalom- és művelődéstörténeti Tanulmányok 43, MTA Történettudományi Intézete, Budapest 2011, 15.

¹⁹ *A három pápa* (összeállította: Benkő Antal), Prugg Verlag, Eisenstadt 1979, 9.

²⁰ Uo. 10–11.

²¹ POUPARD, P., *Miért van pápánk?*, 120.

néhány nappal a milánói érsek szinte futva érkezett a haldokló pápa ágyához, az úgy búcsúzott el tőle, hogy gondjaiba ajánlotta az egyház és a zsinat sorsát.²²

Montini megszakítás nélkül harminc évet töltött vatikáni hivatali szolgálatban először XI. Piusz idején, aki 1937-ben *substitutus*nak tette meg, majd XII. Piusz éveiben, aki 1952-ben kinevezte helyettes államtitkárrá, mielőtt 1954. november 1-jei hatállyal Milánóba küldte érsekként. Milánóban szerzett tapasztalatai mély benyomást gyakoroltak rá. Mindig arra törekedett, hogy „párbeszédet folytasson a modern világot képviselő embe-
reknek hatalmas, szinte meghatározhatatlan, megközelíthetetlen tömegéve.”²³

Montini bíboros egy kongresszuson kijelentette: „Szeretni fogjuk azokat, akik közel vannak hozzánk, és szeretni fogjuk azokat, akik távol vannak tőlünk. Szeretni fogjuk hazánkat, és szeretni fogjuk mások hazáját. Szeretni fogjuk barátainkat, szeretni fogjuk ellenségeinket. Szeretni fogjuk a katolikusokat, a zsidókat, a szakadókat, a protestánsokat, az anglikánokat, a közömböseket, a muzulmánokat, a pogányokat, az ateistákat. Szeretni fogjuk az összes társadalmi osztályt, de különösen azokat, amelyeknek a legnagyobb szükségük van a segítségre, a támogatásra és a haladásra... Szeretni fogjuk a gyerekeket és az öregeket, a szegényeket és a betegeket. Szeretni fogjuk azokat, akik gúnyolnak, és üldöznek bennünket. Szeretni fogjuk azokat, akik megvetnek minket és szembeszegülnek velünk, azokat, akik megérdemlik, hogy szeressük őket, és azokat, akik nem érdemlik meg. Szeretni fogjuk korunkat, civilizációinkat, technikánkat, művészetünket, sportunkat, világunkat. Mindent megteszünk, ami erőnkben telik, hogy megértők, együtt érzők legyünk, hogy megbecsüljük a másik embert, hogy tudjunk vele szenvedni, képesek legyünk őt szolgálni. Jézus szívével fogunk szeretni. Isten teljességével fogunk szeretni.”²⁴

Amikor pápa lett, a világhoz intézett első üzenetében 1963. június 22-én azt kívánta, hogy „az egész világon lobbanjon fel a hit és a szeretet hatalmas lángja, amely majd az összes jóakarátú embert felhevíti”.²⁵ Első döntése az volt, hogy folytassa a XXIII. János pápa halálával felfüggesztett zsinatot, szünet nélkül alkalmazza annak útmutatásait, és befejezze azt.²⁶

VI. Pál pápa a zsinat második ülését megnyitó beszédben (1963. szeptember 29.), vagyis megválasztása után a zsinati atyákat először megszólító szavaiban köszöntötte a többi egyház vezetőit és képviselőit: „Ha a szétválás okaiban nekünk is volt részünk, akkor alázattal bocsánatot kérünk ezért Istentől, és kérjük azoknak a testvéreknek a bocsánatát is, akik általunk érezték magukat megsértve. Ami pedig ránk vonatkozik, mi is készek vagyunk megbocsátani a katolikus egyház által elszenvedett sérelmeket, és elfelejteni azt a fájdalmat, melyet a félreértések és az elszakadás hosszú ideje okozott. A mennyei Atya fogadja el jelen szavainkat, és vezessen el mindannyiunkat az igazi testvéri békére.”²⁷

VI. Pálnak remek érzéke volt a gesztusokhoz. Első ilyen jellegű megmozdulásaként elzarándokolt Jeruzsálembe. Ilyet még egyetlen pápa sem tett, éppen ezért alapvető lépés volt ez, hogy újra a középpontba állítsa az egyházat születési helyén, a Szentföldön, vagyis ott, ahonnan Jézus üzenete elindult. Ezt a zsinaton jelentette be 1963. december 5-én annak az ülésnek a bezárásakor, amelyen először elnökölt.

²² Uo. 120–121.

²³ 1963. július 4-i beszéd, in *Documentation Catholique* (1963. július 7.), col. 844.

²⁴ POUPARD, P., *Miért van papánk?*, 121–122.

²⁵ Uo. 122.

²⁶ Uo.

²⁷ Vö. JEAN XXIII–PAUL VI, *Discours au Concile*, Centurion, Paris 1966, 115–116.

VI. Pál a zsinat pápája volt, és a világban folytatott dialógusé.²⁸ Paul Poupard bíboros meghatóva emlékszik vissza VI. Pál alakjára: Újra látom VI. Pál pápát, aki szinte eltűnik Athénagorász pátriárka hatalmas szakállában, az pedig ismételteti: „Ön Pál, Pál, a nagy apostol, a nagyszívű apostol, ön a nagy VI. Pál pápa...” Meliton metropolita pedig lelke mélyéig megrendül, amikor 1975. december 8-án a Róma és Konstantinápoly közti kiközösítések feloldásának tizedik évfordulóján a Sixtus-kápolna nagyszerű díszei alatt VI. Pál egyszer csak hirtelen alázatosan leborul, és megcsókolja a lábát.²⁹

VI. Pál különleges figyelmet szentelt a párbeszédnek, mely számára nem statikus, hanem dinamikus jelentőséggel bírt, mely az időben megy végbe, s így meg kell találnia annak formáit és módjait, mely ennek érdekében megfelel a keresztény hit hagyományának is. Ennek legszebb kifejezése Montini pápa *Ecclesiam suam* kezdetű első körlevele (1964. augusztus 6.), mellyel az egyházhoz, főképp a zsinaton összegyűlt atyákhoz, de a világ minden keresztényéhez is szólni akart.³⁰

VI. Pál pápa számára a párbeszéd lett az egyik olyan fő elem, amellyel meg lehet érteni a II. Vatikáni Zsinatot az egyházban, mely maga is a dialógus és az egyház egysége elmélyítésének eseménye volt, együtt a keresztények egymás közötti, valamint más vallások híveivel és a modern világgal folytatott párbeszédben.³¹

Nemcsak a nem katolikus keresztények meghívása, hanem maga az ökumenikus határozat (*Unitatis redintegratio*) az idők jeleit képviselte, mivel VI. Pál pápa késznek mutatkozott az elődje által megkezdett közeledési folyamat folytatására, amint ez magában a dekrétum szövegében is megjelenik. „A történelem Ura, bőségesebben, mint valaha, árasztani kezdte napjainkban az egymástól különvált keresztényekre... az egység utáni vágyakozás kegyelmét.”³² A zsinati szövegben a pápa szándéka is megnyilvánul: „Szent zsinatunk örömmel tapasztalja mindezt. Vágyódik is, hogy helyreálljon az egység Krisztus minden tanítványa között.”³³ Miután az ökumenikus mozgalmat a zsinat az idők jeleinek értelmezte, a híveket is hasonlóra ösztönzi: „A zsinat buzdítja az összes katolikus hívőt, hogy ismerjék fel az idők jeleit, és szorgalmasan vegyék ki részüket az ökumenikus munkából.”³⁴ VI. Pál pápa ökumenikus szándéka szerint tehát fontos, hogy először az ökumenikus mozgalom jelentését és súlyát ismerjék fel a katolikusok, majd legyenek tevékeny részesei annak a munkának, melynek célja az egység elérése.³⁵

²⁸ POUPARD, P., *Miért van pápánk?*, 10.

²⁹ Uo. 165.

³⁰ VI. PÁL pápa, *Ecclesiam suam* (körlevél), in *Az egyház küldött. VI. Pál pápa apostoli műve* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2009, 135–184.

³¹ COCCOPALMERIO, F., *Paolo VI. Papa del dialogo*, in *Notiziario* n. 55 (2008), 45–46.

³² UR 1. A teljes szöveget lásd: *Unitatis redintegratio. Határozat az ökumenizmusról*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, SZIT, Budapest 2000, 251–269; és a magyarázatot lásd: KRÁNITZ, M.–HAFENSCHER, K., *Unitatis redintegratio. Határozat az ökumenizmusról (1964)*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962–2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megalósulása* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002, 135–15.

³³ UR 1.

³⁴ UR 4. Vö. A megvalósításról lásd: *I. Ökumenikus direktórium (1967–1970)*.

³⁵ *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 5, Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Herder, Freiburg 2006, 193.

5. AZ ISTEN NÉPE FOGALOM ÖKUMENIKUS SZEMPONTJAI

A II. Vatikáni Zsinat az „Isten népe”-fogalom segítségével határozta meg az egyházat, mely alkalmas volt arra, hogy ökumenikus szempontból is megfelelő legyen.³⁶ Az „Isten népe”-kifejezés teológiai iránya így az egység területén is a természetfeletti vertikális kapcsolatot hangsúlyozza.³⁷ A zsinati megközelítés valamennyi megkeresztelt hívő közösségét hangsúlyozza (LG 32), amikor az Isten népe tagjainak méltóságáról és az életszentség felé haladó útjuk különbözőségéről szól: „Ha tehát nem is mindenki jár ugyanazon az úton az egyházban, de valamennyien meg vannak hívva az életszentségre, és ugyanabban a hitben részesültek az Isten igazságossága szerint.”³⁸ Az egyház belső titkát és misszióját vizsgálva a II. Vatikáni Zsinaton hangzott el először a hívek általános papságának kérdése is.³⁹

A katolikus egyház erőteljesen sürget az ökumenikus erőfeszítésre, hogy helyreálljon a teljes kommunió az egyház egységében, mivel sok minden már összeköti az egyházakat. Ebben az ökumenikus fáradozásban elsődleges fontosságú az imádság, a bűnbánat, a tanulás, a párbeszéd és az együttműködés.⁴⁰

A *Lumen gentium* kezdetű zsinati konstitúció az *Unitatis redintegratio* kezdetű határozattal egy időben és egy napon került elfogadásra (1964. november 21.), ami egybeesett VI. Pál szándékával, hogy az egyház belső megújulása és a keresztyén egységkeresés egyszerre valósuljon meg. Az talán kevésbé ismert, hogy az egyházzal szülő konstitúció első tervezete magában foglalt egy fejezetet az ökumenizmusról (11. fejezet), mely a katolikus egyház és a különvált keresztyén közösségek kapcsolatáról szólt volna. A tervezet is kimondta, hogy ezekben a közösségekben „rendelkeznek” az egyház bizonyos elemeivel, mint például a Szentírás és a szentségek, melyek mint az egység hatásos jelei elvezethetnek a Krisztusban való közös egységhez, és ezek olyan dolgok, melyek a Krisztus egyházára jellemző természetükkel előmozdítják a katolikus egységet.⁴¹ Gérard Philips (1899–1972) belga teológus megjegyzi, hogy érthető, hogy a *subsistit in* latin kifejezés (Krisztus a *catholica* területén belül alapította az egyházat) tintahullámokat vetett. Ezt azonban így is fordíthatjuk: Krisztus egyházát a maga teljességében és erejében itt találhatjuk meg.⁴²

A XXIII. János által meghirdetett *aggiornamento* kapuja szélesre tárult VI. Pál ökumenikus elkötelezettségével, mely az elmúlt ötven évben megújította az egyházat, fiatalá,

³⁶ CZOPF, T., „Isten népe” – nehéz és bonyolult rokonság. Gondolatok az „Isten népe”-fogalom recepciójához a katolikus teológiában, in *Élő kövekből épülő egyház. Az egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók* (szerk. Puskás Attila), SZIT, Budapest 2011, 87–103.

³⁷ Vö. RATZINGER, J., *L'ecclésiologie de la Constitution Lumen gentium*, in *Faire route avec Dieu, Parole et Silence*, Paris, 2003, 117.

³⁸ TWIZELIMANA, Th., *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen gentium*, in *Nouvelle Revue Théologique* 133 (2011), 579.

³⁹ PHILIPS, G., *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution Lumen gentium* t. I, DDB, Paris 1967, 138.

⁴⁰ Vö. *Communio in notio*, Levél a katolikus egyház püspökeihez a kommunióként felfogott egyház néhány szempontjáról (V. Egyházi kommunió és ökumenizmus), in *Élő kövekből épülő egyház. Az egyház természete és küldetése. Ekkleziológiai reflexiók*, SZIT, Budapest 2011, 386–387: „Az egyházakban és a nem katolikus keresztyén közösségekben Krisztus egyházának sok eleme fellelhető, melyek lehetővé teszik, hogy örömmel és reménységgel egy bizonyos közösséget, bár nem teljesen, elismerjünk.” (UR 3 és 22; LG 13)

⁴¹ SULLIVAN, F. A., *Further Soughts on the Meaning of subsistit in*, in *Theological Studies* 71 (2010), 133. Lásd még: Uő., *The one Church in Current Ecclesiology. Ecumenical Trends (2009), infallibility*, in *Cambridge Companion to John Henry Newman* (ed. Ker, I.–Merrigan, T.), 2009. Vö. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 6 vols. (1970–1978), Typis Polyglottis, Città del Vaticano (AS I/4, 82).

⁴² SULLIVAN, F. A., *Further Soughts on the Meaning of subsistit in*, 147.

ígéretekkel teli közösséggé tette, mely képessé vált arra, hogy az idők jeleit felismerve meghallja a Szentlélek egységre hívó hangját, és megtapasztalja, amit az ószövetségi zsol-tár is kifejez: „Kitágítottad a szívemet.” (Zsolt 119,32)⁴³

A *Lumen gentium* kimondja, hogy az egyházat nagyon sok szál köti össze azokkal a keresztényekkel, akik nem vallják a teljes hitet, vagy nem tartják fenn az egységet és a közösséget Péter utódával.⁴⁴ A zsinat ezt a kapcsolódást (*conjunctum esse*) a *conjunctio* kifejezéssel írja le, ami nagyon erős összetartozásra utal. Az *Unitatis redintegratio* pedig, amely kifejezetten a keresztény egységtörekvésekről szól, örömmel állapítja meg, hogy „napról napra több katolikus veszi ki részét az ökumenikus mozgalomból”⁴⁵

Az ökumenikus határozat kijelöli az Egyház előtt álló feladatokat: „Küszöböljük ki azokat a szavakat, állításokat és cselekedeteket, amelyek az igazságot és a méltányosságot sértve nem felelnek meg különvált testvéreink helyzetének és csak megrontják a velük való kapcsolatainkat. A katolikusoknak legyen szívügyük a különvált testvérekkel való törtődés: imádkozzunk értük, tájékoztassák őket egyházunk ügyeiről, tegyék meg feléjük az első lépéseket.”⁴⁶

VI. Pál – a párbeszéd pápája – jelentőségteljes útjai által nemcsak a világgal állt párbeszédben, hanem az összes egyházzal is, a nem hívókkal éppúgy, mint a hívókkal, mert hű volt ahhoz a parancsoló kötelességhez, hogy szeretetben tegyen tanúságot az igazságról. Így történhetett meg, hogy ügyet sem vetve a rangbeli elsőségre és a történelmi vitákra, előbb ő ment el Isztambulba Athénagorász pátriárkához, és ezzel lényeges lépést tett az ökumenizmus útján: „Mielőtt beszélünk – vallja VI. Pál pápa –, meg kell hallgatnunk az ember hangját, s még inkább a szívét. Meg kell értenünk, s amennyire csak lehetséges, tiszteletben kell tartanunk, és amennyiben megérdemli, közelednünk kell feléje. A párbeszéd légköre a barátság. Sőt még inkább a szolgálat. Ne értsük félre: ez a párbeszéd megalkuvás nélküli párbeszéd akar lenni. Abból hajt ki, hogy tiszteletben tart mindenkit éppúgy, mint az igazságot, aminek a pápa első számú hírnöke”⁴⁷

VI. Pál már a zsinat előtt gyakorolta az ökumenikus párbeszédet a másik hagyománya megismerésének vágyával, melyet inkább az egyesülés, mint az egység távlatában értelmezett. Montini a zsinat előtti időben ahhoz a szűk kisebbséghez tartozott, akik közvetlen módon szerették volna megismerni a „különvált testvéreket”. A zsinatra már a többi kereszténnyel való párbeszéd jó ismerőjeként érkezett, s így vett részt az összejövetel előkészítésében és az első zsinati ülés közös megbeszélésein.

Később VI. Pál pápának az ortodox világgal való találkozása mintegy be is teljesítette XXIII. János vágyát, ami még kifejezőbbé tette Isten egyetlen népének egységét. Az ortodoxoknak ugyanis nem sikerült a zsinat megnyitására egységes küldöttséget összeállítani, és az egyetlen orosz ortodox delegáció jelenléte az ortodox világgal való párbeszéd sikertelenségeként is értelmezhető. A valóságban 1963 szeptemberében a zsinat következő ülésén az ortodox egyház küldötteinnek változatos sokasága már megmutatta a II. Vatikáni Zsinat iránti érdeklődést.

Az ortodoxok között Athénagorász (1886–1972), a konstantinápolyi pátriárka meggyőződéses hangoztatója volt a párbeszédnek, és köztudott volt, hogy tevékenyebben

⁴³ ALBERIGO, G., *Pour la jeunesse du christianisme: le concile Vatican II (1959–1965)*, Cerf, Paris 2005, 79–104, (Chap. III: Le concile est adulte).

⁴⁴ Vö. LG 15.

⁴⁵ UR 4.

⁴⁶ UR 4.

⁴⁷ POUPARD, P., *Miért van pápánk?*, 127.

szeretett volna részt venni éppen az előítéletek és az ellenségeskedés legyőzésében, melyek kelet és nyugat dialógusát megnehezítették. Szentföldi zarándokútján VI. Pál pápa Athén-nagorással való találkozása és a pátriárka átölelése a keresztények közötti párbeszéd folytatásának a testvéri szeretetre alapozott erős, hangsúlyos jelévé vált, anélkül természetesen, hogy a két egyház közötti teológiai és pasztorális különbözőségeket elleplezték volna.⁴⁸

Az elméletet szorosan követte a zsinati határozatok végrehajtása. VI. Pál pápa a zsinat után tudatosan törekedett a határozatok átültetésére a gyakorlatba, és a zsinat szellemében megújítani a katolikus egyházat. Az ökumenikus szempontból is fontos rendelkezések közül kiemelkedik az állandó püspöki szinódus intézményének bevezetése (1965), az állandó diakonátus felújítása (1967), a Római Kúria átszervezése (1968) és nemzetközivé tétele, a pápai szertartások modernizálása, többek között a pápai korona és a hordszék használatának eltörlése (1968), végül a vegyes házasságok kérdésének újrászabályozása (1970), és 1965–1969 között a liturgiareform, amely a latin mellett lehetővé tette a népnyelv használatát és kialakította az egyszerűbb egyházi naptárt.⁴⁹

6. I. JÁNOS PÁL PÁPA EGYSÉGESÍTŐ SZEMÉLYE

1958. december 15-én XXIII. János pápa Albino Lucianit Vittorio venetói püspökké nevezte ki és ő is szentelte püspökké. Mint püspök részt vett a II. vatikáni Zsinat valamennyi ülésén. 1969-ben velencei pátriárka lett, s ilyen minőségben fogadta a Velencét felkereső VI. Pál pápát, aki saját stóláját a pátriárka nyakába helyezte.

A harminchárom napból (1978. augusztus 26–szeptember 28.) I. János Pál pápa a derűs mosolyát hagyta ránc.⁵⁰ Paul Poupard így idézi fel: „Újra látom I. János Pál pápát, aki lemond a tiara és a koronázás pompájáról, s egyszerűen ragyogó mosollyal fogadja bíboros testvéreit, akik testvéri módon vele együtt ünneplik pápai szolgálatának megkezdését”.⁵¹ Poupard bíboros I. János Pál magatartását Szent Ferenc és Keresztelő János hivatásához hasonlítja. Érezhető az új pápa csodálatosan „ferences hangneme”, alázatos mosolya, viselkedésének üde közvetlensége. Pápa anélkül, hogy bármikor is azt a benyomást keltené, hogy „pápát játszik” – szól róla visszaemlékezéseiben.⁵²

Luciani pápa névválasztásával (János Pál) kifejezte, hogy elődjei, XXIII. János és VI. Pál pápák nyomdokait, valójában a II. Vatikáni Zsinat irányvonalát kívánja követni. Rövid pontifikátusa nem tette lehetővé, hogy konkrét lépéseket tegyen az ökumené területén, de a beszédes „név” őt a keresztények és valamennyi jóakarátú ember barátjává tették.⁵³ *Urbi et orbi* rádióüzenetében többek között a következőket mondta: „Folytatni akarjuk az ökumenikus erőfeszítést, amit közvetlen elődeink végakarátának tekintünk.”⁵⁴

⁴⁸ COCCOPALMERIO, F., *Paolo VI. Papa del dialogo*, 50.

⁴⁹ GÁRDONYI, M., *Bevezetés a katolikus egyház történetébe*, Jel Kiadó, Budapest 2006, 350. (VI. Pál pápasága. A zsinati reformok bevezetése)

⁵⁰ POUPARD, P., *Miért van pápánk?*, 10. Lásd még Marco Roncalli új életrajzát: *Giovanni Paolo I. Albino Luciani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

⁵¹ POUPARD, P., *Miért van pápánk?*, 165.

⁵² Uo. 133.

⁵³ Albino Luciani 1976-ban adta ki „képzelt” levelezését ismert történelmi személyiségekkel, melyek VI. Pál után őt is a „párbeszéd és a dialógus emberévé” tették. Vö. *Őszinte híve: Albino Luciani: levelek neves személyiségeknek*, Kairosz, Budapest 2008.

⁵⁴ Vö. <http://www.papaluciani.it/27ago.html>: „Vogliamo continuare lo sforzo ecumenico, che consideriamo l'estrema consegna dei Nostri immediati Predecessori, vegliando con fede immutata, con speranza invitata e con

I. János Pál pápa hirtelen távozása villámcsapásként hatott, miután meglepő előjelként pápaságának első napjaiban (szeptember 5.) irodájában halt meg Nikodim (1929–1978) orosz ortodox metropolita. Tizenöt éves uralkodása alatt VI. Pál több mint ezer beszédet tartott, több mint százezer kilométernyi utat tett meg, száznál több bíborost kreált és ezerötsháznál több püspököt nevezett ki, révbe vitt egy egyetemes zsinatot, létrehozta a püspöki szinódust, utazásaival bámulatba ejtette a világot... És most hirtelen egy olyan püspök, mint a többi, egy olyan ember, aki úgy beszél, mint egy falusi plébános, harminchárom nap alatt elkápráztatta a világot. Meg kell szabadulnunk a még mindig ránk leselkedő triumfalizmustól, és inkább azt a jelszót kellene gyakorolnunk, amelyet a nagyon szerény származásához hű I. János Pál választott magának: *humilitas*.⁵⁵

7. II. JÁNOS PÁL PÁPA AZ EGYSÉG NEGYEDÉVSZÁZADOS TANÚJA

Wojtyła pápa a II. Vatikáni Zsinat dokumentumait pápasága *magna chartájának* nevezte, és egész tanítását a zsinat értelmezése és annak a gyakorlatba való átültetése jellemezte.⁵⁶ II. János Pál pápa minden ökumenikus törekvése a keresztény egység megtalálásának történetfilozófiai perspektívájában állt. Meg volt győződve arról, hogy a II. Vatikáni Zsinat igent mondott az ökumenéra, és felhívott az ökumenéra. Mindez a zsinaton már jele volt az őszinte egységtörekvésnek: „Az igazság Lelke iránti nagy hálával elmondható, hogy a II. Vatikáni Zsinat ideje áldott időszak volt, amikor létrejöttek az alapvető feltételek ahhoz, hogy a katolikus egyház részt vegyen az ökumenikus dialógusban. Másrészt a különböző egyházak és egyházi közösségek megfigyelőinek jelenléte, részvételük a zsinati eseményben, a zsinat által lehetővé tett sok találkozás és közös imádság hozzájárult ahhoz, hogy létrejöjjenek a *közös dialógus feltételei*. A zsinat idején a más egyházak és keresztény közösségek képviselői megtapasztalták az egész világ katolikus püspökei, s különösen az Apostoli Szentszék dialógus-készségét.”⁵⁷

Redemptor hominis (1979) kezdetű első körlevelében II. János Pál a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúcióját újra olvasva kifejtette, hogy az egyház útja az ember. Ez általános helyesléssel találkozott a keresztény egyházak körében is, mivel az ember „megmentése” az össskereszténység közös feladata.⁵⁸ II. János Pál pápát

amore indeclinabile alla realizzazione del grande comando di Cristo: «Ut omnes unum sint», nel quale vibra l'ansia del suo Cuore alla vigilia dell'immolazione del Calvario; le mutue relazioni fra le Chiese di varia denominazione hanno compiuto progressi costanti e straordinari, che sono davanti agli occhi di tutti; ma la divisione non cessa peraltro di essere occasione di perplessità, di contraddizione e di scandalo agli occhi dei non cristiani e dei non credenti: e per questo intendiamo dedicare la Nostra meditata attenzione a tutto ciò che può favorire l'unione, senza cedimenti dottrinali ma anche senza esitazioni.”

⁵⁵ Poupard, P., *Miért van pápánk?*, 134.

⁵⁶ Vö. KUPCZAK, J., *Experience and Transcendence*, in *Anthropotes* I (2011), 155: „John Paul II called the Second Vatican Council *magna charta* of his Pontificate. These 27 years in their *verba et acta* can certainly be seen as a reliable interpretation of the last Council and as a great and impressive effort of implementing it.”

⁵⁷ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint*, 30, SZIT, Budapest 1996. Karol Wojtyła a zsinat valamennyi ülésén részt vett és mint már krakkói érsek 1964. szeptember 25-én felszólalt az ökumenikus határozat vitájában. Vö. WEIGEL, G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paulus II. Eine Biographie*, Schönningh, Paderborn 2002, 170–171.

⁵⁸ A II. János Pál Intézet a körlevél 30. évfordulójára nemzetközi konferenciát rendezett, melynek anyaga nyomtatásban is megjelent. Vö. *Una via sempre attuale: L'intuizione sorgiva del pontificato del beato Giovanni Paolo II* (a cura di Livio Malina e Carl A. Anderson), *Atti del congresso „Verso Cristo”. A 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via all' uomo*, presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma, 16–17 ottobre 2009, in *Anthropotes. Rivista di Studi Sulla Persona e la Famiglia* XXVII (2011).

remény töltötte el, hogy az évezredeknek megvan a maguk arculata, s ennek az évszázadnak minden bukása és könnye – mint mondja – nem vész a semmibe, és egy új kezdet indul el. Újra kell keresni az emberiség egységét, a vallások egységét és a keresztények egységét, hogy valóban új, pozitívabb korszak kezdődjék.

A *katolikus egyház katekizmus* (1992) a „nagy” pápa szándékát tükrözi, mely a keresztény egység eléréséhez szükségesnek tartja a zsinat tanítása alapján az egyház állandó megújulását, a szív megtérését, a közös imádságot, egymás kölcsönös testvéri megismerését, a teológiai párbeszédet és az emberek szolgálatában az együttműködést.⁵⁹ Ennek megvalósítására jelent meg a *II. Ökumenikus direktórium* (1993), mely a katolikus hívek számára mutatott eligazító gondoskodást a keresztény egység területén.⁶⁰

A lengyel pápa idején a katolicizmus befogadta a keresztény egységtörekvés programját az egyházmegyék, a plébániák és a lelkeségi mozgalmak szintjén is. A taizé-i közösség évenkénti összejövetelei, a nagy európai ökumenikus gyűlések (1989: Bázél, 1997: Graz, 2007: Nagyszeben) a találkozás és a kiengesztelődés szándékával mentek végbe. II. János Pál pápa ökumenikus nyitottságának gyümölcse az 1999-ben megjelent *A tekintély ajándéka*, mely az Anglikán–Római Katolikus Vegyes Bizottság jelentése (ARCIC II.).⁶¹ Pontifikátusa alatt írták alá a katolikus–evangélikus közös nyilatkozatot a megigazulásról (1999), és fogadta el két nagy egyházi szervezet (a CCEE és a KEK) a *Charta oecumenicát* (2001), az európai keresztények „alkotmányát”.⁶² Ez már nem az egyháztörténeti kézikönyvek, a csekély számú csoportok ökumenizmusa, hanem egy tényleges és folytonos elkötelezettség.⁶³

II. János Pál hosszú pápasága a zsinat utáni katolikus ökumenizmus kiérlelődését jelentette az általa hangoztatott visszafordíthatatlan elkötelezettséggel. A *Limai dokumentum* (1982) megszületése az ő idejére esik, mely a keresztység, az eukarisztia és a lelkeszi szolgálat területén jelentett előrelépést katolikusok és protestánsok között.⁶⁴ 1995-ben *Ut unum sint* (*Legyenek mindnyájan egy*) címmel megjelent, máig ható körlevele alapokmánya lett az egység melletti párbeszédnek. Az enciklikában – sokak meglepetésére – arra kérte a keresztényeket, hogy mivel az összes keresztény közösség egysége természetesen beletartozik a primátus hatáskörébe, ezért segítsék, hogy „találjam meg a primátus gyakorlásának olyan formáját, mely – küldetésének egyetlen lényeges mozzanatáról sem mondvale – kitarul az új helyzet felé”.⁶⁵

A boldogemlékű pápa az egyházak irányába tett személyes odafordulásával messze meghaladta az intézményes szempontokat. Mint Kelet-Európából jött egyházfő pedig összekapcsolta az ökumenizmus és a keresztény vértanúság XX. századi tapasztalatát.

⁵⁹ *A katolikus egyház katekizmus*, 821, SZIT, Budapest 1995, 176.

⁶⁰ A KERESZTÉNY EGYSÉGET ELŐMOZDÍTÓ PÁPAI TANÁCS, II. *Ökumenikus Direktórium*, SZIT, Budapest 1995. Rövid bemutatását lásd: LENHARDT, V., *Az 1993. évi ökumenikus direktórium új megállapításai*, in *Teológus az egyházban. Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*, Márton Áron Kiadó, Budapest 1995, 339–348.

⁶¹ Vö. *Le don de l'autorité. Rapport de la commission internationale anglicane-catholique romaine* (ARCIC II) 1999, in *La documentation catholique* n. 2204 (16 mai 1999), 464–479.

⁶² KRÁNITZ, M., *Az új ökumenikus Charta. Irányelvek az európai egyházak bővülő együttműködéséhez*, in *Teológia* (2001/3–4), 39–42.

⁶³ A *Dominus Iesus* nyilatkozatot (2000) sok keresztény egyház sérelmezte, jóllehet az nem ökumenikus dokumentum volt, s nem a protestáns ekklézológiával szemben, hanem Krisztus és az Egyház egyetlen üdvözítő volta mellett érvelt.

⁶⁴ Vö. *Keresztység, úrvacsora, lelkeszi szolgálat* (Limai dokumentum), in *Theológiai Szemle* (1986/4), 193–211.

⁶⁵ UUS 95.

Ez a szempont jelent meg a 2000. évi központi üzenetének gondolatában és a jubileumi év bűnbánati liturgiájában.⁶⁶

Az egyház mindenkori feladata Krisztus megbízásából az evangélium hirdetése. A keresztény egységtörekvés fontosságának felismerésével és az ökumenizmus katolikus elveinek a meghatározásával a zsinat az örömhír továbbadásának a művében az ökumenikus szempontokat is figyelembe veszi. Nem lehetne az egyház misszionárius, ha nem lenne egyúttal ökumenikus is. Missziós és ökumenikus lelkiség tehát egyaránt az egyházhoz tartozik.⁶⁷

A keresztény Európa jövőjét szíven viselő pápa egyik utolsó írásában az *Ecclesia in Europa* (2003) kezdetű apostoli buzdításában megfogalmazza ökumenikus testamentumát is: „Hálát adunk az Úrnak a remény azon nagy és bátorító jeléért, melyet az ökumenikus mozgalom fejlődése jelent az igazság, a szeretet és a megbékélés távlatában. A Szentlélek nagy ajándékáról van szó, melyet az európai földrésznek adott. A megkezdett utat folytatni kell, újult lelkesedéssel, határozottabb elszántsággal és minden résztvevő alázatos készségével a kölcsönös megbocsátásra. Örömmel teszem magamévá a szinódusi atyák néhány kifejezését, mert az ökumenikus dialógus fejlődése, melynek legmélyebb alapja Isten Igéjében van, a mai egyház számára nagy remény jele: a keresztények egységének növekedése mindenkinek kölcsönös gyarapodást jelent. Örömmel kell látnunk a dialógusban eddig elért eredményeket mind az ortodox egyházak testvéreivel, mind a reformációból eredő egyházi közösségekkel, felismerve bennük a Szentlélek működésének jelet, melyért dicsőmünk kell az Urat, és hálát kell neki adnunk.”⁶⁸

8. XVI. BENEDEK PÁPA ÖKUMENIKUS ELKÖTELEZETTSÉGE

Joseph Ratzinger (1927–) fundamentálteológusként vált ismertté Josef Frings kölni bíboros (1887–1978) számára, aki 1961 novemberében Genovában tartott előadást a közelgő zsinatról.⁶⁹ Valójában a gondolat, amelyet elmondott, nem volt más, mint Joseph Ratzinger tanulmánya, melyet csak olaszra kellett fordítani és felolvasni. Az előadás tartalma eljutott XXIII. János pápához, aki kitüntetett figyelmével tisztelte meg az elhangzottakat. Frings bíboros teológiai szakértőnek (peritus) vitte magával a fiatal teológust a zsinatra, és mindig megbeszélte munkatársával az egyes ülések témáit, és megfelelő módon tudott felkészülni javaslataival. Ratzinger professzor végül is meghívást kapott a hivatalos zsinati bizottságba, minden általános ülésen részt vehetett, és a nyilvános zsinati bizottságok munkacsoportjaiba is bevonták. Így nemcsak személyi tanácsadója volt bíborosának,

⁶⁶ *Vatican II. Un avenir oublié* (szerk. Melloni, A.–Théobald, Chr.), Bayard–Concilium, Paris 2005, 90.

⁶⁷ EGBULEFU, J., *Il rinnovato appello alla chiesa missionaria*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (a cura di Rino Fisichella), San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 318. II. János Pál pápa ugyancsak fontosnak tartja a missziós és ökumenikus feladatok egységét: „A missziós indíték a keresztény élet legbensőbb természetének sajátja, és ez sugalmazza az ökumenizmust is.” (*Redemptoris missio*, I.)

⁶⁸ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Ecclesia in Europa* 18, SZIT, Budapest 2003, 26. Viziókra szükségünk van – állapítja meg XVI. Benedek elődjéről –, s ez egy olyan vízió, amely inspirál, és felszólít az ilyen irányú cselekvésre. Vö. RATZINGER, J., *A föld sója*, SZIT, Budapest 1997, 193–194.

⁶⁹ Joseph Ratzinger 1959-ben kezdte meg teológiatanári munkáját a freisingi szemináriumban, és 1962-ben került a bonni egyetemre.

hanem a zsinati szövegek megfogalmazásában is részt vett. A zsinati szövegek – például a *Lumen gentium* és a *Dei Verbum* – megfogalmazásában is részt vett.⁷⁰

Joseph Ratzinger már teológiatanár korában hangsúlyozta, hogy az az ember, aki a lelkiismeretére hallgat, s akinek a lelkiismerete jól fölötte áll mások véleményének, számára valóban eszmény és feladat. Olyan személyiségek, mint Morus Tamás, Newman bíboros, Dietrich Bonhoeffer – számára nagy példaképek.⁷¹ A fiatal professzor doktoranduszaival nem egyenként foglalkozott, hanem hetenként kb. két órát együtt dolgoztak, és sorban mindenkinek elő kellett adnia tudását, és késznek kellett lennie megvitatására. Meglátogattak nagy embereket: „Voltunk Congarnál Strasbourganban, Karl Barthnál Bazelben, Karl Rahmert viszont meghívtuk magunkhoz.”⁷²

Azonosság van a *communio* és az *ekklésia* fogalma között, mert az egyház egységét csakis *communió*ként lehet felfogni – jegyzi meg a későbbi zsinati szakértő. A valamennyi közösség közötti *communio* hitelességét a római *sedes apostolicának* kell biztosítania. Formai szempontból Jézus Krisztus misztériuma teljességében az egyház egységének oka, s a *communio* a ható ok, Péter utódának primátusa pedig a *conditio sine qua non*.⁷³ Az egyházhoz való tartozás a keresztség és az eukarisztiában való részesedés által jön létre. Vannak, akik soha nem részesültek a szentségekben, és vannak, akik befogadták azokat, de eltávolodtak a teljes egyházi *communiótól*. E botránnyal szemben nyomatékkal hangsúlyozza Ratzinger professzor, hogy a tökéletes egységhez sürgősen meg kell teremteni minden feltételt.⁷⁴

A Zsinat tanításának feldolgozásához Joseph Ratzinger a *Conciliummal* való kezdeti együttműködése után 1972-től az új, *Communió*nak elnevezett nemzetközi katolikus folyóiratot alapította meg együtt Hans Urs von Balthasarral, Karl Lehmann-nal, Henri de Lubackal és másokkal, melynek számaiban mintegy hatvan publikációt közölt.⁷⁵

A II. Vatikáni Zsinat szakértője és a Tübingeni Egyetem professzora, Joseph Ratzinger 1966. július 14-én Bambergben a 81. *Katholikentag* alkalmával a zsinat utáni időszak feladatairól tartott, egy ma is megfontolásra alkalmas előadást. Ratzinger kifejtette, hogy egy bizonyos rossz érzés és csalódottság jellemzők a német katolikusokra az egyház zsinat utáni helyzetét illetően. Nézete szerint ez gyakran megtörténik, amikor egy lelkes és emelkedett pillanat után szembesülni kell a sokszor fáradtságos hétköznapi kötelességekkel. A világban ugyanakkor nyitott fülekre talált a zsinat ténye, mellyel szemben jóindulatát is érezte. Most már hosszabb ideje, hogy az egyház visszatért szokásos tevékenységéhez, vagyis az egyház egyház maradt, ám a hit bizonyos értelemben nehezebb, mert bár ezt sokak számára felmutatta, de kevésbé érezhet támogatást. 1962 lelkes óráiban egy

⁷⁰ Vö. TRIPPEN, N., *Joseph Ratzinger mint a II. Vatikáni Zsinat közreműködője*, in *Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat* (2007/1–2), 3–7. Josef Frings bíboros tizenkilencszer szólalt fel a II. Vatikáni Zsinaton. Felszólalásaiban pontosan követhetők a ratzingeri gondolatok. A későbbi és végleg elfogadott zsinati szövegekben viszont nagyon sok teológus dolgozott, így nehezebb nyomon követni Ratzinger hozzájárulását.

⁷¹ RATZINGER, J., *A föld sója. Kereszténység és katolikus egyház az ezredfordulón*, SZIT, Budapest 2005, 53.

⁷² Uo. 51. Megválasztása után XVI. Benedeket a sajtó azonnal „teológus pápának” nevezte el. Vö. *Die anstößige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers* (szerk. Hopping, H.–Tück, J.–P.), Herder, Freiburg 2005, 7.

⁷³ GALVÃO, H. de N., *Le mystère de l'Église dans la théologie Joseph Ratzinger*, in *Communio* XXX, 6 (novembre-décembre 2010), 70.

⁷⁴ Vö. LThK², 6, col 180.

⁷⁵ *Die anstößige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers* (szerk. Hopping, H.–Tück, J.–P.), Herder, Freiburg 2005, 19. A *Communio* folyóiratról lásd: *communio.de*; ezen belül lásd az *Archiv* menüt. XVI. Benedek pápa teológiájáról lásd: KOCH, K., *Il mistero del granello di senape. Fondamenti del pensiero teologico di Benedetto XVI*, Lindau, Torino 2012 (337–350: *Con Pietro scoprire, riconoscere Cristo. Come il papa Benedetto XVI. intendere il suo servizio all'unità*).

titkos vágy fogalmazódott meg: a természetfölötti és az örök bármennyire is megfoghatatlan, de közelebb kell hozni, és fel kell szabadítani azt a sok szabály és a múlt súlya alól, hogy megértsük az Isten által nekünk kinyilatkoztatott igazságot. De előfordult az is, hogy ezekben a lendületes időkben az egyház szekularizációját kívánták néhányan elérni.

Joseph Ratzinger szerint a zsinati ökumenikus határozat nem más, mint egy lelkipásztori felhívás a katolikusokhoz az ökumenizmus elfogadására. Maga a *Lumen gentium* is ökumenikus volt abban az értelemben, hogy nem irányult senki ellen, hanem az egyház titkát a „kinyilatkoztatás közös öröksége” elmélyítésével közelítette meg.⁷⁶ Ratzinger és mások számára is fontos volt meghatározni az „egyház és az egyházak” kapcsolatát. A kérdésre – ki tartozik az egyházhoz (*Kirchengliedschaft*)? – a zsinat előtt nem adtak kielégítő választ. Most sikerült ezt teológiai és lelkipásztori szinten is megnyugtatóan meghatározni.⁷⁷

Ám a hívek most kevésbé tartanak össze és kevésbé erősek, mint korábban. Egyeseknek a zsinat kevésnek bizonyult, mert félúton megállt, és óvatos kompromisszumokra volt csak képes, és a Szentlélek erejével szemben a diplomáciai óvatosság győzött, és így nem érvényesülhetett az evangéliumi egyszerűség a bonyolult elemzésekben. Mások szerint egyenesen botrány volt a zsinat, mert az egyház átadta magát a korszellemnek, mely nem kíváncsi Isten dolgaira, mivel a világ keretei között fejt ki működését. Úgy tűnik, megingott mindaz, ami korábban szent volt számukra, és tájékozatlanul keresik helyüket az új körülmények között. Mintha a reform nem állt volna másból, mint engedelményekből.

XVI. Benedek a XXI. század „új tavaszát” sejtí a II. Vatikáni Zsinat megvalósításában, mivel a zsinat egy nagy jelentőségű mozgalmat indított be, amikor az egyház gondolkodásában és a katolicizmus értelmezésében bevezette az ökumenizmust. Néhány évvel korábban még nem gondolhattuk volna, – hangsúlyozta a pápa –, hogy az egész katolikus egyházat ennyire átjárja az egység iránti vágy, szégyellve lemaradását az Úr Jézus akaratótól, aki az utolsó vacsorán tanítványai egységért imádkozott (Jn 17,21). Ki remélte volna, hogy a közeledés és a kölcsönös megértés lehetőségeinek szenvedélyes kutatása éled fel, és egy valóságos megnyílás és készség, hogy áttekintsünk mindent, ami korábban egyértelmű volt, és úgy tekintünk a lehetséges egyesülésre, mint ami nem egyszerűen a visszatérés igényében fogalmazódik meg, és nem is a bekebelezésben, hanem valóságosan az Úr igazságának és szeretetének találkozásában, mely fölöttünk áll, átölel és hordoz minket.⁷⁸

Az anglikánokkal való párbeszéd gyümölcse és egyfajta ökumenikus egységmodell valósult meg 2009. november 9-én, amikor megjelent az *Anglicanorum coetibus* kezdetű szentszéki apostoli rendelkezés, mely lehetővé tette anglikánok csoportjai számára, hogy testületileg is befogadást nyerjenek a katolikus egyház teljes közösségébe. Ezzel a pápa létrehozott egy egyházi szervezettel, a személyi ordinariátust a visszatérni szándékozó anglikánok számára.

Egy páratlan látogatás keretében 2011-ben azon a helyen, ahol Luther a pápák ellen szólt, XVI. Benedek, a középkor óta az első német pápa tisztelettel adózott a korábban eretnekként számon tartott reformátor előtt. Tudatosan készült arra, hogy németországi útja során hosszabb időre találkozzon az evangélikus egyház vezetőivel, melyre Erfurt

⁷⁶ Vö. NICHOLS, A., *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 104.

⁷⁷ Vö. LG 14–15. Lásd még; UR 3: Akik hisznek Krisztusban és szabályszerűen részesültek a keresztség szentségében, már bizonyos – jöllehet nem tökéletes – közösségi kapcsolatba kerültek a katolikus egyházzal.

⁷⁸ RATZINGER, J., *Le catholicisme après le Concile* (*Exposé du professeur Joseph Ratzinger*), in *La Documentation Catholique* no. 2884, (19 février 2012), 172–182.

ágostonos kolostorában kerülhetett sor, ahol Luther tanult, pappá és teológiai professzorrá lett (1505–1511 között). Ratzinger pápa itt nevezte Luther istenkeresését a reformátor egész életét erővel és mély szenvedéllyel átjáró érzésnek. Benedek pápa Isten megtalálásában Luthert állította példaképként, akinek a kérdése – „Mi az Isten terve velem ott, ahol én Isten előtt állok?” – a mi kérdésünk is lehet. XVI. Benedek szerint Luther a keresztény lelkiségben is modell lehet számunkra, mely teljesen Krisztus-központú.⁷⁹

Legutóbb a protestánsokkal való ökumenikus párbeszédéről nyilatkozott XVI. Benedek pápa, amikor Peter Seewald újságíró kérdéseire válaszolt.⁸⁰ A protestáns közösségek egyházként való elismeréséről a pápa kifejtette, hogy esetükben az „egyházi közösség” meghatározással élt a II. Vatikáni Zsinat. Az egyház ott lelhető fel, ahol megvan a püspöki szolgálat a szentségi apostoli folytonosságban, és ezáltal megvan az eukarisztia mint szentség, amelyet a püspök és a pap szolgált ki. Ahol ez nincs meg, ott egy új típus jelent meg, az egyházfelfogás új formája, amelyet a II. Vatikánumon „egyházi közösség” kifejezéssel jelöltek. Ez azt akarja kifejezni, hogy ezek a keresztény közösségek másként egyházak. Persze kereshetünk még jobb szavakat, azonban jogos az alapvető különbségtétel; már pusztán történelmi szinten is adott.

Hangsúlyozni kell, hogy az egyes protestáns közösségek egyházi helyzete nagyon eltérő. Egymás között is eltérést mutatnak önmeghatározásukban, ezért nem is beszélhetünk a protestáns egyházzól. Egyszerűen arról van szó, hogy látnunk kell: a protestantizmus révén hangsúlyeltolódásra került sor a kereszténységben, és mi megpróbáljuk ezt megérteni. Ezzel együtt elismerjük egymást kereszténynek, és keresztényként együtt szolgálunk. XVI. Benedek pápa kijelentette, hogy az egyház meghatározása fölött még a pápa sem rendelkezik, mert őt is köti a II. Vatikánus.⁸¹

ÖSSZEZGÉS

A XXI. század sem lehet más mint a megkezdett ökumenizmus folytatása. Az elmúlt ötven év pápái mind ökumenikus gondolkodásúak voltak. A II. Vatikáni Zsinat kezdete óta eltelt fél évszázad nyilvánvaló bizonyítéka a katolikus egységtörekvés őszinte szándékának, melyet a hitletétemény tisztaságának őrzésével megbízott pápák az egység mellett elkötelezettségben a szeretet és az igazság párbeszédének művelésében együtt mozdítottak elő. Az elméleti és a gyakorlati alapok és az együttműködés tapasztalatai már biztos fogódzóponthoz jelentenek. A keresztények egysége immár létkérdés is, mivel Európa és a civilizált világ sajnálatos módon eltávolodik a keresztény gyökerektől. A keresztények összefogása az evangélium újra hirdetése szempontjából is fontos. A Hit Évének (2012–2013) meghirdetésében fontos szerepet kapott *A Keresztények Egységét Előmozdító Pápai Tanács* is. XVI. Benedek pápa szándéka, hogy az elkövetkező esztendőben történjenek ökumenikus kezdeményezések a keresztény egység helyreállítására. Ennek érdekében terveznek majd a legfőbb szinten egy nagy, ökumenikus ünnepet az összes megkeresztelt Krisztusba vetett hitének megerősítésére.⁸²

⁷⁹ Nikolaus Schneider, a Németországi Evangélikus Egyház (EKD) elnöke elismerően szólt a XVI. Benedekkel való találkozásáról, aki nagyra értékelte Luther egyéniségét. Vö. RUH, U., *EKD: Synode zu Mission und Ökumene*, in *Herder-Korrespondenz* 65 (12/2011), 604.

⁸⁰ XVI. BENEDEK, *A világ vilárossága. Peter Seewald beszélgetései a pápával*, Duna International–Új Ember, Budapest 2011.

⁸¹ XVI. BENEDEK, *A világ vilárossága*, 110–112.

⁸² HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Javaslatok és lelkipásztori útmutatás a Hit évéhez* 8, SZIT, Budapest 2012, 37.

Megfontolások a hivatásról, a papi hivatásról, Krisztus papságáról és a papnevelésről¹

1. BEVEZETÉS

Az, amit mindenekelőtt tudnia kell úgy a nevelőnek, mint a jelöltnek: mi a hivatás, mi a papság és mi a papi hivatás. Ha erre vonatkozóan nincs helyes fogalmuk a papnevelésben tevékenykedőknek, úgy maga a nevelés téveszt irányt.

A papnevelés mindig *quaestio magna seu ardua* volt. Nehéz emberré, még nehezebb keresztény emberré, de talán a legnehezebb papemberré nevelni valakit. Maga az Úr Jézus is óriási türelmet tanúsított apostolai nevelése során, mivel egyáltalán nem voltak ideális növendékek. Mint minden emberi tevékenységet, úgy a papnevelést is állandóan különböző problémák kísérik a történelem során. Ma azt hangoztatjuk, hogy a klerikusok élete, de maga a papnevelés is krízisben van. Ennek főbb okai: „az aratnivaló sok, a munkás kevés” axiómája és paradoxona, melyre maga az Úr hívta fel a figyelmet. Ebből adódóan a munkások hiánya vagy gyér száma nem teheti nyugtalanná az egyház vezetőit, sem a papnevelőket, de magukat a növendékeket sem. Mindannyian személyes hívásra jöttünk és vállalkoztunk Krisztus szolgálatára a katolikus egyházban. Másik probléma a papnevelési intézmények szegényes felszereltsége, oktatási és nevelői színvonalának alacsony volta. Ennek ellenére az egyház a saját erejéből tartja fenn szemináriumait, s a növendékek számára teljes ellátást biztosít. S ha az Úr megkérdezi övéit, hogy míg „velem voltatok, volt-e valamiben hiányotok”, a végső válasz mégiscsak az, hogy minden szükséges a rendelkezésünkre állt. Ugyancsak gond lehet, ha a püspök atyák alaposabb vizsgálat nélkül felvesznek jelölteket a szemináriumba, ami fokozott terhet ró a nevelőkre, megnehezítve a szemináriumi közösség nevelését. Probléma lehet az is, ha az oktatók és nevelők nem tudnak valódi közösséget, nevelői egységet alkotni. Ugyancsak nehéz megtalálni az egyensúlyt az elméleti és gyakorlati képzés között (zártabb és nyitottabb szemináriumi életrend). Ami pedig a növendékeket illeti, a papság felvételének szándéka, a *recta intentio* (anyagiaság, érvényesülési vágy, a saját üdvösség biztosítása, szemlélődés, vezeklés, mások szolgálata), az életre szóló döntés felelősségének kínja, a papi életvitelre való alkalmasság (egészség, kellő tehetség, engedetlenség, hidegség, munkaiszony, érzékiesség, egyéni tisztesség, közszerelésre való alkalmasság) megállapítása² mind a jelölt, mind pedig a papnevelő részéről, sőt magáról a meghívottságról való megbizonyosodás ugyancsak nagy

¹ Ez a tanulmány a K 76782 számú OTKA program támogatásával készült.

² Vö. PÉTERY, J., *Papi és szerzetesi hivatás*, OMC, Bécs–Pozsony–Budapest 1992, 23–43.

emberismeretet, a papi hivatás eszményének világos látását, nagy pedagógusi tapintatot kíván. Ide sorolható magának a papnevelő intézetnek a megkérdozettség: vajon ez lenne a mai időkben is a papnevelés legalkalmasabb terepe? Mit tesz az egyházi hatóság és a pásztorok vagy a családok a papi hivatások gondozásáért, lelkipásztori kíséréséért? Ismét probléma a hivatásnak, majd a papi hivatás eszményének homályos látása, illetve a belé vetett gyenge hit, azaz a tapasztalat túlhangsúlyozása a valódi hit rovására. Ezért hát fel kell mutatni az eszményt és a vonatkozó hitet kell kérni a papságra készülöktől, s tulajdonképpen ebből áll a papnevelés. Végül még egy probléma az egyes országok papnevelési körülményeinek jelentős különbsége. Ez akkor okoz gondot, ha adott országból egy másik országba küldenek növendéket a püspök atyák, hogy ott készüljön fel a papi szolgálatra. A probléma akkor manifesztálódik, ha az ifjú pap visszatér, és megkezd a papi szolgálatát a saját hazájában a megszokottnál sokkal rosszabb feltételek között. Ez a jelenség arra hívja fel a figyelmet, hogy a papnevelésnek alapvetően minden országban ugyanolyan keretei kellene, hogy legyenek.

Mindebből sejthető a papnevelés alapvető célja: a növendék rádöbbenése a meghívottsággal járó felelősségre, a papi eszmény megláttatására és egyre spontánabb követésére. Csak így kerülhető el az emberi hiányokból adódó lázongó magatartás, mely végső esetben magával az egyházzal és Krisztussal is szembefordíthatja a növendéket, de magát a papnevelőt és teológiai tanárt sem kíméli meg az élet ettől az alternatívától.

Mindezek olyan problémák, melyek egyidősek a papneveléssel. Ezért is érdemes a vonatkozó hagyományt tanulmányoznunk. Azért fontos a hagyomány alapos ismerete (és ez az élet és tudomány minden területére igaz állítás és követelmény), mert e nélkül nem tudjuk megmondani, hogy az újdonság erejével ható jelen- és jövőbeli tervek valóban kifejezik-e és jobban fejezik-e ki a hagyományban őrzött és megélt értéket, eszményt; vajon az új követelése valódi tényeken és szükségleteken nyugszik-e.

Amikor ma szinte illő úgy kezdeni egy ilyen téma tárgyalását, hogy a papság krízisben van,³ hogy a ma papja, akkor különösen is időszerű az eszmények és az abból következő elvek és magatartások vizsgálata, mert a lényegyet ragadják meg, nevezetesen a papi eszményt, s aztán abból vonják le a papnevelésre vonatkozó elméleti és gyakorlati következményeket.

Úgy gondoljuk, hogy a papi pálya krízisét több, külső és belső tényező okozza. Először is egy elvilágiasodott társadalomban élünk, mely nem vesz tudomást Isten létéről, a vallás jelentőségéről, következésképp Isten és a vallás reprezentánsairól, a papokról. A köztudat tehát haszontalan, vagy egyenesen káros foglalkozásnak minősíti a papi tevékenységet. További körülmény, hogy a mai pedagógiai tudományok egy redukcionista antropológián építenek, mely egyrészt nem látja világosan a nevelési tényezők koordinált és fel nem cserélhető tevékenységét (szülők, tanítók, lelkipásztorok) és sajátos helyét (család, iskola, templom), másrészt pedig úgy modellezi az embert, mint aki csak biológiai és pszichológiai lény. Ám az ember a maga lényege szerint tartozik a szellem világához, vagyis az abszolút értékek világához: igazság, jóság, szépség – valamint ezek személyes megtestesítőjéhez és alkotójához, a szent Istenhez. Ezen eszmék és eszmények birtokba vétele nélkül az ember nem találhatja meg méltóságát, nyugalmát, üdvösségét. Ezek az abszolút értékek azok, amelyek valóban átalakítják és humanizálják az emberi személyt, s adják meg az adott hivatásbeli identitástudatot. E szellemi dimenzió nélkül nem beszélhetünk teljes értékű, vagyis integrális nevelésről.

³ Vö. GRESHAKE, G., *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastoral Praxis – Spiritualität*, Echter-Verlag–Pustet, Regensburg 2005, 20–54.

2. A HIVATÁSOK ÁLTALÁBAN

A társadalom differenciálódásával sokféle tevékenység, szakma biztosítja az egyes ember és a társadalom fennmaradását. A saját és a társadalom boldogulása végett ezeket a szakmákat erkölcsi kötelességünk hivatásszerűen végezni (előtte felelősen életpályát választani), de minden foglalkozás üzhető pusztán szakmaként, vagyis főleg megélhetési és előmeneteli motívumok miatt, valamint a ranggal járó tevékenységként.⁴ Minden foglalkozás azáltal végezhető hivatásszerűen, ha főleg szeretetből, szolgáló szeretetből végzik. Nevezetesen a hivatás gyakorlásával járó erkölcsi érték megvalósításának szeretetéből. Ennek az alapmagatartásnak az a legfontosabb következménye, hogy a hivatás gyakorlása során az lesz a legfontosabb, ami a hivatásban önmagában a fontos, és másodlagossá válik az, ami a hivatás gyakorlójának szubjektív célja (hírnév, siker, gazdagság stb.). A hivatástudat és hivatásszeretet eszményeket és kötelezettségeket jelent. Ezek pedig az alábbiak: 1) A hivatásteljesítés fő célja nem az egyéni érvényesülés, mivel a törtetés (farizeuskodás), a karrierépítés mint fő cél önmagában erkölcstelen, következményeiben kártékony, mivel nem tűri maga körül az igazán kiváló munkatársakat. A hivatás gyakorlásának célja tehát az emberiség közös érdekeinek és a kultúra értékeinek szolgálata. 2) A hivatás becsülete, amely a szorgalmas, rátermett, gondos és szakszerű munkát, vagyis a becsületes munkát és a becsületes munkást jelenti. A hivatás becsülete, vagyis a szakmai becsületet sajátos etikai kötelességek jellemzik: a) a hivatás elsősorban nem kenyérkereseti forrás, hanem életfeladat; b) hivatásbeli kötelezettségeink teljesítése egyéni érdekeink elé helyezendő; c) vállalandó kötelmeink képességeink arányban kell, hogy álljanak és d) teljesítményünknek is arányban kell lennie munkabírásunkkal az *ad impossibilia nemo tenetur* elv alapján. Természetesen a *sub pondere crescit palma* elvet is rögtön emlékezetbe kell idéznünk, mivel a készségeink, valamint a teljesítményeink jelentősen fokozhatók az idő múltával (épp a készségek kivívása, a motiváció tisztulása, vagyis a hivatás szeretete miatt). 3) A munka szeretete. A munka nemcsak megélhetési eszköz, hanem erkölcsi érték, személyiségünk kibontakoztatója, tehát állapotbeli kötelességünk. A munkából mint hivatáserkölcsi elvből szintén kötelezettségek származnak: a) a munka minden emberre nézve egyéni és társadalmi kötelezettség; b) minden becsületesen végzett munka tiszteletreméltó; c) a munkának lelkiismeretesnek kell lennie; d) a végzett munkának összhangban kell lennie testi és szellemi (lelki) egészségünkkel (nem szabad bűnös, vagyis erkölcsileg meg nem engedett munkát végeznünk); e) a több képesség (készség) több munkára kötelez, míg a kevesebb kevesebbre jogosít. A hivatásból végzett munka nem válik kényszeressé és szenvedéllyé, bár hősies és fáradhatatlan munkára sarkall.⁵ 4) A technika humánus használatának elve: a technika elsősorban szolgálja az emberi életet, nevezetesen azzal, hogy erőket

⁴ A hivatás elvált az idők folyamán a rangtól, mely a tekintélyt, a hatalmi befolyást szerette inkább, majd elvált a keresettől is, vagyis az üzleti oldaltól. Vö. NOSZLOPI, L., *A szeretet lélektana és bölcselete*, Budapest 1944, 119–120.

⁵ Mintegy nyolcvan évvel ezelőtt énekelt a határ, az emberek örömmel dolgoztak, szabadnak érezték magukat, mára elhallgatott ez az ének, ami nagyrészt a kapitalista bérmunka nihilizmusa számlájára írható. Ezért a munkás már nem találja meg a munkában az alkotást, hanem kényszerű és kikertülhetetlen robotnak tekinti a megélhetésért, vagy a hatalom megszerzéséért, vagy a karrier építéséért. Ennek nyomában jár a szórakoztatóipar felvirágzása, mivel másképp elviselhetetlen az élet. Ez a felfogás a korszellem lényegi része, ezért fokozottan belejátszik azokba a foglalkozásokba is, amelyeket hagyományosan szorosan vett hivatásként tekintettek. Ez pedig a hivatás eszméjének és eszményének szétrombolódásával fenyeget. Ezt a korszellemi kóros hatást kell leküzdenie minden, sajátos hivatástudatot megkívánó életpályára jelentkezőnek, különösen is a ma és holnap papjának. A gyönyörrel, a hatalommal, a versengéssel, a törtetéssel vagy a haszonnal szemben a hivatásbeli főcélnak ismét a hivatáserkölcsi értéktartalomnak kell lennie.

hasznosít. A technika tehát nem annyira termékeny elv, hanem erőket optimalizál és hasznosít. A hivatásszerűen igénybe vett technika nem tesz technokratává, nem pusztítja a környezetet, hanem segítségével az ember a kozmosz gazdájának világfenntartó, őrző és kibontakoztató tevékenységében vállal részt. 5) A szabadság elve: az adott hivatást ki-ki szabadon vállalhatja, illetve azt az erkölcs (szakmai, társadalometikai) szabta határokon belül gyakorolhatja. További szempont, hogy az élet ésszerűsítésének is megvannak a maga határai, amit a hivatását végző személynek is tiszteletben kell tartania. 6) Az igazságosság elve: ez az elv egyúttal a politikai és a társadalometikának is vezérelve. Konkrétabban ez azt jelenti, hogy mindenki azt a helyet és munkakört töltsse be a társadalomban, amely őt rátermettsége szerint megilleti, továbbá: minden becsületes munka biztosítsa végzője tisztességes megélhetését, testi és lelki biztonságát, azaz emberhez méltó életét. Az igazságosság elvéből további szabályok származnak: a) a keresetnek és a társadalmi rangnak a foglalkozás minőségén, erősségén és rátermett betöltésén kell alapulnia; b) a társadalmi berendezkedésnek olyannak kell lennie, hogy benne az egyén idejében megtalálja és betölthesse a neki megfelelő élettervet; c) minden hivatás megengedi, hogy képviselője azon a helyen nélkülözhetetlennek érezze és tudja magát, amellet hogy köteles a saját egyéni érdekeinek körén túl a közösség nagy céljait és szükségleteit szolgálja. 7) A rátermettség elve: Itt két szempontot kell egyszerre érvényesíteni: a) a társadalomnak nem áll jogában, hogy bárkit is kényszerítsen valamely pályára; b) ugyanakkor a társadalomnak kötelessége, hogy arra alkalmatlan emberek nem kerüljenek adott pályára. Ez lenne a felelős pályaválasztás elvének érvényesítése, melyet tanácsadással, az adott pályával járó kötelek és tudás ismertetésével lehet hatékonyan szolgálja. 8) A gyökერesség elve: A választott pályának összhangban kell állnia a társadalom hagyományaival, földrajzi- és egyéb adottságaival. 9) Az elkülönítés (differenciáció) vagy hivatás-megosztás elve: a hivatások sokféleségére van a társadalomban szükség, vagyis munkamegosztásra és szakosodásra, ami ugyanakkor nem vezethet szűklátókörűséghez és szakbarbársághoz. 10) A szerveség elve azt jelenti, hogy az egyes hivatások, bár sokfélék és egyre nagyobb a szakosodás, nem szigetelődhetnek el egymástól, hanem élő kapcsolatban kell egymással maradniuk. Ebből az elvből további előírások folynak: a) mindenki köteles hivatását úgy ellátni, hogy a legértékesebbet, mennyiségben és minőségben is a lehető legjobbat alkossa; b) mindenki arra is köteles ügyelni, hogy hivatása gyakorlásából és ebből származó teljesítményéből másokra és a közösségre magára se keletkezzék se erkölcsi, se anyagi kár; c) minden személy köteles arra, hogy egyrészt, kifejlődjének benne azok az erkölcsileg értékes tulajdonságok, melyeket az adott hivatás természete megkíván, másrészt a kedvezőtlen tulajdonságai visszafejlődjének; d) A hivatásnak és a keresetnek olyan viszonyban kell lenniük, hogy előbbre való legyen a hivatás betöltése a kereset növelésénél. 11) A szervezetheg elve: A társadalomnak kellő módon kell megterveznie, elosztania erőit, így a hivatások fajait és számát is. 12) A hierarchia elve: a szervezethegért és a jó működésért kell lenniük vezetőknak és alárendelteknek, ahol a szakmai hatékonyságnak és az engedelmisségnek kell uralkodnia. 13) A társadalmi felemelkedés (*ascendentia*) elve: Ez azt jelenti, hogy a rátermettek valóban elnyerhessenek fontos társadalmi pozíciókat. A szerzett jogok és hagyományos rangok nem hátráltathatják az élet és a társadalom egészséges bontakozását. 14) Az élettér elve azt mondja ki, hogy minden hivatásnak szüksége van azokra a kincsekre, melyeket a talaj, a térben létező földterület magába rejt. 15) A működési hatáskör elve azt mondja ki, hogy minden hivatásnak szüksége és joga van bizonyos hatáskörre, épp kellő működése érdekében. 16) Az időtartam elve hasonló az előbbihez, s azt az idő vonatkozásában mondja ki: minden hivatás tartós, általában egész életre szóló küldetést jelent. 17) A jelleg elve: minden hivatásnak van sajátos jellege, természete: értelme és tar-

talma, melynek megfelelően alakul a hivatást gyakorló személy lélektani egyénisége és munkakörülményei. 18) A bensőség elve azt jelenti, hogy az egyes hivatásetikai elvek egymást kiegészítik. Így az orvos ma már nem csak a betegséget, hanem a beteg embert is gyógyítja, mely bizonyos papi funkciók gyakorlását is jelenti. Az államférfi szintén orvosi és papi funkciókat is végez, ha olyan körülményeket biztosít az államban, melyek eredménye a polgárok testi és lelki egészségének helyreállása. 19) Végül a vallásosság elve szerint az egyes hivatásokat az a gondolat szenteli meg, hogy isteni hívásra vállaltuk az adott hivatást, ezért benne az isteni gondviselés rendelkezését látjuk. Ennek megfelelően a hivatás teljesítése valamiképp a vallásosság cselekedeteihez sorolható.

Minden hivatás a köz szolgálata, és csak közvetett módon adja az egyén kibontakozását. Mivel „az egyén nem csupán egyén, hanem része és hordozója a közösségnek, a társadalomnak és a nemzetnek is. Sajátos erőit és tehetségeit tehát nem csupán a maga kielégülésére kell fordítania, nem csupán önző módon kell ápolnia, hanem különleges arravalóságai által hivatott arra, hogy a közösség és a nemzet munka-, gazdasági és kulturális életében bizonyos helyet betöltsön”.⁶

A hivatások osztályozásáról is említést kell tennünk.⁷ Többféle szempont lehetséges: Keresztény szempontból lehetnek a) transzcendens és immanens hivatások; b) beszélhetünk eszmék és vallások hivatásáról; c) a tevékenység alapján lehetnek szemlélődő, tevékeny és a kettőt egyesítő vegyes hivatások; d) A hivatások aszerint is osztályozhatók, hogy milyen érték szolgálatában állnak: Noszlopi László Pauler Ákos nyomán az élethivatások alábbi rangsorát állapította meg: 1) Legértékesebb az az életforma, amely közvetlenül az összes értékek ősi forrásával és valóságával foglalkozik, vagyis az Abszolútummal, Istennel. Ez a pap, teológus és filozófus élete. 2) Ezután következik a három szellemi értékkel közvetlenül foglalkozó hivatás: a művész, a tudós és a pedagógus. 3) Az előbbi hivatások gyakorlását teszi lehetővé a társadalmi béke és kultúrfolytonosság, melyeket a jogászok és államférfiak (politikuskok) tevékenysége biztosít. 4) Mindezt szolgálja a testi és lelki egészség fenntartásával és gyógyításával az orvos és a pszichológus. 5. Ugyanezt műveli a fizikai biztonság, a béke fenntartásával a katona. 6) Ugyanezt segíti elő az embernek nehéz fizikai munkát megkönnyítő technikus. 7) A kellő mennyiségű és minőségű táplálékot biztosítja a mezőgazda és az állattenyésztés. 8) A szükséges technikai eszközöket állítja elő az ipar és az iparos, végül 9) a javak igazságos, arányos elosztásáért felelnek a kereskedők és a bankárok.

3. A PAPI HIVATÁS ÉS KRISZTUS, AZ ÖRÖK FŐPAP

A fenti elvek természetesen, mutatis mutandis, érvényesek a papi hivatásra is. A hivatás-hierarchia pedig mutatja, hogy a papi hivatás egészen sajátos helyet foglal el a hivatások között. A vallások története azt tanúsítja, hogy minden vallásban van valamiféle vezető, a kutlikus tevékenység végzője, a vallási közösség életének egyengetője. Ha egy pillantást vetünk a vallástudomány ezen adataira, akkor megállapíthatjuk, hogy „régente a papi hatalom képviselője azonos volt a családfői vagy később a különböző fejedelmi hatalmak alanyával. A vallást a népek romlatlan lelkiismerete nem tekintette magánügynek, hanem a család, a törzs s később a nemzet minden tagjának be kellett kapcsolódnia annak gya-

⁶ Vö. NOSZLOPI, L., *A szeretet lélektana és bölcselete*, Budapest 1944, 117.

⁷ Uo. 120–122.

korlatába. ... Fejedelmek és papok, népük hadvezérei, lelki vezetői és Isten előtti képviselői voltak egy személyben. Ez volt a laikus (emberi megbízásból működő) papság, amelynek legalábbis külsőleg (az emberi közösség szempontjából) de adott körülmények között (Isten különleges intézkedéséből vagy jóindulatából) belsőleg is megszentelő (hieratikus) jellege volt.”⁸ A két hatalom, vagyis a világi és vallási, idővel szétvált. Okát nehéz megmondani. Az állam a földi jó megvalósításán, míg a vallás a lelkek Istenhez vezetésén, illetve Isten társadalomban való elismerésén és tisztelésén fáradozott. Ez utóbbi, vagyis a vallási vezető kaphatta felhatalmazását magától a társadalomtól, s így a maga és alárendeltjei nevében közeledett Istenhez, de kaphatta megbízását egyenesen az Istentől. Ennek a megbízásnak erejében végezte papi szolgálatát Melkizedek. S az ilyen papságot nevezük hierarchikus papságnak, mivel itt magától Istentől jön a papi megbízás. Itt nem a nép, hanem maga az Isten választja ki papját. A pap, jóllehet a népből vétetik, de nem a nép teszi őt pappá, hanem közvetlen Isteni hívásnak és küldésnek engedelmessé válik.

A sajátosan papi ténykedés a vallástörténet tanúsága szerint az áldozatbemutatás,⁹ amellyel az ember elismeri Istentől való függését, elismeri Isten legfőbb uralmát, fölségét. Ennek a függésnek, de nem kiszolgáltatottságnak, a legsajátosabb kultikus kifejeződése az élet kioltása. Ennek a felfogásnak a csúcsa és végeredményben beteljesülése Krisztus áldozata. Ő a pap, aki az áldozatot bemutatja, Ő maga az áldozat is, és az oltár is. Benne egy személyben egyesül minden sajátosan papi hatalom, így a nevelés (az istenes érzület kialakítása), a kormányzás (az emberek Isten útjára vezetése és ott tartása) és az áldozat bemutatása. Épp ezért Krisztus papsága „egyszerre hieratikussá (az emberek megszentelésére irányuló) és hierarchikus is (azaz isteni megbízatású)”.¹⁰ Amennyiben valamely vallásban ilyen jellegű a papság, úgy az nem öröklésen, vagy egyéb emberi jogcímen alapul (pl. a nép választásán), hanem közvetlen isteni híváson, lefoglaláson, lefoglaltságon. Ez azt is jelenti, hogy minden nemzedék papsága kihal és az új nemzedékkel teljesen megújul, amennyiben Isten az új nemzedékből is papokat foglал le magának.

Ezzel el is érkeztünk a papság fontos jegyéhez, a meghívottsághoz, elhívottsághoz, vagyis a kiválasztottság helyes értelmezéséhez. Ma a tömegek kitermelte diktátorok korában ez különösen megszívlelendő vonás. A (szent) tekintély és (szent) hatalom hordozójának nem elég kiválónak,¹¹ hanem kiválasztottnak is kell lennie.¹² A vezér, a kiválasztott, nemcsak egyszerűen a tömegeből kiválasztott személy. Nem egyszerűen „kiváló, e-gregius, aki kiemelkedik a nyájból, mint az óriás a testével, az arisztokrata a születésével, a gazdag a vagyonával, a zseni a tehetségével; hanem se-gregatus, akit más választ el a tömegetől. Az eltömegesedés ellenszere nem a kiváló, hanem a kiválasztott. Amíg valaki csak kiváló,

⁸ Vö. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága*, Budapest 1926, 74.

⁹ Isten uralmát négyféle módon ismerheti el az ember: imádás, kérés, hálaadás és engesztelés. Maga az áldozat bemutatása is mintegy ezeket a vonásokat tartalmazza.

¹⁰ Vö. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága*, Budapest 1926, 82.

¹¹ Megjegyezzük, hogy a Krisztus-hívó még ha átlagos képességű is, ha hivatásának megfelelően él, biztosan nem marad átlagember. Ez a fortiori érvényes a papra.

¹² Schütz Antal szerint a kiválasztottnak három kategóriája van, a hierarchák, vagyis a társadalmi rendnek és a törvényeknek őrei, akik a szent hagyományok letéteményesei, a fegyelmezők és szükség esetén büntetők. Aztán a próféták és végül az apostolok, vagyis a nevelők Isten országában. Nem sorolja ide a tehetségeket. Azt mondja, hogy „a tehetség és zseni nagy szolgálatot tehet a választottság birtokában. ... de a tehetség nem pótolhatja a hivatást – a zseni sem; mert hiányzik benne valami, ami nélkül lehetetlen a tömeglelkületnek fölébe kerekedni, hiányzik a tekintély: az a sajátosság hatalom, mely erőszak nélkül és mégis erővel felülről ráereszkedik a lelkiismeretre, térdre kényszerít és felsőbb élet áramkörébe kapcsol. A csaktehetség vitáz és vitára biztat, szellemeskedik és nem vált meg. Szellemóriások szellemességei közepett halt meg Perikles Athénje, és politikai tehetségek torzalkodásai temették el a köztársasági Rómát.” Vö. SCHÜTZ A., *Tömeg és elit*, in SCHÜTZ A., *Őrseg*, Budapest 1936, 239.

addig kiemelkedik ugyan a tömegből, mint a királlyá lett ifjú Saul szálas termetével a népből; de lényének javával benne áll és belőle él; amennyiben nem, az egyedüljárók külön-ösvényein kallódik el. A csak kiváló állandóan az eltömegesedés veszedelmében van, amint ezt meg lehet figyelni a születési arisztokrácián és az áruló írástudókon. A kiválasztott azonban nem a tömegből nő ki, hanem felső erő emeli ki onnan és tartja magasan fölötté. ... Ezek és csakis ezek állíthatják meg az eltömegesedés folyamatát, mert csakis ők egészen mentesek a tömeglelkülettől és állnak teljes határozottsággal az ellenpóluson. Ők és csakis ők nincsenek kísértésben tömeggé válni; nem belőle jöttek, nem belőle élnek, s így a tömegnek nincs is ereje lerántani őket magához.”¹³

A papság ismérvei általában: a) a közvetítés: Isten és ember között, aki „hivatva van arra, hogy az embereket, istenkereső vágyaikat Isten elé vigye és Isten segítségét, kegyét, erejét lehozza az emberek számára”.¹⁴ b) Ezt az embert próbáló életet csak hivatásból, a fentebb említett kiválasztottság révén lehet helyesen betölteni és c) Az áldozat bemutatásának joga és kötelessége.

Ezek a papi feladatok felülmúlhatatlan módon valósultak meg Krisztusban. Ő ugyanis az egyedüli igaz és teljes értelemben vett közvetítő, mivel „személyében egyesíti azt a két végletet, melyek között a papnak közvetítenie kell. Énjében a valóságos létegyeség erejével találkozik az a két életáram, melyeket Hérakleitosz fölfelé és lefelé vivő útnak mondott. Mint igaz ember, ott áll az emberek között, belegyökerezik minden szükségükbe és igyekezetükbe; de érintetlen szentségével, világölelő szeretetével és hatalmával fölötté áll az embereknek. Mint az emberek legkiválóbbja méltó arra, hogy mindörökké képviselje Isten előtt az emberiség legszentebb érdekeit. A másik oldalról pedig ez az ember, az emberiség virágja és exponense egyben igaz Isten. Tehát énisége közvetlenségével, az élet és létközösség melegével és erejével tudja az emberiség érdekeit Isten előtt képviselni és egyben a legközvetlenebb közletről tudja rájuk árasztani Isten áldását. Minden más papnál attól kell remegni, hogy nem ért meg, hogy nem igazi érdekünket képviseli, hanem esetleg keresztülszíri tulajdon egyéni korlátoltságán. Hiszen maga is bűnös, és ezért rászorul, hogy önmagáért is bemutassa a tisztulás áldozatát. Másrészt meg, amit Istentől kap avégből, hogy az emberek között szétossza, annak egy része, talán épp a java az ő elégtelen szűkmarkú kezén, és a kiosztás tökéletlensége megkárosítja az inségeseket a lelkeség kenyérének kiosztásánál. [...] Keressük és áhítjuk azt a papot, aki megért bennünket: akinek szaván és tekintetén megérezzük, hogy nincsen távol tőle semmi, ami nemese emberi, aki nemcsak hivatalos jelleggel, hanem az egyéni meggyőződés melegével is képviseli azt a tant, melyet hirdetni tartozik, éli azt az életet, melyet kíván, és kezeli azokat a karizmákat, melyeket oszt. Mindezt megtaláljuk Jézus Krisztusban és csakis őbenne teljes tisztaságban, fogyhatatlan gazdagságban és forrásszerű fakasztó erőben”.¹⁵

Krisztus közvetítése továbbá kizárólagos, mivel Ő az Út, az Igazság és az Élet; az Atyához senki sem mehet, csak Őáltala. Ebből érthető, hogy miért lehet igaz, hogy „aki titeket hallgat, engem hallgat; aki titeket megvet, engem vet meg; akinek megbocsátjátok bűneit, meg vannak bocsátva, akinek ti megtartjátok, megmaradnak”. Krisztus ezért is választott és szeretett Fiú, de leginkább az engedelmességéért, az önfeláldozó életéért és haláláért. Ami pedig a pap áldozat bemutató tevékenységét illeti, Krisztus ebben is fölülmúlhatatlan. De miért az áldozat az a sajátos emberi cselekmény, mely csúcsa és forrása az Isten és ember kapcsolatának? Azért, mert az áldozat „a legmagasabb fokra fölfokozott

¹³ Vö. SCHÜTZ A., *Tömeg és elit*, in SCHÜTZ A., *Örség*, Budapest 1936, 237–238.

¹⁴ Vö. SCHÜTZ A., *Krisztus*, Budapest 1944, 177.

¹⁵ Uo. 179–180.

és messze láthatóvá lett imádság. Az áldozatban a pap láthatóan odaad valamit Istennek. S ugyan mit adhat az ember Istennek, akié az ég és föld és minden gazdagságuk? Vég-elemzésben csak önmagát éspedig teljesen, fönntartás nélkül, avégből, hogy egész lélekkel Istent vallja első oknak, akitől mindenestül függ a léte és sorsa, és végső célnak, aki minden reménye és boldogsága. Az áldozatban csattan ki egész tartalmában az embernek istenkeresése, és benne érik ki ennek a reménynek valósulása: Isten ember-boldogító szentelő tevékenysége. Ami mondanivalója van az embernek Isten számára és ami várnivalója van tőle, azt a leghívebben és legkifejezőbben az áldozatba mondja bele; és ami adnivalója van az Istennek az imádkozó ember számára, az mind az áldozatban gyűlik föl és virágozik ki. Ezért joggal tekintjük az áldozatbemutatást a legjellegzetesebb papi tevékenységnek.”¹⁶ Ezzel nem tagadjuk a Krisztus papságában részesültek tanítói és kormányzó feladatait, és azok lényegi vonásait.¹⁷ A kultuszok és az áldozatok sokfélesége annak bizonyítéka, hogy az istenséget kereső ember nem tudott megbizonyosodni arról, hogy mely áldozat kedves az Isten előtt. Ezt a bizonyosságot hozza Krisztus áldozata. Ez az áldozat ugyanis „a mennyei embert ajánlja föl Istennek, az áldozatos lelkület tekintetében is teljes. Krisztus teljes tudással és akarással megy föl a Golgota oltárára. [...] Krisztus kereszthalála úgy áll a keresztény lélek előtt, mint a mi üdvösségünk forrása, mint páratlan tett, melynek világtörténeti és üdvtörténeti jelentősége mellett eltöri minden egyéb, ami valaha történt. [...] Csakugyan olyan páratlan jelentősége van ennek az egy emberhalálnak? Mi áldás fakadhat abból a tényből, hogy ez a virágzó szép emberélet legjava virágában kegyetlen enyészetnek esett martalékkul? Örül vajon Isten a halálnak, és kedve telik neki a vérben; szent, ártatlan, ifjú vérben? [...] Ez a kérdés, mely ott feszeng minden gondolkodó evangéliumolvasó ember lelke mélyén, elvezet bennünket Krisztus papságának második nagy kérdéséhez: a felülről lefelé áradó, kegyelemárasztó, szentelő tevékenységnek méltatására, melynek neve megváltás.”¹⁸ A megváltás pedig úgy tekinthető, mint az eredeti bűn által megindított folyamat blokkolója, hatástalanítója. Az eredeti és áteredő bűn alapján azt jelenti, hogy „az ember érzületét tagadta meg Istentől, ti. benesejének, világfelfogásának és életének Istentől való áthatottságát és hogy ez az érzület Isten legbecesebb adománya s az ember Istenhez való összes más viszonyának összefoglalója és hordozója. Az élettelen meg a tisztán ösztönöktől hajtott lény pusztá létével és az Istentől megszabott rend betartásával szükségszerűen és szünet nélkül hódol Istennek, tudattalanul ismeri el legfőbb teremtő és fönntartó hatalmát. Íme az áldozat lényege! Ezért mondhatjuk, hogy a mindenség léte és működése szünet nélküli dicsőítő áldozat Isten színe előtt. Ebben az ember is, akarva nem akarva, részt vesz. Hisz testi léte és ösztönei szerint egyrangú az élettelen teremtménnyel, ezeknek törvényeit nem változtathatja meg. [...] Mint eszes teremtménynek azonban ezt az Istentől való függést el kell ismernie, át kell éreznie, tehát érzületében kell az Istent hordoznia. [...] Ezt az érzületet nevezi Szent Tamás lényeges áldozatnak, amitől egyetlen embert sem lehet fölmenteni. Ez az érzület Istennek egy újabb adománya, amelyhez tökéletesen csak a kegyelem révén juthatunk el. Ennek a kifejezése és jelképezése az áldozat föladata.”¹⁹ Ez a megváltás, eme érzületbe öltözés azonban csak úgy valósulhat meg az egyénekben, ha Krisztusba kapcsolódnak az Ige, a szentségek és az egyházi kegyelem révén.

¹⁶ Uo. 184.

¹⁷ Vö. TRAUFFER, B. R., *L'umanità del Pastore nell'intreccio dei tre munera*, in *Rivista teologica di Lugano* 3 (1998), 763–776; VANHOYE, A., *La novità del sacerdozio di Cristo*, in *La Civiltà Cattolica* 149/1 (1998), 16–27.

¹⁸ Vö. SCHÜTZ, A., *Krisztus*, Budapest 1944, 185–186.

¹⁹ Vö. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága*, Budapest 1927, 79.

Krisztus áldozata megjelenik a szentmisében, mely minden tekintetben a legtökéletesebb áldozat, tehát a párhuzamos kultikus tevékenységek között sincs párja, legfeljebb azokban a szertartásokban igazságmagvak, előkép-jellegű tevékenységek vannak. Az áldozati adományok ugyanis, „a kenyér és a bor, a legtökéletesebb Istennek szenteltség állapotába kerülnek az átváltozás révén, mert állagi lényegük helyét maga Krisztus foglalja el s csak külső színeik és sajátágaik maradnak meg. Az áldozat lényegéhez tartozó változás tehát a lehető legnagyobb (anélkül, hogy megsemmisülés vagy *destructio* lenne), a szentelés pedig a minden szentség urának és forrásának valódi és lényegszerű megjelenése folytán a legfőbb. Mivel végül Krisztus ugyanazzal az érülettel, mint az emberiség helyettese jelenik meg a kenyér és bor föláldozásakor (*consecratio*), mint aminő földi életében, főképp pedig a kereszten áthatotta, azért a szentmisében csakugyan a legeszményibb tökéletességű áldozatot birtokoljuk.”²⁰

Krisztus papsága végeredményben – Albert Vanhoye szerint – három szempontból jelent újdonságot a többi papsággal való összehasonlítás alapján: 1. Krisztus az egyetlen pap a világon: Minden kor számára érvényes a papsága; érvényes „a múlta, mivel a korábbi papok – akár héberek, akár pogányok – sohasem voltak igazi közvetítők. Érvényes a jelenre és a jövőre, mert a föltámadt Krisztus pap mindörökkre. [...] Senki sincs hozzá hasonló, s nincs utóda. Ő az egyetlen pap. Hallatlan újdonság.” 2. Egyetlen és egyedüli áldozat bemutatásával nyerte el ezt a papságot. Minden más áldozatot feleslegessé tett, megtisztított és teljessé tett, mivel „Krisztus önfelajánlása, valóban, minden szempontból tökéletes volt: engesztelő, szövetségkötési, hálaadó, illetve a papi fölszenteléskor bemutatott áldozat. [...] Krisztus saját *passiója* által szentelődött pappá. Ebből az következik, hogy Krisztus egyetlen önfeláldozása valóban minden más típusú áldozatot helyettesít. Egy csodálatos szintézist eredményez, amely korábban elképzelhetetlen volt, mivel a legellentétebb aspektusokat egyesíti. Az Ószövetségben a teljesen eléggő áldozat nem lehetett közösségi áldozat; az engesztelő áldozat nem lehetett hálaadó áldozat. Krisztus *passiója* ugyanakkor mindezeket az értékeket egyidejűleg magában foglalja. Jézus teljesen eléggő áldozatul följánlotta magát Istennek, azonban közösségi áldozatként is odaadta magát nekünk. Följánlotta a bűnök bocsánatára, de egyidejűleg hálát adott az Atyának. Ez a rendkívüli szintézis képezi a keresztyén papság lenyűgöző újdonságát, mely egzisztenciális jelentőségű is és főleg az, minthogy az ártatlanul elszenvedett halál tökéletes önfelajánlássá alakult át.” 3. Részesedésre nyitott papság: bár Krisztus áldozatának egyedülállósága az elszigetelődés benyomását kelti, ez a papság képes a közvetítésre és a közösségteremtésre, vagyis nyitott a részesedésre. Krisztus fölszentelése ugyanis „paradox módon a bűnös emberekkel teljes szolidaritást vállaló magatartása miatt valósult meg. [...] Krisztus *passiójában* a papi közvetítés azáltal valósult meg teljesen, hogy az Atya üdvöztető akarata iránti fiúi engedelmségből Krisztus közösséget vállal a bűnösökkel. Az emberekkel, illetve az Istennel való viszony, egyik a másik által, tökéletessé lettek. A falak így mindkét oldalon leomlottak. [...] Az elkülönítési rítusokra épülő korábbi papság nem volt nyitott a részesedésre. Amikor a főpap belépett a szentély legbelsejébe, senkit sem vihetett magával. [...] Krisztus közösségvállaláson alapuló papsága, ellenben nyitott a részesedésre.”²¹ Más szempontból ugyancsak Albert Vanhoye-t követve, elmondhatjuk, hogy 1. Krisztus méltó a hitelre, hiszen, Ő az, aki a legtökéletesebb kapcsolatba tud hozni minket az Istennel

²⁰ Uo. 84.

²¹ Vö. VANHOYE, A., *A papság a Bibliában*, in *Communio* 2 (1998), 20–24.

(ilyetén tekintélye hiteles és teljes), ami a papság fontos jellegzetessége, valamint 2. Krisztus irgalmas pap: áldozatának a fő motívuma az irgalmas szeretet volt.²²

Természetesen Krisztus megváltó művének része tanítása, tettei, csodái, egész élete. Az Ő papságából részt kapók ebből a teljességből kapnak részt, nevezetesen a prófétai, a királyi feladatot is a megszentelői mellé. Krisztus tehát az egyedüli papja az Újszövetségnek,²³ s ebből csak részesülni lehet, és pedig alapvetően két módon: a hívek általános papsága és az ún. szolgálati papság révén. A keresztség is egyfajta felszentelés, mivel „minden megkeresztelt birtokolja azt a – korábban csak a főpapnak – fenntartott kiváltságot, hogy Isten szentélyébe léphet és áldozatokat mutathat be (Zsid 10,19–22; 13,15–16). Sőt, még ennél is nagyobb kiváltságuk van, mivel a főpap évente csak egyszer léphetett az emberi kézzel épített, így tehát nem igazi szentélybe, (Zsid 9, 7.24), míg a megkereszteltek, Krisztus vére erejében mindig teljesen szabadon léphetnek be a – valódi – szentélybe (Zsid 10,19), mindenkor joggal közelednek teljes bizalommal Istenhez (Vö. Ef 3,12).”²⁴ Ebben az általános papságban minden ember részesülhet. Kérdés mármint, hogy miképp kell gyakorolni ezt a papságot? Többen úgy képzelik, hogy a hívek általános papságát úgy kell gyakorolni, hogy a hívek részt vesznek a szertartásokon, ám ez nem felel meg a valószínűségnek. Ugyanis „Krisztus papi önfelajánlása nem valamilyen szertartásos rítusból áll, hanem egész életének a fölajánlásában, hogy közösséget teremtsen Isten és minden ember között. Hasonlóan, a keresztyények papi önfelajánlásának is abban kell állnia, hogy az Istentől jövő szeretet rendelkezésére állva, hatékonyan szétterjesztik azt a világban, a felebarát nagylelkű szolgálata által (vö. Gal 5,13), közösséget teremtve mindenki között.”²⁵ Ezt a szolgálatot szolgálják az Újszövetség papjai,²⁶ ők a szent szolgálattelvők, ők teszik szolgálatuk révén jelenvalóvá és hatékonyvá Krisztust, a közvetítőt és papot.²⁷ Ezért kapcsolatuk a világiakkal, miként Krisztusé volt övével, testvéries, szolidáris, kooperatív, vagyis a közös, bár nem azonos mértékű felelősség jegyével eljegyzett.²⁸

4. KRISZTUS PAPJAI: AZ EGYHÁZ SZOLGÁI

A katolikus pap „nem egyszerűen hieresz; nem az a hivatása, hogy a néptől távol, a nép helyett, annak részvétele nélkül titokzatos funkciókat végezzen a szentélyben. Ilyen papja van a pogánynak is; lelkésze van a felekezeteknek is; lelkészkedő papja csak a katolikusnak van. A katolikus tanító szava világosság a homályban tapogatózó hívőnek; tanítása nem az ő találmánya, nem emberi bölcsesség, hanem kinyilatkoztatott igazság; csillag, mely változatlan fénnel ott ragyog elhagyatottságod, tájékoztatlanságod, kísértéseid éjszakáján. A katolikus pap szentelő, nemcsak azzal, hogy szentségeket szolgál, hanem azzal is, hogy életével és tevékenységével valóra kell váltania az Üdvözítő megbízását: ti vagytok a föld sava. A só izesít, romlástól óv, miközben maga elolvad – ez a katolikus pap

²² Vö. VANHOYE, A., *Aspetti fondamentali del sacerdozio nel nuovo testamento*, in *Seminarium* 49 (2009), 29–45.

²³ *Ez dogma fidei is*. Vö. DOLHAI, L., *A szentségek teológiája*, Budapest 2011, 294.

²⁴ Vö. VANHOYE, A., *A papság a Bibliában*, in *Communio* 2 (1998), 24.

²⁵ Uo. 25.

²⁶ Vö. GEROSA, L., *Il prete: uomo di comunione perché uomo vero? Profili canonistici dell'identità e della missione del presbitero*, in *Rivista Teologica di Lugano* 14 (2009), 456–460.

²⁷ Vö. TESTA, B., *I sacramenti della Chiesa* (Amateca 9), Milano 1993, 217.

²⁸ Vö. CARRIQUIRY, G., *Sacerdoti e laici: il giusto rapporto*, in *Sacrum Ministerium* 16 (2010), 119–122; NOCETI, S., *Sfidati alla coresponsabilità: laici e ministri ordinati, insieme nel servizio ecclesiale*, in *Credere Oggi* 30 (2010), 47–61.

sorsa. A katolikus pap vigasztaló; miként Jób, ő is kocsi és kocsis Izraelben.”²⁹ Ebből adódik feladatának nagysága, mely bizonyos értelemben magányossá teszi, aki egyedül van, de nem azért, mert nincs barátja, testvére, hanem a feladata nagysága miatt. Neki „a sokszor részvétlen, hitetlen világ közepett kell utat nyitni az Úr Krisztus igazsága és kegyelme számára”.³⁰ Ebből adódóan minősített próbatételek várnak rá, de csakis azért, hogy minél avatottabban tudja hivatását teljesíteni. Külön tragikum lehet számára, ami „magában erejének legfőbb forrása: a nagy megbízás, a titkok nagy közelsége és mindennapisége megszokottságot, unottságot is eredményezhet”.³¹ A papi feladatokat Schütz Antal az alábbi latin szavakkal összegezi: *Presbyterum oportet offerre, benedicere, baptizare, praeesse et praedicare*. Ezekben a kifejezésekben ott vannak a *tria munera*.³² És ezzel jelzi azt, hogy Krisztus papjai részt kapnak abból a közvetítői teljességből, amelyet Krisztus magába egyesített, nevezetesen a közvetítés minden módját. Ezeket a közvetítői módokat az Öszövetség már ismerte: „A király a történelemben vezeti Isten népét mint törvényes, katonai, politikai és vallási vezetője. A próféta személy szerint arra kapott hivatást, hogy Istennek eredeti, sajátos esetre alkalmazott szavát mondja ki, amely helyzetben ő a felelős testvérei üdvéért. A papnak, akárcsak a prófétának, szigorúan vallásos a küldetése.”³³

Felvetődik a kérdés: Mit követel, és mit nyújt az egyházi pálya? A papi pálya a papságra, apostolságra és aszkétaságra történő vállalkozás. 1) A pap hivatalos és hivatásos *közvetítő* Isten és ember között, mely kettős megszentelő feladattal jár. Az a tiszte, hogy „a hívő közösség imáadását, könyörgéseit, hódolatát, elsősorban áldozatát Isten elé vigye. [...] egy felülről lefelé irányuló tevékenységben pedig arra van hivatva, hogy az Isten áldásait közvetítse a hívőknek: Isten ígétét, akaratát kell hirdetnie, Isten kegyelmét kell közvetítenie, főként szentség-kiszolgáltatás útján. [...] A papság eszméje egyfelől abban a meg gondolásban gyökerezik, hogy a hívők közössége nem annyira szent és nem annyira összeszedett, hogy akármikor méltón járulhasson Isten színe elé. [...] Tehát a hívő közösségnek szüksége van valakire, aki mintegy legkoncentráltabb áhítatának exponense, s ez a pap. Másrészt a jámbor emberiség természetesen találja, hogy Isten az ő adományait csak az általa (a papszentelésben) megjelölt bizalmasai útján adományozza. A papság tehát csak annak való, aki Isten bizalmasa lehet. Isten szolgálatára feltolakodni – abszurdum; ő maga határozza meg, kiket bocsát egészen közel magához, a szentélybe. Más szóval a papsághoz hivatás kell.” „Akiben megvan a katolikus hit, a papságra való komoly vonzódás, becsületes szándék és normális lelki alkat, nyugodtan kopogtathat a szentély ajtaján: be fogják bocsátani.”³⁴ 2) Az *apostol*: A pap nemcsak Isten titkainak sáfára, hanem egyúttal „Krisztus hivatott apostola is. A Krisztus igazsága arra van hivatva, hogy lépésről lépésre megnyerjen minden népet és egyént, lefoglalja az életnek minden irányát és területét; Krisztus kegyelme és törvénye arra vár, hogy átjárjon minden embert és minden életmegnyilvánulást; ennek a felséges tanító és nevelő munkának hivatott munkása a pap. Erről az oldalról a papi hivatás [...] azzal a követeléssel áll az aspiráns elé, hogy legyen ha-

²⁹ Vö. SCHÜTZ, A., *Az Ige szolgálatában*, Budapest, 1928, 445.

³⁰ Uo. 447.

³¹ Uo. 446.

³² Vö. PUSKÁS, A., *A papság teológiájának súlypontja a II. Vatikáni Zsinat tanításában*, in *Teológia* 44 (2010), 106–108.

³³ Vö. GEORGE, A., *Papság, Bibliikus Teológiai Szótár* (főszerk. Léon-Dufour, X.), Róma 1976, 1069.

³⁴ Vö. SCHÜTZ, A., *Eszmék és eszmények*, Budapest 1933, 67–68. Eröss Alfréd pedig úgy nevezi Krisztus és a pap viszonyát, mint Jézus a *primus Christus*, a pap pedig az *alter Christus*. Erre céloz egyébként Philip Goyret is. Vö. ERÖSS, A., *A pap Krisztus misztikus testében. Corpus Christi sacerdotium, in Papi lelkiiség* (1941–1942/4), 237. és GOYRET, Ph., *La specificità del sacerdozio ministeriale* (A proposito di alcune recenti pubblicazioni), in *Annales theologici* 7 (1993), 176.

tározott, eleven szociális érzéke, mely tett- és becsvágya célpontját az énből a közösségbe tudja áttenni.”³⁵ Másik fontos követelmény az apostoltól a nagy tárgyilagosság, hiszen egy „élesen körülírt, felülről adott változhatatlan programot kell szolgálnia. Ezért nem való az önféjű, szubjektivista és tanulékonyság nélküli embereknek, akik mindig csak a maguk nótáját tudják fújni. A Krisztus apostolának lelkiismeretesen és pontosan a Krisztus igazságát és törvényét kell képviselnie, nem a maga egyéni ötleteit és ízlését, tehát konstruktív és nem destruktív embernek kell lennie. Ez a feltétel a normális férfias lélekben általában teljesül.”³⁶ Az apostolsághoz a harmadik feltétel a kellő emberkezelési képesség, ami azt jelenti, hogy „nem való a papság annak, aki már külsejével vagy föllépésével ijeszt, riaszt vagy utálatot kelt, hisz mindez nem az ő kárára, hanem a Krisztus ügyének rovására esnék”.³⁷ 3) A papnak egyúttal *aszkrétának* is lennie kell, hogy rendetlen indulatait, a hivatása teljesítésétől távolító hajlamait megfékezze, s minden erejét, képességét a papi eszmény szolgálatába bocsáthassa, mivel „jámberság, buzgóság és fegyelem nélkül mind a hierikus, mind az apostoli tevékenység gyökértelen, tehát elszárad”.³⁸ Ennek szolgálataiban áll a papi kötetelmek között a kánoni engedelmesség, az officium (zsolozsma és mise), valamint a papi celibátus. A papság lelki életének mélysége, vagyis a Krisztust megjelenítő hitelessége tehát egyházi közügy. A pap eredményt másképp nem érhet el, csak az önfeláldozó szeretettel és kegyelemmel. A pap nemcsak temploma, hanem templom-építője is a Szentléleknek.³⁹

Krisztus főpapi tevékenysége tehát kétirányú: „Egyrészt az isteni kegyelmeket közvetíti a tagokba, másrészt mint fő engeszteli értünk az Atyát s bemutatja a legszentebb áldozatot, Isten legtökéletesebb dicsőítését. Mindkét papi tevékenység részesülését jelentik a szentségi jegyek, persze más és más fokozatban. A keresztségben és bérmálásban elnyerjük a képesítést és egyúttal a kötelezettséget, hogy bekapcsolódjunk a Corpus Christi kegyelmi életébe. Ez a bekapcsolódás a kegyelmek befogadásának egyéni feldolgozását jelenti s egyúttal jogot [...] a szentségekhez és szentelményekhez. [...] Az egyházi rend mindkét viszonylatban aktív papi tevékenységre hatalmazza fel hordozóját, Krisztus kegyelmét közvetíti és áldozatát mutatja be a pap Krisztus nevében és személyében közvetít”.⁴⁰

³⁵ A papságnak „a kifosztottak és nélkülözők, a szegények oldalán van a helye, melynek a magatartásunkon, megnyilatkozásainkban és az életalakításunkban is ki kell fejeződnie. Ez konkrétan az alábbi jelenti: „Hivalkodással, a gazdagságnak vagy módnak mintegy kirakatozásával, pazar lakásberendezéssel és ruházkodással, luxusfitogtatással, farsangolással és költséges szórakozással nem szabad a nincsteleneket böszíteni, keseríteni és forradalmasítani, hanem az [...] állásnak megfelelő külső életkeretek megtartása mellett is finom leleményességgel és tapintattal kell képviselni és terjeszteni azt a meggyőződést, hogy a módot és vagyont felelősségnek tekintjük”. Vö. SCHÜTZ, A., *Eszmék és eszmények*, Budapest 1933, 82–83.

³⁶ Vö. SCHÜTZ, A., *Eszmék és eszmények*, Budapest 1933, 69.

³⁷ Uo. 70.

³⁸ Uo.

³⁹ Vö. ERŐSS, A., *A pap Krisztus misztikus testében. Corpus Christi sacerdotium*, in *Papi lelkiség* (1941–1942/4), 246.

⁴⁰ Uo. 241. Nagyon találóak Puskás Attila dogmatikaprofesszor e témába vágó gondolatai: „A pap nemcsak a Fő-Krisztus megelőző kegyelmének a megjelenítője, hanem a Krisztus kegyelmi ajándékát hittel és hálával elfogadó egész egyházé is. E kettős, fölülről lefelé (*raepresentatio Christi Capitis*) és alulról fölfelé (*raepresentatio Ecclesiae / unitatis Ecclesiae*) irányuló reprezentáció végső gyökere azonban magában a Krisztus-eseményben található. Jézus Krisztusnak, az egyetlen Közvetítőnek a küldetésében is megkülönböztethető ugyanis e két mozzanat. Kinyilatkoztatóként és megszentelőként Jézus Istentől, az Atyától közvetíti az isteni életet az embernek, az igével egyesült szent emberségén keresztül megjelenítve számunkra az Atyát a Lélek erejében. Ugyanakkor önátadó életével és végül áldott keresztszáldozatával az egész emberiség nevében megdicsőíti az Atyát a Szentlélekben. Krisztus fősege mindkét dinamikát magában foglalja és egyesíti. Titokzatos Testének, az egyháznak a Fejeként a Szentlélekben tanítja, megszenteli és táplálja Testének tagjait. Másfelől Testének tagjait önmagával egyesítve, az egész Test

Mindennek fejében mit nyújt az egyházi pálya? Először is tisztos és biztos megélhetést, amiért azonban erkölcsstelen vállalni ezt az élethivatást (*non propter esum, sed propter Jesum*). Másodsor az egyházi pálya megnyitja a komoly érvényesülés határtalan lehetőségeit, de itt sem a külső érvényesülésről van szó, hanem úgy kell ezt értenünk, hogy „az egyházi pályán minden érték, minden tehetség és rátermettség számára korlátlan tér nyílik: itt lehet kifelé tevékeny és lehet befelé forduló életet élni; lehet serénykedni a régiek hű megőrzésében és lehet kiválni egészen új kincsek előteremtésében [...] itt van hely a szellem aprajának-nagyjának egyaránt. [...] Az egyházban is elkelnék az alkotó nagy zsenik, aminőkből kikerültek a nagy szentek, nagy pápák és püspökök, az alapvető hittudósok; nem igazi barátai ennek a szent nagy egyháznak, akik fölcsapnak a »système des médiocritées« prókátorainak.”⁴¹ De a legfőbb ajándéka az egyházi szolgálatnak Krisztus barátsága és bizalma, mely jelenti „a szűzies szeretet lendületét és állandó üde optimizmusát; jelenti az örökkévaló értékeken és szempontokon tájékozódó nagy távlatokat és szilárd eligazodási pontokat; jelenti a léleknek az örökkévalóságba érlelődő, hervadhatatlan fiatalágát”.

A lelkipásztori tevékenység erőforrása, vagyis az eszmény hatékony szolgálatának forrása a lelki élet, melynek tartalma a tetterő, a bölcsesség és a bensőség, melyek egymást tételezik: „a tetterő nem lehet el bölcsesség és bensőség nélkül; a bölcsesség nem lehet meddő nézelődés, tetterő nélkül; a bensőség nem lehet egyszerű meghatódottság, hanem az igazság kemény valóságán tájékozódik és a valóságalkító tetterő szolgálatában áll”.⁴² A papi életet is veszélyeztetik bizonyos dualizmusok: 1) A kontemplatív és aktív élet dualizmusa, 2) A belső és a külső dualizmusa és 3) a természet és a kegyelem dualizmusa. Ezek szagatják ma is a pásztori életet. Dialektikus meghaladásuk eredménye a következő: „Isten országában a kontempláció nem merőben szenvedőleges szemmeresztés tevékenység nélkül, és nem merőben önmagába süllyedő áramlás és olvadozás közösségi kötelezettségek és hatások nélkül. Viszont a kifelé ható vagy a közösség érdekében való tevékenység nem szakadhat el az igazságszemlélés és a szeretet-bensőség gyökerétől, különben nem lesz Isten országának építése.”⁴³ Ami pedig a külső és a belső dualizmusát, helyesebben meghaladását jelenti, a „papnak külső viselkedése legyen tükre belsejének; aki a legfölségebb titkok sáfára, azon lássék is meg, hogy Krisztus közvetlen közelében tölti életét”.⁴⁴ A természet és kegyelem dualizmusának meghaladása végül azt jelenti, hogy „céltudatos, szívós és alázatos munkával neki kell állni megkeresztelni minden természeti hajlamunkat, indulatunkat, indítékunkat, temperamentumunkat és vérünket. [...] A papnak meg kell találnia a kegyelmi életnek azt a modalitását, mely az ő egyéniségére van szabva, és óvakodnia kell attól, hogy dualista szakadás támadjon jogos egyéni aspirációi és természetfeletti lelki élete között. A pap úgy hat igazán, kivált e kor igényes és kényes gyermekeire, ha papi lelkülete nem reáaggatott művirág, hanem tősgyökeres, törőlmetszett élet.”⁴⁵

nevében, főként az eukarisztikus áldozatába sűrített megváltói áldozatával tökéletesen megdicsőíti az Atyát ugyancsak a Szentlélekben. A pap szolgálatában, aki Krisztusnak, a Főnek a megjelenítője, ugyancsak összeér ez a két dinamika. A pap éppen azért tud az egyház reprezentánsa is lenni, és az egész egyház nevében cselekedni, mert felszentelésénél fogva Krisztusnak, az egyház Fejének a reprezentánsa és az ő személyében cselekszik”. Vö. PUSKÁS, A., *A papság teológiájának súlypontja a II. Vatikáni Zsinat tanításában*, in *Teológia* 44 (2010), 103–104.

⁴¹ Vö. SCHÜTZ, A., *Eszmék és eszmények*, Budapest 1933, 73.

⁴² Uo. 119.

⁴³ Uo. 120.

⁴⁴ Uo. 122.

⁴⁵ Uo. 123–124.

A papi hivatás tehát nagy jellemképző tényező, s a legnagyobbak szentek, nagy hatású nemzetnevelők, sőt az emberi nem nevelői lesznek. A katolikus papságban ott a bölcselő, ott a pszichológus, a pedagógus, ott az atyaság, az övéiért felelősséget vállaló törődő alapmagatartás. Ott van a fiúi lelkület. Olyan személyiség, akit világnézeti jellemnek nevezhetünk,⁴⁶ aki nemcsak amolyan szertartásmester, hanem aki szent életével, azaz az Igéhez igazított életével, egész tevékenységével Krisztust hirdeti. A katolikus papban ott van, egységben van a mély belső élet a tevékeny apostolkodással, az erős hit a nagy irgalmassággal, az okosság az egyszerűséggel, az igazságosság a szelídséggel, a valódi alázat a kellő méltóságtudattal. A valódi tisztaság pedig kizárja a szív érzéketlenségét. A papi jellemet tehát egy lélek, a szeretet lelke járja át.⁴⁷ Erre készítik fel a növendéket a papnevelés során, s erre törekszik egész papi életében, immár főleg önnevelés útján. Ezzel tudatosítva azt is, hogy „minden papnak legelső híve a saját lelke, s ezért saját papi lelkületünk gondozását semmiféle külső tevékenység címén el ne hanyagoljuk”.⁴⁸

5. NEVELÉS A PAPI HIVATÁSRA

Az elérendő eszmény feltérképezése után jöhet az eléréshez vezető pedagógia kimunkálása. Mindjárt az első kínálkozó kérdés: Lehet-e, kell-e a papságra készülöket nevelni? Hiszen ez hivatás! De vajon ez a pusztá meghívottság és elhivatottság elég-e ahhoz, hogy a pap valóban hatékonyan tud-e majd belenyúlni a munkás-, a paraszt-, a hivatalnok, a tanító, s bármely népréteghez, társadalmi osztályhoz tartozó ember vallási életébe, elégséges-e ez a meghívottság ahhoz, hogy lássa a pap kora szellemi áramlatait, sőt, irányítani tudja a katolikus gondolkodást, tud-e utat mutatni a politika, a gazdasági élet, a sajtó, a tudomány dolgában? Erre a pusztá hívás elégtelen, kell a szakmai felkészítés, s erre szolgál a hivatások gondozása, különösen is a papnevelő intézet. De lehet-e „neveléssel, azaz céltudatos erkölcsi-lelki ráhatással hatékonyan beleszólni abba, hogy az Isten kit hívjon?”⁴⁹ Erre vonatkozóan az alábbi három tételt állíthatjuk fel: 1) A papsághoz Istentől jövő külön hivatás kell. 2) Papi hivatásról az Isten minden korban gondoskodott, legalábbis Ő mindig kellő számú embert szólított meg és fel erre a feladatra. 3) A papi hivatás ugyan kegyelmi (nem természeti), de a rendes (nem rendkívüli, karizmás) isteni gondviselésnek körébe tartozik. Ez azt jelenti, hogy Isten rendkívüli módon, személyre szóló kinyilatkoztatással is jelölhet valakit a papságra, de általában ez nem így történik, mivel „papi hivatása általában annak van, aki papságra határozott kedvet, hajlamot avagy kötelezettséget érez és szándékot táplál, s akiben emellett megvannak a megfelelő testi, szellemi és erkölcsi képességek. A papságra készítő lelkületet és a megfelelő képességeket Isten ülteti a lélekbe, papságra Isten hív: első fokon és csíraszerűen. [...] Az elsőfokú hivatásnak másodfokúvá való érlelésében Isten megfelelő súlyos szerepet szánt azoknak a tényezőknél, melyeket rendes gondviselése beleállított a természetfölötti világrendbe, minők a hívottnak saját igyekezete, a családi, hitközségi és a általános miliő, az életsorsot irányító egyedi és társas, tudatos és nem tudatos tényezők; tehát az a tudatos ráhatás is, melynek nevelés a neve, mint amelynek Isten egyetemes rendelkezése szerint általában nem csekély szerep

⁴⁶ Vö. NOSZLOPI, L., *Világnézetek lélektana*, Budapest 1937, 88–91.

⁴⁷ Vö. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De sanctificationis sacerdotum secundum nostri temporis exigentias*, Marietti Taurini-Romae 1951, 117–121.

⁴⁸ Vö. TÓTH, T., *Az intelligencia lelki gondozása* (Tóth Tihamér összegyűjtött munkái VIII), Budapest 1936, 81.

⁴⁹ Vö. SCHUTZ, A., *Az Ige szolgálatában*, Budapest, 1928, 455.

jut az egyéni életsors irányításában. Következésképpen Isten akarja, hogy nevelő tevékenységgel is segítsük teljes érésre azokat a papi hivatásokat, melyeket csíraszerűen ő oltott sok fiúnak lelkébe.”⁵⁰ Ebből adódóan 1) „jogunk és kötelességünk a katolikus erkölcs által megengedett eszközökkel és módokon tudatos nevelői ráhatással a másodfokú elhatározottságra segíteni azokat, akik első fokon híva vannak a papságra. [...] 2) a papságról lebeszélni voltaképpen azt kell, illetőleg szabad, akinél megvan a nagy valószínűség, hogy a papi életben hajótörést fog szenvedni. Itt külön fontolóra kell venni, hogy a papság általános kötelezettségeinek megfelelni nem oly nehéz, mint olykor föltűntetik. A teológiai tudományok elsajátítása nem lényegesen nehezebb, mint más akadémiai fokú képzettség becsületes megszerzése. Életszentségre, apostolkodásra a világi keresztény is kötelezve van. [...] a celibátus becsületes megtartása testileg-lelkileg ép papnak általában nem nehezebb, mint a házasságban teljesen a katolikus erkölcs követelményei és utalásai szerinti helytállás; szigorú szerzet a házasság, mondja Pázmány. 3) Papságra inkább szabad valakit irányítani, mint szerzetességre.”⁵¹

Ha mármost elméletileg megengedett és szükséges is a papságra nevelés, mit tehetünk ténylegesen e cél eléréséhez a gyakorlatban? Ezt a kérdést három alkérdés segítségével válaszolhatjuk meg: mire nevelni, kiket nevelni és hogyan nevelni?

A) Mire? Vagyis mi az a cél, amelynek „itt irányítania kell, az az eszmény, mely titokzatos vonzásával irányít, lelkesít, termékenyít. [...] Papi hivatásra akarunk nevelni. A hivatás nem egyszerűen életpálya és kenyérkereset. [...] A hivatást jellemzi az eszmény iránti önzetlen és föltétlen odaadás. Akinek van papi hivatása, az fönttartás nélkül hisz a papság eszményében; meg van győződve, hogy a katolikus papság Istennek örök elgondolása, hogy a pap tevékenységre van küldve, melyet senki más nem végezhet, mely egyben pótolhatatlan, melyhez fogható jelentőség és hatás tekintetében nincsen. Akinek van hivatása, az egyenesen, kemény és határozott léptekkel jár a maga útján, meg nem áll te-referálni, alkudozni; hiába hívják, hiába vetnek neki gáncsot; sem jobbra, sem balra nem hajladoz – mert hivatva, mert küldve van! A hivatás hovahamar szeretetté sűrűsödik, s ezért tele van leleményességgel, tetszerúséggel, optimizmussal; sikerek meg nem szédítik, balsikerek le nem törnek, kritikák zavarba nem ejtik... lesajnálják, és mikor igazán bajban vannak, csak őhöz fordulnak. Hivatások alakítják át a világot. [...] Van természeti, van kegyelmi és van karizmás hivatás; mindegyikben a fokoknak és fejlődéseknek nagy lehetőségi skálája nyílik. E sorok végén áll a hős, a szent, a próféta; mindegyikben ott van az apostol; sőt mindegyikben kell, hogy legyen valami a másik kettőből. A pap valamiképp egyesíti magában ezeket az összes hivatási mozzanatokat és lehetőségeket.”⁵²

B) Kiket? Fontos, hogy a jelöltekben meglegyen a kellő testi-lelki egészség, készség a celibátus élésére. Itt fontos még tudnunk azt is, hogy ennek az egészségnek lényegi eleme a kiegyensúlyozottság, tehát aki skrupulózus, egyoldalúságokra és túlzásokra leküzdhetetlenül hajlik, aki hangulatember, akiben nincs ott a szólíthatóság és nevelhetőség, az nem alkalmas a papságra, tehát ilyen neveléssel sem tudjuk megváltoztatni, mivel a hivatást gondoljuk, nem teremjük. Pozitíve fontos, hogy egészségesen jámbor legyen a világfelfogásuk, ami megfér az elevenséggel. További szempont, hogy tehetségeket nyerjünk meg a hivatásnak.

⁵⁰ Uo. 457.

⁵¹ Uo. 458.

⁵² Uo. 459.

C) Milyen módon? Vagyis melyek a papi hivatásra való nevelés eszközei? Helye a katedra, a szószék és a magánérintkezés. A hittanórán vagy akár az egyetemi katedrán és a szószéken e tekintetben két dolgot kell tenni: *delectari in Deo* és *contemnere mundum*. Gyönyörködni Istenben és a világot megvetni. A nevelés nyelvére fordítva ez az eszmények kultusza. A történelem, az irodalom és az élet nagyjainak, irányainak és tanulságainak az ismertetése és értékelése ez, melynek segítségével az ifjúságba bele kell oltani azt a meggyőződést, hogy igazi értéke csak a jellemnagyságnak van, s igazában értéke, értelme csak az eszményekért való odaadásnak van. Másik ágon pedig rá kell vezetni a fiúkat, hogy lássák e-világ mulandóságait, hiúságait, hogy ez nem szolgálja a hivatás bontakozását. A hivatásnak négy ellensége van, négy izmus: a zelótizmus, mely vak fanatizmusában eszközöket tesz meg céloknak; a farizeizmus, mely öncélokat értékel át közcélokká, tehát az önzést az elvek palástjába igyekszik burkolni; a szadduceizmus, mely az élet exigenciáira, a realitásokra való hivatkozással rendszeresen lecsapolja és öli az eszményekben való hitet – ez a főellenség; a filiszterizmus, mely hisz ugyan az eszményekben, legalábbis szívesen hűsöl árnyékukban, de értük áldozni nem akar, vagy kispolgári mértékre húzza őket. A stréber, a hivatás száználmas majmolója, mind a négyből lopja össze koldusgúnnyájának rongyait. Mit tudunk tenni az egyesekkel? Mindenkinek megvan a maga személyes felelőssége a hivatásválasztás terén, tehát senki helyett nem vállalhatja a papnevelő ezt a felelősséget. Legnagyobb ereje a pap saját papi egyéniségének van (*omne vivum ex vivo*). Akiben ott lappang a hivatás, annak tanácsolhatjuk, hogy megvan benne minden adottság ehhez, tehát bátran forduljon ebbe az irányba. Akiben lappang a hivatás, azt külön szertető gondunkba kell vennünk. Őt a papi élet várható nehézségeire fokozatosan, tapintatosan kell előkészíteni.

6. A PAPNEVELÉS FŐSZEREPLŐI: MAGUK A NÖVENDEKELŐK, AZ ELŐLJÁRÓK ÉS A TEOLÓGIAI TANÁROK

A pap „speciális szentsége” a hit mellett (vagy inkább azzal együtt): a tudása,⁵³ ami nem csak a teológia alapos ismeretét jelenti, hanem sok más tudományban való jártasságot is. A papnövendékben tehát ott kell lennie a csillapíthatatlan lelki és szellemi éhségnek. Ha e tekintetben a jelöltben nincs kellő szólíthatóság, nem alkalmas a papságra. Hiszen e nélkül nem tud lenni Isten igéjének hiteles és szakszerű értelmezője. A papnevelőknek ezt a képességet, hangoltságot kell kifejleszteniük. Fel kell hívniük növendékeik figyelmét arra is, hogy ha el is készültek „tanulmányaikkal, a valóságban még egyszer újra kell kezdeniük a tanulást, még pedig a mai világ iskolájában. Ez az iskola egész életünkön át tart.”⁵⁴

Felvethető az a Szent Tamás-i kérdés, hogy vajon a lelkipásztornak van-e jelentősebb hivatása az egyház életében, vagy a teológiai tanárnak. Feleletül Tamás a teológiai tanár munkáját tartja fontosabbnak az alábbi érveléssel: Mert „a tanár úgymond olyan szerepet visz az egyház életében, mint a tervező a házépítésnél, a lelkipásztor pedig olyat, mint a tervet végrehajtó munkás”.⁵⁵ Ennek a minősített tanító, apostoli és tudományos feladatnak pedig úgy tud megfelelni, ha alapos szakképzettséggel rendelkezik. Tanítása

⁵³ A tudás mellett a jó modor, az udvariasság és illedelmesség minősül úgy, mint a Szentírás hetvenharmadik könyve. Vö. TOWER, V., *Illem-kódex papok és szerzetesek számára I*, Budapest 1939, 6.

⁵⁴ Vö. TÓTH, T., *Az intelligencia lelki gondozása* (Tóth Tihamér Összegyűjtött Munkái VIII), Budapest 1936, 77.

⁵⁵ Vö. SCHÜTZ, A., *Eszmék és eszmények*, Budapest 1933, 111.

nem annyira a módszereken, hanem inkább a *Logoszon* és a *Pneumán* alapul, hogy tudniillik mennyi van ebből a tanárban. A szaktájékozottságnak tehetséggel is párosulnia kell. A teológiai tanár apostolkodása főleg abban kell, hogy álljon, hogy átülteti növendékeibe a katolikumnak élő és éltetni akaró férfias szeretetét, s ez egybeesik tanító feladatával. S ha ehhez cseppet sem ideálisak a mai körülmények, marad az öntevékenység, az igazi elhivatottság, mert „akiben egyszer igazi... odaadás fogamzott meg az eszmény iránt, az a megélés ösközvetlenségével tudja, hogy nem méltó az igazság szolgálatára, aki nem bírja beérni egy darab száraz kenyérrrel. Az tehát még kétségbeesítően szűkös körülmények között is előteremti a legszükségesebb tudományos segédeszközöket és azt a napi két-három óra időt, mely elég ahhoz, hogy szívós, céltudatos munkával nem is éppen sok év alatt valami kézzelfoghatót lehessen produkálni egy szakterületen.”⁵⁶ Ugyancsak fontos a papi továbbképzés intézményes biztosítása, de ennek is csak akkor vannak gyümölcsei, ha a papban ott van az eredeti szellemi és lelki igény és igényesség.

A kívánatos természetesen az, ha a jövődő teológiai tanárai és papnevelői alapos szakképzésben is részesülnek, illetve ha világot járhatnak, a kellő tapasztalatszerzés végett. Ez a tapasztalat sokkal hatékonyabbá tehetné az igehirdetés színvonalát is.⁵⁷ Úgy gondoljuk, hogy mind a papnevelőnek levés, mind pedig a teológiai tanárság tulajdonképpen hivatás a hivatásban, mely sajátos egyéni és intézményes felkészülést kíván, s a hivatás általános jegyeit is magán viseli, tehát életre szóló munkálkodást jelent.

Az előljárók és a tanárok egy közösséget alkotnak. A hatékony nevelés egyik garanciája, ha ez a közösség egységes, ha megvan az egyetértés, a testvériség. A közösség ilyenén egységét nagymértékben szolgálja a püspök az alkalmas személy kiképeztetésével és kinevezésével.

Ma országunkban problematikus a papnevelő intézetek viszonylagosan nagy, míg a növendékek egy intézményen belüli csekély száma. A probléma elsősorban és szinte kizárólagosan kormányzati kérdés. A megyéspüspököknek joguk van papnevelő intézet létesítésére és fenntartására, de egyúttal nem kötelességük ez. Maga a józan ész kívánja, hogy ha nincs kellően képzett és alkalmas tanár és előljáró, illetve ha csekély a növendékek száma is, hogy az érintett püspök vagy szüntesse meg az intézetet, vagy az érintett főpásztorok a Szentszék jóváhagyásával létesítsenek egyházmegyeközi szemináriumot. Egységben az erő. Ahol az erőink indokolatlanul szétfolynak, ott komoly döntéseket kell hozni az erők egyesítésére. A *koinonia*-elv alkalmazásának vannak tehát kormányzati dimenziói is. Olyan lépésre is rászánhatják magukat a megyéspüspök atyák, hogy bizonyos egyházmegyei érdekeken túlívelő döntés meghozatalában megbíznak maguk közt valakit, akinek a döntését tudomásul veszik és pontosan végrehajtják.

A hivatások lelkipásztori gondozása: Az ordináriusok és a püspöki konferencia vállvetett munkájának gyümölcse egy a Szentszék irányelveit figyelembe vevő hivatásgondozási stratégia kidolgozása és érvényesítése. Ez az a nemzeti feltételrendszer, aminek működésétől nagymértékben függ a hivatásgondozás és benne a papnevelés eredményessége.

⁵⁶ Uo. 117.

⁵⁷ Vö. TÓTH, T., *Az intelligencia lelki gondozása* (Tóth Tihamér összegyűjtött munkái VIII), Budapest 1936, 79.

7. BEFEJZÉS

Krisztus papsága tökéletes és kizárólagos, mivel magában foglalja mind a hieratikuss és a hierarchikus dimenziót, mivel isteni megbízás alapján irányul az emberek megszentelésére, s aki küldetését az egész emberi nem nevében végzi, teljes tanítói és kormányzati hatalommal.⁵⁸ Krisztus papsága tehát örök modellje, eszménye minden papságnak, minden jelölt, minden nép és minden kor számára. Ebből kap részt a katolikus pap.

A katolikus papban ott van a papság teljessége, amelyet ember egyáltalán papság címen birtokolhat. Ott van benne és harmonikusan és hierarchikus egységben a tanítói, a kormányzói és a megszentelői felhatalmazás. A tanítás és a kormányzás is a megszentelés szolgálatában áll, s a megszentelés csúcsa az áldozat.

A papságra kedvet érzőnek először a meghívottságát kell tudatosítania, majd elfogadnia, s a hamis vagy téves motivációkat helyreigazítania. Utána egyre világosabban kell látnia hármass feladatát, nevezetesen a tanítóit, mely az emberek nevelésében, bennük az istenies érzület kialakításában áll; majd meg kell tanulnia a királyi, vagyis a kormányzó feladatot, mely leginkább az embereknek Isten útjára való terelgetését, kísérését jelenti; végül bele kell nőnie a szoros értelemben vett papi feladatba, az áldozat bemutatásába.⁵⁹ Ezzel kap részt minden pap Krisztus papságából, aki egy személyben volt az áldozó, az áldozat és az oltár.

A papnevelésben is érvényesül a pedagógiai elv, sőt itt fokozott módon, hogy a hívás követése és a neki való elköteleződés mind inkább öntevékeny, leleményessé, önnevelővé teszi a növendéket. Ahol megvan a kellő *regimen sui*, vagyis a *disciplina*, ott hatékonyabb a kegyelem. S ehhez a szellem világából kell a növendéknek táplálkoznia. Az Istennel való személyes kapcsolat valódi gyümölcse nem pusztán az aktuális kegyelmi állapot, hanem az erények harmonikus és hősies gyakorlása. Ez a keresztény tökéletesség. Ez a pappá levés egyszeregy. A többi nevelési tényező, ha nem is mellékes, de másodlagos; az önképzéshez pedig áldozatosság, odafigyelés és hivatásszeretet kell. Ilyen másodlagos tényezőknek tekintendők a szemináriumoknak a felszereltsége, oktató- és nevelő gárdájának szakmai színvonala, elhivatottsága, az egyházi oktatáspolitikai iránya, a kedvezőtlen korszak, stb. Az igazi hivatások ilyen körülmények között is szárba szökkennek és termést hoznak, mert a hivatás is, miként a „tehetség kemény céltudatos munkában és beválásban nevelődik; *crescit sub pondere palma*. Legjobb volna, ha természetszerűen a maga igyekezetével, nélkülözésekben immanens törvényszerűséggel izmosodnék, a koporsóból is kitör és eget kér. Amiért nem dolgoztunk meg keményen, azt nem becsüljük meg helyesen, és amit idegenből származó túlságos támogatással elértünk, nem valószínű, hogy meg tudjuk tartani és megfelelően gyarapítani. Ugyanezért a minősítésben és pályakezdésben el kell választani a tehetségesség értékelésétől. Pusztán azon a címen, hogy valaki tehetségként végezte iskoláját, nem jó kedvezőbb kiinduló állásba tenni. Kedvezőbb szociális helyzetét küzdje ki önerejével.”⁶⁰

⁵⁸ Vö. HORVÁTH, S., *Krisztus királysága*, Budapest 1927, 82.

⁵⁹ Nagy vonalakban ez az időrendi sorrend is, mivel „húszéves korában az ember racionalista. Bíz az elme és a dialektika mindenhatóságában, és éppen ezért, ha jobb lélek lakik benne, hajlandó Krisztusban is megbecsülni a tanítót. Harmincéves korában – mindig az ember életútjának átlagállomásairól szólok – jó a megemberesedés, a teljesedés vágya, és akkor sokan rátalálnak Krisztusra, a nagy átalakítóra és királyra. S csak az élet felén túl, úgy negyvenéves kora körül és még később ébred az ember a tulajdon megélés megrázó erejével büntudatra; és akkor kezdi lelke legmélyéből áhítani és érteni Krisztusban a megváltót. [...] a papot”. Vö. SCHÜTZ, A., *Krisztus*, Budapest 1944, 176.

⁶⁰ Vö. SCHÜTZ, A., *Pedagógia*, Budapest, 2010, 329–330.

A hatékony papneveléshez négy dolog szükséges: a) mindenekelőtt elszánt jelöltek, vagyis valódi hivatások (s ez a legfontosabb), b) bizonyos személyi feltételek (képzett és kellő hivatástudattal rendelkező előjárók és tanárok), c) bizonyos intézményes feltételek (épület, könyvtár, stb.) és d) jó egyházkormányzat minden szinten.⁶¹ Ideális a papképzés akkor, ha mind a hitélet virágzik, mind pedig az egyház személyi és intézményes feltételei adottak egy jó kormányzati munkának. Bár másodlagosak a papnevelés emberi feltételei, úgy gondoljuk, hogy a jelen körülmények között is a kormányzat legfontosabb feladata mégiscsak épp ezeknek a feltételeknek az előteremtése és tartós biztosítása. Annál is inkább, mivel ma a hivatásoknak nemcsak száma, de bizonyossága és az elköteleződés is gyengécske, amit épp szakszerű neveléssel lehet megerősíteni.

A hivatásgondozás ugyanakkor egyre nagyobb tervezést igényel, akár a szeminárium előtt, alatt és után, egyházmegyén belül és egyházmegyék között egyaránt. Ez a vonás erősíti a püspöki konferenciák koordináló és döntéshozó szerepét. Véleményünk szerint a jövőben is a nagyszeminárium marad a papnevelés kitüntetett helye, hiszen egyesíti a tanító és nevelő, elméleti és gyakorlati munkát. Ezért ma sincs jobb intézménye az apostolok iskolájának.

Végeredményben ma sincs jobb eszköze a papnevelésnek, mint az eszményre való ráeszméltetés, és azoknak az erényeknek a kifejlesztése, melyek képesítik a jelöltet és majd a papot arra az áldozatos életre, amire történt a tulajdonképpeni hívás: megszentelni az embereket, közvetítve Isten áldását, kegyelmeit. Ezek az erények pedig főleg az alázatosság, a kegyeletesség, az igazságosság, a méltányosság és az igényes igénytelenség. Akiben élnek ezek az erények, ez a lelkiület, ott nem lesz krízis, mert az a papi lélek hősiesen hordozni tudja majd a hit, a remény és a szeretet adományait, s lesz képes a pap hídverő feladatának betöltésére, az Isten és ember közti közvetítésre, a megváltás szolgálatára.

⁶¹ A jó kormányzáshoz a kellő kormányzati beállítottság szükséges mindenek előtt, melyben ott van a tervezni tudás, a vállalkozó kedv, a bátorság, a következetesség, a kitartás és az áldozatvállalási készség.

A *Familiaris consortio* tanítása a kortárs tanítóhivatali tanítás tükrében

Egyház és család két, egymásra rendelt valóság: közösek értékek, és változó korunkban természetesen hasonlóak a nehézségek is. Jelen soraimmal a katolikus tanítás családdal kapcsolatos főbb vonalait szeretném vázolni, egyúttal rámutatni arra, hogy e kettő problémái és az előttük álló perspektívák miként fonódnak össze.

Érdemes mindenekelőtt a kapcsolódási pontokat utalásszerűen szemügyre venni: az elmúlt évszázadban és azon belül is két főbb hullámban, a hetvenes és a kilencvenes években két nagy szemléletbeli változásnak lehettünk tanúi – mindkettő egyaránt az intézményes struktúrák ellen (is) irányult. Ha a családi társadalmi változást és ezek egyházi hatását egymás mellé állítjuk, még akkor is, ha kissé erőltetettnek tűnhet első pillantásra a kép, ugyanazon jelenség két oldalát láthatjuk. Egyrészt többszörösére nőtt a válások száma, ezzel együtt évről évre csökken a házasságkötések, illetve a szentségi házasságok száma. A házasság és család mint intézmény a közfelfogás szerint túlhaladott – az egyház, amely kiáll ezen értékek mellett, pedig maradi. Gazdaságilag egyre ritkábban „honorálják” a családi közösséget – az egyházzal szemben pedig felteszik a kérdést, hogy mi haszna van. A modern ember idegenkedik a tartósságtól mint elköteleződéstől, az egyház pedig alapstruktúrája szerint hit- és szeretetbeli alaplöntést vár Isten és az ember mellett.

Érdekes megfigyelni azt is, hogy az egyház két, mára már prófétainak tekinthető megnyilatkozással hívta fel a krízishelyzetre a figyelmet: 1968-ban a *Humanae vitae* enciklika, 1981-ben pedig a *Familiaris consortio* című apostoli buzdítás mutatott rá a maradandó értékekre. Mindezek jól illusztrálják, hogy valahányszor a család fontossága mellett érvelünk, egyúttal az egyházra mint közösségre is igent mondunk.

Tanulmányunkban összegzően bemutatjuk a keresztény családmódel főbb jellemzőit, majd kitérünk a kortárs krízispontokra, végül pedig tételesen ábrázoljuk Boldog II. János Pál és XVI. Benedek pápák tanításának sarokpontjait.

1. ALAPVETÉS

Kiindulásunk a következő: keresztény szempontból a család a fogalom szoros értelmében a monogám és heteroszexuális házasságon alapszik, melyben egy férfi és egy nő életre szóló szeretetközössége új élettel, gyermekekkel gyarapszik. Ez a megközelítés minden katolikus keresztény családmódel alapja, melynek egyik legfontosabb tanítóhivatali állásfoglalását a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* dokumentumában találhatjuk meg, amely szerint „a házastársi szerelem helyes gyakorlása és a belőle fakadó egész családi élet – a há-

zasság egyéb céljainak háttérbe szorítása nélkül – arra irányul, hogy a házastársak bátran legyenek készek együttműködni a Teremtő és a Megváltó szeretetével, aki általuk gyarapítja és gazdagítja a családját”.¹ Abból a készségből, hogy egymásnak kölcsönösen ajándékozzák magukat, az életadás többlete, a gyermek születése fakad: a szülők ezáltal kitágítják közös tér- és időterüket, egyúttal a gyermekre mint a közös jövő zálogára és gyümölcse-re tekintenek.² A keresztény teológiában a múltban többször felbukkanó tétellel szemben, azaz hogy az utódnemzés nem más, mint a szexuális közösséget legitimáló tényező, azt kell mondanunk, hogy ma ezt inkább úgy tekintjük, hogy a következő generáció megszületése antropológiai konstansnak tekinthető, olyan közös célnak, ami megővja két ember közösségét attól, hogy életközösségüket csak egymás igényeinek kielégítésére korlátozzák, és mintegy az önzés rafinált formájaként a partnert csak a magány feloldása eszközeként tekintsék.³ E tapasztalat igazolja, hogy a mai családi és család jellegű közösségek – vagyis az olyan kapcsolatok, melyeket a szociológia ennek tekint: élettársi kapcsolatok, patchwork család stb. – számára a legnagyobb kihívás a természetes önzés legyűrése és a szeretetközösség begyakorlása: mintegy irodalmian megfogalmazva nem azért van családom, hogy ne legyek egyedül, hanem azért nem vagyok egyedül, mert van családom.⁴

Az elmondottak fényében tehát le kell szögeznünk, hogy a katolikus tanítás középpontjában elsődlegesen a monogám és heteroszexuális házasság áll, és „csak” ebből kiindulóan a család. E kettő összefüggésére már a *Gaudium et spes* zsinati dokumentum is rámutat, amikor a már idézett 50. pontot követően a családról, mint a társadalom alapsejtjéről beszél, kidomborítva ennek szociális – funkcionális valóságát és szem előtt tartva a fogalom fejlődését. „Így a társadalom alapja a család, melyben különböző nemzedékek élnek együtt és segítik egymást a nagyobb bölcsesség megszerzésében és abban, hogyan lehet a személyek jogait összehangolni a társadalmi élet egyéb követelményeivel.”⁵

Lényegében ebben a kettősségben ragadható meg a család kérdéskörének aktuális válsága: van egy vonatkozása, amely természetjogi felfüggesztésű, a Teremtő akaratában megalapozott, eszerint egy alapvetően konstans valóság; és egy másik, jogi-szociológiai minőség, mely elsődlegesen hasznosságára, társadalmi jelentőségére mutat rá. Akár az egyik, akár a másik vonatkozást tagadni óhatatlanul tévútra vezet. Ugyanakkor a keresztény kiindulást szem előtt tartva azt is el kell fogadni, hogy a család struktúrája az évszázadok óta változott, idő- és társadalomfüggő a gyereknevelés, a belső struktúra, sőt még a családhoz való tartozás több kritériuma is. Melyek tehát azok a szempontok, melyek fix vonatkozási pontnak tekinthetők a keresztény tanításban?

¹ GS 50.

² Nem célunk, és nem is kompetenciánk a házasság céljainak részletes jogi és dogmatikai taglalása, mindazonáltal erkölcsi szempontból a vázolt paradigmába nemcsak a biológiai leszármazás, hanem az adoptálás, szociális tevékenység stb. is befér: csupa olyan tevékenység, amely a házasságok egymásra hangolt szeretetét kifelé irányítja.

³ Vö. SCHOCKENHOFF, E., *Die Familie als Ort sozialen und moralischen Lernens*, in *Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen* (Goldschmidt, N.–Beestermöller, G.), Verlag Münster, Münster 2002, 20.

⁴ Éppen ezért nem, vagy csak nagyon marginálisan fér be a felvázolt családkoncepcióba a tudatos döntés az életadás ellen, ami egyébiránt amúgy is házassági akadály, illetve úgy is tekinthető, hogy „szingli életforma párkapcsolaton belül”.

⁵ GS 52.

1. 1. A nemek kiegészítő viszonya

Elviekben a kereszténység az istenképiségre és a szellemiségre alapozva vallotta mindkét nem, esetünkben mindkét szülő antropológiai egyenlőségét, ugyanakkor rá kell mutatni arra, hogy a kulturális hatásokat tekintve családfelfogásunk e téren halmozottan ki volt téve a korszellem hatásainak. Jól látszik ez már a Szent Pál-i családfogalmon is, amely noha krisztocentrikus felfüggesztésű, a férfi elsőségét, igaz, szeretetelenségét hirdeti. Napjainkban ellentétes tendencia figyelhető meg: a nemi (és fűzzük hozzá, faji, bőrszín szerinti stb.) diszkrimináció elutasításának leple alatt egyúttal a hagyományos, patriarchális családmóddal lebontása is folyik. Ma nem családfogalomról, hanem családmódellekről beszélünk, mint pl. egynemű párok gyermekkel, gyermekét egyedül nevelő szülő vagy éppen a „patchwork család”.⁶ Ma ilyen közösségeket legfeljebb szociológiailag vagy jogilag lehet családként elfogadtatni, egyházi tanítás szerint aligha, mert nem valósul meg bennük a hűség, illetve az életadási- és életóvási elköteleződés.⁷

1. 2. A keresztény családmóddal antropológiai konstans feltételez

A keresztény családfogalom, mint megállapítottuk, a házasságnak mint Isten akaratán nyugvó és a természet törvény szerint leképezett valósága, amely egyúttal a szexualitást mint az ember kétneműségét, az elhagyás és a ragaszkodás, a hűség állandóját is állítja. A család és a házasság Isten teremtő akaratában forrászik, az ő létbeszólító tevékenységének egyik emberi jelenvalóvá tétele (*Schöpfungswirklichkeit*), így nem lehet pusztán kulturális hatásokból levezetni őket.⁸ Nagyszerűen ábrázolja ezt az ember teremtésleírása, amely az ősszülők egymásra találását nem pusztán véletlennek vagy spontán keresésnek ábrázolja, hanem az nem más, mint az Isten akaratán nyugvó, egymáshoz vezető út (Ter 2,23). „... a házasságból ered a család, melyben megszületnek az emberi társadalom új polgárai, akiket a kereszttségben a Szentlélek kegyelme Isten gyermekeivé tesz.”⁹

Így tekintve a szexualitás is több lesz, mint egyszerű megkívánás, biológiai vonzódás a másik élőlény iránt, hanem kölcsönös kiteljesedés szeretetben és termékenységben. Ez utóbbi megállapításunk további következtetéseket is eredményez:

a) Egyrészt a családmóddal és az emberi szexualitás feltételezi a kétneműséget, a női és a férfi nemi és biológiai szerepet, illetve adottságot mint komplementer valóságot. „A házastársak mint férfi és nő, egymást kiegészítik; a házasságban azonos a méltóságuk, és egyformák a jogaik.”¹⁰

b) Másrészt pedig az, hogy e kétneműség nem öncélú, hanem a termékenységre irányuló. A szexualitás ezáltal találkozás- és kapcsolat-, pontosabban kapcsolódásépítő jellegű: olyan sajátosság ez, melyet bár a modern biológia és géntechnika részben lemásolni képes, de épp ennek a szellemi többletnek biztosítására képtelen.¹¹

⁶ Utóbbinál érdemes röviden elidőzni. Ez a viszonylag új keletű kifejezés foltot jelent, szociológiailag pedig azt a személyt, aki az egyik szülő hiányát, nyilvánvalóan válás miatt, kitölti.

⁷ Vö. ANZENBACHER, A., *Leitbild der auf Ehe gegründeten Familie aus normativ-sozialer Perspektive*, in SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFKONFERENZ, *Ehe und Familie*, Würzburg 2008, 25.

⁸ Vö. KNIIPS-PORT LE ROI, Th., *Wie heilig ist die Familie?* in KAPPELLA, O., *Die Vielfalt der Familie*, Verlag Barbara Budrich, Leverkusen 2009, 82.

⁹ LG 11.

¹⁰ *Családjogi Charta* 2. § c.

¹¹ Vö. HELLE, H. J., *Zur Bedeutung der Ehe in der Kulturgeschichte der Familie*, in *Communio* 26 (1997), 5.

Emellett a szexualitás kérdése sem másodlagos a család életében. Napjainkban már nem egy, hanem két szexuális forradalomról beszélhetünk. A hatvanas-hetvenes évek szexuális forradalma, amely a nemi szabadság és a fogamzásgátlás jegyében folyt, napjainkra reproductív forradalommá vált, amelyet a mesterséges megtermékenyítés és az embriómanipuláció ural. Ahhoz, hogy család alakuljon ki, a kortárs szemléletmód nem tartja szükségszerűnek két különböző nemű ember tartós életközösségét, sőt vallja, hogy maga a kétneműség is csupán társadalmi nevelés terméke. A gender ideológia alapjaiban támadja a hagyományos családmódot azáltal, hogy a női és a férfiszerepet eleve kétségbe vonja, megváltoztathatónak tekinti és a kapcsolatokban az érzelmi elemnek biztosít elsőbbséget. Noha Magyarországon markánsabban inkább csak az elmúlt években jelentkezett ez a probléma, a pápai megnyilatkozások már az ezredfordulón rámutatnak ennek veszélyére. „A házasság és az élettársi kapcsolatok számára megkívánt azonos elbánás és státusz igénye mögött a gender ideológia kategóriái és fogalmai bukkannak fel. Néhányan annyira messzire mennek, hogy minden kölcsönös megegyezésen alapuló kapcsolatot családnak neveznek, és az emberi szabadság természetes hajlamát a kölcsönös odaadásra, illetve ezek lényegi tulajdonságait összemossák.”¹²

1. 3. A közösség antropológiai jelentősége

Már az előzőekben is utaltunk arra, hogy a nemi találkozás, illetve önmagában az egymást kiegészítő kétneműség a személyek közötti találkozás és kapcsolat megvalósítására szolgál. Nem más, mint annak a méltóságnak a felismerése, amely minden személy sajátja, illetve amit Kant úgy fogalmaz meg, hogy „személyként, és ne eszközként bány vele”. A kölcsönös vonzalom által létrejövő szeretetközösség a család és a házasság létrejöttének alapja. Fromm szerint pedig „a szeretet tevékeny erő az emberben; olyan erő, amely átöri az embert embertársaitól elválasztó falat, amely egyesíti őt másokkal; a szeretet legyőzeti vele az elszigeteltség és elkülönültség érzését, de lehetővé teszi, hogy azonos maradjon önmagával, megőrizze integritását. A szeretetben megvalósul az a paradoxon, hogy két élőlény eggyé válik, és mégis megmarad kettőnek.” Ennek megfelelően Paul Ricoeur olvasatában a megkívánó szeretet, az *eros* nem öncél, hanem kifejezőeszköze a beteljesedés igényének: a szeretet kifejezőeszköze. Az ember eme alapirányultságát, vagyis az isten- és felebaráti szeretetközösségre való rendeltetését II. János Pál pápa már pontifikátusa kezdetén kihangsúlyozza. „Az ember képtelen szeretet nélkül élni. Magára marad, érthetlenné válik önmaga számára, értelmét veszíti az élete, ha szeretetet nem kap, szeretetet nem talál, nem vehet benne részt és nem teheti a szeretetet magáévá.”¹³

A biológiai megkívánó vágy keresztény szempontból csak akkor emberhez méltó, ha az valóban az adás kifejezőeszköze, és egy konkrét, a másik személyre igent mondó és életfakasztó kapcsolatban inkarnálódik. Éppen ezért szükséges egy „megfelelő antropológia”. Korunk szexuális és családi válságának, változásának épp az a legfőbb oka, hogy az emberszemlélet az, ami változóban van.¹⁴ Már a *Gaudium et spes* is hasonlóan fogalmaz: „Ez a szerelem ugyanis, mint kimagaslóan emberi jelenség, mivel az akarat érzületével

¹² A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA, *Család, házasság és élettársi kapcsolatok* 8, Vatikán, 2000. július 26.

¹³ RH 10.

¹⁴ Vö. ANZENBACHER, A., *Leitbild der auf Ehe gegründeten Familie*, 26.

személytől személyre irányul, átfogja az egész személy javát; ezért a test és a lélek megnyilatkozásait képes sajátos méltósággal gazdagítani.”¹⁵

1. 4. A tartósság kihívása

Az ember, az ember világban való léte alapvetően időbeli, pontosabban léte a múltban gyökerezik és a jövő felé kitér. Ugyanakkor ez nem automatikus, ezt a már említett kapcsolati viszony, és az általa megvalósított stabilitás és hűség teszi lehetővé. A hűség az, ami a szeretetérzés stabilitását biztosítja. Bizonyos szempontból minden őszintén gondolt és kimondott „szeretlek” szó nem más, mint a hűség ígérete, míg a pusztán erotikus vonzalomra korlátozott megkívánó szeretet tartóssága több mint kétséges. Épp ezért keresztény szemszögből elvárás, hogy a közösség, a másik személlyel vagy személyekkel – azaz a családtagokkal – megvalósítandó viszonyrendszer alapja a stabilitás és a hűség dekrálálása legyen. A keresztény házasság- és családmodell alapja nem más, mint sajátos személyi képesség tartós és stabil kapcsolatokra.¹⁶ „A házastársi egység tartóssága és felbonthatatlansága nem bízható egyedül az egyes személyek szándékára és kötelességérzetére. A család – mint alapvető természetes intézmény – védelme és erősítése iránti felelősség, különös tekintettel annak életadó aspektusára, amit nem lehet figyelmen kívül hagyni, még inkább tartozik az egész társadalomra, mint az egyénre.”¹⁷

1. 5. A házasság mint a család alapköve

Keresztény tanítás szerint a stabilitás keresése sem öncélú, hanem az intézményes kitérülködés keretein belül valósul meg. Az én–te viszony intimitása és magánszférája egy szociálisan elismert, jogilag és erkölcsileg meghatározott valóság keretein belül intézményesül: ez a házasság, mely magában hordozza a termékenység igényét, vagyis a közösség, az önátadás gyarapodását, azaz létrejön általa a család, amely szintén intézményes karaktereket hordoz. Sem az apaság, sem az anyaság nem értelmezhető pusztán szociológiai vagy emocionális valóságként, de még pusztán biológiai kapcsolóként sem, hanem a többi családtaggal, illetve házastárral való „vele és érte”-lét. Épp ezért szükséges, elsősorban a gyerekek, a következő nemzedék számára az intézményesített stabilitás fontosságát biztosítani: csak egy, a természeti törvényben megalapozott elköteleződés biztosíthatja számukra legalább szándék szintjén a kitartást a szeretet tartós légkörében. Itt érhetjük tetten a posztmodern kritikát és távolságtartást mindkettővel szemben: a kortárs individualizmus kritikus valamennyi intézménnyel szemben; illetve pontosan a stabilitásra – lemondásra való alkalmatlanság vagy annak nehézkes vállalása a házasság keretein belül, és az így zátonyra futott életközösségek azok, melyek statisztika szerint a legtöbb fiatal visszatarának az intézményesített életközösségtől. Nagyjából úgy foglalható össze álláspontjuk, hogy elviekben tartják és igenlik a család és házasság fontosságát, de a kudarc veszélye miatt és a megtartásért folytatott küzdelemtől visszariadnak.

¹⁵ GS 49.

¹⁶ Vö. ANZENBACHER, A., *Leitbild der auf Ehe gegründeten Familie*, 26.

¹⁷ *Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, 225.

A keresztény családmódel tehát élet- és közösségi forma (házasság), valamint funkcionális egység (gyermeknevelés, bizalom légköre, támogatás stb.) is egyszerre. E kettőséget azért szükséges hangsúlyozni, mert míg a katolikus tanítás az első megközelítésre helyezi a hangsúlyt, a kortárs tendenciák a funkciókat, és ezzel együtt a funkcionálisan megteremtett értékeket helyezik előtérbe, és azt vallják, hogy ezek adott esetben más, alternatív nevelési környezetben is felmutathatók. Mindazonáltal rá kell mutatni (és a statisztikai adatok is azt igazolják), hogy a gyermek szellemi-személyi nevelését a keresztény családmódel hatékonyabban segíti elő, vagyis a hiteles forma megléte a funkció előfeltétele, vagyis kiindulópontnak csak a monogám, heteroszexuális házasság tekinthető.¹⁸

1. 6. A család mint házi egyház

E téren a morálteológián túlmenően egy viszonylag nyitott dogmatikai kérdést is érinthetünk. A házi egyház (*ecclesia domestica*) kifejezés, mint már utaltunk rá, a házasságból születik: a szülők a hit tanítóiként és megvallóiként jelennek meg gyermekeik előtt, teljesítik a rájuk háruló állapotbeli és hivatásbeli kötelezettségeket,¹⁹ ezáltal megszentelik önmagukat és igehirdetőkké is lesznek. Ugyanez fogalmazódik meg a világi hívek apostolkodásáról szóló dekrétumban is.²⁰ Ez a tanítás megjelenik a KEK-ben is, amikor így fogalmaz: „Az egyház nem más, mint „Isten családja.” Az egyház magvát kezdettől fogva gyakran azok alkották, akik „házuk népével” együtt lettek hívőkké.²¹ Illetve: „Ma egy olyan világban, mely gyakran távol áll a hittől, sőt ellenséges vele szemben, a hívő családok mint a hit élő és sugárzó tűzhelyei rendkívül fontosak.”²² Bár a téma kapcsán főleg ekkleziológiai szempontból meglehetősen szerteágazó véleményekkel találkozhatunk,²³ a *Lumen gentium* erre vonatkozó tanítását az egyházi és a tanítóhivatali megnyilatkozások kateketikai értelemben vették: a család mint az imádság, a szentségfelvétel, általánosságban pedig a keresztény életforma elsajátításának színtere. E keretben a családtagok az általános papság részeseiként igehirdetői és tanítói feladatot végeznek, nem más, mint amelyre a „*Shema Israel*”²⁴ jegyében az Ószövetségben a szülők kötelessége volt a következő generációt Isten szabadító tetteire emlékeztetni, lényegében tehát hitoktatni, és amit Jézus is elsajátíthatott a názáreti otthonban. A család egyház kifejezés megítélésem szerint tehát nem annyira dogmatikai, hanem inkább kateketikai-pasztorális természetű fogalom.²⁵

Összefoglalóan tehát azt mondhatjuk, hogy a család a keresztény tanítás tükrében több, mint olyan önmagában jelentős kérdések összessége, mint anyagi eszközök előteremtése, szabadidő eltöltése, gyermeknevelés vagy egyéb egyéni igények kielégítésének tere. Két ellenkező nemű ember szabad döntésének eredménye, akik szeretetben kölcsönösen igent mondanak egymásra, és ennek a szeretetnek lehetőségi gyümölcse a gyermek.

¹⁸ KNIPEPS-PORT LE ROI, Th., *Wie heilig ist die Familie?*, 84.

¹⁹ LG 11.

²⁰ AA 11.

²¹ KEK 1655.

²² KEK 1656.

²³ Ehhez lásd: BECHINA, F., *Die Kirche als „Familie Gottes”*, Roma 1998.

²⁴ MTötv 6,4–5.

²⁵ Vö. SCHOMAKER, M., F., *Die Bedeutung der Familie in katechetischen Lernprozessen von Kindern*, LIT, Münster 1997, 150 kk.

2. KIHÍVÁSOK A KERESZTÉNY CSALÁDFELFOGÁS ELŐTT

2. 1. A családfogalmak közötti különbség

Mindenképpen figyelemreméltó a családfogalmak közötti különbség. Rá kell mutatni, hogy a kortárs közgondolkodás és a szociológia nem is rendelkezik egységes szemlélettel, tekintve, hogy alternatív családmodellekben gondolkodik, és az egyén szükségleteinek kielégítésére helyezi a hangsúlyt, vagyis arra, hogy milyen, jellemzően gyakorlati értékekkel rendelkezik. Ennek megfelelően a családot a társadalmi élet szükségszerű, de nem alapvető elemeként szemléli, vagyis ez nem csupán szemléletbeli, hanem akár nemi identitásbeli változásnak kitett minőség is.²⁶ Ezzel szemben a keresztény modell kiemeli, hogy a család teljesítménye és feladatai az emberben mélyen gyökerező antropológiai igényekre mennek vissza, és épp ezért a társadalmi változásokkal párhuzamosan nem állítható, hogy funkcióját veszítve más, alternatív közösségi egységekkel hatékonyan és tartósan helyettesíthető lenne. A családtagok alapvető kötelessége, életvitelbeli szemlélete azt követeli meg, hogy egyéni igényeik kielégítését a közösség lehetőségeivel és igényeivel hangolják össze.²⁷

2. 2. A család mint intézmény

Mint megállapítottuk, a család is intézmény, annak minden jellemzőjével: azért (is) jön létre, hogy konkrét feladatkört lásson el. A hagyományos családmodell funkcionálisan nézve meglehetősen sokrétű: nevelési, gazdasági, státusz-védelmi, vallási, gondoskodási stb. egység, és mint ilyen, az évezredek folyamán alapvetően egyedül töltötte be – részben vagy teljesen – a fent említett feladatokat. Erre mutat rá a *Családjogi Charta* is, mely szerint „a család több mint egyszerű jogi, szociológiai, vagy gazdasági közösség: a szeretet s szolidaritás közösségét valósítja meg. Az a feladata, hogy a kulturális, erkölcsi, szociális, lelki és vallási értékeket továbbadja, amelyek szükségesegek a családtagok és a társadalom életéhez.”²⁸ Egy olyan közösség, amelynek létjogosultságát hasznosságán, eredményességének túl tehát az az általános életérzés biztosítja, hogy szerető és szeretetre képes egység.²⁹

A XIX., de még inkább a XX. század e funkciók elvesztését, pontosabban átstrukturálódását hozta. Ez mindenképpen összefügg az ipari társadalom kialakulásával, ami – különösen az elmúlt évtizedekben – nagyobb mobilitást, a munkahely és a lakóhely elváltását hozta. Így a családfunkciók folytonossága is megszakadt: a gyermeknevelést, a házvezetést, az ápolást vagy épp a pihenést specializált szociális szolgáltató intézményrendszer biztosítja.³⁰ A nehézség épp abban áll, hogy e rendszerben, amely alapvetően a profitra épül, a család kicsiny, alapvetően befolyásolható, de mint intézmény mégis piacfüggetlen csoportként létezik, mellyel a piaci szereplők csak ritkán tudnak mit kezdeni. Mai tár-

²⁶ Vö. Familie, in KOPP, J.–SCHÄFERS, B., *Grundbegriffe der Soziologie*, VS, Wiesbaden 2010, 71.

²⁷ Vö. SCHOCKENHOFF, E., *Die Familie als Ort sozialen und moralischen Lernens*, 19.

²⁸ *Családjogi Charta*, Bevezetés E. pont.

²⁹ Vö. D'AGOSTINO, F., *A család a társadalom alapja*, in AAVV., *Emberi jogok, család és politika*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 49.

³⁰ Vö. WEIGEL, G., *La famiglia: testimone della speranza all'inizio del terzo millennio*, in *La famiglia soggetto sociale* (szerk. Santolini, L.–Sozzi, V.), Città Nuova, Roma 2002, 23.

sadalmunkban elsődlegesen az egyén létezik mint fogyasztó, illetve ennek megfelelően életkor és igény szerint individuálisan is ki lehet elégíteni fogyasztási igényeit, vagyis pusztán funkcionálisan szemlélve nem szorulunk rá, hogy családi közösségben éljünk. Emellett a politikai-gazdasági berendezkedés jellemzően nem jutalmazza a családi életet, különösen az édesanya családért végzett munkáját nem képes anyagiakban számszerűsíteni, sőt nem egyszer az egyedülálló – mai szóhasználattal élve „szingli” – életformát anyagiakban pozitívan diszkriminálja. Az egyház hangsúlyozza: „Azok a személyek, akik házasságot kívánnak kötni és családot kívánnak alapítani, joggal várhatják a társadalomtól, hogy olyan erkölcsi, nevelési, szociális és gazdasági körülményeket teremtsenek számukra, amelyek lehetővé teszik, hogy ezt teljes érettséggel és felelősséggel megtehessek.”³¹

Emellett kultúránk, így a család- és házasságszemlélet is aránytalanul emotivista szemléletű. Az érzelem elsődlegessége, amely mindenfajta külső szabállyal szemben megmakacsolja magát. Így a házastársi kötelék értelmezése is deformálódott, ennek lényegét nem a tartósságban, hanem az aktuálisan megélt érzésvilág mélységében látják. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy a pusztán érzésvilágra alapozott szabadság-odaadás vajmi kevés alapot biztosít a stabil együttléthez.

Itt egy további kritikus pontot érinthetünk: korunkban a szabadság mint önmagában vett értékteremtő minőség. A közszemlélet szerint azáltal, hogy valamit szabadon (értsd: szabadon választva, személyes elkötelezettséggel) tesztek, azzal értékessé válik. Ezzel szemben a keresztény tanítás szerint a család a szabadság iskolája, egy olyan szabadon megvalósított minőség, amely az állam és az egyén között létezik: egy olyan hely, ahol az egyén begyakorolhatja a lemondás-szolidaritás és a döntés értékét, sőt távlati horizontban szemlélve egy hiteles és felelős családmódellemel szükséges egy közösség demokratikus működéséhez is.³²

2. 3. A szolidaritási háló megszűnése

Itt szükséges rámutatni a család hagyományos, bibliai fogalmára. Ez nemcsak vérrokonságot, hanem általában a házhoz való tartozást is jelentette, vagyis idetartozhatott az idegen, a szolga stb. Ez elsősorban több, vérségi leszármazás által egymáshoz kötődő generáció viszonyát jelentette. A nevelés és az idősebb generációról való gondoskodás által egy szinte észrevehetetlen, a szolidaritásra épülő szociális háló alakult ki. Ez az, amit a negyedik parancs³³ így fejez ki: „Tiszteld..., hogy hosszú életű légy a földön!” Ehhez társult még a nagyszülői segítség a második, a harmadik generáció felnevelésében. Az, hogy ma sokkal korábban megtörténik a generációk szétválása, mint korábban, továbbá az állam és a szolgáltató magánszektor jelentős szerepet vállal át az idősgondozásból és az utódnevelésből, ez a láthatatlan érzelmi kötődés és szolidaritás háló erősen meggyengül.³⁴

³¹ Családjogi Charta 1. § b.

³² Vö. WEIGEL, G., *La famiglia: testimone della speranza all'inizio del terzo millennio*, 26.

³³ Katolikus olvasat szerint nézve a negyedik, vagyis a szülő iránti tisztelettel foglalkozó parancs.

³⁴ Vö. ANZENBACHER, A., *Leitbild der auf Ehe gegründeten Familie*, 28.

2. 4.

Ugyanez megfigyelhető más szempontból is, amit az előzőek példájára nevelési diszkontinuitásnak is nevezhetünk. Aquinói Szent Tamás szemlélete szerint a szülő joga és kötelessége a gyermek nevelése, amely nem más, mint annak előmozdítása, hogy teljes értékű társadalmi személyi státusát, értékét elérje.³⁵ Noha a nevelés során más személyek és példák is előkerülnek, sőt a teljes értékű személyiség eléréséhez minél többnek értékét kell elsajátítani vagy épp kritikusan szemlélni, de a legalapvetőbb a szülők példája, épp az együtt töltött idő miatt. Ez szintén kontinuitást tételez fel: a rendszeresség, a kiszámítható jövő- és életprogram (családi problémák, válás stb.) hiánya különösen kisgyermekkorban destruktív.

2. 5.

Érdekes, ugyanakkor aggasztó tüneteket is látunk korunkban. Míg elviekben a többség igenli és támogatja a család és a házasság értékeit és szépségét, vagyis ideálok és elviek szintjén még nem egy „kifutó modellről” beszélhetünk, addig elutasítják, hogy ezek életükben orientációs és fix vonatkozási pontként jelenjenek meg.

A család ma már nem a stabilitás szigete egy pluralizálódott és mobiltársadalomban, amely tagjainak egy életen keresztül a védeltséget, a biztonságot és az alapvető igények teljeseését nyújtja, hanem a kortárs, alapjaiban differenciált társadalomban egyre inkább az összetartás és összetartozás, részben pedig az érzelmi igények kielégítésére szolgál. Egy tartós élet- és párkapcsolatba való belépés motívumai ma sok esetben nem hitelesek: inkább a saját magányra, egyedüllétre kimondott nem, mint a másikkal való közösségre mondott igen. A házasság egyik fő ellensége – és a családé is – a páros és a kollektív magány.

Az, hogy számos, eddig adott feladatkört a társadalom átvett – és számosat átvenni kész –, nem jelenti azt, hogy a család mint intézmény túlhaladott lenne.³⁶ Míg korábban a társadalmi-egyházi struktúrák adottak voltak, ma újra az alapokat kell megmagyarázni: azt, hogy a családi közösség nem érzelmi alapon vagy társadalmi szükségszerűség következtében létrejött képződmény, hanem katolikus tanítás szerint az az alapsejt, ahol az ember megtanulja szabadságát és önkényét korlátozni, egy olyan szintér, amely valóban a „szeretet iskolája”.

³⁵ „Traductio et promotio prolis, usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status.”
IV Sent. 26,1 1.

³⁶ Vö. SCHOCKENHOFF, E., *Die Familie als Ort sozialen und moralischen Lernens*, 24.

3. A MAGISZTÉRIMI TANÍTÁS FŐBB VONALAI

3. 1. Boldog II. János Pál pápa tanítása a családról

A következőkben áttekintjük Boldog II. János Pál pápa tanítását a családról: figyelembe véve, hogy ez a téma alapvető jelentőségű teológiáján belül, és a teljes tanítást helyszűke miatt lehetetlen vázolni, ezért csupán csak címszavakra szorítkozunk:

– A család lényege szerint a tagok egymás és a környezet iránti megnyílás helyszíne. Ez természetes lényegéből fakad, mivel már az apa és az anya is saját szülei megnyíló szeretetéből nyerték életüket.

– A családot megelőző, és attól elválaszthatatlan valóság két ember szeretetegysége, a házasság. „... úgy kell eljárni, hogy mind teljesebb evangéliumi neveléssel képessé tegyük a családokat arra, hogy meggyőző példáját adják az olyan házasságnak, melyet tökéletesen Isten tervei és az emberi személy – a házastársak és főként a törékeny gyermekek – valódi igényei szerint élnek.”³⁷

– Az ember önátadásra való nyitottsága, amely a családi életben és szeretetben megnyilvánul, nem önmagától való, hanem az istenképiség jele. Azáltal, hogy lemond választási szabadságáról és elköteleződik egy (a házasság), majd több személy (gyermekek) mellett, egyre inkább önmaga lesz: „A szabadság nem jelenthet képességet bármi megtételére, mert jelentése önjárandékozás. Mi több: az ajándékozás belső fegyelmezettségét jelenti.”³⁸

– A gyermekre való ígént mondás a szülők részéről egyúttal az isteni létbeszólítás és teremtői tevékenységben való részesedés is: „Amikor azt állítjuk, hogy a házastársak mint szülők a teremtő Isten munkatársai egy új emberi lény fogantatásában, nem csupán a biológiai törvényekre utalunk; hangsúlyozni akarjuk, hogy [...] egyedül Istentől eredhet az »a kép és hasonlóság«, mely az emberi lény sajátja, miként a teremtésben történt. Az emberi nemzés a teremtés folytatása.”³⁹

– E gondolat analógiájaként ismét rámutathatunk arra, hogy II. János Pál tanításában többször előfordul a II. Vatikáni Zsinat szóhasználata, a család mint *ecclesia domestica*, azaz a család mint az egyház csírája. Vagyis nem csupán egyének funkcionális közössége, hanem Isten szeretetének és szentháromságos közösségének manifesztációja; illetve az az egység, amelyből az egyház építkezik.⁴⁰ „Ha a szentségi házasság Krisztus és az egyház szeretetének és szövetségének megjelenítője és hordozója – márpedig Szent Pál így tanít –, akkor az erre épülő család sajátosan meg is valósítja a maga körében az egyház küldetését.”⁴¹

– A család a lemondás iskolája, ahol az ember elsajátíthatja az áldozatvállalás és az önszabályozás értékét: „A »humánökológia« első és alapvető struktúrája a család, ahol az ember megkapja az igazságra és a jóra vonatkozó első és meghatározó fogalmakat, megtanulja, mit jelent szeretni és hogy őt szeretik, s következésképpen mit jelent konkrétan az, hogy személy.”⁴²

³⁷ *Novo millennio ineunte*, 47.

³⁸ II. JÁNOS PÁL pápa, *Levél a családokhoz*, 14.

³⁹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Levél a családokhoz*, 9.

⁴⁰ SORAVITO, L., *Il ruolo della famiglia nell'evangelizzazione oggi*, in *La famiglia evangelizza* (szerk. Danna, W.), Effatà Editrice, Torino 2002, 17.

⁴¹ ERDŐ, P., *A család Isten tervében*, Szent István Társulat, Budapest 2011, 44.

⁴² *Centesimus annus*, 39.

– Ennek folyamányaként állítható, hogy a család a felelősség iskolája: önmagunkkal és a követő generációkkal szemben egyaránt.

– Szintén a család mint egység jelentőségét domborítja ki, hogy ez gazdasági-társadalmi tőkét képvisel, olyan feladatokat lát el, melyek átvétele esetén az állam azokat kevésbé hatékonyan és gazdaságosan tudná ellátni. Így általánosságban is, értékkonfliktus esetén pedig halmozottan igaz, hogy amennyiben a társadalmi és a családi kötelezettségek között választani kellene, az előny az utóbbit illeti: „A család minden más közösséget, sőt az állam valóságát is megelőző elsőségének elismerése az állam és a polgári intézmények részéről magával hozza, hogy meghaladják a tisztán individualista elméleteket, és elismerjék a családi dimenziót mint a személyekről alkotott felfogás kikerülhetetlen kulturális és politikai oldalát.”⁴³

– S végül, mintegy összefoglalóan a legalapvetőbb és legtöbbit idézet tanítás, miszerint a család a társadalom alapsejtje. Ahogy egy sejt ugyanazt a genetikai kódot hordozza, mint az egész organizmus, úgy mondhatjuk, hogy a családi közösség egészséges vagy épp hiányos működése összefügg a társadalom egészségével vagy krízisével.⁴⁴

– Lezárásként pedig egy, sajátosan hazánknak szóló megnyilatkozást is idézhetünk: „Legyetek tudatában annak, hogy a család központi jelentőségű egy rendezett és virágzó társadalom számára. Épp ezért mozdítsátok elő azokat a bölcs kezdeményezéseket, melyek megvédik ennek szilárdságát és integritását. Csak az a nemzet, ami egészséges családokra építsen képes arra, hogy túléljen és egy olyan nagyszerű történelmet írjon, mint a tiétek volt a múltban.”⁴⁵

3. 2. XVI. Benedek pápa tanítása a családról

– A házasság és a család nem szociológiai minőségek, melyek sajátos történelmi és gazdasági viszonyok eredményei, hanem a férfi és a nő kapcsolata az ember természetes igényének felel meg.

– Ez a természetes kapcsolat alapját a természetfelettiben találja meg: a Biblia tanítása szerint az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtettet, Isten pedig a szeretet, azaz amennyiben az ember önként és szabadon át tudja adni magát egy szeretetkapcsolatnak, istenképiséget mélyíti el.

– Az ember istenképisége nyilvánul meg közösségi mivoltában, melynek kitüntetett helyszíne a család: térben és időben több generáció szeretetének és együttműködésének gyümölcse.

– Az Isten és az ember alapvető kapcsolatának mintája antropológiailag az ember mint test és lélek egysége, illetve következő láncolatként az emberben a két nem egymásra rendeltsége: csak amennyiben sikeres a szexualitás integrálása a személyiség valóságába, válik lehetségessé annak a biológiai túlmutató értelmének felfedezése.

– Ebből adódik a felelősség, a döntés és a függőség tudata is: a családba születő következő generáció, a gyermek, nemcsak a szülők, hanem Isten gyermeke is.⁴⁶

⁴³ Az egyház társadalmi tanításának kompendiuma, 214.

⁴⁴ Vö. ANDRESON, C.–GRANADOS, J., *Chiamati all'amore*, Piemme, Milano 2010, 267.

⁴⁵ Beszéd a magyar jubileumi zárandoklat résztvevőihöz, 2000. október 9.

⁴⁶ XVI. Benedek pápa beszéde a Valenciái Családtalálkozón, 2006. július 9.

– E fent említett kapcsolatokból ered egy további: mégpedig a személy és az intézmény viszonya. Az ember teljességre rendeltsége túlmutat a tér és az idő, az itt és most koordinátáin: többre, tartósságra, hűségre törekszik. A szabadságban kimondott igen, a szüntelen megtapasztalt szabadság igényéről való lemondás nem jelent mást, mint megnyílni egy teljesebb szabadság- és emberfogalom felé: annak a megvalósítása, hogy önmagát szüntelen ajándékozni képes és akarja, illetve ezzel felismeri, hogy nem elveszíti, hanem épp ellenkezőleg, megtalálja önmagát.

– Kateketikai-pedagógiai kitekintés: a család a szeretet és az ajándékozás iskolája, a hit és a nevelés színhelye.⁴⁷

ÖSSZEFOGLALÁS

Ahogy a mindennapi élet szinte valamennyi területén, úgy a család vonatkozásában is érezhető korunk általános ember- és értékválsága. Az újabb pápai megnyilatkozások így a következő, inkább általánosnak tekinthető jelenségekre hívják fel a figyelmet:

- erkölcsi relativizmus: a természetes erkölcsi törvény és az objektív jó elutasítása;
- liberális szubjektivizmus: a szabadság értékteremtő minőségként való bemutatása, annak állítása, hogy a szabad választás önmagában értékes;
- egocentrizmus: a – jellemzően biológiai – kívánság szerinti önmegvalósítás keresése;
- utilitarizmus és funkcionalizmus: a tevékenység és a közösség hasznosság szerinti értékelése;
- individualizmus.

Bioetikai és szexuáletikai szempontból pedig a következő válságjelek érdemelnek figyelmet:

- a házastársi élet válsága: válás, együttélés, szingli életforma, „alternatív életközösségi formák” jelenléte és emelkedő tendenciája;
- a család fogalmának „átrendeződése”: már nem mint személyek speciális életközösségét értelmezik, amely a társadalom alapsejtje, hanem kissé kiskarkítva egyének együttese, akik egy fedél alatt élnek bizonyos ideig;
- a gender ideológia támadása, amely az embert és annak szexuális, és tágabb perspektívában szociális mivoltát is kulturális hatások metszéspontjának tekinti;
- a természetes emberi jogok mellett megjelennek az ún. szexuális jogok, úgy mint a nemi identitás és szerep szabad megválasztása, jog a mesterséges megtermékenyítéshez stb., illetve szabadság mindezek terjesztéséhez;
- az európai termékenységi ráta viharos zuhanása: jelenleg az Európai Unióban a nő termékenységi rátája 1,5 körül van,⁴⁸ ami mintegy kétharmada csupán a szükséges természetes szaporodásnak, ráadásul ezen gyerekek mintegy harmada is csonka vagy patchwork családban nő fel;

⁴⁷ XVI. Benedek pápa megnyitóbeszéde a Római Egyházmegye Családkongresszusán, 2005. június 6.

⁴⁸ Tragikus, hogy a hagyományosan katolikusnak tartott és ettől függetlenül jellemzően nagy termékenységi rátával rendelkező latin területeken ez az arány még rosszabb, Olaszországban csupán 1,3!

– s végül, mintegy szociáletikailag, a nevelés kríziséről is beszélhetünk. Egyre kevesebb gyermek tapasztalja meg azt a családi légkört, amelyet meghittnek és szeretetteljesnek hívunk, mivel a szülők számára prioritás az életszínvonal biztosítása. Ezt árnyalja a karrier fontossága, az apaszerep visszaszorulása, a stabil családi és vallási értékek hiánya, válásproblémák stb. Ennek fényében érthető, hogy a csoport nevelő szerepe megnő, a fiatalok a csoportszellemnek megfelelően alternatív értékvilágot (agresszió, drog, vandalizmus, jobb esetben sport) keresnek. Erre a nehézségre hívja fel a figyelmet XVI. Benedek pápa a római egyházmegyéhez írt levelében (2008. január 21.), amikor nevelési sürgősségről (*compito urgente dell'educazione*) beszél.

A kortárs tanítóhivatal – a fent említett válságjeleket figyelembe véve – az alábbi fő vonalakban határozza meg a család mint hiteles és felelős közösség létjogosultságát korunkban:

– A család előfeltétele a kölcsönös szereteten alapuló és tartósságot feltételező heteroszexuális házasság, így a gender ideológia valamennyi formája elutasítandó.

– A család a szeretet egysége és színhelye: a szeretet (megkívánó) vágy és ajándék, eros és agapé, e kettő nem választható el egymástól. Ez feltételezi, hogy az ember természeténél fogva képes a lemondásra és a kölcsönösségre, ami a család esetében különböző nemeken és generációkon átívelve valósul meg.⁴⁹ „... végző soron a »szerepet« egyetlen valóság, de különféle dimenziói vannak – hol az egyik, hol a másik oldala lép határozottabban előtérbe. Ha azonban a két oldal egymástól teljesen eltávolodik, a szeretetnek a karikatúrája, vagy legalábbis csonka formája áll elő.”⁵⁰

– A család a megnyílás és az önlemondás iskolája, a szeretet hiteles mélységének begyakorlási lehetősége, olyan minőség, ami természeténél fogva a tartósságra törekszik. „A szeretet fölemelkedéséhez és belső tisztulásához hozzátartozik, hogy a szeretet most már véglegességet akar, mégpedig kettős értelemben: a kizárólagosság értelmében – »csak ez az egy ember« –, és az »örökre« értelmében.”⁵¹

– A család, mint a fejlődés iskolája: míg a kisgyermeket természetesnek tekinthető egoizmus jellemzi, általános és nem specifikusan keresztény tulajdonság, hogy a felnőtt, önmagáért és környezetéért felelősséget vállaló ember túllép a gyerekes életszemléleten és képessé válik a lemondásra. E szemléletmód elsajátítására egy jól működő családi közösség, lehetőleg egy nagy család a legalkalmasabb: kölcsönös függést és egymásrautaltságot tételez fel, ez mindig több, mint jól együttműködő egyedek egysége.⁵²

– A család kitüntetetten minden emberi közösség ősmintája. „A családot mindig úgy tekintették, mint az ember társas természetének első és alapvető megnyilvánulását.”⁵³

– A család szociológiailag is fontos, mint a társadalom alapsejtje: nem nevezhetünk jól működőnek egy olyan közösséget, melyben az önmegvalósítás elsőbbséget élvez a közjó megvalósításával szemben. Egy szeretetteljes családi közösségben az ember elsajátíthat olyan erényeket, melyek a társadalom egészének működéséhez is elengedhetetlenek, úgy mint az önzetlenség, a nagylelkűség, az őszinteség vagy a dialóguskészség.

⁴⁹ Vö. DONATI, P., *La famiglia come soggetto sociale*, in *La famiglia soggetto sociale* (Santolini, L.–Sozzi, V.), Città Nuova, Roma 2002, 37.

⁵⁰ *Deus caritas est*, 8.

⁵¹ Uo. 6.

⁵² Uo. 38.

⁵³ II. János Pál pápa levele a családokhoz, 7.

– S végül keresztény szempontból a család védelmében talán a legfontosabb érv, hogy individualizálódó világunkban ez nemcsak a pasztoráció tárgyaként, hanem annak alanyaként jelenik meg. „A keresztény család, amely részesedik az egyház életében és küldetésében, s vallásos hittel hallgatja Isten ígését és azt szilárd bátorsággal hirdeti, azáltal végzi prófétai feladatát, hogy befogadja és hirdeti Isten ígését: így napról napra egyre inkább hívő és evangelizáló közösséggé válik.”⁵⁴ Ezt a szerepet a család általánosságban, mint házi egyház gyakorolhatja,⁵⁵ speciális módon pedig a hit átadásában és ébresztésében teszi jelenvalóvá. „A gyermekek egész életére döntő hatással lehet, ha az alapvető keresztény igazságokat és a keresztény élet kérdéseit a szeretettel és tisztelettel áthatott családi légkörben újra feldolgozhatják. Az erre való törekvés maguknak a szülőknek is javára szolgál, mert az ilyen hittani témájú beszélgetésekben minden résztvevő kölcsönösen ad és nyer.”⁵⁶ Az ember és az emberiség jövője a család jövőjétől függ.⁵⁷

⁵⁴ FC 51.

⁵⁵ Vö. LG 11.

⁵⁶ *Catechesi tradendae*, 68.

⁵⁷ Vö. *Messaggio del Santo Padre al Presidente della Conferenza Episcopale Italiana a vent'anni del Familiaris Consortio*, in *La famiglia soggetto sociale* (szerk. Santolini, L.–Sozzi, V.), Roma 2002, 247.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) vallása és Istene

A neves gondolkodó és író születésének 300. születésnapja indokoltá teszi, hogy a teológia nézőpontjából is vessünk életművére néhány röpke pillantást. Emellett szól az is, hogy kiváltképpen pedagógiája révén Istenről és a vallásról (*religio* – amely kifejezés és fogalom egyébként is a XVIII–XIX. század terméke) olyan nézeteket hozott elő, amelyek sok szempontból meghatározták a további gondolkodók álláspontját, a vallás eredetét, de főleg annak szerepét, rendeltetését illetőleg az egyén és a társadalom életében, vagy pedig kritikát hívtak ki maguk ellen, érthető módon, nem utolsósorban az egyház és a teológia részéről. Igazolttá teszi Rousseau-val kapcsolatos megjegyzéseinket az a tény is, hogy a történelem folyamán kiváló magyar nyelvű monográfiák és tárcák születtek életéről és műveiről, melyek közül első helyen Rácz Lajos *Rousseau J.-J. élete és művei* (1928) kétkötetes monográfiáját kell kiemelni, de érdemes elidőzni Szilasy János *Philosophiai tanulmányainál* (1856), hiszen a szerző a budapesti egyetem teológiatanára volt, egyébként szombathelyi áldozópap, valamint Gyürky Ödön váci egyházmegyes papnövendék *Rousseau nevelési elvei* (1882) című, bölcsészettudori értekezésénél is.¹ A magam részéről főleg Rácz monográfiájához tartom magam a jelen hasábkon, ám nem hagyhatom figyelmen kívül Hartmut von Hentig hírneves pedagógus, a bielefeldi egyetem *Laborschuléja* alapítójának rendkívül tömör (mindössze 124 oldal a jegyzetekkel és irodalomjegyzékkel együtt), de ugyanilyen informatív és hasznavehető tanulmányát sem: *Rousseau oder die wohlgeordnete Freiheit*.² A források közül első helyen az *Oeuvres de J.-J. Rousseau* (Garnery, Paris 1829) huszonnégy kötetes kiadását említem,³ valamint az *Emil, avagy a nevelésről* című Rousseau-mű második, javított kiadását 1896-ból.⁴

¹ RÁ CZ, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I–II, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1928; SZILASY, J., *Philosophiai tanulmányok*, Eggenberger Ferdinand M. Akadémiai Könyvtár, Pest 1856; GYÜRKY, Ö., *Rousseau nevelési elvei. Bölcsész-tudori értekezés*, Mayer Sándor nyomása, Vác 1882.

² HENTIG, H. von, *Rousseau oder die wohlgeordnete Freiheit*, C. H. Beck, München 2003.

³ *Oeuvres de J.-J. Rousseau*, Garnery, Paris 1829.

⁴ ROUSSEAU, J.-J., *Emil, vagy a nevelésről* (ford. Füredi, I.), Franklin Társulat, Budapest 1896.

1. ROUSSEAU ÉLETÉNEK FŐBB ADATAI

Itt nem vállalkozhatok Rousseau mozgalmas, vagy inkább hányatott életének elbeszélésére, akár csak nagy vonalakban is, először azért, mert ez messze meghaladná a jelen hozzászólás szerény kereteit. Ezt megtette maga Rousseau a *Vallomásaiban*,⁵ amelyet 54 éves korában kezdett feljegyezni, s amely még mindig a leghitelesebb forrás az ő életrajzát illetően. Egy külön életrajz – legalábbis a jelen összefüggésben – azért sem ajánlatos, mert Rousseau gondolkodása, így a vallással, Istennel kapcsolatban is, éppen ebből a hányatott életből származik, és annak háttéréből kell értelmezni. Ezért ezen a helyen be kell értnünk élete legfontosabb adatainak közlésével.

Rousseau 1712. június 28-án született Genfben. Anyja a szülés után hamarosan meghalt. Ez már meghatározta további életének és lelkivilágának (beleértve vallásosságát is) további alakulását. Tíz év múlva atyja elhagyta Genfét, s fiát először a gyermek egyik nagybátyjára, majd egy lelkészre bízta. Rousseau autodidakta volt. Előbb egy rézmetszőnél tanult, ám midőn egy este a szigorú erkölcsű református („kálvinista”) Genf kapuit visszatértében zárva találta, bolyongásnak indult, s egy katolikus pap elvitte őt Warens asszonyhoz, aki meghatározó szerepet töltött be a gyermek további életében. Az előkelő hölgy Torinóba küldte a Szentlélek-hospitiumba, ahol Rousseau-t áttérítették a katolikus vallásra, sőt pártfogója azzal a gondolattal is foglalkozott, hogy papot neveltet belőle. A papnevelésben Rousseau a legkülönbözőbb embertípusokkal, jellemekkel ismerkedett meg a nevelő papok között. Pozitív emlékek fűzték őt Gaimet és Gatier abbéhoz, akikről szakértők szerint a savoyai plébános alakját mintázta az *Emil*ben. Egyénisége kialakulására azonban elsősorban a nők hatottak, esetenként bölcsék és tapasztaltak, nem egyszer féltékenyek, akik Rousseau-ban saját játékszerüket látták.

A fiatalember első olvasmányai közé tartozott Plutarkhosz (Montaigne példaképe) és Molière, majd mint házi tanító megismerte Platont, Xenophónt, Montaigne-t, Locke-t, Fénelont, akiknek vallással és erkölccsel kapcsolatos nézetei és elméletei bizonyára nem maradtak nyom nélkül. 1741-ben Rousseau Párizsba ment, ahol kottamásolással és komponálással tartotta el magát.⁶ Kapcsolatot teremtett a párizsi társasággal, az ott megforduló „filozófusokkal”, majd a francia követ titkáraként annak kíséretében Velencébe utazott.

Párizsba visszatérve viszonyt kezdett háziasszonya mosónőjével, Thérése Le Vasseurrel. Őt gyermekük született, akiket Rousseau az asszony ellenkezése ellenére a lelencházba adott, mint maga mondja, minden különösebb lelkiismeret-furdalás nélkül. 1755-ben (37 évesen) Rousseau megnyerte a dijoni akadémia díját pályamunkájáért, amelyben kifejti, hogy minden jó, ami Isten kezéből származik, de minden elfajul az emberek kezében. Ennek értelmében szakított a civilizáció hozadékaival, örmény kereskedő ruhájában járkált és visszautasította a király jutalmát, amellyel a fontainebleau-i udvarban bemutatott operáját akarta megjutalmazni. Környezetének reakciója eltérő volt magatartását illetően. 1754-ben visszatért a református egyházba. Egy további pályázaton is részt vett, ezúttal az emberek közötti egyenlőtlenség okáról írt. Pénzt ugyan nem nyert, de a következő évben Amszterdamban kinyomtatták pályamunkáját. Ezt követően d'Epinais úr-hölgy birtokán visszavonulhatott egy kerti lakba, ahol remeteéletet élt. Itt alkotta meg

⁵ ROUSSEAU, J.-J., *Vallomások*, 15–17. kötet.

⁶ Vallásos jellegű kompozíciói közül említést érdemelnek a következők: *Salve Regina* (motetta; 1752); *Ecce sedes hic tonantis* (motetta; 1757); *Quam dilecta tabernacula* (motetta; 1768); *Quomodo sedet sola civitas* (*Officium tenebrarum*; 1772); *Principes persecuti sunt me* (*Officium tenebrarum*; é. n.). Vö. POCHON, A., J.-J. Rousseau, C. H. Corbaz, *Musicien* 1940, 51k.

Új *Héloïse* című művét, amely nagy sikert aratott. Ugyanekkor kezdte írni legismertebb művét, az *Emilt*, amely 1762 áprilisában jelent meg. Ezt követte a *Contrat social*. Majd a párizsi parlament elrendelte, hogy az *Emilt* el kell égetni, Rousseau-t pedig le kell tartóztatni. Nem utolsósorban előkelő támogatói sürgetésére elhatározta, hogy elmenekül. Eredetileg Genfben akart menekülni, ám a város, amelynek szigorú erkölcsseit a színházak betiltása kapcsán Rousseau még nemrég dicsérte, hasonló parancsot adott ki, mint a párizsi parlament. Rousseau egy levelével, amelyben az igaz vallásról kioktatta a genfieket, végleg magára haragította szülővárosát, s 1766-ban Hume meghívására Angliába távozott. Ám nem tudva elviselni házigazdája ironikus alaptermészetét, az üldözési mániá csakhamar elhatalmasodott felette, s 1767-ben visszatért Franciaországba, Párizsba. Itt egy szerény lakásban húzódott meg. 28 évi viszony után házasságot kötött Thérésé-zel. Élete utolsó éveiben botanikával foglalkozott. 1778. július 2-án halt meg.

Rousseau egész életében beteges volt. Hólyagbetegsége úgy elhatalmasodott rajta, hogy már hús évvel halála előtt mindössze fél évet jósltak neki az orvosok. A komoly Rousseau-kutatók leszögezik, hogy úgyszólván mindazt, amit Rousseau-ról tudunk, ötle tudjuk.

2. ROUSSEAU VALLÁSFOGALMÁNAK ÉS ISTENKÉPÉNEK EREDETE

Mint Rousseau egész gondolkodását és alkotásának alapját, úgy a vallásról alkotott elgondolását és Istenről alkotott képét is két, esetenként egymással szemben álló tényező határozta meg: a természet és a társadalom.⁷ Ám az is világos kell, hogy legyen számunkra, hogy ez a vallásfogalom és istenkép – mint feltehetően másoknál, úgy az ő hányatott életében is – átalakuláson ment át, amelyhez hozzájárultak életének tapasztalatai, környezete, és mint általában, sok tényező, amelyekről annyi tudomást szerezhethetünk, amennyit Rousseau megörökített *Vallomásaiban*.

Mint említettük, Rousseau születésekor elveszítette anyját. Vallásos neveléséből és tapasztalataiból éppúgy, mint egész életéből, hiányzott az anyai elem, amely az egyéniség egészséges kibontakozása és az egészséges vallásos magatartás kialakulása, valamint a helyes istenkép szempontjából egyaránt fontos. Maga Genf, Rousseau szülővárosa a kálvini vallásosság és erkölcsi szigor fellegvára volt,⁸ Rousseau gyermekkorában azonban már kezdtek meghonosodni a kartéziánus eszmék: a természet Isten temploma, s a kinyilatkoztatás nem állhat ellentmondásban a természettel; a szigorú egyházi hovatartozás tiszteletben tartása helyébe lépett a „szeretet evangéliuma”, s a dogmákkal szemben előnyt élvezett a testvéri egységesség gondolata, s különösen egy bizonyos Turettini nevű teológus értett hozzá, hogy ezeket az eszméket világosan, egyszerűen és következetesen előadja,⁹ amely eszmék Leibniz *Theodiceájában* is megtalálhatók. Tízéves korában apja elhagyta házukat, ettől fogva Rousseau már az apát is nélkülözte. Különösen hiányzott a korban Jean-Jacques-hoz közelálló testvér.

Élete következő két évét a gyermek egy Bossey nevű faluban, Lambercier lelkész házában töltötte. Itt latint tanult házigazdájánál, és szívesen hallgatta prédikációit, mert

⁷ Ezzel a kérdéssel kapcsolatban lásd: CASSIRER, E., *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* XLI (1932), 177–213 és XLI (1933), 479–513.

⁸ Vö. REINHARDT, V., *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf*, C. H. Beck, München 2009 (több alkalommal utal Rousseau-ra).

⁹ RÁCZ, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I, 15.

egyszerűek voltak, s összhangban álltak erkölcsével, amit Rousseau mindvégig oly fontosnak talált. Az erkölcsi elveket és vallási nézeteket, amelyeket Rousseau itt magáévá tett, mindvégig vallotta, s ezzel nem egy esetben maga ellen hangolta Voltaire-t és az enciklopédistákat, akik sajnálkozva megmosolyogták, vagy éppenséggel kinevették őt „maradi” nézetei miatt.¹⁰ A bosseyi idill sem volt „felhőtlen”, egy apróság vetett neki véget, amelyet azonban Rousseau soha sem tudott elfelejteni: meggyanúsították, igaztalanul vádolták, zaklatták és büntették egy olyan tettért, amelyben ártatlan volt. Ez az élmény minden bizonnyal hozzájárult Rousseau erkölcsi érzékenységének és igazságérzetének kialakulásához, amely az istenképpel szorosan összefügg. Ám annyira mégsem határozta meg magatartását, hogy később ne hárítson egy lopást egy ártatlan szolgálólányra.¹¹ A következő tapasztalat és élmény, amely meghatározó volt Rousseau vallását illetően, az katolizálása, pártfogója, Warrens-né „jóvoltából” a torinói Szentlélek-hospitiumban.¹² Bár Rousseau – különösen a későbbiek folyamán – kritikusan visszanyúlt szülővárosa református „egyházszervezéséhez”, és sajátos vallási nézetei nem voltak minden további nélkül azonosíthatók a kálvini ortodoxia tanításával, mégis a református vallás volt „atyái hite”, s a katolizálást mint árulást és hitehagyást élte át – különösen miután az nem volt mentes a kényszertől: ha nem katolizál, földönfutóvá válik. Kifinomult igazságérzete, amely mindig jelentkezett, amikor őt érte a sérelem, pontosan tudatta vele: pártfogója és annak egyháza ezen az áron szerzett magának egy tagot. Ami itt Isten és a vallás nevében történt, meghatározó volt Rousseau vallásfelfogása és istenképe kialakulásának szempontjából. Ehhez járult Rousseau-nak mint genfi reformátusnak az ellenszenva a katolikusok iránt (valószínű, hogy Kálvin városában nem sok hízelgőt hallott a „pápstákról”).¹³

Ám további formációja folyamán pozitív tapasztalatai is voltak a katolikusokkal kapcsolatban. Ez részben Gaime abbé volt, akire Warrens-né bízta, s aki nemcsak szavával, hanem mindenekelett példájával is pozitív hatással tudott lenni Rousseau-ra, akit vallási és erkölcsi tanításban részesített.¹⁴ Majd az annecyi szemináriumban, ahová pártfogója azzal a szándékkal küldte védencét, hogy papot neveljenek belőle, s ahol főleg a Warrens-né közelében uralkodó hangulattal teljesen ellentétes volt a légkör. Rousseau mégis megismerkedhetett egy idősebb növendékkel, Gátier-vel, aki védelmébe vette őt modortalan mesterével szemben. Gátier-t azonban – befejezve szemináriumi kiképzését – pappá szentelték, így Rousseau ismét magára maradt a rideg szemináriumban. Mind Gaime, mind Gátier alakját megörökítette az *Emil* legismertebb fejezetében, a *Savoyai vikáriusban*.¹⁵

A következő esemény, amely Rousseau vallásosságát meghatározta, minden bizonnyal a református vallásba való visszatérése volt 1754-ben. Ekkor Rousseau már befutott és népszerű író volt. Az egykori „szökevényt” örömmel látták viszont szülővárosában, ahol beválasztották egy vizsgáztató bizottságba. Rousseau-nak viszont aggályai támadtak, hiszen azzal, hogy katolizált, genfi polgárjogát is elveszítette. Ezért elhatározta, hogy visszatér a református egyházba. Ez nem okozott számára nagy lelkiismereti vívódást, hiszen katolizálása nem mondható fenntartás nélkül önkéntesnek, s néhány kiváló abbén kívül nem érezte magát igazán otthon a katolikus vallásban. Az evangélium olvasása folytán egyetértett a református tanítással, annak bibliai alapjaival. A dogmák és szertartások

¹⁰ Uo. 35.

¹¹ Uo. 57k.

¹² Uo. 54; *Conf.* I,2 (15,95).

¹³ Vö. *Conf.* I,2 (15,101).

¹⁴ RÁCZ, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I, 58k.

¹⁵ Uo. 69; *Conf.* I,3 (15,191.193).

megállapítását – hasonlóan Thomas Hobbeshoz vagy a racionalista gondolkodókhoz – az állam, a polgári közigazgatás hatáskörébe tartozónak tekintette. Visszavételét kérelmezve készségesen alávetette magát az illetékes lelkésznek, mindössze annyit kért, hogy ne kelljen megjelennie a konzisztórium előtt, és ne kelljen büneiért nyilvánosan vezekelnie, amint ezt egyébként a genfi konzisztórium előírta. Kérését tiszteletben tartották, és egy alkalmi bizottságot hoztak létre, amely átvette tőle a hitvallást. Az egyik lelkész, Rousseau régi barátja értesítette őt, hogy nagy érdeklődéssel várják beköszöntő beszédét. Ettől Rousseau annyira megijedt, hogy habár három hétig éjjel-nappal tanulta mondókáját, a bizottság előtt nem jött ki szó a száján, a bizottság beszélt helyette, s ő csak az igent és a nemet ismételte.¹⁶

3. ROUSSEAU VALLÁSFOGALMÁNAK ÉS ISTENKÉPÉNEK SAJÁTOS SÁGA

Ebben az összefüggésben meg kell említeni Rousseau olvasmányait. Széleskörű tudásvágya következtében mindent elolvasott, amiről úgy gondolta, hogy nem rongálja erkölcsét, hanem hozzájárul műveltségéhez. Itt most mindössze a vallással és a „vallásfilozófiával” kapcsolatos olvasmányairól essék említés. Warens-nénál megismerkedett Montaigne esszéivel és Bayle enciklopédikus szótárával, amely bizonyos szkeptikus hozzáállást sugallt vallás és erkölcs kérdéseiben, amely nélkül azonban nem lehet megérteni Leibniz *Theodiceáját*, amely később szintén Rousseau olvasmányai közé tartozott.¹⁷ Ugyanakkor a janzenista Port Royal logikájával is megismerkedett, de olvasta Locke írásait is.¹⁸

Nem hagyhatjuk említés nélkül Fénelon *Telemaque*-ját, mint minden nevelési elmélet kincsesházát és lelőhelyét.

Olvasmányai között kiemelt helyet foglal el két katolikus papi személy könyve. Az egyik Lamy atya *Csevegések a tudományokról* című írása, amelyről Rousseau ezt mondja: „Olvastam, és százszor is újra elolvastam; elhatároztam, hogy vezéremül fogadom.”¹⁹ Ez a mű az emberi ismeretek egyfajta enciklopédikus összefoglalása. A *Logika fogalma* című rész e szavakkal kezdődik: „Isten alkotásai vagyunk, nincs tehát okunk azt hinni, hogy a természetünk rossz.”²⁰

Ezek a szavak önkéntelenül is az *Emil* első mondatát juttatják eszünkbe, noha Rousseau ott nem Istenről, hanem a természetről beszél. Ráczy Lajos véleménye szerint: „A kegyes és tudós barát műve a magasabb ismeretek utáni vágyat a vallás iránti tisztelettel kapcsolta össze Rousseau lelkében, s egyike lőn ama horgonyoknak, amelyek ezt a szabad gondolkozót az evangéliumhoz fűzték.”²¹ A másik tudós szerzetes Reynand atya volt, akinek könyvei segítségével a matematika ismeretébe akart behatolni.²²

A katolikus papok részéről a továbbiakban sem kellett nélkülöznie a jóindulatot. Betegeskedésében nem egyszer úgy érezte, közel áll a halálhoz. Ilyenkor sokat foglalkozott vallásos gondolatokkal, gyakran gondolt Istenre és az emberi lélek halál utáni sorsára,

¹⁶ RÁCZY, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I, 85k; *Conf.* II. 8 (16,193–195).

¹⁷ RÁCZY, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I, 67, 90.

¹⁸ Uo. 90.

¹⁹ Uo. 97; *Conf.* I, 4 (15,381); I, 6 (15,392).

²⁰ Uo.

²¹ RÁCZY, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I, 97.

²² Uo. *Conf.* I, 6 (15,392).

illetve Isten ítéletére. A janzenisták szigorú teológiája megrémítette, a pokol borzalma megzavarta lelki nyugalmát. Megnyugtatóul szolgált neki a két jezsuita vigasztalása, akik őt gyakran meglátogatták.²³

Azonban legalább ennyi vigaszt nyújtottak neki „a mama”, Warens-né kedveskedései, aki mint kegyes lélek korán hozzászoktatta Rousseau-t Isten gondolatához, szívesen elbeszélgetett vele vallásos és „teológiai” kérdésekről, aki olvasta Kempis Tamástól Krisztus követését, buzgón hitt az isteni gondviselésben, s szívesen emelte lelkét az imádságban Istenhez. „Ez az epe nélküli lélek, aki nem tudott elképzelni bosszúálló Istent, aki csak kegyelmet és könyörületet látott ott, ahol a szenteskedők csak igazságszolgáltatást és büntetést látnak... nem hitt sem a pokolban, sem a purgatóriumban... Jézus Krisztus halála az isteni szeretet igaz példajaként tűnt föl előtte, hogy megtanítsa az embereket Isten és egymás szeretetére.”²⁴ Ezek a gondolatok „visszaköszönnek” az *Emil*ben, s nincs kizárva, hogy Rousseau a *Vallomásaiban* úgy jegyezte fel, mint amelyekből „vallásosságának” alaptételei erednek: Jézus példakép, értelmetlen dolog a pokolban és a purgatóriumban hinni.

Rousseau-ban nemcsak későbbi katolikus kapcsolatai nem maradtak hatás nélkül, hanem a torinói hospitium, a szeminárium és legkorábbi fiatalkora találkozásai a katolikus vallásossággal is nyomot hagytak a lelkében. Zenei fejlődésére nagy hatással voltak Torinóban az udvari misék, amelyeken minden reggel részt vett, s amelyeken Európa egyik legjobb zenekara lépett fel. Még az annecyi szeminárium növendékeként részt vett egy tűzoltásban, s később (1742-ben) írásbeli nyilatkozatot adott ki, miszerint a tűzvész a jelenlévő Bernex püspök imájára, csodálatosan szűnt meg.²⁵ Amikor egy vegytani kísérlet következtében majdnem elveszítette szeme világát és súlyosan megbetegedett, 1737-ben végrendeletet készített, amelyben Szűz Máriának és védőszentjeinek (Szent Jánosnak és Szent Jakabnak) ajánlotta magát, pénze egy részét pedig kolostorokra hagyta, hogy lelki üdvéért misét szolgáltatassanak.²⁶ Utólag nehéz megállapítani, mennyi az őszinteség és mennyi a képmutatás ezekben az elbeszélésekben, ám nincs okunk abban kételkedni, hogy Rousseau annak idején valóban így gondolkodott, még ha később változtatott is álláspontján.

Mindezek a vallási élmények, olvasmányok, találkozások és beszélgetések hozzájárultak Rousseau „valláselméjének” és istenképének megrajzolásához. Erre pedig jellemző, hogy egyre inkább háttérbe szorul a kinyilatkoztatás és az egyházi tanítás, amelyből Rousseau annyit enged érvényesülni, amennyi az erkölcsös élethez, főleg pedig az erkölcsi neveléshez szükséges. Mindvégig kitart a lélek nem materiális voltának hitében, s ugyanígy a személyes Istenbe vetett hitében is, noha természetrajongása és kutatása közben Isten hangját a lelkiismeretben egyre inkább a „természet” hangja vette át, ám ez nem annyira a kinyilatkoztatás, mint inkább Montaigne szkepszise és az enciklopédisták cinizmusa ellen irányult.

²³ RÁCZ, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I, 99; *Conf. I*, 6 (15,399).

²⁴ RÁCZ, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I, 99k; *Conf. I*, 6 (15,377). Warens-né effajta vallásosságának tápot adott a (legalábbis szellemileg) kiskorú Rousseau-val való könnyelmű („bizarr”) kapcsolata, valamint az a tény, hogy az asszony méregkeverő volt.

²⁵ RÁCZ, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I, 69k; *Conf. I*, 3 (15,196–197).

²⁶ RÁCZ, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* I, 89k.

„Lelkiismeret, lelkiismeret! Oh, menyeyi, isteni szózat. Oh, biztos kalauza egy korlátolt és tudatlan, de értelmes és szabad lénynek, csalhatatlan bírálója a jónak és a rossznak, ki az embert Istenhez hasonlónak teszed! Teáltalad lesz az ember a teremtmények legnemesebbike, te hozol erkölcsiséget az ő cselekvéseibe, rajtad kívül mit sem érzek magamban, ami az állatok fölé emelhetne, nálad nélkül tévedésből tévedésbe vinne elv és szabály nélküli énem... Hála Istennek, mi mentek vagyunk a bölcsélet áldásaitól emberek lehetünk, anélkül, hogy tudósoknak kellene lennünk... De ha mindenkire szól (a lelkiismeret), miért hallgatnak hát oly kevesen a szavára? Hja! Mivel a természet nyelvén szól hozzánk, azon természet nyelvén, amelyhez hűtlenné lettünk... A lelkiismeret bártortalan és békés visszavonultság kedvelője, a világ zajgása elijeszti őt. Az előítéletek, melyektől némelyek származtatják, legkegyetlenebb ellenségei...”²⁷

Nyilván a „világ zaja” ijesztette el a lelkiismeretet. Rousseau esetében nem annyira a Thérésé-zel folytatott viszonyakor, inkább amikor ennek heves ellenzésére gyermekeiket lencházba adta, mint egyedüli módját, hogy „becsületüket” mentse. Igaz, az első gyermek esetében még elhelyeztek egy cédulát a gyermek pólyájába annak keresztnévvel, s Rousseau, midőn lelkiismerete ismét szóhoz jutott, kísérletet tett a gyermek megtalálására – ám hiába. A többi gyermek esetében már a cédula is elmaradt. Ki tudja, mi lett szégyen szerencsétlen lelenckekkel, Rousseau-t viszont úgy ünnepli a nyilvánosság, mint az európai pedagógia és az autonóm erkölcs vezéralakját. Közismert az anekdota, miszerint Immanuel Kant egyetlenegyszer mulasztotta el napi sétáját: amikor egyvégben elolvasta Rousseau-tól az *Emilt*. A königsbergi bölcs falát egyetlen kép ékesítette, miután szentképeket elvből és meggyőződésből nem akasztott falára: Rousseau arcképének metszete. Igaz, a Rousseau-kutatók hangsúlyozzák, hogy Rousseau nem az ő követésére szólít fel, pusztán az következik abból, amit elmond: „Ahogyan ti teszitek, az nevetséges és ártalmas.”²⁸

Ám egy alapvető erkölcsi és pedagógiai igazságról nem szabad megfeledkeznünk, amelyre nagyobb tekintély tanít, mint Rousseau: „Gyümölcsöikről fogjátok őket megismerni.”

4. ROUSSEAU ÉRTÉKELÉSE HÁROM MAGYAR TEOLÓGUS SZERZŐNÉL

Az első kiváló mű Rácz Lajos sárospataki református tanár kétkötetes műve, akire a legtöbb esetben hivatkozom. (A szerző egyébként Pascal *Vidéki leveleinek* magyar fordítója; ez a fordítás 1925-ben jelent meg.) A *Rousseau J.-J. élete és művei* időrendi sorrendben halad, forrásokra támaszkodva, irodalmi hivatkozásokkal. Jelen összefüggésben döntő, amit a szerző a II. kötet XIV. fejezetében elmond „vallásos és erkölcsi felfogásáról”. Ezen belül is figyelmet érdemel annak a ténynek kiemelése, hogy Rousseau vallásról elmondott nézetei közül teljesen hiányzik az „eredendő bűn” fogalma, valamint az azzal kapcsolatos észrevétel, amit Rousseau az *Emilben* kifejtett vallásbírálatairól elmond (hogy az csak a katolikus tan ellen irányul). Rácz így fogalmaz: „Ami az első pontot illeti, hogy ti. az ő támadása csak a rk. egyház ellen irányult, fenti kijelentését – mivel kétségtelen, hogy

²⁷ ROUSSEAU, J.-J., *Emil, vagy a nevelésről*, 358.

²⁸ HENTIG, H. von, *Rousseau oder die wohlgeordnete Freiheit*, 11.

ő a türelmetlenségnek, az »extra ecclesiam nulla salus« tételnek heves ellensége volt – azzal a megszorítással fogadhatjuk el igaznak, hogy miután ő e nyilatkozat tétélekor protestáns országban élt (a nenchäteli grófságban) és óhajtott tovább élni, s itt a református lelkészi kar üldözésétől akart menekülni: érdekében állt az Emilnek minél erősebb antikatólikus szellemét hangsúlyozni. De műve tulajdonképpen minden egyházi tan ellen irányul.²⁹

A másik szerző Szilasy János katolikus pap, a pesti Egyetem Hittudományi Karának professzora,³⁰ aki 1818-ban Pesten megjelent *Philosophiai Tanulmányai*ban közzétette *Rousseau műveltsége* (51–82. oldal) és *Rousseau hibái* (65–82. oldal) című írásait.

Az előbbiben a szerző elmondja, hogy 1847-ben Rousseau szülőföldjén járt, s ez adta az indíttatást, hogy annak néhány gondolatát, mondását, műveiből néhány idézetet közlétegyen. Figyelmet érdemel a *Contrat social*ban Rousseau által megállapított háromfajta *religio* („egély”): az emberi, a polgári és a papi. Rousseau mindhármat bírálóknak veti alá. Szilasy szerint: „A bírálat tisztán philosophiai, logica szerinti, szabatos, nagyobb részint helyes, itt-ott hibás. Nagy hatása volt a hit- és jogtudósokra. Egyébiránt e tárgy oly kénes és nehéz, hogy még most sincs reá nézve minden tisztába hozva. Bizonyosnak tartom, hogy e tárgynak célszerű elintézése még az utókornak is sok gondot adand.”³¹

A másik tanulmány (amely az előzővel összefügg) Rousseau gyengeségeit arra vezeti vissza, hogy anyját születése után rövidesen elveszítette. Ezt követték a különböző nem feltétlen szerencsés befolyások, amelyek gondolkodását és életmódját meghatározták. Szilasy így jellemzi őt: „Egyébként a genialitás Rousseau-ban csak félig fejlődött ki és paradoxumokba menvén át, tiszta eszméig emelkedni nem vala képes. Életfolyama és sorsa nyíltan tanúskodik jelleme felől.”³²

Rousseau racionalista kinyilatkoztatáskritikájával kapcsolatban Szilasy a következőket mondja: „Tovább menve fontolóra vehetjük Rousseau azon állítását: található az evangéliumi irományokban oly dolgokat is, melyek a józan ésszel ellenkeznek. Ily kifejezés csak oly ember szájából jöhet ki, ki az emberi kurta észnek és értelemnek korlátlan hatalmat tulajdonít.”³³

Rousseau paradoxonjairól szólva, különösen az *Emilt* illetően Szilasy leszögezi: „Ki kell mondanunk, hogy Rousseau Emile-jének csak mélyebben gondolkodó emberek vehetik hasznát. Wieland tette ezen észrevétel: csak a felavatottak értik Emile-nek azon helyeit, melyekben a nevelésmesterségnek titkai burkolva vannak... Így tehát Rousseau Emile-jének hiányosságát nem tagadhatjuk. Hibáit menteni lehet, de palástolni kár volna.”³⁴

Így ír a pesti Hittudományi Kar pasztorális-teológia professzora, aki az 1827-ben kiadott *A nevelés Tudománya* című művével elismerést vívott ki. Ezt a művet nem más, mint Toldy Ferenc így jellemzi: „Kik akkor éltek, emlékezni fognak, mily részvétellel találkozott az, s hogy Szilasy azzal a tekintélyes írók sorába lépett, mert mindenik lapja az öngondolkodó tudós, a tapasztalt, sok olvasású férfiú s a gyakorlott előadóról tanúskodott.”³⁵

²⁹ RÁCZ, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* II, 74. Egyébként Rác Lajos közli a Rousseau vallásosságára vonatkozó irodalmat: RÁCZ, L., *Rousseau J.-J. élete és művei* II, 266–267. Karl Barth idevágó írását pedig Hentig ismerteti: HENTIG, H. von, *Rousseau oder die wohlgeordnete Freiheit*, 80. Említést érdemel Jacques Maritain *Trois reformateurs* című írása Lutherről, Descartes-ról és Rousseau-ról (Paris 1925).

³⁰ Életrajz, Szinyei, *Magyar Katolikus Lexikon*.

³¹ SZILASY, J., *Philosophiai tanulmányok*, 57.

³² Uo. 70.

³³ Uo. 73.

³⁴ Uo. 78.

Végül szólni kell Gyürky Ödön *Rousseau nevelési elvei* című doktori értekezéséről (Vác 1882), amellyel a pesti bölcsészkaron szerzett fokozatot, noha teológiát tanult, ám pappá nem szentelték. Főleg magánintézetekben működött, s több társulatnál hivatalokat töltött be, sajnos az egyik helyen nem tudva elszámolni, elmebetegnek nyilvánították.³⁶

A szerző először kortörténeti háttérrel rajzol, amelyben a racionalizmus központi szerepet tölt be, majd jellemzi Rousseau stílusát, nem hallgatva el, hogy a vallomásokban sok undokság van.³⁷ Ezután taglalja a nevelési elveket, köztük a természet követésének elvét, amelyet ezzel bírál: „A nevelésnek továbbra is magasabbra kell emelni az embert, mint a természet eszközölné, a nevelésnek föl kell emelkedni a természet fölé... a nevelés a művészetek körébe tartozik, a művészetek földadata pedig nem a természet utánzása, hanem annak eszményesítés.”³⁸ Gyürky arra is kitér, hogyan reagált Rousseau Voltaire gúnyoló iratára az 1755-ös lisszaboni földrengés kapcsán, amiből kettejük ellenségeskedése származott.³⁹ Rousseau nevelélméletének fő hibája, hogy mindent a természetes tapasztalat útján akar megismertetni neveltjével, az „értelem szavát pedig elhallgattatja”.⁴⁰ Abban egyet kell érteni Rousseau-val, hogy hit nélkül (*sans la foi*) nincs erényesség, hogy azonban a vallásról 15 éves koráig ne beszéljünk, az téves elgondolás, hiszen ha igaz a fentebbi állítás, akkor 15 éves korig az erkölcsi nevelést is hátráltatjuk.⁴¹

A helyes hitet és vallást is meg kell tanulni. Gyürky Bougand szavait idézi: „A múlt században akadt egy álbölcs, ki elkiáltá magát: Iskola Isten nélkül. És a helyett, hogy mint a nyilvános méregkeverőket szokták vesszővel kergettük volna ki őt, megtapsoltuk! És e különben nem közönséges szónok nyomán, egész sereg apró álbölcs támadt, kik utána ismétlik naponkint: Iskola Isten nélkül! És ti még mindig tapsoltok! [...] Cavete posteris vestras res agitur!” (Óvakodjatok, utódok, tirólatok van ré!)⁴²

BEFEJEZÉS

Senki sem fogja kétségbe vonni a 300 évvel ezelőtt született Rousseau életművének dimenzióit, gondolatainak eredeti voltát. Azonban örülhetünk annak, hogy magyar „nyelvtérületen” mind katolikus, mind református részről kiváló pedagógusok hallatták kritikusan hangjukat, s ezzel bennünket is felbátorítanak, hogy Rousseau hatalmas opusát tanulmányozzuk, egészen az ő elgondolásának megfelelően (de példáját nem feltétlen követve) őszintén, kritikus szellemben.

³⁵ Uo. A kiadó előszava III.

³⁶ Vö. *Magyar Katolikus Lexikon*, Szent István Társulat, Budapest 1998, 436.

³⁷ GYÜRKY, Ö., *Rousseau nevelési elvei*, 19.

³⁸ Uo. 55.

³⁹ Uo. 140.

⁴⁰ Uo. 123.

⁴¹ Uo. 133.

⁴² Uo. 142.

A család a személylé érlelődés alapvető bázisa

Néhány évvel ezelőtt, Kuminetz Géza dékánása alatt alakult ki a szakmai nap hagyománya a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán. Lényege az, hogy két tanszék együttműködik néhány külsős előadóval, és négy konferencia-előadás hangzik el egy megadott témáról, a résztvevők (hallgatók és egyéb érdeklődők) hozzászólási lehetőségével. Idén a HTK Kari Ülése úgy döntött, hogy megemlékezik a harminc éve II. János Pál pápa által kiadott, a család témakörével kapcsolatos dokumentumról. Ebben a keresztény család négy küldetését így jelölte meg a pápa: 1. a személyek közösségének megvalósítása; 2. az élet szolgálata; 3. részesedés a társadalom fejlődésében; 4. részesedés az egyház életében és küldetésében. Hogy mennyire aktuális az egyházban a keresztény családról való gondolkodás, az is jelzi, hogy 1994 után immár másodjára, 2011-ben is meg lett hirdetve a Család éve. Ország- és világszerte konferenciákon és különféle összejöveteleken igyekeztek a család mély válságát megtapasztalva megerősíteni a helyes úton járókat, illetve kapaszkodót nyújtani a jó szándékú keresőknek.

1. A TEMATIKA AKTUALITÁSA

Nekem az első feladat felvázolása jutott. A címet kissé bonyolultabban is megfogalmazhatnánk: minél jobban megértjük, hogy mi a család lényege és hivatása Isten tervében, annál teljesebben tudjuk látni és értelmezni az emberi személy méltóságát. Két bevezető gondolat a *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdításból: „Az embert Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtette (Ter 1,26): szeretetből szólította életbe, s egyúttal a szeretetre rendelte.”¹ „A családnak az a küldetése, hogy őrizze, képviselje és közölje a szeretetet, amely eleven visszhangja és tükröződése annak a szeretetnek, mellyel Isten az emberi nemet, valamint az Úr Krisztus az ő jegyesét, az egyházat szereti.” Tehát a család minden feladata e küldetés kifejezése és konkrét megvalósítása.²

Mit tudunk kiolvasni a Biblia teremtéstörténetéből? Azt, hogy Isten, amikor az embert megalkotta, akkor férfinak és nőnek teremtette (Ter 1,27); a „szaporodjatok és sokasodjatok!” parancsot adta az embernek (Ter 1,28); s végül azt, hogy „látta Isten, hogy minden nagyon jó, amit alkotott” (Ter 1,31). Mi tehát a *család lényege* a Teremtő terve

¹ II. JÁNOS PÁL pápa, *Familiaris consortio* 11.

² FC 17.

szerint? „Egy férfi és egy nő, akik házasságban egyesülnek, családot alkotnak, gyermekeikkel együtt. Ez az intézmény független a közhatalom mindenfajta elismerésétől, sőt azelőtt létezik” – szögezi le *A katolikus egyház katekizmus*a (amelyet Ratzinger bíboros vezetésével szerkesztettek).³ A KEK *Kompendium*a még radikálisabban fogalmaz (ez már Ratzinger XVI. Benedek néven való pápává választása után jelent meg): „A család intézményét Isten alkotta, és ő határozta meg alaptörvényeit. Ez tehát nem a pápa vagy az egyház, de nem is a világi közvélemény vagy hatalmak tetszésétől függ.”⁴ Erdő Péter bíboros még árnyaltabban fogalmazva jegyzi meg: „Ez azt jelenti, hogy nem mi, nem a házastársak döntenek el, hogy mi legyen a tartalma a családnak, vagy mi legyen a házasságnak a szerződésbeli tárgya, ahogyan egyesek mondani szokták, hanem mindez előre meg van határozva.”⁵

A mélyen gondolkodó emberek, még ha nem is élő hitűek, régóta meglátták a szülővé válás során, hogy maga az emberi lét egy sajátos misztérium. Megmagyarázhatatlan csoda. Illyés Gyula naplójában is olvasható egy ilyen jelenet. Első (és egyetlen) gyermeke mintegy két éves: már lehet vele kommunikálni. S mégis újra és újra felbukkan benne a gondolat: „Él, létezik igazán ez a Mariska? Gondolja Mariska atyja karjai közt Mariskával. A dolog olyan elképzelhetetlen számára, mintha egyszerre egy vers, mondjuk a Szép Ilonka vagy Pató Pál elevenednék meg, s lépne ki lábón a verseskönyvből. Mariska jó ideig semmivel sem volt több, mint egy ilyen alkotás. Vágy volt kezdetben, aztán szándék, aztán egy sereg tervezés, hogy mi fog történni, ha egyszer megszületik. Ez a »megszületik« Mariskára alkalmazva nem hangzott másként ebben a lakásban, mint ahogy egy tanulmányra vagy egy kötetre. Abban a lakásban elég nagyszámú cikk és fejtegetés született meg. Megszülettek és azután valahogy udvariasan félreálltak, semmi törödni való vagy néznivaló nem volt velük, illetve rajtuk. Az esemény, azáltal hogy megesett, már be is fejeződött, önmaga és a világ számára egyaránt. Mariskával semmi baj nem volt, amíg csak megszületett. A szó jelentett valamit, tapasztalat nélkül is el lehetett fogadni: Mariska léte tulajdonképpen a tapasztalat révén vált valószínűtlenné. Azáltal, hogy ellentétben a lakásban megszületett alkotásokkal, születése után is jelen maradt, sőt mozgott, nőtt, tevékenykedett, önálló életet élt... Mariska atyja magától a csodálatosan megelevenedett alkotástól megkérdezi: – Igazán élsz te? Isten bizony? – Igazán élek. Itten bizony – mondja az alkotás. Mariska atyja nem minden szorongás nélkül ad számot magának, hogy lelkében pontosan azok az érzelmek villognak át, amelyeket Goethe varázslóinasa érzett, amidőn észrevette uralmát a fellázított elemek felek. Mi lesz itt? – gondolja. *A csodát nem lehet megérteni; csak – hitványul – megszokni lehet, s ezáltal mintegy házunk tájára szelídíteni.* Mariska lényeg valószínűtlen marad. Elhíhető emberré azáltal válik, hogy emberi lesz.”⁶

Igen, az ember egy termékenységét vállaló férfi és nő szeretetkapcsolatának a gyümölcse. A gyermek mögött tehát a házasság áll. A *Gaudium et spes* kezdetű zsinati dokumentum megfogalmazza a házastársi szeretetet,⁷ ám hogy mit is jelent a házasság szent volta s annak mi a tartalma, az külön kifejtést érdemel. Egyik teológusunk – külföldi szerzők írásainak összegzéséeként – az alábbi hét pontban ragadja ezt meg.

³ KEK 2202.

⁴ KEK, *Kompendium*, 456.

⁵ ERDŐ, P., *A család Isten tervében, Katekézis a család évében*, Szent István Társulat, Budapest 9.

⁶ ILLYÉS, Gy., *Naplójegyzetek 1929–1945*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1986, 304–305.

⁷ GS 48.

1. Totalitás: csak egy személy felé törekszik az ember teljes kiegészülésre.
2. Kölcsönösség (*reciprocitás*): a másik féltől hasonló típusú és intenzitású szeretetet vár.
3. Az egyesülés vágya (*unitivitás*): állandó törekvés, hogy a másik személy közelében, vele fizikai kapcsolatban legyen.
4. Kizárólagosság (*exkluzivitás*): ugyanabban a szeretetben való kizárólagos kölcsönösség.
5. Örökösség (*perpétuitás*): vágy arra, hogy ez az élő viszony itt földön sohasse szűnjön meg;
6. Áldozatos odaadás (*oblativitás*): azért él mindkét fél, hogy a másik legmélyebb érzelmi igényeit kielégítse.
7. Termékenység (*fecunditás*): vágy arra, hogy a kapcsolat ne zárkózzon be önmagába, hanem nyíljon meg a jövő felé a nemzésben és a nevelésben.⁸

A gyermek tehát egy kizárólagos szeretetkapcsolatból születik, mely megnyitja azt a jövő felé. „Valamennyi szülő megerősítheti, hogy semmi sincs, ami a gyermek születésénél határozottabban szembesítene minket annak nyilvánvaló igazságával, hogy bár tőlünk származik, mégis teljes egészében túl van rajtunk. Egyfelől azt érezzük, hogy semmi sincs, ami ennél mélyebben a miénk lehetne. Másfelől viszont éppen ilyen határozottsággal fogjuk fel azt is, hogy ő az, akit a leginkább elfogadunk.”⁹

2. AZ EMBER SZEMÉLY MIVOLTA

Keresztény felfogás szerint az ember úgy személy, hogy szellemi létezési módja van, vagyis olyan önmagáért valóság, amelyet az öntudat és a szabad önrendelkezés jellemez. A már idézett bibliai teremtéstörténetből a következő állításokat lehetséges levonni:

- Az ember teremtmény, tehát lét-ajándékozás áll létének háttérében, ugyanakkor testi valósága révén a természetnek is része.
- Az ember kiváltságos teremtmény: nemcsak a teremtő szó áll léte háttérében (mint a kozmosz többi elemének), hanem a néven nevezés is.
- Az ember: képmás, azaz magából Istenből részesedik. Ez szellemi természetének az igazi indoka.
- Vagyis: az ember nem más, mint *személy*. Azaz nemcsak egy fajhoz tartozó egyed, hanem egyéniségnek a hordozója.¹⁰

Feltétlenül látnunk kell, hogy az ember személy mivoltának háttérében egy másik, mégpedig abszolút személy, Isten valósága áll.¹¹ S mivel Isten, amikor embert teremtett, férfit

⁸ KUMINETZ, G., *A házasság a katolikus egyház jogrendjében*, in *Házasság és család* (szerk. Horváth-Szabó, K.), Új Ember, Budapest 2008, 79–80.

⁹ SCOLA, A., *A gyermek személyének genealógiája* (ford. Harsányi, O.), in *A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA, A gyermek, a család és a társadalom az új évezredben*, Püspökkari Családpasztorációs Bizottság, Márton Áron Kiadó, Budapest 2005, 118.

¹⁰ BRUGUES, J.-L., *Dictionnaire de morale catholique*, CLD, 1991, 339–341. (Lényegében a *Gaudium et spes* zsinati dokumentum 12–17. pontjainak a rövidített összefoglalása.)

¹¹ CASABLANCA, R.-M., *L'enfant cabalbe de Dieu*, Fayard, Paris 1988, 56–57.

és nőt alkotott – következésképpen az embert egy másik emberrel, illetve több emberrel való közösségre teremtette.¹² Így lehet megérteni teljes valóságában az embert: egy család áll a háttérben. Precízen és lényeglátóan foglalja össze ezt az MKPK dokumentuma: „Az emberi személynek két *aculata* van. Egyrészt *önálló*, senki máshoz nem hasonlítható, helyettesíthetetlen, autonóm egyed, aki védi önállóságát, és önmaga kibontakoztatására törekszik. Másrészt olyan öntudatos és szabad lény, aki csak a *többi személlyel együtt* található önmagára: szabadsága a szeretetben, léte az együttlétben válhat teljessé. Természetéből adódik, hogy a lényeg kiteljesítéséhez fizikai, szellemi és lelki téren egyaránt rászorul másokra. Magába zártságát csak egy társ, egy „Te” tudja feloldani, aki által valóban „Én”-né, tudatos személlyé válhat. Énje, egész benső valója csak a többiekre nyitottan, önmagát ajándékozva tud igazán kibontakozni. Ez az „Én”-től a „Te” felé haladás, saját önös magából kilépő szeretet nem egyszerűen a kölcsönös érdekre, az adok-veszek törvényére épít, hanem a másikat állítja a középpontba. Az igazi szeretet odaadó, elsősorban a másikra figyel: neki akar örömet szerezni, nem önmagának. Örömet találja abban, hogy örömet okozhat, nemcsak figyelmességével, ajándékaival, gyengédségével, hanem önmagával, egész lényével.”¹³

Hogy korunkban a nyugati civilizációban egyre kevesebb ilyen felfogásra építő családot és életet lehet látni, az az alábbi válságjelekből is következik: csökken a családok száma; csökken a családot mint jövőt kívánók száma; végül pedig drámaian csökken a gyermekszületések száma.¹⁴ Mindez a *hiány oldaláról* leplezi le korunk emberének a gondolkodását: nem látja át a család és a személy közötti alapvető és vitális összefüggést. Ujra a teremtéstörténethez kell visszatérnünk: eszerint az isteni szeretet radikálisan megelőzi és meghaladja az ember és a család létét. Az embernek fel kell ismernie az igaz hitben, hogy az a hivatása, hogy átadja magát az isteni atyaságnak. „A család valósága feltárja, hogy a személy, hogy mindegyikünk olyan lény, aki származik valakitől, aki egy atyának a fia, valakitől eredeztetett, létét valakitől kapta. E rácsodálkozás nélkül, amivel tudatosítjuk, hogy kezdettől fogva megajándékozottak vagyunk..., nem vagyunk képesek arra, hogy tudatosítsuk személyes identitásunkat. Olyan lények vagyunk, akik folyamatosan kapják létüket egy másiktól.”¹⁵ Ugyanez a szerző más optikából is bemutatja a család és a személy kölcsönös függését: „A család az *én* konstitutív valósága, amennyiben a személyes én tudomást szerez önmagáról, éppen akkor, amikor tudomást szerez saját magának egy *te*-től való eredeti függőségéről. Ime, ez a legszorosabb kötelék, amely az egyén és a valakihez tartozás között fennáll... A család feladata, hogy minden személyiséget megnyisson a sajátos hozzátartozás felfedezésére.”¹⁶

Mindezzel nyilvánvalóvá lehet tenni, hogy annyira függ egymástól a család és annak bármelyik tagja, hogy az egyén felelősen felnőtt felfogásának kialakulásakor szinte mindkettőre egyszerre kell rádöbbsenni. A Tanítóhivatal így fogalmaz: „A *család* központi jelentőséggel bír a *személy* vonatkozásában. Az életnek és a szeretetnek ebben a bölcsőjében születik és növekszik az ember. Minden gyermek megszületésével új *személy* jelenik meg ajándékképpen, akit lényé legmélyébe írt hivatása másokkal való közösségre és másokért való *önátadásra* szólít. Így a családban a házasságban egyesült férfi és nő kölcsönösen olyan

¹² BEULAC, J., *Aider a grandir*, Novalis, Ottawa 1993, 78–81.

¹³ MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA, *A boldogabb családokért*, MKPK, Budapest 1999, 58.

¹⁴ ERICSON, ERIK, *Adolescence et crise*, Flammarion, 1972, 95–99.

¹⁵ CAMISASCA, M., *Korunk válságtünetei és a keresztény család* (ford. Somorjai, Á.), in MKPK-Családpasztorációs Bizottság, *Az élet és a szeretet bölcsője*, Budapest 1994, 130.

¹⁶ Uo. 131.

életközösséget teremt, amelyben a gyermek ki tudja bontakoztatni képességeit, tudatára tud ébredni a maga méltóságának, és fel tud készülni arra, hogy szembesüljön saját egy-szeri, megismételhetetlen rendeltetésével.”¹⁷

3. ERKÖLCSTANI KÖVETKEZMÉNYEK

Már az ókori görög és latin nyelvű szerzők erkölcsant, illetve etikát érintő könyveiben gyakran találkozunk olyan utalásokkal, melyek szerint a gyermekeknek kötelességeik vannak szüleik iránt. Arisztotelész azzal indokolta az idősödő szülőkről való gondoskodást, hogy „ezzel nekik adósaik vagyunk”.¹⁸ Egyik kutató táblázatba is gyűjtötte az ókori pogány szerzők tipikus gondolkodását. Eszerint: a szülők életében az engedelmesség, a foglalkozás elsajátítása és a tiszteletteljes beszéd a feladat, valamint az idősekről való nyájas gondoskodás. Az elhunyt szülőket pedig illően el kellett temetniük, akiket egy sajátos imádat is megilletett haláluk után. Az engedelmességhez tartozott továbbá: elfogadni a szülők döntését a házastárs kiválasztásában; megtanulni az apától a *paterfamilias* jellemzőit, az anyától pedig a női erényeket; végül pedig meg kellett valósítani a szülőknek a végrendeletét.¹⁹

Az ószövetségi Szentírásban a szülők tiszteletének parancsát (Kiv 20,12; Lev 19,3) a rabbinikus hagyomány így értelmezte: a szülői tisztelet tartalmához az étel, ital, személyes szükségletekről való gondoskodás tartozott, valamint az a magatartás, hogy a gyermek nem törekedhet átvenni az irányítást szüleitől. Egyetlen kivétel lehetséges a szülőknek való engedelmesség megtagadására, amennyiben a szülők olyan dolgot kérnének gyermeküktől, amelyet a Tóra tilalmaz.²⁰ Alapvetően azonban ez a mondat élt az ószövetségi ember szívében: „Teljes szívedből tisztelt atyádat, és anyád fájdmáról el ne feledkezz! Jusson eszedbe, hogy nélkülük nem születél volna meg, és tégy jót velük, mint ők is veled.” (Sirák 7,29–30) A szülőknek is megvolt a Tóra-rendelte kötelességük gyermekeikkel szemben: attól a pillanattól fogva, hogy elkezdett beszélni utóduk, feladatuk volt a vallási és erkölcsi törvényekre való tanítás, azaz a szövetség tudatba való bevezetés. „Halld Izrael! A mi Urunk, Istenünk az egyetlen Úr... Legyenek ezek az ígék, melyeket ma parancsolok neked parancsok a te szívedben, és beszéld el ezeket fiaidnak!” (MTörv 6,4–7)

Az ó- és újszövetségi Szentírás családdal kapcsolatos kijelentéseit a szabadságra jutott kereszténység úgy dolgozta fel, hogy figyelembe vette a keresztény szempontból helyesnek ítélt ókori pogány szempontokat is. Ezért látjuk Szent Ágostontól Aquinói Szent Tamásig, hogy amikor egy tételt bizonyítanak, akkor a Biblia mellett pl. Platón, Plutarkhosz, Arisztotelész, Cicero stb. műveiből is idéznek. Ennek az érvelésnek kései, de még középkori mestere volt Pázmány Péter. Prédikációiban többször arról tanított, hogy mikor fog a család keresztény ismérveket bizonyítani: akkor, ha helyes nevelésben részesítik a gyermekeket, s így ők belenőnek egy helyes értékrendbe.

Pázmány a *fiúk nevelésével kapcsolatban* arra hívja fel a figyelmet, hogy „a szülők tartoznak, lélek vesztése alatt, gyermekeiket jól nevelni”, majd Jézus neveltetésének példáját mércének tekintve a következő négy követelményt hangsúlyozza: 1. Mária és József jó példája; 2. Jézusnak az „isteni szolgálatra szoktatása”; 3. a doktorokkal és más meste-

¹⁷ KEK, *Kompendium*, 112.

¹⁸ ARISZTOTELÉSZ, *Etika* (ford. Szabó, M.), Helikon, Budapest 1971, 1165a.

¹⁹ BALLA, P., *Gyermekek és szülők kapcsolata* (ford. Mucsi, Zs.), Kálvin Kiadó, Budapest 2010, 85–86.

²⁰ *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (szerk. Wigoder, G.), Cerf, Paris 1996, 316–317.

rekkel való összeismertetése; 4. szent Fiuk megdorgálása („Fiam, miért tetted ezt velünk?” – Lk 2,48, kérdezi Mária a jeruzsálemi templomban három nap után megtalált Jézustól).²¹

A *lányok neveléséről* azt prédikálja Pázmány, hogy „nem elég a keresztény szülők hivatalára, hogy lányaik betegségében körülük vigyázzanak, orvosokat keressenek, halálukon siránkozzanak, hanem kötelesek elérni, hogy akiket test szerint szülnék, azokat Istennek szülik, és kemény büntetés alatt tartoznak azzal, hogy Isten akarata szerint neveljék őket”. Konkrét jó tanácsa: „Idején, gyermekkorában az ájtatos imádkozáshoz szokják a leány. Esti lefekvését, reggeli öltözködését könyörgések kísérik. A templomba menetelhez és a szentmise hallásához idején szokják. Lelkipásztora vezérlését kövesse a gyónás és úrvételének gyakorlásában. Annak figyelmes vigyázása legyen, hogy amely szentnek nevét viseli, annak életét elméjébe kapcsolja, és Istentől segítséget kérvén, teljes igyekezettel öröklődjék, hogy a nevében való szent példáját kövesse tökéletes erkölcsökkel.”²²

Nagyjából Pázmány idejében fejlődött önálló diszciplínává az erkölcteológia. Idézzünk a tradicionális teológia korszakából egy jelentős szerzőt, Noldint. Ő így összegzi a gyermekek feladatait szüleikkel szemben: 1. a szülők iránti hálás szeretet; 2. a szülői tekintély és méltóság tisztelő megbecsülése; 3. a készséges engedelmesség; 4. szükség esetén az anyagi támogatás. S mik a szülők feladatai gyermekeikkel szemben? 1. A gyermek iránti szeretet; 2. a gyermek testének nevelése és lelkének táplálása; 3. a jó példa adása; 4. a gyermek hibáinak kiigazítása; 5. a gyermek iskoláztatása; 6. a gyermek jövőjéről való gondoskodás.²³

Végezetül nézzük korunk egyházi tanítóhivatalának és teológusainak megnyilatkozásait. A KEK a *Familiaris consortio* gondolatát (mely szerint a keresztény család elsődleges küldetése az, hogy személyek közössége legyen) visszhangozza: „A keresztény család a személyek közössége, az Atya és a Fiú és a Szentlélekben élő közösségnek nyoma és képmása. Életet fakasztó és nevelő tevékenysége az Atya teremtő művének tükröződése.”²⁴ Hogy a család személyek közössége lehessen, ahhoz a *gyermekek kötelességeire* is rá kell mutatni: „Az isteni atyaság az emberi atyaság forrása: ez alapozza meg a szülőket megillető tiszteletet. A kiskorú és felnőtt gyermekek atyjuk és anyjuk iránti tisztelete abból a természetes érzületből táplálkozik, amely az őket összekötő kötelékből fakad. Ezt kívánja meg az isteni parancsolat (Kiv 20,12).”²⁵ „A szülők iránti tisztelet (gyermeki jámborság) hála azok iránt, akik az élet adásával, szeretetükkel és munkájukkal világra segítették gyermekeiket, és lehetővé tették számukra, hogy növekedjenek korban, bölcsességben és kedvességben.”²⁶ A felnőtt gyermekeknek más feladataik is vannak: „Amennyiben lehetőségük van rá, anyagi és erkölcsi támogatást kell nyújtaniuk nekik öreg korukban vagy betegségükben, magányukban vagy ínségükben.”²⁷ Mint az modern pszichológusok is kimutatták: éppen a szülők iránti kellő magatartás alakítja ki és érleli meg a fiataloknak az egyéniségét: így tudnak valóban személylé válni.²⁸

²¹ PÁZMÁNY, P., *A fiaknak istenes neveléséről*, in *Válogatott prédikációk* (szerk. Hargittay, E.), PPKE, Piliscsaba 2010, 61–65.

²² PÁZMÁNY, P., *Mint kell a keresztény leányt nevelni*, in *Válogatott prédikációk* (szerk. Hargittay, E.), PPKE, Piliscsaba 2010, 341 és 346.

²³ NOLDIN, H., *De praeceptis Dei et Ecclesiae*, Oeniponte, 1926, 275–278.

²⁴ KEK 2205.

²⁵ KEK 2214.

²⁶ KEK 2215.

²⁷ KEK 2218.

²⁸ IDE, P., *Construire sa personnalité*, Fayard, Paris 1991, 66–68.

Természetesen nem szabad elfeledkezni a szülők gyermekeikkel szembeni kötelességeiről sem. „A szülőknek úgy kell tekinteniük gyermekeiket, mint Isten gyermekeit, és úgy kell tisztelniük őket, mint emberi személyeket.”²⁹ Hogyan kell a szülőknek felfogniuk nevelési kötelességüket? „Elsősorban a szülők felelősek gyermekeik neveléséért. E felelősségükről főként egy olyan család megteremtésével teygenek tanúságot, amelyben a gyengédség, a megbocsátás, a tisztelet, a hűség és az ingyenes szolgálat magától értetődik. A család az erényekre nevelés alkalmas helye. Ez megkívánja az önmegtagadás, a helyes ítélet és az önuralom – melyek minden igazi szabadság feltételei – begyakorlását.”³⁰ Részletezve ez a fontos feladat a következő dolgokból áll: „Kicsi korokban a szülők gyermekek iránti tisztelete és szeretete mindenekelőtt a törődésben és a túlradó figyelemben nyilvánul meg, amelyet gyermekeik fölnevelésére, a testi és lelki szükségletekről való gondoskodásra fordítanak. Növekedésük során ugyanez a tisztelet és ugyanez az odaadás vezet el a szülőket arra, hogy ráneveljék gyermekeiket értelmük és szabadságuk helyes használatára.”³¹ A régi felfogással szemben egy újdonság is megjelenik korunk egyházi gondolkodásában: a keresztény nevelésben részesült, felnőtté vált gyermeknek joga a foglalkozás és az életállapot megválasztása. A szülőknek csak a bölcs tanácsadás tiszte marad meg ebben az esetben.³²

A kinyilatkoztatás fényében való családfelfogás és gyermeknevelés így találkozik össze a személyek közösségében. A szeretet tapasztalatait összegzi. Mindenki életében vannak átmeneti megingások, tévedések, gyengeségek – de a hűség és az irgalom mindig meg tudja újítani a családban élő idősök, felnőttek, gyermekek, közeli és távoli rokonok közötti köteléket.³³ Korunk egyik vezető francia bíborosa így ír erről: „Egyetlen tett, bármilyen különleges, jó vagy rossz legyen, nem szakíthatja el azt a szálát, amely eredetünk és életterünk... Gyakran előfordul, hogy hiányzik számunkra a kölcsönösség, amely mindenkinek a boldogság forrását kellene, hogy jelentse. Mivel a család felbonthatatlan, egyetlen mentség mulasztásainkra az irgalom, a megbocsátás. Ki kell békülnünk családjunk minden tagjával, és nekünk is bocsánatot kell kérnünk, amikor alkalom adódik. Nem lehetséges a család a szüntelenül megújuló, adott és kapott megbocsátás tapasztalata nélkül. Márpedig a hűség és irgalmas szeretet megtapasztalása a lehető legjobb beavatás az Istennel való kapcsolatba.”³⁴

A Család Pápai Tanácsának irata is fontos, jelen-látószögű figyelmeztetést és tanulságot tartalmaz: „A családi közösség csak nagy áldozatkészséggel őrizhető meg és tökéletesíthető. Valójában minden családtagtól megköveteli, hogy megértőek, toleránsak, megbocsátók legyenek, s nagylelkűen törekedjenek a kiengesztelődésre. Minden család tudja, milyen súlyos, olykor halálos sebeket okoznak a közösségnek az önzések, a viszályok, a feszültségek és a konfliktusok: ezért van annyi széthúzás a családok életében. Ugyanakkor a béke Istene minden családot folytonosan hív: tapasztalják meg a kiengesztelődés, a helyreállt közösség, az újra megtalált egység boldogságát és megújító erejét.”³⁵

²⁹ KEK 2222.

³⁰ KEK 2223.

³¹ KEK 2228.

³² KEK 2230.

³³ TRIBOUILLE, A. de la, *L'éducation à la lumière de la révélation*, MAME/CERP, 1996, 92–94.

³⁴ VINGT-TROIS, A., *A család* (ford. Bodnár, Z.), Új Ember, Budapest 2007, 94.

³⁵ A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA, *A keresztény család mint a harmadik évezred örömhíre* (ford. Paulik, P.), Szent István Társulat, Budapest 2010, 26.

ÖSSZEGZÉS

Felváztoltuk, hogy a kinyilatkoztatás szerint az ember a családtól kapott nevelés és a családban való sokféle személyi érlelődés által jut el önmaga teljességéhez: *személyként*, azaz önmagát birtoklóként és önmagát közlőként képes emberi életet élni az emberiség nagy közösségében, valamint Istennel szembeni kapcsolatában. Ez kétségkívül természetfeletti házasság- és családeshményt jelent, mely nem mond ellent a természetesnek, hanem megemeli és teljessé teszi azt. Ezt kell a keresztény neveléssel továbbítanunk, ebbe kell belélnünk, ennek kell élő hittel átadni magunkat. Mert keresztény gondolkodásunk alapvető igazsága az, hogy akinek a család a hivatása, az természetfeletti eszközök (ima, szentségek) segítségével képes is azt megvalósítani. Így tudja beteljesíteni a keresztény család elsődleges küldetését: így tud személyek közösségévé válni.

■ FEJÉRDY ANDRÁS:

Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat. 1959–1965.

(Társadalom- és Művelődéstörténeti Tanulmányok 43.)

MTA Történettudományi Intézete, 2011.

A magyar püspökök részvétele a II. Vatikáni Zsinaton ugyan már bő egy évtizede foglalkoztatja a korszak kutatóit, az eddig megjelent tanulmányok és forráskiadványok azonban vagy arra helyezték a hangsúlyt, hogy az állambiztonsági szervek miként használták fel hírszerzési célokra a zsinati küldöttséget, vagy az 1964-es részleges megállapodás létrejöttének háttéreseményeként tárgyalták a Rómában történeteket. Fejérdy András könyve a jelenleg kutatható forrásanyag tárgyilagos kiértékelésével és a teológiai összefüggésekre is tekintettel ad végre átfogó képet arról, hogy a magyarországi egyház – az állam által kituzni engedett püspökei révén – miként kapcsolódott be az egyetemes zsinat munkájába. A három részre osztott kötet kronológiai rendben tárgyalja a zsinat előkészítő szakaszának, a négy ülésnek, s végül a zsinat utáni reformok időszakának magyar vonatkozású eseményeit. Ugyanakkor az egyes fejezetekben alapos és higgadt elemzések olvashatók arról, hogy az állami szervek milyen célokkal és módszerekkel manipulálták a magyar küldöttséget, s hogy a zsinat idején tető alá hozott részleges megállapodás hogyan illeszkedett a meginduló vatikáni *Ostpolitik* folyamatába. Ám legalább ekkora súllyal szerepel a könyvben az a kérdés, hogy a világegyháztól sokáig elzárt és folyamatos állambiztonsági presszió alatt tartott magyar püspökök hogyan akartak, s a külső tényezők hatására milyen módon tudtak részt venni az egyetemes zsinat munkájában. A szerző kutatásai szerint nem a püspökökön múltott, hogy alig valamit tudtak csak átadni a világegyháznak a magyar katolikusok tapasztalataiból, legyen szó akár a konkrét lelképásztori nehézségekről, akár a történelmi örökségről. A maguk részéről ugyanis törekedtek erre, beadványaik között találunk értekezést a nálunk már intézményesült püspökkari konferenciák, a vegyesházasságok és a katolikus-protestáns együttműködés tapasztalatairól, vagy éppen arról, hogy a török időkben hogyan vontak be világiakat a pasztorációba. Fejérdy András jelentős teret szentel a zsinati tanítás hazai recepciójának, amin nem csupán az egyházon belüli, gyakorlati és teológiai hatást érti, hiszen az Állami Egyházügyi Hivatalnak is megvolt a maga „olvasata” a zsinati dokumentumokkal kapcsolatban, amely a saját szakértőkkel készített elemzések alapján. A kötetet életrajzi adattár, időrendi áttekintés és névmutató egészíti ki, ami a témában kevésbé jártas olvasó számára is könnyen használhatóvá teszi a szakmai szempontból elsőrangú munkát.

Gárdonyi Máté

■ PUSKÁS ATTILA (szerk.):

Élő kövekből épülő Egyház.

Az Egyház természete és küldetése – ekkleziológiai reflexiók.

Szent István Társulat, Bp. 2011, 472 oldal.

Jézus Krisztus és Egyházának az 1Pét 2,4–5-ben található igen tömör viszonyleírásából eredő címmel a PPKE Hittudományi Kara 2008. októberében egyháztani konferenciát tartott. A konferencia előadásainak anyagából és egytől egyig magyar katolikus teológusok kutatásaiból összeállított tanulmánykötetet vehet kezébe az olvasó. A konferencia címe egyúttal e tanulmánykötet főcíme. Az alcíme (Az Egyház természete és küldetése) ugyanaz, mint amit az EÖT-nak Hit és Egyházszervezet Bizottsága adott a 2005-ben megjelentetett munkadokumentumának. E kötet al- és főcíme híven foglalja magában azt a célkitűzést, amelynek eleget tettek az egyes tanulmányok felkért szerzői: egy szisztematikus katolikus ekkleziológia kidolgozása nélkül számot adtak az Egyház benső mivoltáról (ecclesia ad intra) és egyetemes küldetéséről (ecclesia ad extra).

Az előszót követően a mű három részre oszlik. Az *első* rész címe: *A II. Vatikáni zsinat Egyházzól szóló tanításának értelmezése a Tanítóhivatal posztkoncilárius dokumentumaiban* (3–83). E címben rejlő célkitűzés elérése érdekében e rész szerzője, aki egyben e tanulmányfűzér szerkesztője, Puskás Attila, az *első* fejezetben (3–19) kimutatja – a tőle már megszokott pontossággal és alapossággal –, hogy a legutolsó egyetemes zsinat egyházszemléletének belső koherenciáját a *communio* mint kulcsfogalom biztosítja. Az Egyház létjogosultságát megalapozó kommunió eredete a teljes Szentháromság, aki egyben az Egyház szolgálata (az üdvösség jele és eszköze) teljesítésének az ősmintája és küldetésének végső célja. A megszentelő, hithirdető és szolgáló Egyház sokrétű kommuniójának bemutatásakor fény derül a belőle fakadó kommunikációra. „A zsinati tanításban a kommunikáció két alapformája a dialógus és a misszió (vö. UR, NA, GS, AG)” ... A misszió célja e kommunió mind teljesebbé tétele. E küldetés gyümölcsöző teljesítése nagymértékben azon fordult meg, hogy az Egyház zsinati önértelmezését mennyire ismerjük és ültetjük át a gyakorlatba” (19). A II. Vatikán ekkleziológiája az egyház mibenlétének és küldetésének a bemutatásakor mindent meghatározó és összetartó középponti elemként a kommuniót jelölte meg. Ez a kommuniószemlélet szolgált lendületadással az egyházatyák örökségének számító pneumatikus és trinitárius ekkleziológiák újrafelfedezéséhez és kidolgozásához.

Az *első* rész második fejezetében (20–26) a szerző annak jár utána, hogy a zsinati ekkleziológia hogyan fejtette ki hatását napjainkig. A zsinati hatástörténet elemzése 4 olyan szinten megy végbe, amelyek szervesen (össze)függenek (egymással) egymástól. Ezek az alábbiak: szellemi–lelki, gyakorlati (intézményes, szervezeti újítások), teológiai és ezen belül az egyháztani, végül pedig a posztkoncilárius magiszteriumi megnyilatkozások. Mindezekből áll elő egyházi egzisztenciánk 4 egymást átható síkja. Ebben a második fejezetben találhatjuk meg azokat az alapelveket, amelyeket a tanítóhivatali dokumentumokban foglaltak értelmezésénél szükséges követnünk annak érdekében, hogy elejét vegyük a zsinati ekkleziológia heterodoxijának.

Az *első* rész harmadik fejezetében (27–83) alkalmunk nyílik arra, hogy a II. Vatikánomot követően a Tanítóhivatal által kiadott jelentősebb egyháztani állásfoglalásokat tartalmazó dokumentumok (püspöki szinódusi dokumentumok, hittani kongregációs iratok és legfontosabb pápai enciklikák) tanulmányozásával (minden esetben műfaji és tartalmi szempontból) feltárjuk a zsinati ekkleziológia középponti fogalmainak autentikus hermeneutikáját, és továbbgondoljuk dinamikus jelentésgazdagságukat.

A második részben (*A katolikus ekkleziológia főbb értelmezési irányai a 20. század második felében*, 87–215) megismerkedhetünk korszakalkotó teológusok zsinati irányelvekhez szabott ekkleziológiai reflexióival, akik részt vállaltak a zsinati egyházszemlélet feltárásában, kommunikálásában és elmélyítésében.

Ezen egyháztani panorámát alkotó egység első tanulmányának szerzője Czopf Tamás: „Isten népe” — nehéz és bonyolult rokonság. *Gondolatok az ‘Isten népe’ fogalom recepciójához a katolikus teológiában* címmel. Isten népe fogalmának szolid bibliai teológiai elemzése után levonható a következőzés: „Az ‘Isten népe’ fogalma definícióját Izrael egyszeri történelméből meríti, amely egy ‘új néppé’ vált a világban, és szüntelenül azzá is kell válnia. Ebben semmiféle más tartalmi meghatározás nem lehet mérvadó: sem egy ún. ‘nemzeti-etnikus’, sem a ‘politikai-demokratikus’. Ez a történelem folytatódik az Egyház történelmében is. ... Az Egyház kézzelfogható alakjában valóban Isten népe, de nem ‘az’ Isten népe. Az Egyháznak a zsidóságra is úgy kell tekintenie, mint Isten népére. Nem csupán a régi idők zsidóságára, hanem a kortárs zsidóságra is” (102).

A második tanulmányban Tamás Roland *Az Egyház mint szentség: Semmelroth és Rahner ekkleziológiája* címmel (104–128) bemutatja annak a folyamatát, amelynek eredményéül a ‘szentség’ terminus technicist felhasználták az Egyház mibenlétének és küldetésének megragadására. O. Semmelroth modelljét vizsgálva, aki egyébként jogtalanul háttérben felejtett zsinati teológus, fel kell ismernünk, hogy a szentség nem ugyanolyan módon valósul meg az Egyháznál és a szentségekben, tehát a szentség analóg fogalmával van dolgunk (vö. 110). Egyháztani fejtegetéseinek célkitűzése, hogy bemutassa az Egyházat mint a megváltásnak és a Szentháromságnak a képét. Ennek igazolása során O. Semmelroth ekkleziológiája „... magában rejti a krisztomonizmus veszélyét, amely egy uniform egységhez vezethet. ... Ezen hiányosság miatt a frankfurti dogmatikus modellje némileg egyoldalú marad – de nyitott is a folytatásra és a továbbgondolásra” (115–116). Ennek lehetőségét ragadta meg K. Rahner, akinek elgondolásában az Egyház az embernek önmagát totálisan és radikálisan közlő Isten eszkatologikus győzedelmes akaratának történelmi maradandósága.

A harmadik tanulmányban Puskás Attila *Az Egyház titka Hans Urs von Balthasar teológiájában* címmel (129–153) ismerteti a svájci teológus egész életművét átható egyháztani reflexióját, amely erre a kérdésre keresi a választ: Ki az Egyház? Az Egyháznak mint személynek a bemutatásakor von Balthasar krisztológiai nézőpontot használ. „Az Egyház az Isten egyetemes üdvözítő akaratának megfelelően, Krisztus egyetemes küldetését folytató, saját, látható és minden mástól megkülönböztetett alakkal rendelkező misztérium, mely a Krisztussal való és különbséget magában foglaló egysége alapján a Szentháromság misztériumában gyökerező személyes valóság: Krisztus jegyese és teste” (130).

A negyedik tanulmányban Tarjányi Zoltán *Yves Congar ekkleziológiájának alapjai és hangsúlyai* címmel (154–165) körvonalazza a domonkos szerzetes egyháztani szemléletmódjának szerveződését a XX. sz. ’30-as éveitől. Meglátásai előkészítették a II. Vatikánium tanítását, amelyen szerves egészzé értek. Congar kiindulási pontja: az Egyház Krisztus misztikus teste. Krisztomonizmussal mégsem vádolható, mert ekkleziológiájának krisztológiai perspektíváját szerves egységbe illeszti az Egyház pneumatológiai és trinitárius vonatkozásainak érvényre juttatásával. E három (krisztológiai, pneumatológiai és trinitárius) feltételezi egymást, ha az Egyház mibenlétét és küldetését torzítás nélkül akarjuk megragadni.

Az ötödik tanulmányban Balogh József *Heribert Mühlen Pneumatológiai ekkleziológiája* címmel (166–179) megismerkedhetünk a német teológus ekkleziológiai reflexiójával, amelynek konklúziója: az Egyház egy személy (Szentlélek) sok személyben (Krisztusban

és a keresztényekben). Az Egyház mibenlétének ilyenén történő megragadása kikerüli az egyháztani naturalizmus és miszticizmus csapdáját. Nyomon követhetjük ennek az ekkleziológiai alapformulának a bibliai teológiai alapvetését, teológiai magyarázatát és beillesztését a II. Vatikáni zsinat egyháztanának egészébe (vö. LG 7, 8 és 48). „Felvetődik azonban az a probléma, hogy ha a sok személyben kifejezésen Krisztust és a keresztényeket értjük, ez úgy hangzik, mintha Krisztus csak egy lenne a sok között” (167). Ennek a problémának a feloldása: a Szentlélek analóg jelenléte Krisztusban és a benne hívőkben.

A hatodik tanulmányban Lukács László *Az egyház: eucharisztikus testvérközösség – Joseph Ratzinger ekkleziológiája* címmel (180–214) differenciált képet kaphatunk XVI. Benedek pápa egyháztani reflexióinak genesiséről, amely biográfiai és kontextuális háttérnek figyelembevételével együtt válik számunkra követhetővé és érthetővé. Ennek részeként lényegre törően foglalja össze e tanulmány szerzője a XX. sz. első felének egyháztani orientációit, mert ebből mint teológiai termőtalajból sarjadt ki a Ratzinger-i ekkleziológia, amelynek első termését jelenti: Isten hierarchikusan rendezett új népe Krisztus testéből (vö. 186–192). Második termését a II. Vatikánumon aratták le. E termésbetakarítást Lukács László nyomon követi mind a négy zsinati ülészakot elemezve. „Ratzinger minden egyes ülészak után kis könyvecskében foglalta össze a történeteket, hozzáadva saját értékelését. Bontakozó ekkleziológiája szempontjából nyilván azok a megjegyzései a legfontosabbak, amelyeket az Egyházzól szóló séma elkészültéhez fűzött” (196). Maga a zsinat és az azon való meghatározó erejű tevékenysége lendületfelvételül szolgált neki arra, hogy az Egyház természetének kimondásánál az Isten új népe formula mellé társítsa a *communio* elvét. Ennek szisztematikus elmélyítése eredményül beszélhetünk karakteristikumaként az eucharisztikus *communio*-ekkleziológiáról. Az Egyház négyes *communio*-kötelékben foganatosítja önmön mivoltát (vö. 204–206), amelyből ugyancsak négyes küldeteskövetelmény áll elő (vö. 207). E tanulmány szerzője feleletet ad végül arra a kérdésre, hogy miként érvényesülnek az egyháztan Ratzinger-i elvei azokban a hivatalos megnyilatkozásokban, amelyek közvetett vagy közvetlen módon kapcsolódnak az ő egyházteológiájához is (208–215).

A harmadik rész *Ekkleziológiai kérdések az ökumenikus párbeszéd tükrében* (220–376) címmel megvonja a zsinati egyháztan mérlegét az ökumenikus párbeszéd nézőpontjából. Ebben a mérlegvonásban elsőként Török Csaba *A Hit és Egyházszervezet Bizottság történeti előzményei és tevékenysége* (220–249) c. nagyszerű összefoglalójával beavatja az olvasót az Egyházak Ökumenikus Tanácsa Hit és Egyházszervezet Bizottságának keletkezéstörténetébe és tevékenységébe. Ezt követően egy értékelő elemzést ad ugyanennek a Bizottságnak Az Egyház természete és küldetése, Állomás egy közös nyilatkozat felé vezető úton c. munkadokumentumáról. „A szöveg vitatott témákban (több-kevesebb sikerrel) bemutatja a status quo-t, előrelépést azonban nem hoz (ennyiben tényleg pillanatképszerű)” (247). A már elért konszenzus és a hiányosságok szorosan állnak egymás mellett.

E rész második tanulmánya Seszták Istvántól származik *Egyháztani kérdések a katolikus-ortodox párbeszédben* (250–263) címmel. „A párbeszéd célja a Római Katolikus és az Ortodox Egyház közötti teljes közösség helyreállítása” (252). Először történeti összefoglalást nyújt a három évtizedes *mültra* visszamenő Katolikus-Ortodox Teológiai Vegyes Bizottság létrejöttéről, amelynek kiindulási pontja volt és hangsúlyos eleme maradt a szeretet dialógusa. A felek által elfogadott konszenzus-dokumentumokban szakítás észlelhető az ekkleziológiai és szotériológiai exkluzivizmussal és elmozdulás a *communio*-egyháztan felé. Végül nem kerülheti el a szerző, hogy foglalkozzon a görög katolikus egyházak létevel mint teológiai kérdéskörrel *par excellence*.

E rész harmadik tanulmányában Nacsinák Gergely András *Vázlat az ortodox kereszténység ekkleziológiájáról* (265–287) címmel felhívja a figyelmünket az ortodox egyházteológia néhány sajátosságára, amely „...más kritériumok alapján rendezi el és mutatja be teológiáját, mint azt mi itt, nyugaton megszoktuk” (264). Ebben a szemléletben az egyház egyszerre Krisztusnak és az ő Szentlelkének az alkotása, ezért az ortodox ekkleziológiai megfontolásokat azonos dinamikával táplálja a krisztológia és a pneumatológia. Ez vezet el minket ez eucharisztikus egyházértelmezés felismerésére a keleti egyházban (vö. 277–279). Ez katolikus részről is teljesen elfogadható. Ennek a tanulmánynak a függeléként értesülhetünk az ortodox ekkleziológiáról az ökumenikus párbeszédben elhelyezve, amely az interkommunió problematikáját is érinti.

E rész negyedik tanulmányában Kránitz Mihály *Az anglikán egyház, ekkleziológia és részvétel az egyháztani párbeszédben* (288–332) címmel először információdús történeti áttekintést nyújt 13 pontban az Anglikán Egyházzal kezdeteitől napjainkig (beleértve a Rómával egységre lépett/lépni akaró anglikánok csoportjait is). A Római Katolikus Egyház és az Anglikán Közösség gyümölcsöző ökumenikus párbeszédének konszenzus- és konvergencia eredményeit Kránitz professzor 22 pontban ismerteti. Ebben a részben tudatosíthatjuk, hogy az Anglikán Egyház ‘hídegyház’ „...”, mivel összeköti a katolikus és protestáns közösségeket, ... E különleges helyzet nagyon sok kritikára ad alkalmat kívülről és az Anglikán Egyházon belülről” (331).

E rész ötödik tanulmányában Török Csaba *A katolikus-protestáns egyháztani párbeszéd* (333–376) c. írása első egységében ismerteti ezen a XVI. sz.-ra visszamenő dialógus bilaterális szintjeinek kivonatos történeti kibontakozását. Kikkel is folytatunk párbeszédet? A Római Katolikus Egyház partnere a Lutheránusok Világszövetsége, a Metodista Világtanács, a Reformált Egyházak Világszövetsége, a Baptista Világszövetség, a Keresztény Egyház (Krisztus Tanítványai), az Evanglikál Egyházak és Keresztény Szervezetek és végül a pünkösdisták közösségek. „Napjainkra az ökumenikus párbeszéd intézményes szintjei megszilárdultak, s minden egyház és egyházi közösség igyekszik részt venni az egységtörekvésben” (336). E tanulmány szisztematikus része tartalmazza a különféle biblikus ihletettségű egyházképek konvergenciáinak és divergenciáinak vizsgálatát. Ezt követően szemrevételezhetjük az Egyház konstitúciójának (természetének, jegyeinek és az üdvösséghez való viszonyának) letisztult értelmezését. Végül pedig az egyházi szolgálat, az ordináció, az apostoli szukcesszió, a pápai primátus valamint az Eucharisztia és Egyház kérdéskörében kirajzolódnak azok a főbb irányok, „...amelyeket a közeljövő dialógusának és teológiai vizsgálódásainak be kell járni” (373).

A függelékben (379–441) olvashatjuk azokat a részben vagy teljes egészében magyarul is már kiadott releváns egyháztani témájú tanítóhivatali dokumentumokat, amelyeket Puskás professzor a mű első részében felhasználta, és ebben a gyűjteményben találjuk meg a harmadik részben elemzett *Az Egyház természete és küldetése* c. munkadokumentumot.

A további tájékozódáshoz jól felhasználható a magyar bibliográfiát is tekintetbe vevő bőséges és naprakész irodalom (442–453), elkülönítetten elsődlegesre és másodlagosra.

A művet név- és tárgymutató (454–472) zárja.

E tanulmánykötetet magas színvonalú és továbbgondolásra ösztönző tartalomgazdagsága okán haszonnal forgathatják teológiahallgatók és -oktatók, szeminaristák, de mindazok a papok és világiak, akik egyházkultúrájuk szerves elmélyítésének gyümölcseiből másoknak is szeretnének juttatni. E hiánypótló mű megjelenésével a szerkesztő és a szerzők – munkájuknak köszönhetően – nagy úrt töltenek be az egyház katolikus teológiájának magyar nyelvű irodalmában.

Krakomperger Zoltán

■ SZABÓ FERENC:

Krisztus és egyháza Pázmány Péter életművében.Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya–L'Harmattan,
Budapest 2012, 483 old.

Szabó Ferenc jezsuita új könyvében a magyar teológia XVII. századi nagy alakjának, Pázmány Péter (1570–1637) bíborosnak állít emléket. Pázmány a reformáció idején a katolikus megújulás kiemelkedő magyarországi képviselője és a magyar teológiatörténet meghatározó személyisége volt. A kálvinista családban született, majd később katolikus hitre tért, és a jezsuita rendbe is belépett Pázmány érdemi megjelenítője a skolasztikus és a kontroverz teológiának és a kortárs lelkipásztori és spirituális megnyilatkozásoknak. Pázmány egyházvezetői és iskolateremtői képességeit a nemzetközi szintű jezsuita képzés (Krakkó, Bécs, Róma) alapozta meg, melynek kiindulópontja az a teológiai felkészítés volt, mely később értelmezni tudta a kegyelemtani vitát, a felmerülő krisztológiai és egyháztani kérdéseket. Grazban maga is tanított filozófiát és teológiát (1597–1600; 1603–1607). Latin és magyar nyelvű műveinek feldolgozását és bekapcsolását a magyar teológiai gondolkodásba a XX. században Félegyházy József, Gerencsér István és Öry Miklós végezték el. Pázmány „ébresztésével” Szabó Ferenc monográfiája ebbe a sorba illeszkedik be.

Pázmány Péter saját korának teológiai irányzatait ismerve önálló, kiérlelt és kiegyensúlyozott hittudományt művelt, mely elsősorban *Az isteni igazságra vezérlő kalauzában* (Pozsony, 1613) követhető végig. Prédikációiban és leveleiben – mely utóbbiakat Hanuy Ferenc gyűjtötte össze 1910–1922-ben – szintén érvényesül teológiai gondolkodása. Pázmány az önálló reflexió és teológiai válaszadás képességét Bellarmin Szent Róbert (1542–1621) szellemében sajátította el, akit személyesen ismert.

Szabó Ferenc korábbi írása már vázolta Pázmány teológiai útját (*Pázmány Péter emlékezete halálának 350. évfordulóján*, Róma 1987). Jelenlegi munkája, nem pusztán egyszerű bemutatása mindannak, amit Pázmányról és az ő gondolkodásáról tudni kell, hanem sokkal inkább egy élő belehelyezkedés, „*Sitz im Leben*” egy nagy formátumú teológus „műhelyébe”, ahol megszületnek az aktuális nemzedéket építő teológiai művek és az egyházat a századok során mindig előrevivő, a legnagyobb misztériumot megfejtő gondolatok. Szabó Ferenc korábbi írása már vázolta Pázmány teológiai útját (*Pázmány Péter emlékezete halálának 350. évfordulóján*, Róma 1987). Ezt a nagy vállalkozást teszi gazdagítóvá az olvasók számára Szabó Ferenc kötete, mely a címben megjelölt Krisztus és egyháza témakör háttérét, korabeli motivációit és hatástörténetét is együtt látatja. Az így élménnyé tett olvasás igazi „teológiai útikönyv” lehet a Pázmány gondolkodását megismerni szándékozóknak, és szellemi elmélyülésre hívó tankönyv a magyar teológia XVII. századi és napjainkig ható, Krisztusról és az egyházzal szóló gondolkodása értelmezőjének. A kötet a teológiai irány mellett már fejezetcímeiben is – felidézve ezzel Pázmány írói stílusát – egy kulturális, és az irodalom eszközeit alkalmazó gondolati ösvényt kínál az olvasónak a nagy fejezetek közé beillesztett „nyitány”, „intermezzo”, „postscriptum”, „epilógus” eszközeivel és a gondolati ritmust interaktívvá tévő *Kitérők* módszerével.

A kötetet kimerítő bibliográfia, Pázmány összes műveinek áttekintő táblázata és a kutatást elősegítő széles körű névmutató teszi rangossá. A könyv időszerűségét csak megerősítik Rónay György szavai, melyek a mai változó és összetett világban a „pázmányi fényt” útmutató sugárnak jelölik ki, és egyúttal közelebb hozzák hozzánk Pázmány Péter egyéniségét is: „Az az erős teológus erős filozófus is, és mint filozófus, szenvedélyes igazságkutató. Számára a katolikus élmény igazságélmény is. Azért védi, azért vallja, azért

hirdeti a katolikus vallást, mert igaznak ismerte meg. S olvasóitól, hallgatóitól sem követel semmit oly nyomatékosan, semmire nem »kéri, sőt kényszeríti« őket oly türelmetlenül, mint arra: fontolják meg a szembenálló érveket s válasszák közülük az igazságot. Pázmány Krisztus bajnoka; és Pázmány az igazság bajnoka: mert Krisztusban megtalálta az igazságot.” (*Pázmány ébresztése*, Szent István Társulat, Budapest 1946, 5.)

Kránitz Mihály

■ PETER SLOTERDIJK:

Du mußt dein leben ändern.

(Meg kell változtatnod az életedet.)

Suhrkamp (Frankfurt) 2009. 723. oldal.

A szerző a karlsruhei Design-főiskola (Hochschule für Gestaltung) esztétika tanára és jelenlegi rektora. Szípkázó (esetenként erőltetettnek tűnő) stílusban írt könyveivel igyekeznek felkelteni és ébrentartani az olvasóközönség (és könyvvásárlók) érdeklődését – sikeresen, hiszen publikációi teológiai körökben is visszhangra találnak. Sloterdijk a magyar olvasóközönség számára sem ismeretlen (v.ö. *A varázsfa*. Balassi kiadó, Budapest, 1995), minálunk is jelent már meg recenzió Zorn und Zeit (Harag és idő) című művéről (*Folia Theologica*, 2007, 367–369).

Most megtárgyalásra kerülő könyvének alcíme: „Az anthropotechnikáról”, összefoglalja mondanivalóját és annak szándékát. A viszonylag terjedelmes kötet olvasása után, felmerül a kérdés: érdemes-e azzal folyóiratunkban recenzió szintjén foglalkozni? – A vállalkozást igazolja Sloterdijk bevezető gondolata: „Egy kísértet járkal föl- s alá a nyugati világban: a vallás kísértete. Széltében hosszában biztosítanak bennünket a felől, hogy a vallás, hosszabb távollét után visszatért a modern világ emberei közé: jó volna újbóli jelenlétével komolyan számolni.” (9) – Ettől eltérő vélemények is hallattatják magukat. (vö. Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen, Mohr-Siebeck, 2009. – Ez valószínűleg egyház-szociológiai tanulmány, amely elsősorban az egykori NDK területén lévő Evangélikus Egyház tagságának kérdését igyekszik kiértékelni).

Sloterdijk az egész emberi- társadalmi valóságot „gyakorlat”, edzésként akarja bemutatni, amely által az ember esetlegességének megtapasztalása következtében felül akarja magát múlni, túl akar tenni önmagán. – A kontingencia tapasztalata valóban összefüggésbe hozható a vallással („religió”), ám Sloterdijk a kontingencia- tapasztalatot mint olyant mutatja be, amely az embert az edzés, gyakorlat különböző technikáinak eltanulására indítja. – Ez a tény maga is „vallási” jellegű, sőt, amit hagyományosan „religió”-nak neveznek, nem más mint egy ilyen gyakorlat. – Az egyes ember, aki arra kapott meghívást, hogy akrobata, illetve virtuóz legyen, semmi esetre sem áll egyedül: a vallási közösségek – minden különbségtétel nélkül – segítségre sietnek, többé kevésbé megszervezett formában. Mi több, amint Sloterdijk Wittgensteinre hivatkozva mondja: „A kultúra szerzetesrendi szabály” („Kultur ist ein Ordensregel” 208). Az egész akrobatika annak posztulátumából következik, „aminél nagyobb (következésképpen: jobbat és szebbet) nem lehet elgondolni.” Vagyis: „az antropotechnika minden magasabbrendű kultúra alapvető (bázis) paradoxonjából származik, amely a hiperbolikus, vagy akrobatikus excesszusból ered; ezeket olyanoknak ismerjük meg, mint amelyek alkalmasak az utánzásra és arra, hogy azokat normákká tegyük.” (428) Sloterdijk nem tagadja, hogy a „metafizika utáni” korszak embere is tudatában van annak, hogy a „borzalom közepette” (im Un-

geheueren) be kell magát biztosítani. Sloterdijk, szimpatikus módon, ebben magát sem tekinti kivételnek.

A szerző, miután társadalomkritikát és valláskritikát – vagy inkább: elemzést ír, érthető módon Nietzsche és Feuerbachot részesíti előnyben az idézett szerzők közül. Ám hivatkozásai között ott találjuk Senecát, szent Ágostont, Comenius Amost, Foucault-t, a már említett Wittgensteint (akinek esetében tanácsos lenne utána járni Sloterdijk interpretációja helytálló voltának), Klaus Bergert, a szerzetesi regulákat és még sok mást, amivel ill. akikkel a szerző mondanivalójának szemlátomást nagyobb nyomtatékot akar adni.

A vallás visszatértének aggodalmával kapcsolatban Sloterdijk megnyugtatja olvasóit, miszerint ennek veszélye nem áll fen: „...nem létezik vallás. Amivel valójában dolgunk van – azok többé-kevésbé félremagyarázott (helytelenül interpretált) anthropotechnikai gyakorlati rendszerek, olyan dimenziókban, amelyek felmérése még alig kezdődött meg, – olyan szabályok, amelyek a külső és belső önalakítást célozzák. (134) – Egy, könyv kapcsán adott interview-ben Sloterdijk így nyilatkozik: „Könyvem megkísérli, hogy a fenségeset visszahelyezze az etikába. Ezért a vallásnak (Religio) is el kell hinnie: aki az abszolút túlkövetelmény etikájával szóbaáll, annak nincs többé szüksége a 'vallás' jogcímére” (vö. <http://www.forum-grenzfragen.d.e/aktuelles/240310-sloterdijk-herausforderung.php> 2010.11.10.)

A katolikus teológia táborából érkező reakciók közül említést érdemel Johanna Rahner bambergi dogmatikus megnyilatkozása: „Aligha kell azon csodálkozni, hogy egy olyan korban, amelyben az önmegvalósítás egy tudatosan túlkövetelő etikával, mint valáspótlóval fétissé vált, Luther szavai a Jézus Krisztus kegyelméből megigazult bűnösről még mindig, vagy még csak most hatnak igazán felszabadítóan. Így a döntő keresztény alapelv, az önmegvalósítás minden kényszerével ellentétben nem úgy szól: „neked kell” (du sollst, du mußt!), hanem „te vagy” (du bist). Neked nem kell a te létedet, a te életedet, ahhoz, hogy te lehess, magadnak megcsinálni, kiérdemelni, igazolni, sem erkölcsi csúcsmagatartással, sem azáltal, amit magad teljesítesz és azért megadnak megengedhetsz. Elég, hogy vagy, mert Isten ezt mondta: 'legyél' és 'Ne félj, én megváltottalak téged', 'neveden szólítottalak.' Önmagamnak lenni, és, hogy a bűn ellenére más lehessen, és ezt nem maradéktalanul a magam erejéből kelljen megtennem, ez a kereszténység döntő ígérete.” (vö. Johanna Rahner, „Zwischen Projektion und Wahn” c. előadása, 2010. 03. 24.) – „más lehessen”, „nem maradéktalanul a magam erejéből”: ez a hiteles katolikus aszkézis és az evangéliumi megtérésre – nem az élet technikai megváltoztatására való – felszólítás lényege, amely a gondolkodásmódot célozza („metanoieta!”), ami tudva levőleg válasz a „te vagy” (du bist) megszólítására és abból ered.

Ha, mint Sloterdijk, az istenfélelmet „psychopolitikai” jelenségként próbáljuk értelmezni, a „vallást” „anthropotechnikai” gyakorlatnak tekintjük, valóban ugyanarra a következtetésre juthatunk mint Sloterdijk. A valóságnak azonban sokkal inkább megfelel, ha az ember – mint ember kontingencia és indigencia-tapasztalatát komolyan vesszük és így igyekszünk a „religio” mivoltát megragadni. (Figyelmen kívül hagyva ezúttal a vallás és kereszténység viszonyának Barth féle értelmezését, amelyre Sloterdijk szintén utal. 139) – Ezt a tapasztalatot nem lehet azzal félretenni, hogy félreértett lényegének felmérése még csak most kezdődött el. Ez a felismerés, a kontingencia hiteles értelmezése, egyben abban is segít, hogy belássuk: a „vallás” nem oldható fel az etikában. Sokkal inkább az az etika lesz „életképes”, amely ebben a hiteles – vallásos kontingencia tapasztalatban gyökerezik.

Rokay Zoltán

ERDÉLYI KATOLIKUS TEOLÓGIA

■ **Itt vagyok, engem küldj! – Tanulmányok a papságról**

(szerk. Marton, J.–Oláh, Z.–Kovács F., Zs.)

Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2010.

■ **A halálbiztos halál. – Tanulmányok az elmúlás és a halál kultúrájáról**

(szerk. Diósi, D.)

Szent István Társulat–Verbum, Budapest–Kolozsvár 2011.

Sokszor tudatában sem vagyunk annak, mekkora lehetőséget hordoz magában a tény, hogy a magyar nyelvű katolikus teológia a Kárpát-medencében több országban, több eltérő társadalmi és kulturális keretben él, hogy a magyarországi teológia nem azonos a magyar hittudománnyal. Olykor a helyi folyóiratok révén bepillantást nyerhetünk abba, hogy kisebbségi létben, más nyelvek és kultúrák erőterében milyen kivételes teljesítményre képes az anyanyelvünket beszélő hittudós. Ezen a ponton természetesen nem hallgathatunk a kolozsvári Babes–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Kara Pasztorálteológiai Tanszékének folyóiratáról, a *Studia Theologica Transsylvaniensis*ről (StThTr) sem.

A nem magyarországi, de mégis magyar teológia sorából kiemelkednek azok a Nemzetközi Tudományos Teológiai Konferenciák, amelyeket a fent nevezett egyetemi kar és a Megtestesült Bölcsességről nevezett Gyulafehérvári Papnevelő Intézet (SIS) rendez évről évre a tavaszi időszakban. A témaválasztás aktualitása, a nem csak teológiai, de tágabb tudományos érdeklődésre is számot tartható vizsgálódási irányok jelzik, hogy komoly és elkötelezett szervezői munka áll ennek az eseménynek a hátterében. Öröm, hogy most már szerkesztett formában is hozzáférhetők e tanácskozások anyagai. A 2010-es, a Papság Éve kapcsán meghirdetett *Érvek a papságért* című (2010. április 29–május 2), és a 2011-es *Quo vadis e vita, mortalis? Az elmúlás és a halál kultúrája* című (2011. március 25–26) konferenciák köteteit vehetjük kézbe – a nemzetköziséget (esetünkben: országok közti magyarságot) jelzi a kettős kiadó és kiadási hely.

Nagy érték, hogy a konferenciák előadói (egyben a kötetek szerzői) széles körben képviselik a magyar és a nemzetközi teológiát: a Szentszék képviselője (Z. Grocholewsky bíboros), római professzor (a 2010 őszén fiatalon elhunyt, magyarul is kiválóan beszélő, erdélyi származású német jezsuita hittudós, a Pápai Gergely Egyetem teológiai karának volt dékánja, P. Donath Hercsik), német, olasz és román teológusok, az erdélyi és magyarországi hittudományi karok, főiskolák tanárai szólaltak fel, és vállalkoztak arra, hogy előadásaitak tudományos igénnyel szerkesztve bocsássák az Olvasók kezébe.

Az értékes írások visszatükrözik Erdély és az erdélyi katolikus teológia sajátos helyzetét: a kulturális, nyelvi és nemzetiségi sokszínűséget, amely visszahat a teológia művelésére, a látásmódra, a gondolkodásra. Ez az „élethelyzet” bizonylyan oka annak, hogy a kérdésfelvetésekben, az egyes témák megközelítésében nagy finomsággal, odafigyeléssel s a jelen korra, kultúrára, mentalitásra, a „másik” álláspontjára való fogékonysággal és érzékenységgel találkozunk. Egy olyan teológia bontakozik ki előttünk, amely nem él elefántcsont-toronyban (s a környezete-kontextusa nem is engedné meg, hogy abban éljen). Így mind a papság (papi „én” archaizmus és modernizmus között, a cölibátus mint a vízen járás kötelezettsége, a *participatio actiosa* mint üzenet nem csak a hívek, de papok felé is, vagy éppenséggel a papi identitás újrafogalmazása), mind a halál (a „halálbiztos” halál, klinikai szempontok, Húsvét mint *ars moriendi et resurgendi*, a szenvedés és a türelem a jó

halál szempontjából, a temetéssel kapcsolatos kortárs problematikák, a tisztítótűz értelmezése) kapcsán előkerülnek a határ-kérdések, a kényes vagy éppenséggel napjainkban különös jelentőségű felvetések.

Mindezek alapján azt mondhatjuk, hogy az erdélyi teológiai konferenciák anyagából összeállt kötetek értékes tanúságai egy életerős, mozgásban lévő magyar katolikus teológiának, amely országhatárokon átívelve rengeteg (olykor sajnálatosan még mindig kiaknázatlan) lehetőséget rejt magában. Fogjuk hát fel ezt úgy, mint felhívást egy újfajta egyházi-közösségi útra a magyar hittudomány javára!

Török Csaba

* * *

■ DÁVID KATALIN:

A kereszt teológiai és ikonográfiai értelmezése az első évezredben

Szent István Társulat, Budapest 2011. 392 oldal, színes képmelléklettel.

A teológiával foglalkozó szakember tudja, mennyire fontosak a források: segítenek a hit-tani gondolat születésének, fejlődésének és ezáltal helyes értelmezésének a feltárásában, egyszersmind tanúsítják az Egyház közösségének vallott és megélt hitét. Ezért hát az elmúlt évszázad során hatalmas energiát és kutatói munkát fektettek abba, hogy az első évezred teológiai forrásait feltárják, kritikai módszerrel megvizsgálják és hozzáférhetővé tegyék. Olykor egy kritikai forráskiadás valóságos *novum*ként hat, éppoly figyelem kíséri, mint az új, kortárs szerzők saját munkáit.

Eközben azonban sajnálatos hiányt is tapasztalhatunk: a szöveges források terén tapasztalható elkötelezett munkálkodás szinte kizárólagos a hittudományban. Nem jut kellő figyelem a nem szöveges forrásokra: a tárgyi leletekre, azokkal kapcsolatban a művészeti-ikonográfiai vizsgálódásokra. Azért is fenntarthatatlan ez a hiátus, mert a tárgyi emlékek, az ikonográfiai nyelven megalkotott források a keresztény közösség hitéről, gondolkodásmódjáról, érzületéről és a hittani fogalmakhoz kapcsolódó sajátos konnotációkról olyan gazdagsággal adnak számot, amilyenre egy szövegtanú olykor (önnön korlátai okán) nem képes. Több jeles katolikus teológiai-oktatási központ ezért ma már kiemelten foglalkozik a régészet, az építészet, vagy éppenséggel az ikonográfiai mint teológiai forrás tanulmányozásával és tanításával.

Hazánkban ezen a téren kivételesnek kell tekintenünk Dávid Katalin alkotói munkásságát, aki az elmúlt esztendőben már több ízben is jelentkezett ezen a téren hiánypótló publikációkkal. A Szent István Társulatnál nemrég megjelent kötetében a keresztet veszi elemző vizsgálódása tárgyul. A könyv kronológiai rendben halad előre, ám semmi esetre sem vész el a didaktikusan sematizált évszámok és adatok rengetegében. Az időbeli előrehaladás egybekapcsolódik annak bemutatásával, hogy Krisztus keresztjének értelmezése miként gazdagodott, tárult fel, gyarapodott újabb és újabb dimenziókkal. A Szerző elsődleges helyen kezeli az írott forrásokat, a teológiatörténeti evolúciót, ám az így felmutatott megállapításai szinte „szárnyra kapnak”, amikor egybekapcsolja azokat az első évezred keresztény művészetének a festő ecsetjével, a szobrász vésőjével, a mozaikműves aprólékos munkájával megalkotott forrásaival.

Ezáltal új fényben értjük meg, hogy a kereszt mint gondolat és mint szimbólum milyen jelentőségre tesz szert az Újszövetség, az apostoli atyák, apologéták kora és az első katakombák ábrázolásai közé illesztve, a keresztiség szentségének tematikus keretében vizsgálódva. Tanúi lehetünk annak, hogy a korban, amikor megszületnek a Krisztus ke-

reszthalálára vonatkozó első teológiai írások, ihletett értelmezések, de egyszersmind a pogányok által készített palatinusi gúnyfeszület is, miként bontakozik ki e római kori kivégzőoszaknak a mind mélyebb szimbolikája (túl a már Pál által felvázolt keresztségi halál-új életre támadás elképzelésén a kereszt úgy is előttünk áll a kereszttség szentsége kapcsán, mint pecsét).

Természetesen az egyházatyák kora, a kereszténység szabaddá válása, s ezzel együtt a nyilvános istentiszteleti helyek épülése, azok művészi kivitelezése és díszítése új fejezetet nyit: az ikonográfia immár a köz szeme elé kerül, társadalmi és kulturális pozíciót nyer, s ahogy a teológia, úgy ez is egyre szélesebb spektrumon kezd mozogni (új szempontok, új kérdések, új viták). Más és más hangsúlyt kap a kereszt az Oltárszentség teológiájának egyre alaposabb körvonalazódásakor (az Eucharisztia mint Krisztus áldozata, ószövetségi előképek, amelyek a képzőművészetben is megjelennek), a Krisztus arca-kultusz elterjedésekor, illetve a képrombolás korának lezárulta után, az ikonográfia sajátos aranykorában (a keresztvitel motívuma, a passió elemeinek, történéseinek képi ábrázolásai, a keresztre feszítés elemeinek szimbolikus jelentési távlatai). A kötet – és ez mutatja teológiai megalapozottságát és mélyre látását – a kerestttől elválaszthatatlan valóságként szól a feltámadásról és a Szentlélekről, Pünkösdről, az Egyházzól is. Ezen a téren a bibliai-ikonográfiai tipológiák egész tárházát leljük fel. Nem feledkezhetünk meg a *vera Crux* fellelésének legendájáról és ennek teológiai-egyháztani kapcsolódó pontjairól, amelyek a középkorban is tovább élnek.

Összegezve elmondhatjuk, hogy Dávid Katalin kötete haszonnal és élvezettel forgatható mind a szakmai közönség (a teológusok), mind az érdeklődő hívők, illetve keresztény kultúra és művészet iránt nyitott nem hívők számára is. Külön említést érdemel az értékes képmelléklet, amely segít a kötet lapjain leírt megállapítások vizuális rögzítésében, megragadásában.

Török Csaba

■ „Testben élünk”

XXII. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia

(szerkesztette: Benyik György)

JATEPress, Szeged 2011. 373 oldal.

A kötet a 2010. szeptember 9–11. között tartott XXII. Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia előadásainak írott változatát tartalmazza. A Konferencia témaválasztását – „Testben élünk” – Benyik György, a Konferencia főszervezője és a szóban forgó kötet szerkesztője a könyv bevezetőjében XVI. Benedek pápa „*Deus Caritas est*” kezdetű enciklikájára utalva indokolja meg. A körlevélben a pápa arról is ír, hogy a kereszténységet manapság sokszor éri a testellenesség vádja. Benyik ezzel kapcsolatban kijelenti: „Amikor ennek a kritikának az igazságtartalmát vizsgáljuk, nem szabad elfelednünk, hogy a mai közfelfogás különös nézeteket vall az ember testéről és magáról a testkultúráról is. Általában ezért képzelik testellenesnek a vallásokat, különösen a kereszténységet. Sokan úgy vélik, hogy a Biblia is eleve testellenes, és a lélek egyoldalú felértékelése miatt lenézi az emberi testet. Ennél azonban sokkal összetettebb a kérdés” (21. old.).

A Konferencián elhangzott előadások, illetve a kötetben található tanulmányok éppen ezt az összetettséget, azaz többoldalú megközelítést szemléltetik, és végeredményben egyértelmű teszik: a Biblia egyáltalán nem mondható testellenesnek. Több szempont is

egyértelműen igazolja ezt, főképp a megtestesülésnek és Jézus testi megnyilvánulásainak hangsúlyozása, valamint annak kidomborítása, hogy nemcsak az emberi lélek, hanem az emberi test is Isten szolgálatára van rendelve. Nyilván különös jelentőségű a test feltámasztásának tana is.

Mivel az előadók az alaptémán belül szabadon választhatták meg az előadás tárgyát, nem csodálkozhatunk azon, hogy a bibliai hagyományok nem egyenlő arányban jelennek meg. A legtöbb tanulmány Pál apostol, illetve a páli iskola szemléletével foglalkozik. E tekintetben kiemelhető a Konferencián díszvendégként jelenlevő Joachim Gnilka előadása („Az ember mint testi létező Pál apostol értelmezése szerint”, 71–76. o.), de a többi, e témával foglalkozó szerző (Herczeg Pál, Kocsis Imre, Pecsuk Ottó) írása is nagyban hozzájárul ahhoz, hogy Pál antropológiájának ezen fontos eleméről világosabb képet alkossunk. Meggyőződhetünk arról, hogy az apostol szemlélete mennyire árnyalt, hiszen a *szóma* és a *szarx* többnyire eltérő használata által a testiség pozitív és negatív lehetősége egyaránt kifejezésre jut. Ugyancsak jelentős a házasság kedvező értékelése és teológiai megközelítése az Efezusi levélben (Jaroslav Broz) és a pasztorális levelekben (Zamfir Korinna).

Az evangéliumokkal két tanulmány foglalkozik, amelyekben konkrétan Jézus testi megnyilvánulásairól (Benyik György), illetve a Jézus-követés kemény, egész embert érintő követelményeiről (Mario Cifrak) van szó. Ugyancsak két tanulmány révén kapunk betekintést az Ószövetség testtel és emberrel kapcsolatos felfogásába. Ezekben az értekezésekben a gyakori antropomorfizmusokra (Jutta Hausmann), illetve az emberi mulandóság hitbéli értékelésére (Perintfalvi Rita) irányul a figyelem.

A kötet érdekessége és érdeme, hogy benne sajátos témákat tárgyaló, valamint Biblián kívüli megközelítésekről szóló tanulmányok is helyet kaptak: sport a Szentírásban (Schmatovich János); a testtel és a lélekkel kapcsolatos nézetek Qumránban (Fröhlich Ida), Órigenész és Szent Jeromos irataiban (Kránitz Mihály, Oláh Zoltán), a Talmudban és egyéb zsidó iratokban (Marjovszky Tibor, Szécsi József), az iszlám tanításában (Munif Abdul Fattah), a korareformáció egzegézisében (Juhász Gergely) és a bizánci rítusú egyház tanításában (Manabu Akiyama János). Külön említést érdemel a Konferencián Gnilka-díjjal kitüntetett Jakubinyi György tanulmánya: „A Római Martyrologium karácsonyi bejegyzése 1. cikkelye és a bibliai időszámítás” (93–98. o.).

A kötet sokszínűségét és gazdagságát a Függelékben megjelentetett írások is növelik. Ezek részben interjúk neves professzorokkal, akik a Konferenciát hosszú idő óta támogatják – nevezetesen Joachim Gnilka és Ulrich Luz professzorok –, részben egy érdekes értekezés Paul Ricoeur hermeneutikájáról (Francois-Xavier Amherdt). Ez utóbbi főképp a Szentírás gyakorlati, homiletikai alkalmazása szempontjából figyelemre méltó.

Kocsis Imre

- 2012. január 23-án kezdődtek a „Teológiai Napok” (a Teológiai Tanárok Konferenciája). Ekkorra készült el az előző évi előadásokat tartalmazó kötet *Az élet kenyere. Az Eucharisztia ünneplése és teológiája* címmel, Puskás Attila szerkesztésében. Az idei konferencia címe: „Tudta, mi lakik az emberben” (Jn 2,25). *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között.* A dékáni megnyitó után az első napon elsősorban bibliai témájú előadások hangzottak el: Rózsa Huba: *Az üdvösségre meghívott és a bukásnak kitett ember a bibliai őstörténetben*; Fodor György: *A kísértés mibenléte az ókori Kelet nagy vallásaiban*; Tarjányi Béla: *Kísértők a Bibliában*; Kocsis Imre: *Kívánság és megváltás a Római-levélben*; Takács Gyula: *Vágy, kísértés, krízis a Szent János-i reveláció-fogalom összefüggésében*; Tarjányi Zoltán: *A kísértés erkölsteológiai megközelítése.* A második nap programja: Hegyi Márton: *Ádám megkísértésének kétértelműsége Paul Tillich teológiájában*; Tamás Roland: *Homo concupiscens – az ember az üdvtörténet zarándokútján: a mimetikus elmélet és a dramatikus teológia propria*; Perendy László: *A színélátás vágya Niüsszai Szent Gergely műveiben*; Bolberitz Pál: *A törekvés filozófiája*; Tóth Beáta: *Megjegyzések a szeretet természetrajzához*; Liviu Jitianu: *Az antropológiai fordulat csődje? Zsákutcában a teológia antropocentrizmus?* A harmadik nap elhangzott előadások: Rokay Zoltán: *Kant és a kritika krízise*; Török Csaba: *A teológia mint a valóság nyelve az illúziók világában. Realitás vs. virtualitás*; Kránitz Mihály: *Remény a világnak? A keresztény üdvprogram újdonsága*; Vik János: *Az értelmetlenség-érzés veszély vagy esély? A Viktor E. Frankl-i logoterápia és egzisztenciaanalízis az evangelizáció szolgálatában.* Záróbeszédében a dékán kiemelte, hogy a konferenciának nemzeti jelleget adott az erdélyi kollégák részvétele.
- Az Alumni-konferenciára február 17-én került sor a Hittudományi Karon régi napali és levelező tagozatos hallgatók nagyszámú résztvevőjével, melynek témája az új evangelizáció volt.
- Február 17-én a strasbourgi egyetem szervezésében került sor az Európai Katolikus Teológusok Társaságának (ESCT) tanulmányi napjára. Többek között előadások hangzottak el arról, hogy a különböző európai nyelvi és földrajzi régiókban hogyan alakult a közelmúltban a teológia művelésének és tanításának helyzete. A közép- és kelet-európai helyzetről Perendy László tartott előadást. A konferencia anyaga megjelent a *La Documentation Catholique* gondozásában (15 Avril 2012, n. 2488, 398–402). Február 18-án és 19-én került sor a különböző országok küldötteinek kuratóriumi ülésére. A megbeszélés témája volt a tavalyi bécsi konferencia értékelése, a jövő februári

salamancai tanulmányi nap és a dél-tiroli Bressanonében (Brixenben) 2013. augusztus 29-e és szeptember 1-je között megrendezésre kerülő konferencia előkészítése. A bécsi konferenciához hasonlóan ehhez is kapcsolódni fog a fiatal kutatók előadássorozata, amelyre a közép- és kelet-európai régiókból is várnak doktorandusz hallgatókat.

- A második félév első kari ülésére március 5-én került sor. Tarjányi Béla professzor úr közölte elhatározását, hogy a tanév végével nyugalomba vonul. A Kar utódjául meghívta dr. Kocsis Imre docentet az újszövetségi tanszék betöltésére.
- A Központi Papnevelő Intézet március 28-án konferenciát tartottak a hitvalló és mártír magyar püspökök (Mindszenty József, Apor Vilmos, Meszlényi Zoltán, Márton Áron, Pétery József, Bogdánffy Szilárd, Scheffler János) életútjáról és szenvedéstörténetükről. A rendezvényen, amelyet Erdő Péter bíboros, a katolikus egyetem nagykancellárja nyitott meg, karunk tagjai közül Török József tartott előadást Shvoy Lajos székesfehérvári püspökről.
- Május 18-án a Hittudományi Kar professzorai és hallgatói bensőséges ünnepség keretében búcsúztatták el Tarjányi Béla professzort negyvenkét év teológiai tanári működése végén.
- A Kari Tanács június 1-jei ülésén a következő két évre megválasztotta Kuminetz Géza a Hittudományi Kar dékánjának.
- A Hittudományi Kar az őszi szakmai nap keretében, 2012. október 17-én tart konferenciát *Evangelizáció Pázmány korában és ma* címmel. A meghívott előadók között szerepel: Hal'ko József, Hargittay Emil, Józsa Attila, Bezák Róbert, GianPaolo Salvini és Kránitz Mihály.



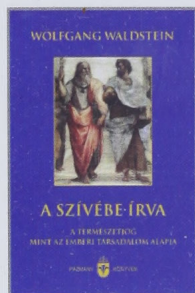
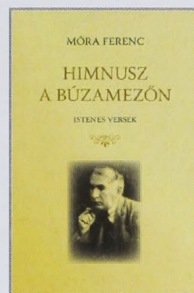
KÁFER ISTVÁN: **MAGYAR SZLOVÁKSÁGISMERET**

Közérthető összefoglalója a szlovák nép történetének és a szlovák–magyar közös történelem legfontosabb állomásainak; félreértéseket oszlat, a szlovák történelem és irodalom nagyjainak szemével mutatva be az eseményeket.

■ 200 oldal, puhafedeles (A/5). Ára: 980 Ft

MÓRA FERENC: **HIMNUSZ A BÚZAMEZŐN**

Móra versei elsősorban egyszerűségükkel ragadják meg az embert. Bár a tárgyuk igen szűk körben mozog: a család, a természet, az elesettek és a szegények világa, mégis – éppen a személyesség okán – hangulatuk rendkívül megragadja az olvasót, mint valami tömör, de gazdag jelentéstartalmat rejtő titkosírás. Versei közvetlenül és indirekt módon is Istenhez és Istenről szólnak. Közvetlenül, ha megszólítja a Teremtőt; de gyakran választott témája, a természet, mivel isteni eredetű, kimondatlanul is Istenről beszél számára. Mindezek figyelembevételével Móra Ferenc istenes versei szervesen illenek a Szent István Társulat könyvsorozatába, mely a magyar klasszikus költészet istenes vonulatát mutatja be a magyközönségnek. ■ 120 oldal, keménytáblás (A/5). Ára: 1600 Ft



WOLFGANG WALDSTEIN: **A SZÍVÉBE ÍRVA**

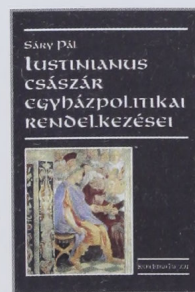
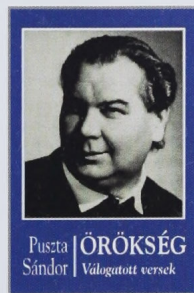
A természetjog mint az emberi társadalom alapja

Vajon létezik-e olyan jog, amely felette áll minden törvénykönyvnek? Létezik: a természetjog. A közismert jogtörténész, akit a természetjog legnagyobb szaktekintélyeként tartanak számon, a természetjogi gondolkodás legnagyobb bírálóival száll vitába, felhívva a figyelmet az európai jogfejlődésben, és mindennapi életünk jogi jellegű viszonyaiban betöltött jelentős szerepére: a házasság és a gyereknevelés terén, az emberi élet és a tulajdon védelme körében, a magánszféra tiszteletben tartása és a jóléti állam vonatkozásában.

■ 240 oldal, puhafedeles (Fr/5). Ára: 2600 Ft

PUSZTA SÁNDOR: **ÖRÖKSÉG** – *Válogatott versek*

A katolikus pap-költő szerves folytatója volt a XX. század elején zászlót bontó nagy költői triás: Sík Sándor, Harsányi Lajos és Mécs László lírai örökségének. Sokat tanulhat tőle saját nemzedéke és az utókor is, hiszen verseiben világosan kifejti, hogy a szülőföld nemcsak táplál, hanem cserébe helyállást is vár lakóitól: becsületes munkát, példás családi életet, tisztaságot és hűséget. ■ 172 oldal, puhafedeles (A/5). Ára: 1400 Ft



SÁLY PÁL:

IUSTINIANUS CSÁSZÁR EGYHÁZPOLITIKAI RENDELKEZÉSEI

Hihetetlenül gazdag az az életmű, amit az utolsó római és az első bizánci császárként aposztrofált Iustinianus a közel négy évtizedig tartó uralkodása után maga mögött hagyott. E páratlan életműben a politikai, a teológiai és a jogi szempontok mindvégig rendkívül szorosan összefonódtak.

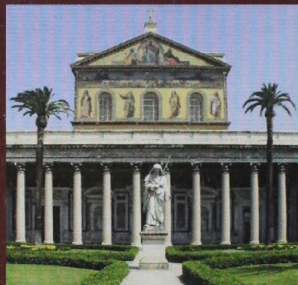
E könyv elsősorban ezeket a mély összefüggéseket kívánja megvilágítani.

■ 320 oldal, puhafedeles (A/5). Ára: 2800 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



ADAMIK TAMÁS

SANCTISSIMA RELIGIO

ADAMIK TAMÁS

SANCTISSIMA RELIGIO

Vallás- és irodalomtudományi
tanulmányok

A neves klasszika-filológus, irodalomtörténész könyvében olyan tanulmányok kaptak helyet, amelyekben a vallás és irodalom – az emberi életnek e két összetevője – kéz a kézben jár. A különböző időkben és helyeken közzétett tanulmányok megmutatják, milyen módon jelent meg és milyen hatással volt a vallás a pogány, az ókeresztény, a középkori és a magyar irodalomra.

512 oldal, keménytablás. Ára: 3800 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

Teológia

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT • XLVI. ÉVFOLYAM, 2012/1–2.

Ára: 900 Ft